

2017 1/2

Vsebina

UVODNIK

- 3 Leon Jagodic: Stat crux dum volvitur orbis

SVETO PISMO

- 5 Juliana Claassens: Tragični smeh: Smeh kot upor v Jobovi knjigi
15 Norman Warren: Luka nam odkriva smisel življenja

PATRISTIKA

- 19 Avguštin: Zoper manihejca Sekundina 11-19

TEOLOGIJA

- 27 Boštjan Hari: "Nič nas ne more ločiti od Božje ljubezni v Jezusu Kristusu"
(prim. Rim 8,38)

CERKVENA ZGODOVINA

- 39 Robert L. Wilken: Krščanstvo v Armeniji in Gruziji
47 Robert L. Wilken: Krščanstvo v Osrednji Aziji, na Kitajskem in v Indiji
55 Dejan Pacek: Odnos med avnojsko Jugoslavijo in Svetim sedežem do prekinitve
diplomatskih odnosov decembra 1952

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 71 Jože Maček: Hitlerjeva ideologija o nacionalnosocialistični Cerkvi in o rasizmu
s posebnim ozirom na iztrebljanje ljudi manjvrednih ras

LITERATURA

- 87 Sergej Valijev: Čas upanja: Nekaj misli ob drami Zorka Simčiča Tako dolgi mesec avgust

LIKOVNA UMETNOST

- 95 Mojca Polona Vaupotič: Beneško renesančno slikarstvo so obarvali štirje veliki mojstri

UTRINEK

- 109 Jan Dominik Bogataj: Atos – gora, ki izžareva drugačnost

PRESOJA

- 111 Tanja Pihlar: Gwenaëlle Boulet, *Zakaj sem jaz jaz?*



LEON JAGODIC

Stat crux dum volvitur orbis

Svet se vrti, križ pa stoji. Ko so si kartuzijani izbrali to geslo za vodilo svojega Sreda, si prav gotovo niso mogli niti predstavljati, s kakšno veliko hitrostjo se bo svet vrtel slabo tisočletje kasneje. Življenje danes teče neverjetno hitro. Svoje terjajo službene obveznosti, ki jih hočemo opraviti kar najbolje, v kar največji možni meri bi se radi posvetili družini in vzgajali otroke, obenem pa hitre spremembe od nas zahtevajo tudi neprestano učenje in sprejemanje novosti. Ker se danes svet spreminja s tako hitrostjo, da prihaja do velikanskih sprememb že v času ene generacije, se prvič v zgodovini človeštva dogaja celo to, da se lahko starejši učijo od mlajših.

Vendar zaradi tega dogajanja ne želim tarnati in se pritoževati, saj sem prepričan, da takšno početje ne prinaša nobene koristi. Opozoril bi rad zgolj na dejstvo, ki ga v tem norem tempu zlahka spregledamo. Na dejstvo, ki je povsem neodvisno od hitrosti vrtenja sveta. Na dejstvo, da križ še vedno stoji. Stoji in kaže na tistega, ki je visel na njem. Stoji in kaže na tretji dan, dan vstajenja. Križ in tretji dan, ključni simbol in ključni trenutek človeške zgodovine, sta torej nekakšna os, ki ostaja vedno ista, tudi če se hitrost vrtenja spreminja. In prav to je tudi osrednje sporočilo starodavnega vodila kartuzijanov. Ne glede na vse, kar se v svetu dogaja, sta v njegovem središču križ in tisti, ki je visel na njem in nam prinesel odrešenje. Res pa je, da križa mnogi niti takrat niso zmogli sprejeti, številnim pa je v spotiko in nespamet tudi danes.

To zavedanje, da je središčna os sveta križ, želimo gojiti tudi pri reviji Tretji dan. Tako želimo ravnati tisti, ki revijo soustvarjamo, in k temu bi radi spodbujali tudi vas, bralce. Pri tem bomo seveda izhajali iz identitete revije, ki se je v preteklih petinštiridesetih letih že dodobra izoblikovala. Brez kakšnih revolucionarnih sprememb jo bomo poskušali zgolj uglasiti na duha časa, da bi z jezikom, prilagojenim sodobnemu človeku, posredovali resnico, ki je večna. Prepričani smo namreč, da je v času, ki ga zaznamuje preplavljenost z množico bolj ali manj zanesljivih informacij, prav jasna in trdna beseda tisto, kar človek najbolj potrebuje.

Obenem pa seveda ne želimo biti zgolj še en glas iz množice, ki si bolj ali manj uspešno prizadeva uveljaviti svoj pogled na resnico. Želimo, da je naš glas specifično krščanski in katoliški; tak, kakršnega je danes v javnosti slišati le malo kje. Revija Tretji dan seveda ni križ, še manj pa Križani. Toda če bomo uspeli vsaj malo

prispevati k temu, da bi naši bralci in družba, v kateri živimo, svoj pogled usmerili proti križu, bo naše poslanstvo več kot izpolnjeno.

Pri opravljanju tega poslanstva pa želimo nagovarjati čim več ljudi, tako izobražence kot tudi študente. Zato bomo razširili nabor zvrsti tudi na tiste, ki so bile do sedaj nekoliko manj zastopane, kot so pogovori in eseji, prizadevali pa si bomo tudi za več kakovostnih objav krščanskega leposlovja. Obenem se bomo pri izbiri tematik posvečali aktualnejšim temam v Cerkvi in družbi. S tem želimo prispevati k refleksiji Cerkve na Slovenskem, h kritičnemu razmisleku o družbi, v kateri živimo, in h krepitvi družbene vloge kristjana, ki je dandanes – marsikdaj tudi ne brez lastne krivde in odgovornosti – potisnjen na obrobje.

Nenazadnje pa želimo, da bi revija s kakovostnimi vsebinami postala tudi vir duhovne poglobitve in da bi krepila osebno vero bralcev. Prav osebna vera kristjana je namreč tisti temelj, iz katerega izhaja njegov odnos do bližnjih in družbe in ki odločilno zaznamuje tudi njegovo delovanje.

Imenovanje za odgovornega urednika Tretjega dne sem sprejel predvsem v duhu odgovornosti do vseh, ki ste revijo do sedaj brali in soustvarjali. Zavedam se, da brez vas Tretji dan danes ne bi bil takšen, kot je. Hvala vsem članom sveta revije za izkazano zaupanje. Hvala članom uredniškega odbora, da ste v meni prepoznali človeka, ki bo lahko dobro in uspešno vodil naše nadaljnje delo. Najlepša hvala vsem, ki ste sodelovali pri razmisleku o nadaljnji usmeritvi Tretjega dne. Predvsem pa hvala mojima predhodnikoma dr. Alešu Mavru in Lenartu Riharju ter vsem ostalim nekdanjim odgovornim urednikom, ki ste iz Tretjega dne napravili kakovostno in tehtno revijo. V posebno čast si štejem tudi to, da ste številni dozdajšnji sodelavci uredniškega odbora pri ustvarjanju revije pripravljeni sodelovati še naprej.

Ob koncu pa bi rad k podpori in sodelovanju povabil tudi vas, dragi bralci. Najprej vas vabim, da nas podprete s tem, da našo revijo še naprej berete. Tretji dan ustvarjamo za vas in brez vas naše prizadevanje nima nobenega smisla. Obenem naše delo priporočam tudi v molitev, saj bomo brez Božjega blagoslova težko dobro opravili naše poslanstvo. Nenazadnje pa vas vabim, da nam revijo pomagata soustvarjati tudi s posredovanjem vaših mnenj, pripomb in predlogov. Obljubim vam, da jih bomo v največji možni meri upoštevali.

Stat crux dum volvitur orbis. Želim vam, da bi ohranili pogled na križ in na tistega, ki je na njem visel in nam prinesel odrešenje. Blagoslovljen velikonočni čas.

Tema naslednje številke bo Islam v Evropi. Vabljeni k branju!

Tragični smeh: Smeh kot upor v Jobovi knjigi¹

UVOD

"**G**lejte, brez humorja bi storili samomor. Norčevali smo se iz vsega. Kar hočem reči, je, da nam je to pomagalo pri tem, da smo ostali ljudje tudi pod težkimi pogoji."²

Kot del raziskovalne študije "Humor in the Holocaust", ki se je končala leta 2000, je Chaya Ostrower intervjuvala 55 ljudi, ki so preživeli holokavst, in jih prosila, ali lahko opišejo karkoli, kar je posameznika v času holokavsta spravilo v smeh.³ Smeh v času holokavsta? Mar se ne zdi bogoskrunsko, da sploh poskušamo najti kaj smešnega med najtemnejšimi poglavji človeške zgodovine?⁴ Kot je očitno iz pričevanj tistih, ki so preživeli holokavst, je Ostrowerjeva pravzaprav ugotovila, da je bil za veliko preživelih smeh pomembna strategija preživetja.

O pomenu smeha med holokavstom je največ pisal Elie Wiesel, ki je sam preživel Auschwitz.⁵ V svoji razlagi pomena Izakovega imena, ki izhaja iz glagola "smejati se", Wiesel pravi:

Kot prvi preživeli nas je, bodoče preživele v judovski zgodovini, moral naučiti, da je možno trpeti v obupu celo življenje in še zmeraj ne obupati nad umetnostjo smeha.

[Izak se seveda] ni nikoli osvobodil travme, ki je zaznamovala njegovo mladost; holokavsta, ki ga je zaznamoval in ga večno preganjal. A vendar se je bil sposoben smejati. In navkljub vsemu se je smejal.⁶

V tem članku razvijam tezo, da nam ideja tragičnega smeha sredi travmatične izkušnje nudi velik potencial za raziskovanje humorja v svetopisemski tradiciji,⁷ ki je po ugotovitvah strokovnjakov v veliki meri koreninila v travmatičnem obdobju babilonskega izgnanstva in njegovih posledic.⁸ V prvem delu članka se naslanjam na fascinirno delo Jacqueline Bussie o "smehu zatiranih", v katerem se naslanja na znane filozofe, kot je denimo Sigmund Freud in Mikhail Bakhtin, ki so raziskovali idejo smeha kot upora v kontekstu zatiranja. V drugem delu članka raziskujem, kako lahko tragični smeh kot sredstvo upora nudi rodoviten hermenevtični vidik za razumevanje vloge humorja v Jobovi knjigi,⁹ opirajoč se na delo Williama Whedbeeja.¹⁰

SMEH ZATIRANIH

Prvič sem razmišljala o ideji smeha kot sredstva upora, ko sem delala na spisu, ki je poskušal Sarin smeh v 1 Mz 18,21 razumeti

kot odgovor na oznanilo, da bo v svoji starosti spočela otroka, čemur sledi njen vzklík v 1 Mz 21,6: "Bog mi je pripravil smeh; kdor bo to slišal, se mi bo nasmihal."¹¹ Moja trditev je bila, da Sarin smeh, še posebej v 1 Mz 18, služi kot sredstvo notranjega upora, "kjer se posameznik upira konvencijam in uveljavljenim resnicam dominantne strukture". Sklepala sem, da "[Sarin] smeh označuje preživetje njenega duha nad vsemi, ki jo želijo zatirati, ko pokaže svoje razočaranje nad neizpolnjenimi obljubami uradnega režima".¹²

Leta kasneje, za tem, ko sem se tudi sama soočala z neplodnostjo, sem se bolje zavedla dejstva, da je Sarin smeh rezultat travmatične situacije, saj se je sama mnogo let trudila preseči svojo nerodovitnost. Ko sem raziskovala to misel, sem naletela na bogato tradicijo, ki je dobro zajeta v nagrajeni knjigi Jacqueline Bussie *The Laughter of the Oppressed*. V tej knjigi Bussiejeva raziskuje idejo tragičnega smeha, ki ga definira kot smeh, ki se zgodi sredi tragedije in ima namen prekinitve zatirajočih struktur in zatorej ustvarjalno priča za "upanje, upor in protest spričo razbitja jezika in tradicionalnih okvirjev misli in verovanja".¹³

Delo Bussiejeve o smehu zatiranih se povezuje z delom Jamesa Scotta o "skritih prepisih", ki jih imenuje tudi "orožje šibkih": posamezniki in skupine, ki trpijo zatiranje, lahko pristojne oblasti kritizirajo z netradicionalnimi načini upora.¹⁴ Z uporabo romanov, ki odsevajo tri različne tragične kontekste zatiranja, Bussiejeva denimo identificira "skriti prepis" smeha in upora, ki je stoletja opolonomočeval običajne vernike.¹⁵

Bussiejeva svojo idejo tragičnega smeha osnuje na dveh nedavnih teorijah o smehu.¹⁶ "Teorija neskladnosti" smeha oblikuje pomemben vidik njene diskusije smeha zatiranih. Sloneč na delih Immanuela Kanta in Arthurja Schopenhauerja, Bussiejeva vidi smeh kot "reakcijo na absurd, na tisto, kar se upira razumnemu razumevanju".¹⁷ Schopenhauer trdi, da "fenomen smeha vedno pomeni nenadno razumevanje neskladja med takim

konceptom in realno objektivno percepcijo. Večje in bolj nepričakovano, kot je neskladje v tesnobi smeha, nasilnejši bo njegov [sic] smeh."¹⁸

Nadalje je na idejo Bussiejeve o tragičnem smehu vplivala "teorija razbremenitve" smeha in humorja, ki jo je predlagal Sigmund Freud. Freud trdi, da ima humor funkcijo sprostitve potlačenih čustev jeze in agresije, ki je naperjena proti zatirajočim osebam ali sistemom. Po Freudu "je šala zamaskiran način, da izrečemo kaj prepovedanega pod krinko humorja".¹⁹ Poleg tega Freud pravi, da s tem, "ko svojega sovražnika pomanjšamo in ga naredimo inferiornega, vrednega zaničevanja ali komičnega, dosežemo po ovinkih občutek užitka, da smo ga premagali".²⁰ Smeh je za Freuda torej dejanje upora, sredstvo, s katerim posamezniki določajo lasten ego v odnosu do resničnega sveta in zmagoslavno ohranjajo princip zadovoljstva.²¹ Ideja smeha kot sredstva osebnega (in tudi političnega) upora, na kateri je osnovano Freudovo delo, je še bolj očitna v delu Mihaila Bahtina (*Rabelais and His World*), ki se zaradi svoje izkušnje stalinističnega režima osredotoči na potencial karnevalskega smeha, da se upre statusu quo in opolnomoči tiste, ki so potisnjeni na rob.²²

Bussiejeva na podlagi tega trdi, da tragični smeh razkriva preobražujoči učinek s tem, da kritizira status quo in se upira zatirajočim sistemom.²³ To razumevanje tragičnega smeha ilustrira s tremi romani Elieja Wiesla, Shushakoja Endoja in Toni Morrison. Vsak od teh avtorjev opiše smeh posameznikov, ki so ujeti v tragične okoliščine. Za namen tega članka se bom osredotočila na poglavje o romanu Elieja Wiesla, *Vrata gozda*, kjer igra pomembno vlogo ideja smeha v času holokavsta.²⁴

Iz povezanosti Bussiejeve z Wieslovimi deli prihaja več pomembnih značilnosti tragičnega smeha. Najprej Bussiejeva trdi, da "smeh deluje kot ustvarjalni, zunajjezikovni odgovor na tragično trpljenje".²⁵ Opaža, da je po holokavstu mnogo ljudi doživelo zaporo jezika in niso mogli ubesediti grozovitosti, ki so jih doživeli. Denimo, Elie Wiesel sam se

je odločil, da približno deset let o holokavstu ni niti govoril niti pisal. Zato je pomembno, da v delu Vrata gozda Elie Wiesel uporablja smeh. Kot opiše Bussiejeva, je smeh "eksplisitna supralingvistična izbira za človeško komunikacijo – nujna prekinitev molka, ki ga je, logično, povzročila ekstremna čustvena bolečina, in izraz napetosti, ki so bile prežive te med nečloveškimi izkušnjami."²⁶

Nadalje, kakor pravi Bussiejeva "sme h funkcijonira kot prekinitev sistema in stanja zatiranja, ki so ga nad Judi izvajali nacisti". Gradeč na avtorjih, ki smo jih citirali zgoraj, Bussiejeva trdi, da "sme h pomaga trpečemu, da se upira ponotranjenju vrednot zatiralcev, vključno z zatiralčevo dehumanizacijo zatiranih".²⁷ V romanu Vrata gozda, denimo, glavni lik, Gavriel, uporno izjavi: "Odločil sem se enkrat za vselej, da ne bom jokal ... jokati pomeni igrati njihovo igro. Jaz je ne bom."²⁸ To dejanje izbire sme ha namesto joka je tako subverzivna oblika protesta, strategija preživetja, ki v osnovi služi kot simbol posameznikove zavrnitve, da bi se uklonil volji tistih, ki imajo moč.²⁹ Kot pravi Bussiejeva:

Sme h zatiranih priča za obstoj avtonomnega jaza, ki ne samo obstaja, ampak se odloča neodvisno od družbenih avtoritet in misli zunaj njihovih ideoloških okvirjev. Smeh je oblika svobodne misli, ki je sama na sebi negacija zatiranja.³⁰

Tretjič, Bussiejeva dojema tragični smeh kot "edinstven teodicejski odgovor na problem zla", saj poskuša "združevati Boga in svet spričo radikalnega zla" in tako preprečuje verniku, da bi podlegel obupu ali izgubil vero.³¹ V Vratih gozda Elie Wiesel s sme hom združuje vero in tragično resničnost – ki sicer lahko povzročita nevero.³² Da bi sporočil popolno absurdnost tega paradoksa vere, se Gavriel smeji. Bussiejeva razlaga:

Gavrielov smeh vključuje paradoks v samega sebe s tem, da se tiho sklicuje na neustreznost jezika in presega paradoks s tem, da kljubuje tišini ... Preprosto rečeno, Gavrielov smeh potrjuje, da je Bog dober in življenje grozljivo. Življenje je grozno in

hkrati lepo, včasih oboje istočasno. Življenje je polno lepote in zla. Gavriel hkrati veruje v Boga in ne more verovati. Hkrati ljubi Boga in ga prezira. Je popolnoma skeptičen, a si upa upati.³³

Navezujoč se na Sarin smeh, ki smo ga omenili prej, Bussiejeva zapiše, da "kot svetopisemska Sara Gavriel s svojim sme hom izziva Boga k zvestobi in izpolnitvi Božjih neskladnih obljub. Tako kot Sarin smeh Gavrielov smeh vznikne iz neskladnega trka pripovedi in kliče Boga k božji zvestobi."³⁴ Zato je pomembno, da za Bussiejevo Sarin smeh služi kot "svetopisemska paradigma za smeh kot upor".³⁵

S temi perspektivami v mislih se bomo sedaj obrnili k Jobovi knjigi, ki ponazarja literaturo travme, ki želi pojasniti zlomljeni svet in ki ponuja izjemen primer boja z Božjim v kontekstu radikalnega trpljenja.

PONOVEN PREMISLEK O JOBOVI KOMEDIJI

Hitro lahko ugotovimo, da je Jobova knjiga literatura, ki vznikne iz izkušnje travme. V proznem delu, ki uvede knjigo, beremo o tem, kako Job izgubi vse svoje otroke, svoje precejšnje premoženje in svoje zdravje. Posledično zapade v čustveno krizo in je prisiljen osmisliti porušenje vsega, kar mu je do tedaj dajalo smisel v življenju. Preostanek knjige – vključno s prozno pripovedjo, ki opisuje tragične dogodke, ki so skorajda uničili Jobovo življenje, kot rezultat stave med Satanom in Bogom – zato služi kot sredstvo pomiritve z osebno in, po mojem mnenju, tudi kolektivno travmo, saj Izrael išče načine, kako se spoprijeti s travmo babilonskega izgnanstva, ki ga veliko strokovnjakov vidi kot ozadje Jobove knjige.³⁶

Teoretiki travme pričujejo o tem, da se žrtve travme pogosto pusti zbegane, brez besed, da bi ubesedile, kar se jim je zgodilo. Tako vidimo, kako Job izkusi začetno izgubo jezika, saj ga sedem dni in noči pustijo v tišini (Job 2,13).³⁷ Celo, ko Job začne govoriti, njegov

jezik in metafore, ki jih uporablja, govorijo o nemiru in nasilju, ki ga je izkusil. V 6,4 Job denimo izrazi svojo izkušnjo nasilja s tem, da reče, da so njegovo bolno telo prebodle božje puščice.³⁸ Carol Newsom pa pokaže, da v Job 3 uporablja anti-kreacijske podobe (npr. fraza "Tisti dan naj se spremeni v temo" v Job 3,4 preobrača besede "Bodi svetloba!" v 1 Mz 1,3), da bi opisal stisko, ki jo je travma povzročila Jobu (podobno referenca na izpust Leviatana v Job 3,8, ki nadalje izraža vrnitev v kaos).³⁹

Kot je očitno iz začetka naše raziskave, je ravno v tem kontekstu ekstremnega trpljenja – ko jezik ne zmore zaobjeti globine obupa, ki ga doživlja žrtev travme – trenutek, ko vznikne tragični smeh kot sredstvo upora. Menim, da lahko tragični smeh nudi nekaj pomembnih uvidov za razumevanje Jobove katastrofe, ki predstavlja tudi ključ za mnoge vernike za njim, ki so morali odgovoriti na propad svojega sveta.

Na osnovi komičnih elementov, ki jih je v Jobovi knjigi identificiral William Whedbee,⁴⁰ bom izpostavila primere tragičnega smeha, ki so posebej pomembni v Jobovem prizadevanju, da bi preživel travmo. Najprej, kot pravi Whedbee, lahko v Jobovi knjigi najdemo čudovito karikaturu modrega svetovalca, ko Jobovi prijatelji sicer ponavljajo "prave stvari o Bogu", a se kljub temu preprosto motijo. Kot opaza Whedbee, prijatelji "z naraščajočim dogmatizmom ... aplicirajo svoje napačne rešitve na napačen problem – in napačno osebo".⁴¹ Ravno pretirana narava govora Jobovih prijateljev je tista, ki je humorna. Pri tem Whedbee citira Henrija Bergsona: "Pretiravanje je vedno komično, ko je podaljšano, in še posebej, ko je podaljšano."⁴²

V povezavi z idejo Bussiejeve o tragičnem smehu lahko karikatura prijateljev služi kot sredstvo upora proti argumentom (dobronamernih) predlagateljev tradicionalne modrosti, ki nehoti povzročajo še večjo bolečino s tem, da vztrajajo pri prepričanju, da je moral Job storiti nekaj slabega, da si je prislužil katastrofe, ki so ga doletele. S tem, da prijatelje (tudi Elihuja) oriše na tak nesmiseln

način, pripovedovalec uporabi humor, da izzove ideološki okvir Jobovih prijateljev, ki predstavlja tradicionalno razumevanje greha in trpljenja, ki prevladuje v večini hebrejskega Svetega pisma, vključno z večino Prerokov in devteronomistične zgodovine.⁴³ S tem izrazom tragičnega smeha poškodovani Job, ki si drzne izzvati status quo, obdrži dostojanstvo in v tem procesu lahko vznikne alternativno teološko razumevanje.

Nadalje so Whedbee in drugi ugotovili, da so Božji govori v Job 38–41 polni komičnih elementov v tem "karnevalu stvarstva", ki, kot pravi Whedbee, "obuja veselje in smeh".⁴⁴ Noj, denimo, ena od divjih živali, ki se pojavi v Božjem govoru, je opisan kot precej smešno bitje, "ki veselo prhuta s perutmi, četudi njegovim krilom primanjkuje perja" in ki zasmehuje konja in njegovega jezdeca, ko razširi svoja krila (39,13.18).⁴⁵ Whedbee vidi noja kot simbol "smešne", "od Boga dane" neumnosti, ki je na komičen način orisana kot "čudaška na pogled in smešna v delovanju", četudi je noj tekač prve vrste.⁴⁶ Poleg tega Job 41 na podobno humoren način oriše Leviatana, simbol največjega kaosa. Ideja o Leviatanu, ki se je ujel na trnek (41,1-2), ali, ki je privezan na povodec kot živalca, s katero se lahko igrajo deklice (Ps 104,26 pravi, da je bil Leviatan narejen, da bi bil Božja nenevarna igrača), ustvari šaljivo podobo, kot jo denimo povodni konj v krilcu.⁴⁷ Tudi kaotične vode oceana, ki so v svetopisemski tradiciji razumljene kot prvobitna kaotična zver, so opisane komično (Job 38,8-11). Kot je opazil Norman Habel, Job namenoma uporablja absurdne podobe, da opiše ocean, ko divje vode poveže z jeznim dojenčkom, "ki je bil rojen iz naročja, zavit v oblačila in posajen v stajico z ukazom, naj miruje".⁴⁸ Samo predstavljamo si lahko ihto otroka, ki se tesno zaviti ne more premikati.⁴⁹

Komični portret noja, Leviatana in oceanskih voda, ki posamič in skupaj simbolizirajo kaos, v katerem se je znašel Job, razoroži še tako strašljive pošasti s tem, da jih pomanjša, kot pravi Whedbee, "z absurdnimi podobami in s komičnim zasmehovanjem".⁵⁰

Predstavitev teh simbolov popolnega kaosa – ki zrcalijo kaos, ki ga je doživljal Job – na smešen način priča za osvobajajoč učinek smeha.

Nadalje je ključna značilnost Jobove knjige, ki je dobila trajno vrednost v družbah, ki so se kasneje soočale s travmo, pogumen upor glavnega lika. Jobov izziv, ki ga postavi Bogu, je najbrž eden najsilovitejših v Stari zavezi: Bog je neposredno soočen s svojo vlogo pri Jobovem trpljenju. Vendar se glede Jobovega odgovora na Božje govore, ko je rečeno, da "se kesal v prahu in pepelu" (Job 42,6), mnenja strokovnjakov krešejo.⁵¹ Whedbee denimo vidi Jobovo kesanje kot dokaz na novo najdenega razumevanja o Bogu in svetu ali vsaj razumevanja glede meja svojega umevanja skrivnosti stvarstva.⁵² Po drugi strani je Elieja Wiesla precej zmotilo dejstvo, da se je Job odrekel svojemu prepričanju in se umaknil. Kot je poudaril Jason Kalman, si je Wiesel pravzaprav predstavljal, da je bil resnični konec Jobove knjige, kjer je opisano, da Job umre, ne da bi se pokoril, "in podleže svoji žalosti kot brezkompromisen in cel človek",⁵³ izgubljen. Kalman predstavi, kako Woody Allen, ki mu je blizu judovski (tragičen) humor, ki ga obravnavamo v tem članku, odraža Wieslevo nejevoljo o Jobovem umiku. V šaljivi obliki Jobove zgodbe v svojem spisu "The Scrolls" Woody Allen oriše Joba, ki Boga zgrabi za vrat in ga sprašuje, zakaj ga tako muči. Allenov Job pravi: "Prav dobro mi je šlo, dokler se nisi prikazal ti. Imel sem svojo miro, obilje figovih dreves, barvit plašč in dva para barvitih hlač. Poglej zdaj."⁵⁴ Z Allenovega gledišča je Bog – in ne Satan – kriv za Jobovo trpljenje, kar odseva Jobov izziv Bogu, ko ga obtoži: "Brezgrajnega in krivičnega pokončuj" (9,22-23). Job jadikuje "Zdrobil bi me v viharju, brez vzroka bi pomnožil moje rane" (9,17).

Job iz "The Scrolls" ne kaže znakov umika in še naprej izziva Boga in zahteva odgovore. Kalman razlaga:

Vloge so razkrite. Job, ki ga je prej ujel Bog, sedaj drži Boga in ga ne bo izpustil ... S

tem žrtev ohrani dostojanstvo, ko se sooči z močnim preganjalcem. Besedilo, četudi pogosto humorno, je šokantno v svojih orisih in obrnitvi vlog: Bog v svojih dejanjih postane zasmehovanja vreden, medtem ko je njegov klasičen opis kot vsemogočnega, vseprisotnega in pravičnega povsem pozabljen. Toda Job v svojem protestu postane junak.⁵⁵

Na koncu Job spusti Boga in ga opomni na njegove dolžnosti do Božjih otrok. Podobno kot je Bussiejeva interpretirala Wieslov lik Gavriela, ki je poklical Boga k Božji zvestobi, Job Woodyja Allena kljubovalno izjavi: "Tvoje je kraljestvo, moč in slava. Imaš dobro službo. Ne zamoči!"⁵⁶

Ta humoren oris Joba je dober primer tragičnega smeha kot sredstva upora. Kalman opisuje, kako je judovski humor, kot Allenov primer zgodbe o Jobu, ki skoraj meji na bogoskrunstvo, integralno povezan z ohranitvijo dostojanstva trpečega posameznika. Kalman omeni opis judovskega humorja Sarah Blacher Cohen kot "primarnega vira odrešitve". Sarah trdi: "S tem, da so se Judje smejali svojim grozljivim okoliščinam, so se jih lahko osvobodili. Njihov humor je predstavljal protiutež nasprotnim zunanjim sovražnikom in notranji žalosti."⁵⁷

Pomemben vidik Whedbeejevega orisa komičnih elementov v Jobovi knjigi je bistvena zgodba v obliki črke U, ki je tipična za komedijo in očitna v epilogu srečnega konca Jobove knjige: "Katastrofi tipično sledi obnova, pokori praznik in oddaljitvi od družbe vključitev v družbo."⁵⁸ Za Whedbeeja je srečen konec v Jobovi knjigi dokaz, da je na koncu "harmonična, bogata družba še vedno najbolj zaželeno sredi sveta bolečine in smrti. Take sanje, četudi pogosto daleč stran od resničnosti, trpeče ljudi vseeno napolnjujejo z energijo in posamezniku nudijo strategijo za preživetje z občutkom za smisel in upanje."⁵⁹

S tem v zvezi je pomemben komentar Petra Bergerja, da komično predstavlja "nasproten svet, obrnjen na glavo, ... ki preži za svetom, ki ga poznamo."⁶⁰ Komična vizija se zato drži obljube odrešitve, ki je svet brez bolečine.

Vendar, kot še predobro vemo, svet ni srečen kraj, ampak je poln trpljenja. Berger pravi, da komična vizija predstavlja "svet, ki je neskončno resničnejši kot resničnosti tega sveta".⁶¹ Da bi to bolj opisal, Berger uporabi primer matere, ki tolaži jokajočega otroka, ki se je zbudil iz nočne more, z besedami: "Ne joči. Vse je v redu." Berger opaža, da je materina tolažba temeljna za otrokov razvoj v smislu zaupanja v svet. A vendar, empirično rečeno, je to zaupanje iluzija: "Svet nikakor ni zaupanja vreden. Je svet, v katerem bo otrok doživljal različne bolečine, in je svet, ki ga bo na koncu ubil. Vse ni v redu."⁶² Vendar Berger dodaja, da mati tu pravzaprav izpolnjuje duhovniško vlogo, ko ponavlja Božjo obljubo odrešenja. V tem smislu komična vizija, ki se odraža v materinih besedah, deluje kot "velika tolažba in priča odrešenju, ki šele prihaja".⁶³

Končno je verjetno najbolj neskladen element ta, da Božji govor v Job 38–41 ne odgovori na Jobovo najpomembnejše vprašanje. Vedeti želi, zakaj ga je doletelo tolikšno trpljenje, če si ga z ničimer ni zaslužil. Namesto tega je Job soočen z retoričnimi vprašanji, kjer Bog pokaže na neizrekljiv red stvarstva. Morda je v soočenju s paradoksom stvarstva, kjer lepota in trpljenje obstajata drug poleg drugega, edini pravi odgovor tragični smeh. Podobno kot Bussiejeva razlaga Wieslov lik Gavriela v smislu, da je življenje polno protislovij in je grozljivo in lepo hkrati, Whedbee interpretira konec Jobove knjige v smislu paradoksa, "neskladnosti obstoja, kjer se proslavljanje in veselje zgodita skupaj z zlomom in smrtjo".⁶⁴ Whedbee pravi:

Zato komična vizija ne odstrani nujno zla in smrti; ni trajno in naivno optimistična; ne zatiska si oči pred temo in nazobčanimi robovi življenja v tem svetu. Pravzaprav mnogi trdijo, da imajo ljudje prav zaradi tega, ker so okusili trpljenje, izostreno zavedanje komičnega neskladja.⁶⁵

Nekaj tega občutja lahko vidimo v imenih, ki jih je Job dal svojim hčerkam, ki so bile rojene po tragediji: Golobica (Jemimah), Cimet (Keziah) in Senčilo za oči

(Keren-Happuch). Carol Newsom izpostavlja, da ta imena priključijo trenutke naravne, čutne in erotične lepote in tako zaobjemajo močno željo po tem, da bi ljudje izšli iz tragedije, da bi še enkrat živeli in ljubili.⁶⁶ Kot izpostavlja Ilana Pardes, "govorijo o novem svetu, ki ga je odkril Job, svetu lepote, dišav, kozmetike – ženske miline".⁶⁷

Ta komična vizija je nadalje predstavljena, ko Job z brati in sestrami in vsemi, ki so ga poznali od prej, skupaj obeduje (42,11a). To sklicevanje na skupen obed je dejansko znak veselja in užitka, ko se skupnost zbere ob mizi v dejanju obnove. A četudi je ta obed znak življenja, ki se nadaljuje sredi tragedije, ni brez bolečih spominov, saj družina in prijatelji Joba tolažijo za vse, kar je pretrpel (42,11b).

Zato namesto tega, da bi videli Jobovo knjigo v smislu pojmovanja, da se je Job predal, lahko ta post-tragični epilog razumemo kot samo dejanje protesta, poskus, da bi zaobjeli krhkost in dobroto življenja. To je odmev tega, o čemer piše Flora Keshgegian, ko opisuje preživete v armenskem genocidu: da živeti, dobro živeti, pomeni skrajno dejanje maščevanja.⁶⁸

ZAKLJUČEK

Bussiejeva trdi, da nam tragični smeh pomaga razumeti, kaj pomeni biti človek, "živeti in umreti, verjeti in dvomiti, ljubiti in izgubiti".⁶⁹ V vseh letih, ko sem se kot svetopi-semska Sara borila z nezmožnostjo zanositve, sem se, da sem lahko preživela, zavedla pomena tragičnega smeha kot sredstva posameznikove subjektivnosti in dostojanstva sredi okoliščin, ki temu nasprotujejo.

Medtem ko pišem zaključek tega članka, moja hči Suzanne praznuje drugi rojstni dan. Veselje in smeh otroka je izbrisal bolečino vseh let, ko sem čakala nanjo. Predstavljam si, da je bil tudi za Joba in njegovo ženo smeh njunih treh hčera⁷⁰ podobno zdravilen. In vendar nas tragični smeh uči, da je meja med tragedijo in komedijo tanka.⁷¹ Ko včasih prestrašeno razmišljam, kako zavarovati svojo

hčer pred vsemi možnimi tragedijami, ki se lahko dogodijo skoraj vsak dan, se spomnim na besede drugega lika Woodyja Allena, Borisa, v filmu *Love and Death* (1975), ki v pravem jobovskem duhu podeli modrost, ki zajame esenco tragičnega smeha sredi paradoksa človeškega obstoja:

Ljubiti pomeni trpeti. Da bi se izognili trpljenju, ne smemo ljubiti. Ampak potem trpimo, ker ne ljubimo. Zatorej ljubiti pomeni trpeti, ne ljubiti pomeni trpeti, trpeti pomeni trpeti. Biti srečen pomeni ljubiti, biti srečen zatorej pomeni trpeti. Ampak trpljenje človeka onesreči, zatorej, da bi bili nesrečni, moramo ljubiti ali ljubiti, da trpimo, ali trpimo od preobilja sreče – upam, da si zapisujete."⁷²

Prevedla: Lea Jensterle

1. Prevedeno iz: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 2015, Vol. 69(2) 143–155.
2. Preživeli iz holokavsta, naveden v Jacqueline A. Bussie, *The Laughter of the Oppressed: Ethical and Theological Resistance in Wiesel, Morrison, and Endo* (New York: T&T Clark, 2007), 43.
3. Glej spis Chaye Ostrowes v "Humor As a Defense Mechanism During the Holocaust," 183–95.
4. Bussiejeva opaža, da so komični portreti, ki se nanašajo na čas holokavsta, kot sta denimo film Roberta Benignija *Življenje je lepo*, ki je leta 1998 prejel nagrado za najboljši tujejezični film, ali film Robina Williamsa *Jacob The liar* (1999), naleteli na močno ogorčenje. Glej tudi Maurizio Sanzio Viano, "Life is Beautiful: Reception, Allegory, and Holocaust Laughter," *Jewish Social Studies* 5 (1999): 47–66. Vendar pa, kot Bussiejeva pravilno izpostavlja, študije, kot je študija Chaye Ostrower, ki jo omenjamo zgoraj, kažejo, da so se ljudje med holokavstom dejansko smejali, celo sredi najtežjih okoliščin; glej Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 29–30.
5. Bussiejeva piše, da je Elie Wiesel obseden s smehom—referenca na smeh najdemo v vseh njegovih delih, tako leposlovnih kot neleposlovnih (*Laughter of the Oppressed*, 31).
6. Elie Wiesel, *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends* (prev. Marion Wiesel; New York: Random House, 1976), 97.
7. Na temo humorja v Svetem pismu se je pojavilo več nedavnih del. Glej npr. Melissa A. Jackson, *Comedy and Feminist Interpretation of the Hebrew Bible: A Subversive Collaboration* (Oxford Theological Monographs; Oxford: Oxford University Press, 2012); Mark Biddle, *A Time to Laugh: Humor in the Bible* (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2013).
8. Glej pionirsko delo Daniela L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (OBT; Minneapolis: Fortress, 2001); Kathleen O'Connor, *Jeremiah: Pain and Promise* (Minneapolis: Fortress, 2011).
9. Diskusija glede časa nastanka Jobove knjige je podrobno opisana v Choon-Leong Seow v *Job 1–21: Interpretation and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013). Ker se lingvistične oblike v Jobu pojavijo le v ekzilskem in poekzilskem obdobju (25–26) in ker intertekstualne povezave z drugimi deli hebrejskega Svetega pisma kažejo na to, da je bil Job napisan po knjigah Jeremije in Žalostinkah, v podobnem obdobju kot Devtero-Izaija (40–42), Seow datira Joba v poznno šesto in zgodnje peto stoletje v poekzilski dobi (45). Alison Lo pa meni, da se Job ne nanaša na en zgodovinski dogodek, ampak izziva bralca, da vidi trpljenje na nov način; glej *Job 28 as Rhetoric: An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22–31* (VTSup 97; Leiden: Brill, 2003), 60–62.
10. J. William Whedbee, "The Comedy of Job: Creation, Chaos, and Carnival," in idem, *The Bible and the Comic Vision* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 221–62. To poglavje je osnovano na zgodnejšem članku Whedbeeja, ki je bil ponovno natisnjen v *On Humor and the Comic in the Hebrew Bible* (ur. Yehuda T. Radday and Athalya Brenner; JSOTSup 92; Sheffield: Almond, 1990), 217–40. Abigail Pelham razvija Whedbeejevo delo v besedilu "Job as Comedy, Revisited," *JSOT* 35 (2010): 89–112.
11. Prim. članek Joela S. Kaminskega "Humor and the Theology of Hope: Isaac as a Humorous Figure," kjer pravi, da "Sarina razglasitev priznava smeh, ki ga ustvari absurdnost tega, da ima otroka tako pozno v življenju in tudi prisostvuje v bodočih serijah komičnih dogodivščin, kjer igra glavno vlogo Izak" (*Int* 54 [2000]: 363–75 [366]).
12. L. Juliana Claassens, "Laughter and Tears: Carnivalistic Overtones in the Stories of Sarah and Hagar," *PRSt* 32 (2005): 295–308 (300).
13. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 4. Bussiejeva opaža, da večina teoretičnih proučevanj humorja in smeha ni upoštevala smeha v povezavi z grozo in trpljenjem. Vendar ideja tragičnega smeha ponuja široko področje za razmislek o tanki liniji med tragedijo in komedijo. Prim. tudi razlago Petra Bergerja glede ideje tragikomije, ki je močno osnovana na spisih judovskega avtorja Sholema Aleichema, katerega kratke zgodbe so ponudile navdih za lik Tevyeja v mjuziklu/filmu *Goslač na strehi*. (Berger, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of the Human Experience* [Berlin: De Gruyter, 1997], 117–33)
14. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 5. Prim. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990); idem, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985). Glej spis Jacqueline Bussie v tej izdaji, "Laughter as Ethical and Theological Resistance: Leymah Gbowee, Sarah, and the Hidden Transcript," 169–82.
15. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 5.
16. V diskusiji o filozofiji smeha je običajno dominirala tretja teorija smeha: "superteorija" o humorju in smehu razume smeh kot nekaj, kar izraža zaničevanje, posmeh in zasmevanje svojih objektov. Kot pravi Bussiejeva, pa teorija ne obrazloži smeha zatiranih, tistih, ki naj bi bili inferiorni (*ibid.*, 13). Za razlago teh treh teorij glej Jackson, *Comedy and Feminist Interpretation*, 8–9.
17. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 13.
18. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea* (trans. R. B. Haldane and J. Kemp; London: Routledge & Kegan Paul, 1950), 54, in naveden v Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 13. Søren Kierkegaard pravi, da smeh vznikne iz kontradikcije, v *Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript* (ur. Alastair

- Hannay; Cambridge Texts in the History of Philosophy; Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009), 78; navedeno pri Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 14.
19. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 13.
 20. *Ibid.*, 14–15.
 21. John Morreall, "Sigmund Freud," v *The Philosophy of Laughter and Humor* (ur. John Morreall; Albany: SUNY Press, 1987), 114.
 22. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 15–16. Cf. Mikhail M. Bakhtin, *Rabelais and His World* (prev. Hélène Iswolsky; Bloomington: Indiana University Press, 1984).
 23. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 16.
 24. Bussie, "God's Mistake': Holocaust Laughter in Elie Wiesel's *The Gates of the Forest*," v *Laughter of the Oppressed*, 29–76. Cf. Elie Wiesel, *The Gates of the Forest* (New York: Schocken Books, 1966). Bussiejeva opaža, da se v izvirnem francoskem delu beseda "smeh" (*rire*) in njeni derivati pojavi 292-krat na zgolj 226 straneh besedila. V nasprotju s tem pa se jok in sorodni termini, kot so denimo solze, vekati in ihteti, pojavi zgolj 90-krat (*Laughter of the Oppressed*, 31).
 25. *Ibid.*, 31.
 26. *Ibid.*, 36.
 27. *Ibid.*, 32.
 28. Wiesel, *Gates of the Forest*, 7; navedeno v Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 37. Bussiejeva opaža, da Gavriel pravi, da to, da izberemo smeh v okoliščinah, ki narekujejo jok, pomeni "izbrati življenje proti smrti v življenju, četudi posameznik morda fizično ne bo živel." (*ibid.*, 38.)
 29. *Ibid.*, 39.
 30. *Ibid.*, 39–40.
 31. *Ibid.*, 32.
 32. *Ibid.*, 47. Nasproten pogled najdemo v pogosto citiranem spisu Reinholda Niebuha, "Humor and Faith," v *Holy Laughter* (ur. Conrad Hyers; New York: Seabury Press, 1969), 135; navedeno v Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 20.
 33. *Ibid.*, 49–50.
 34. *Ibid.*, 55.
 35. *Ibid.*, 23.
 36. Marvin Sweeney, ki Jobovo knjigo datira v obdobje pred babilonskim izgnanstvom sredi konca perzijskega obdobja (srednje šesto do srednje četrto stoletje pr. Kr.), izjavlja, da razmislek o 1,500,000 otrocih, ki so umrli med holokavstom, "kliče njegove [Jobove] bralce, da si zastavljajo ista vprašanja, ki si jih zastavlja Job o Božji pravičnosti in človeškem trpljenju" (*Reading the Hebrew Bible After the Shoah: Engaging Holocaust Theology* [Minneapolis: Fortress, 2008], 196–97). Prim. tudi članek Samuela Balentina "Traumatizing Job," *RevExp* 105 (2008): 213–28, kjer poskuša razumeti omembo v Job 2,3, da je Bog Joba prizadel brez vzroka, kot sredstvo za soočenje z nedolžnim trpljenjem.
 37. Carol A. Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 131. Prim. Judith Herman, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—from Domestic Abuse to Political Terror* (New York: Basic Books, 1997), 33–34.
 38. Glej Newsom, *Book of Job*, 138–39.
 39. *Ibid.*, 94.
 40. Whedbee je tlakoval pot za branje Jobove knjige v stilu komedije, ko je poudaril naslednje komične elemente: "Komično vizijo zaznamuje uporaba zgodbe v obliki črke U, ki na koncu vodi k sreči junaka in njegovi vrnitvi v resno in harmonično družbo"; (2) "njeni konvencionalni značjski tipi, kot so bahač, šaljivec in nespametnež"; (3) "njeno izkoriščanje različnih strategij, kot so karikatura, ironija, paradoks in satira – strategij, ki so se oblikovale, da bi poudarile neskladje in nesmiselnost"; in (4) njen dvojni namen subverzije statusa quo in praznovanja življenja in ljubezni – vse v službi transformirajočih percepcij in potrjujočega upanja in možnosti obnove." ("Comedy of Job," 226.)
 41. *Ibid.*, 234.
 42. *Ibid.*, 233. Prim. tudi Pelhamovo interpretacijo Elihuja kot skrajnega nespametneža ali šaljivca ("Job as Comedy," 97–103).
 43. Newsom opaža, da Jobovi prijatelji odgovarjajo na Jobovo trpljenje s sklicevanjem na tradicionalne viire, ki pravijo, da je svet urejen kraj in da mora Job samo najti prostor v njem (*Book of Job*, 92–123).
 44. Whedbee, "Comedy of Job," 249.
 45. Whedbee opaža, da je Bog opisan kot tisti, ki je v svoje stvaritve vgradil zmožnost za smeh (*ibid.*, 250). Poleg smejočega se noja najdemo tudi divjega osla, ki se posmehuje ponosnim, in Leviatana, ki se kljubovalno smeji žvižgajoči puščici (Job 41,20).
 46. *Ibid.*, 249. Prim. tudi Newsomovo opazko, da so vse živali, ki so vključene v Božje govore, po naravi divje, kar ustreza namenu, da destabilizira tipično "binarno opozicijo reda in kaotične kulture in narave, blagoslovljene in pozabljene od Boga". Presentljivo pa "se zdi, da je Bog na pozitiven način povezan s temi bitji strašljivega onstranstva" (*Book of Job*, 244–45).
 47. Norman Habel, *The Book of Job* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1985), 573.
 48. *Ibid.*, 538.
 49. Newsom, *Book of Job*, 244.
 50. Whedbee, "Comedy of Job," 254.
 51. Obstaja širok nabor interpretativnih možnosti glede Jobovega odgovora v Job 42,6: "Zato odstopam in se kesam v prahu in pepelu." Ali Jobov odgovor predstavlja izraz ponižanja z njegove strani? Ali pa se kesa simbolov žalovanja, torej prahu in pepela? Ali njegov odgovor implicira, da si je Job premislil o tem, kaj pomeni biti človek (glede prahu in pepela)? Ali pa se kesa simbolov religije, torej prahu in pepela? Ali pa se obrača od preteklosti in končuje svoje žalovanje ter se obrača v prihodnost? Za razlago teh interpretativnih možnosti glej Newsom, *Book of Job*, 29.
 52. Whedbee, "Comedy of Job," 256–57.
 53. Jason Kalman, "Heckling the Divine: Woody Allen, the Book of Job, and Jewish Theology after the Holocaust," in *Jews and Humor* (ur. Leonard J. Greenspoon; West Lafayette, V: Purdue University Press, 2011), 188–89. Prim. tudi razlago o naravi judovskega humorja v Berger, *Redeeming Laughter*, 87–95.
 54. Woody Allen, "The Scrolls," v *idem, Without Feathers* (New York: Warner Books, 1975), 24–28 (25).
 55. Kalman, "Heckling the Divine," 185, 190.
 56. *Ibid.*, 185.
 57. Sarah Blacher Cohen, "Introduction: Varieties of Jewish Humor," v *Jewish Wry: Essays on Jewish Humor* (ur. Sarah Blacher Cohen; Detroit: Wayne State University Press, 1987), 1–15 (4); navedeno v Kalman, "Heckling the Divine," 177. Cf.

- A. Roy Eckardt, "Divine Incongruity: Comedy and Tragedy in a Post-Holocaust World," *ThTo* 48 (1992): 407–10.
58. Whedbee, "Comedy of Job," 258.
59. Ibid., 261. Flora Keshgegian piše o tem, kako se je je dotaknila globoka lakota po življenju, ki jo je med svojimi intervjuji našla med mnogimi ljudmi, ki so preživeli travmo. Žrtve travme med holokavstom, na primer, v vsaki dani priliki izberejo življenje; nenehno so poskušali najti najboljši način, da vztrajajo in da preživijo (*Redeeming Memories: A Theology of Healing and Transformation* [Nashville: Abingdon, 2000], 76).
60. Berger, *Redeeming Laughter*, 207–8.
61. Ibid., 211; ital. orig.
62. Ibid., 212.
63. Ibid., 215. Prim. grenek komentar Roya Eckardta: "Izobčenci, nespametneži, klovni, norčki in otroci naprej plešejo in pojejo spričo vsakega nesmisla in vsake skrivnosti. Ni drugega konca, sploh ni konca. Obstaja samo sedanjost, odprtost v prihodnost. Mesija ostaja mogoč." ("Božji nesmisel", 412.)
64. Whedbee, "Comedy of Job," 260.
65. Ibid. Newsom trdi, da četudi se na prvi pogled zdi, da prozni konec nudi nekaj zaključek, slednji, ko beremo z vidika knjige kot celote, pravzaprav onemogoča zaključek: "S tem ironičnim in samim v sebi protislovnim sklepom prikritega Božjega in narativnega glasu je avtor uokviril popoln zaključek polifoničnega dela in hkrati nakazal smer zaključka ter to, da stvari še zdaleč niso urejene." (Newsom, *Book of Job*, 30.)
66. Ibid., 257.
67. Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 153.
68. Keshgegian, *Redeeming Memories*, 64.
69. Bussie, *Laughter of the Oppressed*, 6.
70. Po tragediji se Jobu rodi deset otrok. Pravzaprav je fascinantno dejstvo, da so poimenovane zgolj hčere, sinovi pa ne, in da je poleg tega hčeram dana dediščina skupaj z brati, s čimer se zmanjša njihova odvisnost v patriarhalnem svetu. Carol A. Newsom pripomni, da so ti narativni detajli dokaz opazne razlike v Jobu in pripominja, da se je spremenil njegov pogled (Job 42,5); Carol Newsom, "The Moral Sense of Nature: Ethics in the Light of God's Speech to Job," *PSB* 15 (1994): 9–27 (27); cf. Pardes, *Countertraditions*, 153–54.
71. Ta misel sega nazaj do razmisleka dramatika Christopherja Fryja: "Most, po katerem lahko prečkamo od tragedije h komediji in spet nazaj, je nevaren in ozek. Z obračanjem v mislih se najdemo na eni ali na drugi strani ... [A] most moramo prečkati, misel moramo obračati. Liki se morajo nekako vzdigniti iz svojega ponižanja: da pritrldijo življenju in asimilirajo smrt." ("Comedy," v *Comedy: Meaning and Form* [ur. Robert W. Corrigan; San Francisco: Chandler, 1965], 15–17 [17]; navedeno v Whedbee, "Comedy of Job," 262.)
72. Navedeno v Kalman, "Heckling the Divine," 186–87.



NORMAN WARREN

Luka nam odkriva smisel življenja

DEJSTVA, NE PA DOMIŠLIJA

Kdo je bil Jezus? Kakšen je bil? Na ta vprašanja odgovarja evangelist Luka.

Luka je bil zdravnik z jasnim znanstvenim mišljenjem. Rad je podajal svoja dejstva naravnost. Njegov cilj je bil napisati Jezusovo zgodbo tako, da bi njeni bralci vedeli, da je krščanska vera zgrajena na zgodovinskih dejstvih in da ni pravljica. Dobil je podatke iz prve roke, od ljudi, ki so bili tam, ki so poznali Jezusa, ga slišali in začeli zaupati vanj.

Beseda "evangelij" pomeni dobro novico. In to nam hoče Luka povedati: Dobro novico. Njegova knjiga govori o Jezusu. Včasih rečemo: Drži kot Sveto pismo. In s tem mislimo: Vse to je res. Luka želi, da vemo, da je vse, kar je napisal, resnično in da se je resnično zgodilo. Jezus je bil resnična oseba, živel je na Zemlji, v Izraelu, v času, ko so ga Rimljani okupirali. Luka nam kaže Jezusovo ljubezen do ljudi, otrok, zavrženih in bolnih. Pokaže nam tudi, da je Jezus več kot samo navaden človek, več kot samo velik učitelj in zdravnik, da je Bog.

Luku gre predvsem za to, da bi bralci spoznali Jezusa in mu sledili.

KDO JE BIL JEZUS?

Že na začetku nam Luka pove, da je Jezus Božji sin. Ko je angel prišel k devici Mariji in ji naznanil, da bo imela sina, je rekel: "Glej, spočela boš in rodila sina in daj mu ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida." (Lk 1, 31-32) Ona je vprašala angela, kako se bo to zgodilo. Angel ji je odgovoril: "Sveti Duh bo prišel nadte in moč najvišjega te bo obsenčila. Zato se bo tudi sveto, ki bo rojeno, imenovalo Božji Sin." (Lk 1,35)

Luka to razčisti že na samem začetku. Jezus je v celoti človeško bitje, rojen iz človeške matere, z običajnimi procesi človekovega nastanka, odraščal je kot vsak drug deček z vsemi človeškimi čustvi, le da ni imel človeškega očeta. Sveti Duh je zasejal seme v Marijo in Jezus je bil rojen iz device – Božji sin, v polnosti Bog, Bog na Zemlji, da bi ga lahko razumeli in sprejeli.

KAKŠEN JE BIL JEZUS?

Luka prikaže Jezusa kot gospodarja vsake situacije, vedno je bil pripravljen pomagati vsakomur, pa če je bil Jud ali Rimljan.

Luka mojstrsko slika z besedami, ima čudovit čut, da opiše dogodke. Prisotni smo lahko v sinagogi v Nazaretu, ko Jezus začenja svoje učiteljsko poslanstvo. Lahko smo na vrhu griča, kjer skuša množica umoriti Jezusa. Lahko začutimo besneč vihar, ki se ga učenci bojijo, toda Jezus spregovori in vihar se poleže. Z nekaj potezami peresa Luka postavi sceno pustega griča v Gerasi, kjer obsedenec vpije na Jezusa iz groba, toda Jezus se ga dotakne in ta ozdravi. Luka medicinsko natančno opisuje različne bolezni, od gobavosti do paralize, in moč Jezusovih besed, ki te bolezni ozdravijo. Luka nam poda srečen konec, ko Jairova hči vstane in reče staršem, naj ji dajo jesti. (Lk 8,55) Luka tudi rad pokaže, da ima Jezus čas za vdove, uboge in zavržene. Dotikal se je gobavih, jedel je s farizeji, toda tudi z osovraženim pobiralcem davkov Zahejem.

KAJ JE JEZUS GOVORIL?

Uporabljajoč vsem dobro znane primere in dogodke je Jezus učil ljudi tako, da bi ga lahko čim bolj razumeli. Luka zapiše mnoge čudovite kratke zgodbe – prilike. Zakaj je naš odgovor na božjo ljubezen tako neznaten? Prilika o sejalcu nam daje odgovor. (Lk 8, 1-15) Kdo je moj bližnji? Jezus drzno postavi za junaka zaničevanega Samarijana. In na koncu naroči vpraševalcu: "Pojdi in ti delaj prav tako!" (Lk 10, 25-37) Kaj se zgodi tistim, ki živijo samo za ta svet? Samo v nekaj besedah vidimo svet bogatega človeka, ki se zruši, ko poseže vmes Bog. (Lk 12, 15-21)

Zakaj se ljudje obotavljajo sprejeti Božje kraljestvo? Povabilo na veliko gostijo vsi prezrejo in se izgovarjajo s slabimi izgovori. Preseneti nas, kdo potem vstopi. (Lk 14, 15-24)

Kakšen je Bog? Luka postavi tri najlepše Jezusove prilike, da na to odgovori. Bog je kot pastir, ki gre za izgubljeno ovco. Žena najde srebrn kovanec in vsi se veselijo. Najbolj znana je prilika o izgubljenem sinu. Oče mora pustiti sinu, da gre od njega. Sin zapravi očetov denar v tujini, toda spozna svojo bedo

in se vrne domov z resničnim kesanjem. Oče steče proti sinu in ga objame. To je mera Božje ljubezni in odpuščanja. Takšen je Bog.

Jezusove zgodbe imajo veliko moč. Ali bodo vsi rešeni? Sebično brezbožno življenje bogatina je kaznovano v mukah pekla, od koder ni izhoda in ni popravnega izpita. Lazar pa prejme odpuščanje in uživa v nebeškem domu.

ZAKAJ JE JEZUS PRIŠEL?

Luka odgovarja na to vprašanje, ko pobira-
lec davkov Zahej najde novo življenje po Jezusu. "Sin človekov je namreč prišel iskat in rešit, kar je izgubljeno." (Lk 19,10) Nič drugega kot Bog, ki vstopi v nas skozi Jezusa, nam tega ne more omogočiti. Jezus je Božji Sin in njegovo kraljestvo se ne bo nikoli končalo. Je Kristus, Gospod, Odrešenik. Starec Simeon opisuje malega Jezusa v molitvi: "Kajti moje oči so videle tvojo rešitev, ki si jo pripravil pred obličjem vseh ljudstev: luč v razodetje poganom in slavo Izraela, tvojega ljudstva." (Lk 2, 30-32) Jezus nam citira preroka Izaija, da opiše svoje poslanstvo: "Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznanim jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, da oznanim leto, ki je ljubo Gospodu." (Lk 4, 18) Samo Jezus ima moč odpuščati grehe. Obtožen je bil bogokletja – enačenja z Bogom. Sam dokazuje svojo trditev z ozdravitvijo paraliziranega človeka. Opozarja svoje učence, da vodi pot do nebes skozi križ – sam mora trpeti, umreti in vstati. (Lk 9, 21-22) Ko je na gori s Petrom in Janezom, vidijo veliko svetlobo in sijočo slavo. Pojavita se Mojzes in Elija. Govorita z Jezusom o njegovi smrti.

Postavi ga v Jeruzalem in senca križa leži nad zadnjimi petimi poglavji. Nasprotovanje in sovražnost rasteta, tempo se pospeši in še preden učenci ugotovijo, kaj se dogaja, je Jezus prijet, zaslišan, obtožen in križan.

Luka govori o skesanem tatu, ki je bil križan z Jezusom, in se je obrnil nanj z

zaupanjem: "In govoril je: 'Jezus, spomni se me, ko prideš v svoje kraljestvo!' In on mu je rekel: 'Resnično, povem ti, danes boš z menoj v raju.'" (Lk 23, 42-43)

Zato je Jezus prišel rešit izgubljene, čeprav je to zanj pomenilo strašno smrt na križu.

JEZUS JE ŽIV

To nam Luka pove v štiriindvajsetem poglavju. Kar polovica tega poglavja je posvečena zgodbi dveh učencev, ki srečata vstalega Jezusa na svoji poti. Prvi dan, ko je Jezus vstal, so bili učenci zmedeni. Grob je bil brez dvoma prazen in Jezusovo telo je izginilo. Dva angela sta povedala ženam, ki so šle iskat Jezusovo telo, takole: "Ni ga tukaj, temveč je bil obujen. Spomnite se, kako je govoril, ko je bil še v Galileji." (Lk 24,6)

Učenci sprva tega niso mogli verjeti, slišati je bilo prelepo, da bi bilo res. Luka jih pusti v negotovosti in pridružimo se dvema učencema, ki sta šla domov v Emavs. Razočarana in malodušna sta šla nazaj v svojo vas, da bi vse skupaj pozabila. Toda Jezus se jima pridruži, govori z njima, in ne da bi ga spoznala, jima razkriva spise Stare zaveze. V knjigah postave, prerokov in psalmov piše, da mora Kristus trpeti in umreti za grehe sveta in vstati tretji dan. Ko pridejo v vas, ga povabita, naj ostane z njima in prespi. Ko je Jezus prelomil kruh in ga blagoslovil, sta ga prepoznala: "In rekla sta drug drugemu: 'Ali ni najino srce gorelo v naju, ko nama je po poti govoril in odpiral pisma?'" (Lk 24,32) Potem sta srečala še druge učence, ki se jim je Jezus prikazal. Postavil se je mednje in rekel: "Poglejte moje roke in moje noge, da sem jaz sam. Potipljite me in

poglejte, kajti duh nima mesa in kosti, kakor vidite, da jih imam jaz." (Lk 24,39)

Luka nas pelje na grič blizu Jeruzalema, kjer se Jezus dvigne v nebo. Evangelij se konča z obljubo, da bo prišel Sveti Duh. To zgodbo pove Luka v Apostolskih delih.

KAJ SE NAS TO TIČE?

Ko beremo Lukov evangelij, ves čas vidimo Jezusa. Luka nam ga predstavi kot popolnoma človeško bitje, ki razume vse, kar doživljamo, toda tudi kot popolnega Boga, obljubljenega odrešenika, kralja in gospoda nebes in Zemlje. Samo on lahko odpušča grehe, nas reši pred njimi in samo on nas lahko naredi Božje otroke, člane svoje družine, prave Kristjane. To ga je stalo smrti na križu. Ko ga gledamo v duhu, kako umira na križu, moramo vedeti, da je to zaradi naših grehov. Šel je skozi pekel ločitve od Boga in sprejel kazen za naše grehe.

"Reševal je druge, naj reši še samega sebe," se mu je rogala množica. On bi lahko rešil sebe, toda če bi storil tako, ne bi rešil drugih, niti nas.

Nekaj je poznati Jezusa samo kot zgodovinsko bitje. Čisto druga stvar pa je odpreti mu svoje življenje, povabiti ga vanj. Predstavljajmo si učenca na poti v Emavs. Jezus je bil z njima, kot je s teboj ta trenutek. "Ostani z nama," sta mu rekla, in Jezus je vstopil v njun dom in njuno življenje. Ko sta mu odprla svoj dom in ga povabila vanj, sta ga spoznala. Prav tako je z nami. Le če odpremo svoje srce Jezusu in ga povabimo vanj, ga bomo res spoznali na najbolj osebni način.

Prevedel: Smiljan Trobiš



AVGUŠTIN

Zoper manihejca Sekundina 11–19¹

Med vsemi svojimi spisi zoper manihejce je Avguštin na stara leta najbolj cenil kratko delo Zoper manihejca Sekundina.² Rimljan Sekundin, ki je bil po Avguštinovem pričevanju poslušalec (auditor) v manihejski sekti, je v letih 403–405 hiponskemu škofu poslal pismo, v katerem hvali njegovo modrost in govorniško spretnost, obenem pa ga graja, ker zanika substancialnost zla, zagovarja resničnost Kristusovega učlovečenja in sprejema Staro zavezo. To pismo se je v rokopisih ohranilo skupaj z dolgim odgovorom, v katerem Avguštin obravnava vsa vprašanja, ki jih omenja Sekundin, največ prostora pa posveti problemu zla. Pri tem se opre na pismo svojega sogovornika. Zapiše, da duša ne greši po svoji volji, ampak zaradi pomešanosti z mesom, nato pa pristavi: "Toda, če duša, ki se je spoznala, privoli v zlo in se ne oboroži proti sovražniku, greši po svoji volji." Hiponski škof se v svojem odgovoru osredotoči prav na privolitev duše v zlo. Za manihejce sta duša in zlo substanci: prva je dobra, druga pa zla. Kako pa je s privolitvijo duše? Je tudi ta substanca ali ne? Če je privolitev substanca, obstajajo tri substance in ne samo dve, kot trdijo manihejci. Če pa ni substanca, kateri substanci pripada? Če pripada substanci duše, je privolitev dobra, vendar pa v tem primeru ne more povzročiti greha. Če pa privolitev pripada substanci zla in je zato tudi sama zla, pomeni, da privolitev ne pripada duši in torej ni duša tista, ki privoli. Končno, če je privolitev zla, a pripada duši, ki je po svoji naravi dobra, je možno, da obstaja zlo, ki ni substanca, ampak umanjkanje dobre substance. Prav takšno je tudi stališče, ki ga Avguštin na različne načine dokazuje v tem pronicljivem in mestoma precej zapletenem odlomku.

GREŠITI POMENI TEŽITI K NIČU

11. Umanjkati ne pomeni biti nič, ampak težiti k nič. Ko se namreč stvari, ki so več, spustijo k tem, ki so manj, ne umanjkajo te, h katerim se spustijo, ampak tiste, ki se spustijo; tako začnejo biti manj, kot so bile prej.³ Sicer ne postanejo stvari, h katerim so

se spustile, ampak glede na svoj rod postanejo manj. Ko se namreč duša spusti k telesu, sama ne postane telo, ampak se zaradi oslabelega teženja na nek način združi s telesom. Tako je tudi neka angelska vzvišenost, ki se je sama v sebi preveč veselila svoje veličine, obrnila svojo voljo k temu, kar je manj, in začela biti manj, kot je bila prej; tako je glede na svojo

stopnjo stremela k niču. Kolikor je namreč neka stvar manj, toliko bližja je niču. Kadar so ta umanjkanja hotena, upravičeno zaslužijo grajo in se imenujejo grehi. Kadar pa tem hotenim umanjkanjem sledijo nevšečnosti, nadloge, bolečine, nesreče, skratka vse stvari, ki jih trpimo proti naši volji, je povsem upravičeno, da se ti grehi bodisi kaznujejo s kaznimi bodisi izmijejo s preizkušnjami.

Če boš mirno pretehtal te stvari, boš zagotovo nehal obtoževati naravo in dolžiti substance same. Če pa o tem vprašanju želiš obširnejših razlag, preberi tri naše knjige, ki nosijo naslov *O svobodni izbiri*; najdeš jih lahko v *Noli* v Kampaniji, pri Pavlinu, plemenitem Božjem služabniku.⁴

ZLO NI SUBSTANCA, AMPAK SPUŠČANJE K TEMU, KAR JE MANJ

12. Sedaj pa se moram spomniti, da s tem pismom, čeprav je že mnogo daljše, odgovarjam na tvoje pismo. Obravnaval sem že nekatere stvari, ki mi jih sedaj ne bo treba vedno znova ponavljati. Toda, obljubil sem ti, da te bom na osnovi tvojega pisma prepričal o zmotnosti tvojega verovanja in o resničnosti katoliške vere. Vsa razlika med nami je nedvomno v tem, da vi trdite, da je zlo nekakšna substanca, mi trdimo, da zlo ni substanca, ampak spuščanje od tega, kar je več, k temu, kar je manj. Zato poslušaj, kar sledi. V svojem pismu o duši trdiš, da jo h grehu vodi pomešanost z mesom, ne pa lastna volja. A če je tako, boš takoj uvidel, da mora vsemogočni Bog priti na pomoč vsaki duši in ne sme obsoditi nobene, saj nobena ni grešila po svoji volji. Tako se zruši strahovito mnenje, ki ga Mani razglaša glede kazni duš – tudi tistih, ki so prišle iz območja luči.⁵ Toda ti si zelo umestno dejal: *Toda, če duša, ki se je spoznala, privoli v zlo in se ne oboroži proti sovražniku, greši po svoji volji.*⁶ Dobro je, da vsaj včasih priznaš, da lahko duša greši po svoji volji. Toda, v katero zlo privoli, če greši po svoji volji? Gotovo v tisto, za katerega praviš, da je substanca.

ČE JE ZLO SUBSTANCA, KAJ BO PRIVOLITEV ZLU

13. Toda sam vidim že tri stvari in menim, da jih boš tudi ti videl z menoj. Duša, ki privoli v zlo, in zlo, v katerega privoli, sta dve stvari, tretja stvar pa je privolitev sama: praviš namreč, da privolitev ni duša, temveč da pripada duši. Izmed teh treh stvari je duša zagotovo substanca in tudi zlo, v katerega privoli duša, ko greši po svoji volji, je po vašem mnenju substanca. Sprašujem pa, kaj je privolitev: ali pravite, da je substanca, ali pa da je v substanci? Če trdiš, da je substanca, imaš v mislih ne več dve, ampak tri substance. Ali ne trdiš, da obstajata le dve substanci, zato ker je privolitev duše, s katero privoli v zlo, iste substance kot duša sama? Sprašujem te torej, ali je ta privolitev dobra ali zla? Če je dobra, duša zagotovo ne greši, ko privoli v zlo. Toda resnica razglaša in tudi ti pišeš, da tedaj duša greši po svoji volji. Privolitev je potemtakem zla in zla je tudi substanca duše, če je privolitev substanca duše in če sta obe, duša in privolitev, ena sama substanca. Ali vidiš, v kakšni zagati si se znašel? Dokazati moraš, da duša in zlo nista dobra in zla substanca, ampak da sta obe zli! Morda boš sedaj skušal krivdo privolitve pripisati ne več duši, ki privoli v zlo, ampak zlu, v katerega privoli: tako bi lahko obstajali dve substanci, ena dobra in druga zla. Če se za dušo trdi, da je na strani dobrega, se njeno privolitev, s katero privoli v zlo, in zlo samo, v katero privoli, skupaj postavlja na nasprotno stran in duša oboje pripíše zli substanci. Mar je kdo izjavil še kaj bolj nespametnega? Duša namreč ne more privoliti, če privolitev ni njena, če pa sama privoli, je privolitev njena. Dalje, če je privolitev njena in je ta privolitev zla, je tudi to zlo njeno. Kajti, če to zlo prihaja od tistega zla, v katerega duša privoli, ga duša nujno ni imela, preden je vanj privolila. Kakšno dobro je torej duša, če njen prihod podvoji zlo ali pa ga, če nekoliko ublažim besede, poveča?

ČE JE TUDI PRIVOLITEV SUBSTANCA, PRIDEMO DO NESMISLA

14. Nadalje, če je ta privolitev, ki je nedvomno zla, substanca, sledi, da je v moči duše storiti, da neka zla substanca je ali pa ni, saj je privolitev v moči duše. Če pa ni v moči duše, ta ne privoli po svoji volji. Ti pa si dejal, da zaradi privolitve duša greši po svoji volji. Duša ima torej v moči, kot sem dejal, določitev, da neka zla substanca je ali pa ni. Toda, kaj je substanca drugega kot narava? Obstajala naj bi torej neka narava, ki po naravi ne pripada niti duši – kajti če ta noče, ona ne bo obstajala – niti zlu, v katero duša privoli po svoji volji – ne morete namreč reči, da zlo po naravi pripada narodu temin,⁷ kajti zlo je tam nastalo po tuji volji, to je po volji duše. Kateri naravi naj se torej pripiše ta narava, to je ta privolitev, če gre za naravo, ki po naravi ne pripada niti duši niti narodu temin, razen če proti Maniju trdiš, da ne obstajata dve, ampak tri narave. Kajti če sta nekoč obstajali dve naravi, sedaj ko je prišlo do privolitve, zagotovo obstajajo tri. To tretjo, ki se je rodila iz duše, ki je privolila, in iz zla, v katerega je privolila, boš nekako moral imeti za hčerko obeh. Toda, ker je rojena iz dveh narav, od katerih je ena dobra, druga pa zla, te sprašujem, zakaj se ni rodilo nekaj srednjega? Kakor namreč to, kar se rodi iz konja in osla, ni ne konj ne osel, tako tudi to, kar se rodi iz dobre in zle narave – seveda, če je tudi samo neka narava –, ne bi smelo biti ne dobra ne zla narava. Ti pa priznavaš, da je privolitev zla: praviš namreč, da duša greši po svoji volji, kadar privoli v zlo.

Morda pa meniš, da sta dobra in zla narava kot dva spola, moški in ženski, in se tako, kot se iz moškega in ženske ne rodi nekaj srednjega, ampak ali moški ali ženska, tudi iz dobrega in zla ne rodi nekaj tretjega, kar ni ne dobro ne zlo, ampak neko drugo zlo? Če pa je tako, kje je zmagovita narava duše? Ali je tako ločena, da se ne moreč več roditi neko drugo dobro? Dalje, ali ne vidiš, da ne govoriš več o različnih naravah, ampak o

različnih spolih? Kajti če bi med dobrim in zlim obstajala različnost narav, bi iz obojega lahko nastalo samo nekaj tretjega, ki ne bi moglo biti ne dobro ne zlo. Če pa bi bila ta združitev nerodovitna, se iz nje ne bi mogla roditi neka tretja substanca. Če se namreč iz združitve prej omenjenih živali ne more roditi nič drugega kot mezeg ali mula, ki nista ne konj ne osel, koliko bolj se mora tako zgoditi ob tako veliki in celo največji razliki med dobrim in zlim. Če pa iz njune združitve ne bi nastala nobena nova narava, le-ta ne bi bila zla, čeprav tudi dobra ne bi mogla biti. Preostane torej, da se tako neverjetnim nesmisлом ne moremo izogniti drugače, kot da glede privolitve, ki je spoznana za zlo in krivo, priznamo, da ni substanca, ampak da obstaja v neki substanci.

PRIVOLITEV NI SUBSTANCA, AMPAK OBSTAJA V NEKI SUBSTANCI

15. Skrbno torej preiščimo, v kateri substanci obstaja. Ali ni očitno, da tako kot prigovarjanje nastane samo v tistem, ki prigovarja, tako tudi privolitev obstaja samo v tisti naravi, ki privoli? Duša, ki privoli v zlo, je torej substanca, njena privolitev pa ni substanca. Menim, da že vidiš, v kateri substanci je: dobro vidiš, da je privolitev v duši in da je greh, in zato ne moreš dvomiti, da gre za zlo. Iz tega že razumeš, da lahko v dobri substanci, kakor je duša, obstaja nekaj zlega, ki pa ni substanca – kot to velja za privolitev –, in zaradi tega zla se tudi duša imenuje zla. Kajti kot grešnica je zagotovo zla, greši pa, kadar privoli v zlo. Ena in ista stvar, se pravi duša, je torej dobra, v kolikor je substanca, in zla, v kolikor ima nekaj zla, ki pa ni substanca, se pravi, v kolikor ima privolitev. Te privolitve pa duša nima zaradi izboljšanja, ampak zaradi umanjkanja. Kadar duša privoli v zlo, je že manj in zato začne veljati manj, kot je veljala, ko še ni privolila v nobeno zlo in je slonela na kreposti. Toliko slabša je, kolikor se od tega, kar je največje, obrača k temu, kar je manj: tako tudi duša

sama jè manj. Kolikor pa jè manj, toliko bližja je nič. Kar pa postane manj, teži k temu, da sploh ne bi bilo: čeprav ne pride do tega, da bi povsem propadlo in bilo nič, je vendar očitno, da je vsako umanjkanje začetek propadanja.

Odpri torej oči srca in uvidi, če moreš, da je vsaka substanca nekaj dobrega in da je zato zlo umanjkanje substance, kajti biti substanca je nekaj dobrega. Vendar pa ni vsako umanjkanje krivdno, ampak le tisto, ki je hoteno, tisto, s katerim umna duša zapusti svojega stvarnika in svojo voljo obrne k stvarem, ki so bile ustvarjene pod njo: to je namreč to, kar se imenuje greh. Druga umanjkanja, ki pa niso hotena, so bodisi kazni, s katerimi so pod vodstvom in po pravilih najvišje pravice kaznovani grehi bodisi slabosti, ki izhajajo iz stopenj nižjih stvari, tako se predhodne umaknejo tem, ki pridejo za njimi, da se tako vsa časna lepota uresniči v svoji vrsti in v svojem redu. Vzemimo za primer govor. Ta se vrši z nekakšnim umiranjem in nastajanjem zlogov, ki so med seboj ločeni s premori določene dolžine; v urejenem zaporedju zasedejo vsak svoje mesto in pojemajo drug za drugim, dokler se ne zaključi celoten govor. Koliko se zlog podaljša ali okrajša, oziroma na kakšen način posamezne črke ohranijo čas, ki ustreza njihovemu mestu, pa ni odvisno od sosledja zvokov, ampak od govorčevega ritma. Umetnost, ki ustvarja govor, namreč ne zganja hrupa z zvoki in govora ne sprevrača s premori. Podobno kot z govorom je tudi s časno lepoto. Tudi ta je sestavljena iz nastanka in umiranja, odhajanja in prihajanja časnih stvari, ki si v skrbno določenem teku sledijo do vnaprej določene konca. Ta časna lepota pa ni zla zato, ker moremo v duhovnih ustvarjeninah umevati in občudovati boljše stvari; časna lepota ima namreč v svojem redu lastno ljubkost in dobromislečim razodeva najvišjo Božjo modrost, ki je globoko skrita in ki presega vse konce časov; časna lepota razodeva njo, ki jo je naredila in jo vodi.

DOBRO STVAR LAHKO LJUBIMO Z LJUBEZNIJO, KI NI DOBRA

16. Sedaj pa razmisli, ali je to, kar si imenoval zlo – se pravi to, v kar duša privoli, kadar greši po svoji volji –, neka substanca ali pa tudi tam ne moreš obtožiti substance. Sprašujem te, kaj privabi privolitev duše: ali duša plane brez vzroka in se zato reče, da privoli, ker jo neko veselje vodi k uživanju? V tem primeru ni prav, da se neko stvar imenuje zlo zato, ker se je ne ljubi na pravi način. Če bom namreč pokazal, da se neke stvari ne ljubi na pravi način, vendar ne po njeni krivdi, temveč po krivdi tistega, ki jo ljubi, boš zagotovo priznal, da narava vsake stvari ne postane v trenutku izprijena zato, ker jo zadane privolitev tega, ki jo želi na izprijen način. Pozneje se bo izkazalo, da mi bo to spoznanje v veliko pomoč.

Da pa ti pokažem, kar sem obljubil, kaj naj izberem, ko pa mi na misel prihaja toliko stvari? Kaj naj drugega izberem kot to, kar mi hvalimo kot nebeško ustvarjenino, vi pa častite kot del samega stvarnika? Kaj je namreč med vsemi vidnimi stvarmi sijajnejše od sonca? Toda, če bi kdo pretirano hlepel po njegovi luči, bi se začel prepirati in pravdati s svojimi sosedi – seveda, če bi si pridobil oblast, s katero bi lahko izpolnil svoje želje –, ko bi opazil, da hiše na drugi strani ulice, kljub temu da ima odprta okna, ovirajo, da bi sonce še bolj napolnilo notranjost njegove hiše. Mar je sonce krivo, ker oni tako ljubi to luč, da si jo drzne ceniti bolj kot luč pravičnosti? Mar je sonce krivo, ker oni v želji, da bi v prebivališče svojega telesa sprejel več luči za svoje telesne oči, zapre vrata svojega srca in oči svojega uma pred lučjo pravičnosti? Vidiš torej, da se lahko dobro stvar ljubi z ljubeznijo, ki ni dobra. Zato to, kar ti imenuješ zlo, v katerega duša privoli in s tem greši, jaz imenujem dobro v svojem redu; vendar pa gre za takšno dobro, v katerega se duši ne spodobi privoliti, ker je sama boljša. Ker je duša nad telesom in ker je Bog nad njo – čeprav je v svojem redu narava telesa dobra –, duša greši

in pri tem dela zlo, če privolitev ljubezni, ki jo dolguje Bogu, ki je nad njo, usmeri k telesu, ki je pod njo.

KDOR SILI V ZLO, LJUBI DOBRO STVAR NA NEPRAVI NAČIN

17. Če pa praviš, da privolitve nimaš za krivo, kadar ljubljena stvar ne stori ničesar, da bi pritegnila privolitev, ampak da duša privoli tedaj, kadar jo to, v kar privoli, nagovarja ali sili, iz tega sledi, da je zlo to, kar nagovarja ali sli k zlim dejanjem.⁸ To je moje naslednje vprašanje, ki ga je sedaj že zares potrebno obravnavati. Toda spomniva se najprej greha, o katerem sva po mojem mnenju že dovolj razpravljala: razjasnila sva, da se neko stvar, ki je v svojem redu dobra, lahko ljubi na nepravi način in da je ne smemo grajati zaradi krivde njenega ljubitelja. Kaj pa če duša, ki je zaradi takšne ljubezni grešila in postala izprijena, nagovarja drugo, naj stori isti greh – ali se ne bo tudi duša, ki privoli, izpridila po isti pregrehi, po kateri je bila pokvarjena ona, ki ji je prisluhnila? Prvi greh je torej v tem, da se ustvarjenino, čeprav je dobra, ljubi bolj kot stvarnika. Drugi greh pa je v tem, da se tudi drugega skuša pregovoriti ali prisiliti, naj stori enako. Nihče namreč noče drugega zapeljati v pregreho, če ni bil prej sam pokvarjen. Hote pa grešijo tisti, ki želijo druge zapeljati v greh bodisi z nerazsodno dobrohotnostjo bodisi z zlobno zavistjo. Mar bi kdo, ki svojih otrok ne ljubi z izprijeno ljubeznijo, le-te učil, naj nobenega dobička nimajo za sramotnega in naj si z vsemi sredstvi pridobijo obilno bogastvo? Svojih otrok seveda ne sovraži, pa vendar jim daje pogubne nasvete. Ljubezen do takšnih stvari ga je že pokvarila, čeprav zlato in srebro nista zlo, prav tako kakor sonce, o katerem smo prej govorili; toda, kdor dobro stvar ljubi na neurejen način, je kriv. Kadar pa kdo zaradi ljubosumnosti želi, da bi drugi grešil, takrat sam z neizmernim napuhom ljubi čast in se želi odlikovati v njej ter prekašati druge. Ko vidi, da se večja in pristnejša čast namenja krepostim, želi druge – da ga ne

bi premagali v časti – iz vrha kreposti spraviti v brezno krivičnosti. Na ta način hudič skuša druge pregovoriti ali prisiliti v greh. Je mar čast kriva, da jo je hudič ljubil na izprijen in brezbožen način in tako sam postal brezbožen? Je mar hudičeva angelska substanca, ki jo je ustvaril Bog, zla samo zato, ker je substanca? Ko je zapustil ljubezen do Boga in se je preveč obrnil k ljubezni do sebe, je hotel veljati za enakega Bogu, a je bil zavržen zaradi svoje napihnenosti. Hudič torej ni zloben v kolikor je substanca, ampak v kolikor je substanca postala zla, ko je sebe ljubil bolj kot njega, ki ga je naredil. Zloben je zato, ker je manj, kot bi bil, če bi ljubil njega, ki je najvišja bit: zlo je torej umanjkanje.

Vsako umanjkanje od tega, kar je, teži k nič, vsako napredovanje pa od tega, kar je manj, teži k temu, da bi bilo bolj. Najvišjo čast, kakršna se kaže v pobožnosti bogaboječih ljudi, se seveda dolguje Bogu. Kdor torej ljubi čast, posnema Boga. Toda ponižne duše želijo biti počaščene v njem, prevzetne pa brez njega. Ponižni, ki težijo k Bogu, se dvignejo višje od krivičnih; tisti pa, ki se vzdigujejo proti Bogu, postanejo nižji od pravičnih. Vse to je seveda v skladu z razdelitvijo kazni in nagrad, kajti eni so Boga ljubili bolj kot sebe, drugi pa so namesto Boga ljubili sebe.

PRIVOLITEV V ZLO IN PRIGOVARJANJE K ZLU

18. Menim, da lahko že iz besed svojega pisma razumeš – praviš namreč, da *duša, ko privoli v zlo, greši po svoji volji* –, da nobeno zlo ni zla narava oziroma ljubezen do zle narave, ampak, ker so vse narave v svojem rodu dobre, je zlo greh, ki nastane po volji duše, ko ta namesto stvarnika ljubi ustvarjenino bodisi po svoji odločitvi, kadar je zla, bodisi po prigovarjanju drugega, ko privoli v zlo. Vendar pa tudi v tem primeru duša postane zla in ji pripadejo ustrezne kazni, da je tako v skladu z zaslugami vse urejeno, kakor je nadvse dober stvarnik določil v dobri ustvarjenini, toda ne nadvse dobri, saj je ni

rodil iz sebe, ampak jo je naredil iz nič. Ti pa zagovarjaš dve naravi, od katerih naj bi bila ena dobra in druga zla, bolje rečeno ena naj bi bila narava dobrega, druga pa narava zla, saj zla narava nastane tudi iz dobre, kadar ta greši. Priznavaš namreč, da narava, ki jo imenuješ dobro, kadar privoli v zlo, dela zlo, to je greši po svoji volji. Jaz pa trdim, da sta obe naravi dobri, le da ena od njiju dela zlo tako, da prigozarja, druga pa dela zlo tako, da privoli. Toda, tako kot privolitev ni narava ene, tudi prigozarjanje ni narava druge. Kakor bo ena, če ne privoli, ostala dobra in bo ohranila svojo naravo neokrnjeno, tako bo tudi druga, če ne prigozarja, postala boljša; če pa greha, h kateremu ne prigozarja, tudi sama ne stori, bosta obe naravi enako neokrnjeni in hvalevredni v svojem rodu. In če narava, ki stori zlo in k njemu prigozarja, greši dvakrat, pa narava, ki samo privoli v zlo, greši enkrat; vendar pa obe postaneta zli zaradi njihovih grehov, po naravi pa nista zli. Ali še drugače: kakor je ena narava zla zaradi prigozarjanja, tako je tudi druga zla zaradi privolitve.

Toda če meniš, da je prigozarjanje večje zlo kot privolitev, je ena narava bolj zla kot druga. Vendar pa ne smemo dajati prednosti nikomur, ne imeti tako krivičnega zadovoljstva pri presojanju, da bi dejali – kadar grešita obe, čeprav ena bolj, druga pa manj –, da je ena narava zla, druga pa narava dobrega; prav tako ne smemo reči niti, da sta obe dobri, a da je boljša tista, ki manj greši, niti, da sta obe zli, a da je bolj zla tista, ki več greši.

ZLO IZHAJA IZ LASTNE VOLJE

19. Toda, od kod prihaja zlo, ki se imenuje greh, če ne obstaja nobena narava zla? Povej mi, od kod prihaja ta zla privolitev v naravi, za katero priznavaš in praviš, da je dobra? Kajti vsega, kar narava utрпи, da bi privolila v zlo, sploh ne bi utrpela, če ne bi mogla trpeti. Sprašujem te torej, od kod ima narava to, da lahko utрпи; brez tega bi bila namreč boljša. Ne govoriva torej o naravi najvišjega dobrega, od katere nič ne more biti boljše. Nadalje, če je

v moči narave, da lahko privoli ali ne privoli, pomeni, da ne privoli kot že premagana. Sprašujem te torej, od kod ima narava privolitev zlu, ko pa je ne sili nobena nasprotna narava. Če pa je prisiljena, da privoli in torej ni v njeni moči, da bi storila drugače, pomeni – kot si sam dejal –, da ne greši po svoji volji, saj tudi privoli ne po svoji volji. Zdaj pa te sprašujem, od kod ima narava možnost, da je prevarana, če je prevarana. Kajti nikoli ne bi utrpela prevare, če ne bi bilo v njej možnosti, da jo utрпи. Privoli pa lahko samo po svoji volji; če pa je prisiljena, je bolje reči, da se vda, kot pa da privoli. Toda, kakor koli že to imenuješ, sprašujem tebe, pronicljivega in izkušenega moža, in tvoj rimski genij,⁹ od kod ima narava dobrega to, da lahko utрпи, kar utрпи, ko privoli v zlo. Kakor namreč v lesu, preden se zlomi, že obstaja neka krhkost in če je ne bi bilo, se les sploh ne bi mogel zlomiti – kajti les ni nezlomljiv samo zato, ker ni nikogar, ki bi ga lomil –, tako te sprašujem glede te narave: od kod prihaja njena krhkost ali upogljivost, še preden privoli v zlo bodisi zaradi sile, ki jo zlomi, bodisi zaradi prigozarjanja, ki jo upogne. Povedano drugače, če je narava že bila krhka zaradi bližine zla – kakor se telesa navadno pokvarijo zaradi izpuhtevanja iz bližnjega močvirja –, pomeni, da je bila že prej pokvarljiva, če jo je mogla pokvariti bližina te pogubne okužbe. Sprašujem te torej, od kod prihaja ta pokvarljivost.

Prisluhni, prosim, mojim besedam in vdaj se očitni resnici! Ne sprašujem te, od kod prihaja pokvarjenost, saj boš odgovoril: od kvaritelja – misliš seveda na nekega vladarja naroda temin, ovitega v megleno odejo, tako da se ga komaj izvije iz nje in zadrži. Sprašujem te, od kod pride pokvarljivost, še preden je nastopil kvaritelj. Kajti če je ne bi bilo, kvaritelj ne bi obstajal ali pa njegov poseg ne bi povzročil škode. Od kod torej v dobri naravi pride pokvarljivost, še preden jo pokvari nasprotna narava, ali pa – če ne želiš reči, da se pokvari – od kod pride spremenljivost, še preden dobro naravo spremeni napad sovražnika? Ne moremo namreč reči, da se

narava, ki iz modre postane neumna in ki pozabi nase, ne spremeni na slabše. A ti sam si dodal te besede: *Če duša, ki se je spoznala, privoli v zlo*. Ko duša pozabi nase, se spremeni na slabše, vendar se lahko spet spozna, ko se spomni nas. Na noben način se ne bi mogla spremeniti, če ne bi bila spremenljiva, še preden se je spremenila. Ko boš torej odkril, od kod prihaja ta spremenljivost v substanci najvišjega dobrega, še preden je prišlo do kakršne koli združitve dobrega in zla, me boš zagotovo nehal spraševati, od kod zlo.

Če pravilno razumeš naravo najvišjega dobrega, v njej ne najdeš nobene spremenljivosti časa, do katere bi prišlo v moči narave same ali pa po posegu koga drugega – kot to velja za tisto naravo, ki si jo domišlja Mani in jo ima za najvišje dobro oziroma tako vsaj prepričuje svoje vernike. Zato odgovori, če moreš, od kod prihaja ta spremenljivost, ki se ni razkrila takoj, ampak je nastopila šele po določenem času? Sovražnik ne bi mogel spremeniti narave, če se ta sploh ne bi mogla spremeniti. Ker pa se je mogla spremeniti, je pokazala, da ni nespremenljiva.

Ta spremenljivost naj bi bila torej v substanci najvišjega dobrega, to je v Božji substanci. Če le nisi trdovraten, dobro vidiš, za kako nespametno in bogokletno trditev gre. Ko tako govorimo o ustvarjenini, ki je Bog ni ne rodil ne izoblikoval iz svoje substance, ampak naredil iz nič, ne govorimo o najvišjem dobrem, ampak o takšnem dobrem, ki ga lahko ustvari samo najvišje dobro, ki je Bog. Bog, ki je najvišje in nespremenljivo dobro, je vse stvari naredil ne kot najvišje in nespremenljivo dobre, pa vendar kot dobre in to od angelov v nebesih do zadnje živali in trave na zemlji; vsem je v skladu z dostojanstvom njihove narave odredil primeren kraj. Med temi stvarmi je tudi razumna ustvarjenina; kadar se svojega stvarnika, to je Boga, ki jo je naredil in osnoval, drži s poslušnostjo ljubezni, ohranja svojo naravo v njegovi večnosti, resnici in ljubezni; kadar pa ga

zapusti s ključovalno neposlušnostjo in se po svoji svobodni izbiri valja v greh, vsa bedna prejme kazen po njegovi pravični sodbi. V tem sestoji vse zlo: deloma v delanju krivice, deloma v trpljenju po pravici.

Ne sprašuj me torej, od kod zlo, saj si si že sam odgovoril, ko si dejal: *Če duša, ki se je spoznala, privoli v zlo, greši po svoji volji*. Vidiš torej, od kod je zlo: iz lastne volje. Volja pa ni narava, ampak krivda in zato tudi nasprotna naravi, kateri škoduje tako, da ji jemlje dobro, po katerem bi lahko bila blažena, če ne bi hotela grešiti.

Ti pa meniš, da voljo do greha lahko vzgiba samo neko drugo zlo, ki je po tvojem mnenju narava, ki je ni naredil Bog, glede duše pa praviš, da je narava Boga. Iz tega sledi, da neka narava zla, ki s svojim prigovarjanjem v duši povzroči voljo do greha, premaga Boga in ga zvrne v greh.

Prevedel: Benjamin Bevc

1. Prevod sledi kritični izdaji R. Joliveta in M. Jourjona, objavljeni v zbirki *Bibliothèque augustinienne*, zv. 17, *Six traités anti-manichéens* (Pariz: Desclée de Brouwer, 1961), 529–633. Mednaslovi so deloma povzeti po tej izdaji.
2. *Presoje* 2, 10.
3. Za Avguščina je zlo umanjkanje (*defectus*) dobrega: duša greši, kadar se od najvišjega dobrega spusti (*declinare*) k nekemu nižjemu dobremu.
4. Sl. prevod: Avguštin, *O svobodni izbiri* (Ljubljana: Krtina, 2003).
5. Po manihejskem učenju je duša je košček Božjega, ki je ujet v materijo, a ne po lastni krivdi, temveč zaradi boja med kraljestvom luči in kraljestvom teme. Avguštin bi rad, da Sekundin spozna, kako strahovita je vključitev duše v svet zla, kljub temu da se ni svobodno odločila za zlo. Če bi duša trpela po krivici, bi Bog nujno moral posredovati.
6. *Sekundinovo pismo* 2.
7. Gre za kraljestvo teme ali zlo substanco, ki se po manihejskem verovanju bojuje zoper kraljestvo luči.
8. Zagonetna poved, katere pomen ostaja nejasen kljub popravku v kritični izdaji.
9. V *Sekundinovem pismu* je Avguštin večkrat imenovan Punicus, Kartažan. Najbrž gre za ironijo, kajti v antiki je punica *fides*, kartažanska zvestoba, pregovorno označevala verolomnost. Tudi ko Avguštin omenja Sekundinov rimski genij, gre najbrž za evfemizem.



"Nič nas ne more ločiti od Božje ljubezni v Jezusu Kristusu" (prim. Rim 8,38)

Beseda ljubezen je v zadnjih letih bržkone največkrat uporabljena pri oznanjevanju in širjenju krščanskega sporočila. Pogosto jo slišimo pri nedeljskih pridigah, katehezah, ne nazadnje pa jo zasledimo tudi v vseh krščanskih medijih: radiu, televiziji, revijah. Naslovljena je predvsem na Boga, pa tudi na medosebne človeške odnose. Zdi se, kot da se vračamo k tistemu krščanskemu temelju, ki je bil dolga desetletja in stoletja zanemarjen, namreč da je krščanski razodeti Bog "ljubezen". Trditev "Bog je ljubezen" najdemo v prvem Janezovem pismu. Te besede je zapisal sv. Janez, potem ko jo je sam izkusil na lastni koži. Upamo si trditi, da jo je najbolj izkusil in občutil takrat, ko se je "naslonil na Jezusove prsi" (prim. Jn 13,25), kjer je poslušal in (ob)čutil, kako Božje srce bije v ljubezni do človeka. Še močneje pa jo je prav gotovo izkusil pod križem. Tam je s skupaj z Marijo zrl razpeto Ljubezen, ki je "šla do konca", v smrt. Jezus je na križu vsem nam, svojim učencem, "izkazal ljubezen do konca" (Jn 13,1), kajti "nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje" (Jn 15,13).

Sv. Janez je gledal trpečo Ljubezen, kako se muči in umira na križu; Ljubezen, ki se je prostovoljno dala pribiti na križ; Ljubezen, ki je doživljala zapuščenost in zavrženost od mnogih, celo od Očeta (prim. Mt 27,46; Mr 15,34). Ta Ljubezen je morala vstopiti v globoke temine oddaljenosti, ločenosti od Boga, v "podzemlje", v smrt, ki jo je povzročil greh naših prastaršev; želela je vstopiti tja, izkusiti to trpljenje in smrt, da bi lahko nato v moči svoje darujoče, odkupitvene, zastonske odpuščajoče ljubezni s svoje prebodene strani prinesla človeštvu *odpuščanje in novo, večno življenje*.

Pravi "bum" je pred leti, kmalu po izvolitvi, naredil papež Benedikt XVI., potem ko je

napisal svojo prvo okrožnico z naslovom "Bog je ljubezen". S tem naslovom je prav gotovo želel sporočiti in razodeti svetu pravo podobo Boga, ki je v svoji najgloblji biti Ljubezen in samo Ljubezen. Kristjani smo lahko ponosni na ta dokument, kajti zavedamo se, da v "krščanski" Evropi krožijo mnoge podobe o Bogu, ki ponazarjajo vse prej kot to, da je Bog ljubezen.

KAJ JE LJUBEZEN

Pojem ljubezen je v današnjem času pogosto zelo zlorabljen. V zahodni kulturi je ljubezen prikazana na mnoge raznolike načine,

ki pa velikokrat zgrešijo njeno resnično bistvo in namen. Mediji prek filmov, televizijskih serij, medmrežja, romanov, "rumenega tiska" itd. prikazujejo ljubezen površno, delno in večkrat tudi zelo napačno oz. popačeno. Če človek sledi njihovim smernicam, nasvetom, "poučevanju" in "vzgoji" za ljubezen, hitro začne izkušati razočaranje, nezadovoljstvo in praznino. Ljubezen je v svetu, v katerem živimo, ponazorjena predvsem skozi spolnost in užitek. P. Cantalamessa opiše današnje razmere takole: "V svetu je eros brez agape; med verniki pa pogosto najdemo agape brez erosa."¹ O pomenu erosa in agapeja bomo spregovorili kasneje.

V današnji predvsem zahodni družbi je ljubezen prikazana skozi erotiko. Človeško telo je postalo v zadnjih petdesetih letih zahodne "svobodne" družbe, kakor v "poganskih" časih, stroj za uživanje. Zahodna kultura, ki naj bi bila "napredna", se vrača nazaj, v čase, ko človeško telo ni bilo spoštovano, ko ni imelo svoje vrednosti, pravega dostojanstva. Ravno to, dostojanstvo, vrednost in spoštovanje, dodali bi lahko še svetost, pa je človeškemu telesu prineslo Božje učlovečenje, ko si je Bog sam privzel človeško telo in ga s tem ovrednotil ter posvetil. Krščanski pojem ljubezni, ki je zahodno rimsko-grško kulturo dvignil na višjo raven, je v svoji dvatisočletni zgodovini doživljal vzpone in padce. Zahvaljujoč predvsem dvema papežema, pokojnemu sv. Janezu Pavlu II. In zaslužnemu papežu Benediktu XVI., pa kristjani zopet spoznavamo, kaj v resnici pomeni ljubezen.

POMEN BESEDE "LJUBEZEN" V SVETEM PISMU IN GRŠKI KULTURI

Če želimo najti pravi pomen in bistvo ljubezni, se moramo zateči k najpomembnejši knjigi za nas kristjane, Svetemu pismu. Tam je zapisano, kot smo že omenili, da je Bog "ljubezen". Preden se lotimo odlomkov, podob, metafor, ki nam bodo približale pojem ljubezni v Svetem pismu, je prav, da ga najprej razložimo. "Od treh grških besed za ljubezen

– eros, philia (prijateljska ljubezen) in agape – so novozavezni spisi dajali prednost zadnji, medtem ko je bila v grški jezikovni rabi ta potisnjena ob stran. Pojem prijateljske ljubezni (philia) se v *Janezovem evangeliju* uveljavi in v svojem pomenu poglobi, da izrazi odnos med Jezusom in njegovimi apostoli".² Beseda Agape zaobjema darovanjski, zastonjski, brezpogojni vidik ljubezni, predvsem t. i. "duhovni" vidik. Eros pa vključuje tudi čutni del, človeška telesna občutja, strasti. To pomeni, da lahko eros ljudje fizično izkušamo. Papež Benedikt XVI. nam takole razloži pojem erosa: "Grki so podobno kot v drugih kulturah v erosu gledali predvsem pijanost (opojnost), premoč nad razumom, ki izhaja iz "Božje norosti", ki človeka izvleče iz stiske njegovega bivanja in mu v tem stanju v Božji moči omogoči uživanje največje blaženosti. /.../ Eros so torej častili kot Božjo moč, kot združitev z božanskim". Stara zaveza se je z vso silo zoperstavila takšni veri, saj kot silno močna skušnjava nasprotuje veri v enega Boga; zavračala jo je kot versko sprevrženost. S tem pa ni naravnost odklanjala erosa kot takega, ampak je nasprotovala njegovi kvarni popačenosti. Kajti napačno pobožanstvenje erosa, ki se je s tem dogajalo, ga je oropalo njegovega dostojanstva in ga razčlovečilo. Tempeljskih prostitutk, ki so morale ponujati božansko opojnost, namreč niso pojmovali kot človeška bitja in osebe, ampak so služile le kot predmet, da bi vzbujale "božansko norost". Dejansko to niso bile boginje, ampak osebe, ki so jih zlorabljali. Zato pijani in razuzdani eros ni vzpon, "ekstaza" k božanskemu, ampak je ponižanje in razvrednotenje človeka. Tako postane očitno, da eros potrebuje red (disciplino) in očiščenje, da ne bi človeku nudil trenutnega užitka, ampak resničen predokus najvišjega doživetja eksistence, tiste blaženosti, h kateri teži vse naše bitje".³

AGAPE IN EROS

Sveto pismo ne zavrača erosa, ne zavrača ekstaze, užitka, telesa in njegovih strasti. Vse to je ustvaril Bog in "kar je ustvarjeno,

je ustvarjeno kot dobro," (1 Tim 4,4) pravi sv. Pavel. Krščanstvo ni uničilo erosa! Krščanstvo ne zavrača sreče, veselja, predokusa nečesa božanskega. Nasprotno: "Da, eros nas hoče dvigniti k božanskemu, nas popeljati preko nas samih, toda prav zaradi tega zahteva pot vzpona (askeze), odpovedi, očiščenja in ozdravljenja".⁴ P. Cantalamessa, ko komentira papeževo okrožnico, pravi takole: "Papež Božje ljubezni ne postavlja v nasprotje s človeško ljubeznijo, erosa ne protistavlja agape, ampak kaže izvirno ubranost, ki jo je treba vedno znova odkrivati in zdraviti zaradi greha in človeške krhkosti. /.../ Erosa ne izključuje iz življenja, pač pa strup egoizma iz erosa."⁵

"Eros brez agape", pravi p. Cantalamessa, je "romantična ljubezen, pogosto strastna, vse do nasilja. To je osvajalna ljubezen, ki drugega usodno krči na predmet lastnih užitkov, pozablja pa vse razsežnosti žrtvovanja, zvestobe in darovanja samega sebe."⁶

Da bi bolje razumeli, kaj pomeni agape brez erosa, nam pri tem pomaga podoba iz glasbenega sveta. To v svoji knjigi, *Eros in agape*, p. Cantalamessa uporabi kot primer, da bi nam približal razumevanje teh dveh pojmov. "Pri glasbi obstaja razdelitev, s katero si lahko pomagamo ustvariti predstavo. Gre za razlikovanje med vročim in hladnim džezom. Nekje sem zasledil naslednji opis omenjenih zvrsti, čeprav se zavedam, da ni edini. Vroči (hot) džez je strasten, ognjevit, izrazen in sunkovit, sestavljen iz čustev in zato tudi iz nenadnih preobratov in izvernih improvizacij. Hladni (cool) džez je tisti, ki nastopi, ko preidemo v profesionalizem: čustva se začnejo ponavljati, navdih se zamenja s tehniko, spontanost z virtuoznostjo; glasbenik deluje bolj z glavo kot s srcem.

Po zgledu te razdelitve se zdi agape brez erosa kot "hladna ljubezen", ljubezen "s konico prsta", bolj po ukazu volje kot zaradi globokega srčnega vzgiba. Kot da bi stopili v nek vnaprej pripravljen kalup, namesto da bi si ustvarili svoj lasten in neponovljiv vzorec, kot je pred Bogom neponovljivo vsako človeško bitje. Dejanja ljubezni do Boga v tem

primeru spominjajo na nekatere nepripravljene zaljubljenke, ki dragemu ali dragi pošiljajo ljubezenska pisma, prepisana iz kakšnega priročnika."⁷

Agape brez erosa je torej kakor neka hladna, naveličana, na(pri)učena, z voljo gnana ljubezen; je kot suhoparna ljubezen, kjer ni prostora za spontana čustva, prebujajoča se v srcu, ne za izvirno edinstveno improvizacijo posameznika, ki jo žene srčni vzgib. Agape brez erosa je kot duša brez telesa in eros brez agape je kot telo brez duše.

KRŠČANSKA LJUBEZEN

Krščanska, Božja ljubezen je agape in eros. Ta dva si med seboj ne nasprotujeta, ampak dopolnjujeta. Ob tem pa je potrebno še enkrat poudariti, s papeževimi besedami, da mora agape nenehno očiščevati in ozdravljati eros. Duša se mora nenehno očiščevati v Božji odpuščajoči ljubezni (*agape*), da bi rasla v pravi, čisti ljubezni do telesa. Kajti eros je nagnjen k egoizmu, zadovoljitvi lastnega užitka, ne da bi ob tem gledal na potrebe drugega. Želi uživati sam in na drugega se ne ozira. Resnična ljubezen pa pomeni ljubiti oboje: bližnjega in sebe, dušo in telo.

Krščanska ljubezen vključuje oboje: popolno, svobodno, zastonjsko darovanje drugemu in skrb za drugega, ki se kaže v konkretnih dejanjih – z "rokami". To pomeni, da vključuje tudi telesni stik. Mati mora svojemu otroku tudi fizično pokazati, da ga ima rada; z objemom, poljubom, nežnim božanjem itd., enako tudi zakonca med seboj. Človek v odnosu do Boga to doživlja predvsem v sveti evharistiji. Tam se Bog človeku *zastonjsko daruje* pod podobama kruha in vina ("fizično"), da bi mogel človek ob tem "materialnem" s(do)tiku tudi fizično izkušati dotik Njegove ljubezni oz. navzočnosti. Agape in eros sta torej tesno združena in ne eden brez drugega.

P. Cantalamessa takole komentira novozavezno ljubezen: "Ljubezen mora biti "iskrena" oziroma brez hinavščine. Ljubezen niso samo čustva in besede, temveč konkretna dejanja

v odnosu do drugih. Skratka ljubezen, ki prihaja iz srca in se prenaša po rokah!"⁸ Ali kot pravi zaslužni papež: "Ljubezen postane sedaj skrb za drugega in v korist drugemu. Ne išče več samega sebe, to je potopitve v pijanost sreče, ampak dobro ljubljenega bitja: postane odpoved, je pripravljena na žrtev, jo celo išče".⁹ Tu *eros* postaja očiščujoče, neustavljivo, neminljivo hrepenenje.

Z drugimi besedami, človeška ljubezen je krhka, omejena, oslABLJENA zaradi izvirnega greha, nagnjena k egoizmu, k zadovoljitvi lastnega užitka. Zato je potrebna očiščenja, pomoči od "zgoraj", zdravljenja s strani Božje ljubezni – *agape*, ki je zvesta, darovajska, brezpogojna, zastonska ljubezen; ta ljubezen ni vezana na trenutne vzgibe, čustva, zadovoljstvo oz. užitek in potem skupaj z njimi odide, temveč ljubi v zvestobi; je trajna, večna, ne glede na vse; je ljubezen, ki "*nikoli ne mine*" (1 Kor 13,8). Božja ljubezen je torej *agape* in *eros*.

BOŽJA LJUBEZEN: AGAPE IN EROS

Bog ljubi človeka brezpogojno in zastonj. Kaj to pravzaprav pomeni? To pomeni, da človeku ni potrebno izpolnjevati oz. izpolniti določenih pravil, norm, zapovedi, pogojev, da bi si pri(z)služil Njegovo ljubezen. Ni mu potrebno naprezati se, preračunavati, razmišljati, kaj vse mora storiti, da bi si končno mogel prislužiti ponos Boga, njegovo veselje, ljubezen nad samim seboj. "*Bog ljubi svet*" (prim. Jn 3,16) zastonj, ker je, ker obstaja! Bog se daruje človeku sam od sebe, in ne ker bi ga ta poprej za to prosil, si želel oz. zaslužil. Jezus se je na križu daroval sam od sebe, zastonj, kot zastonski in brezpogojni dar! Ljudi ni vprašal, ali si želijo njegovega odrešenja ali ne. Da bi bolje razumeli pojma brezpogojnost in *zastonskost*, se zazrimo v naše družinske odnose.

1. AGAPE: LJUBEZEN MED STARŠI IN OTROKI

Starša sta poklicana, da na tem svetu, v zemeljskem življenju odsevata Božjo brezpogojno ljubezen v odnosu do svojih

otrok. Poklicana sta, da otroka sprejmeta kot dar, obenem pa v polnosti takšnega, kot je, ne glede na njegove psihofizične omejitve ali sposobnosti. Ta vidik ljubezni ljudje (načeloma) izkušamo v svoji rani mladosti. Kot smo že omenili, *agape* zaobjema darovanski, žrtvovanski, brezpogojni, zastonski vidik ljubezni. V človeškem izkustvu lahko rečemo, da ga izkušamo predvsem v odnosu s svojo materjo in očetom. Mati se žrtvuje za svojega otroka zastonj, brezpogojno. Majhen otrok še ne more izpolnjevati njenih "pogojev", želja oz. si "služiti" njeno naklonjenost s svojo simpatičnostjo, pridnostjo, delavnostjo, ubogljivostjo. Ali na primer s plačevanjem za njeno požrtvovalnost, ko ga mora neprestano hraniti, previjati ... Kasneje, ko otrok že shodi, začne izgovarjati prve besede, pa začne pogosto izkušati nasprotje brezpogojne ljubezni. Starša namreč v svoji omejenosti in slabotnosti pogostoma začneta v vzgojo vnašati "pogojevanje", medtem ko brezpogojnost počasi izginja. Otrok začne vse prevečkrat dobivati pozornost, pohvalo, objem, darilo v trenutkih, kot posledico nečesa "dobrega", ki ga je "naredil". Na izražanje brezpogojne ljubezni starša pogosto preprosto pozabita.

S tem ne želimo reči, da bi morali nagrajevanje za "dobro" in nenasilno kaznovanje za "slabo" odstraniti iz vzgoje; ne pomeni, da starša ne postavljata otroku mej, ki jih le-ta še kako potrebuje za zdrav psihofizični razvoj, marveč govorimo o tem, da otroku pogosto premalokrat pokažeta ljubezen tudi v trenutkih, ko ni "zunanjega" razloga za to (dobra ocena v šoli, pospravljanje igrač za seboj) in ga objameta, poljubita, nagradita brez da bi ju v to gnalo neko "dobro" otrokovo dejanje. Govorimo o preprostem izražanju zastonske, brezpogojne ljubezni do otroka – ker je, ker je njun. Govorimo o tem, kar sta počela, ko je bil še čisto majhen, popolnoma nebogljen in odvisen od njiju. Opažamo, da na tem področju mnogi starši pri vzgoji zatajijo oz. zgublajo pravo smer. Če uporabimo besede sv. Pavla, delajo pogosto "*tisto, česar nočejo, tisto, kar sovražijo*" (prim. Rim 7,15.19).

Velikokrat v svoji nemoči, nevednosti vzgajajo svoje otroke v pogojni ljubezni. To pomeni, kot smo že omenjali, da je otrok pogosto deležen starševskega objema, poljuba ali darila, šele ko izpolni določene pogoje, pravila, ki sta jih postavila starša. Ljubezen in naklonjenost si mora večkrat pri(za)služiti. Ta izkušnja pa kasneje otroka pogojuje, ovira pri razumevanju in veri v Božjo brezpogojno, zastonjsko ljubezen. Težko je človeku verovati v to obliko ljubezni, če pa je ni nikoli izkusil. Ljudje smo ustvarjeni po Božji podobi, kar pomeni, da nas človeške izkušnje pogojujejo in vplivajo tudi na razumevanje in dojemanje prave podobe o Bogu. Kadar starševska ljubezen ni podobna Božji, smemo reči, imamo težave verovati in se v molitvi ter zakramentih odpreti pravi Ljubezni. Ta nas ljubi in sprejema v polnosti prav takšne, kakršni smo, hkrati pa nas želi narediti takšne, kot želi On, ne da bi nam pri tem odvzela naš edinstven značaj in dobre lastnosti. Odnos z Bogom more podzavestno ovirati odnos s starši. V naših medčloveških odnosih bi morala krožiti ljubezen, ki kroži v odnosih med tremi Božjimi osebami. Nenehna drža darovanjskosti, sprejemanja med osebami. Vendar pa, ker smo omejeni in slabotni, tega velikokrat ne živimo in ne izpolnjujemo. Zato smo "krvavo" potrebni izkusiti Božjo zastonjsko, brezpogojno ljubezen, da bi jo mogli nato širiti v medčloveške odnose.

2. EROS: LJUBEZEN, KI JO LAHKO ZAČUTIMO IN IZKUSIMO

Božja ljubezen pa ni zgolj nekaj duhovnega, neotipljivega, brezčutnega. Beseda eros je v družbi veliko bolj znana kakor agape. Iz nje izhaja tudi izpeljanka erotika. Eros, kot smo že omenili, zaobjema telesno, čutno ljubezen, ki jo lahko izkusimo oz. občutimo, ker vključuje naša telesna občutja, strasti. Če pogledamo v naše medčloveške odnose, lahko vidimo, da ta vidik ljubezni prevladuje v odnosu med moškim in žensko, v zakonskem odnosu. Tam zakonca izkušata, med drugim tudi telesni

vidik ljubezni, v katerem so navzoča čustva in strasti, ko se drug drugemu brezpogojno celostno podarjata. Ob tem doživljata "ekstazo", nekaj božanskega, preodokus nebeške sreče. Vendar pa, če ob tem zanemarjata drugi vidik izražanja ljubezni, agape, tudi eros začne izgubljati svojo "moč" in neha dajati tisto spontanost, barvitost, ki jo nosi v sebi. Še več, v duši sozakonca pušča občutja izkoriščenosti, ponižanja oz. razočaranja, neizpolnjenost, praznino. Kajti človek oz. medčloveški odnos ne more (pre)živeti le od "sladic". Človek ni bitje, ki bi lahko (pre)živelo od "ekstaze".

Agape zakoncema omogoča, da lahko rasteta v brezpogojnem, darovanjskem, žrtvovanjskem, zastonjskem medsebojnem podarjanju. Ta ljubezenska drža čisti in krepi eros, ki nato posledično postaja neustavljivo, neminljivo hrepenenje med zakoncema.

V zakonskem odnosu vidimo zaobjet celovit vidik ljubezni. Zato v Svetem pismu najdemo veliko podob, predvsem pri starozaveznih prerokih, ki ponazarjajo ljubezen med Bogom in ljudstvom, Bogom in človekom v podobi zakonskega odnosa.

"Bog je eros," je zapisal Psevdo-Dionizij Areopagit.¹⁰ To pomeni, da Bog ljubi človeka – svojo podobo – na silovit, strasten, ognjevit način. V Njegovem Srcu je navzoč ogenj ljubezni, ki gori za slehernega človeka. Da je temu res tako, pričajo podobe ljubezni, ki jih najdemo v Svetem pismu.

PODOBE BOŽJE LJUBEZNI V STARI ZAVEZI

1. GOREČI GRM: GORI, A NE ZGORI

Na začetnih straneh druge Mojzesove knjige najdemo poglavja, ki govorijo o Izraelcih, njihovem družbenem stanju v Egiptu in poklicu Mojzesa. Izraelci so silno trpeli in "vzdihovali ter vpili zaradi tlake" (2 Mz 2,23). Egipčani so jih izkoriščali, stiskali ter jim nalagali težka dela. Sveto pismo pravi, da so jim "grenili življenje s težkimi deli" (2 Mz 1,14), kajti bali so se Izraelovega naraščanja, ki bi jih lahko ogrozilo. Izraelovo vpitje

zaradi stiskanja je seglo do Boga. Bog je slišal njihovo vzdihovanje in se ozrl na Izraelove sinove ter se zavzel zanje (prim. 2 Mz 2,23-25).

V tem času pa je Mojzes bežal pred egiptovskim vladarjem faraonom, kajti ubil je nekega Egipčana, potem ko se je zavzel za svojega brata "po krvi", Hebrejca. Prišel je do Božje gore Horeb oz. Sinaj –, ki je sopomenka in označuje isto goro. Tam se mu je prikazal Gospodov angel v "ognjenem plamenu. Grm je gorel s plamenom, a ni zgorel" (2 Mz 3,2), pravi Božja beseda.

"Gora" v svetopisemskem svetu predstavlja znamenje Božje navzočnosti, Božjega razodetja, bližine. Tam se nebo in zemlja stikata. Tam je prihajalo do srečanja med Bogom in človekom, Bogom in Mojzesom ter ostalimi svetopisemskimi osebami. Na "gori" so se dogajali zelo pomembni dogodki.

Kaj bi lahko pomenilo znamenje, da se je Bog razodel Mojzesu prav skozi goreč grm?

"Ogenj" v Svetem pismu ponazarja, med drugim, podobo za Božjo ljubezen, Božjo gorečnost in ne nazadnje za Svetega Duha, ki se je na binškoštni dan spustil na apostole v podobi "jezikov, podobnim plamenom" (Apd 2,3). Sveti Duh je prišel kot "silovit vihar in napolnil vso hišo, kjer so se apostoli zadrževali, nato pa še njih same" (prim. Apd 2,4-5). "Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom" (v. 4).

Bog je iz sredine grma poklical Mojzesa in mu rekel, da je "dobro videl stisko svojega ljudstva /.../ slišal sem njihovo vpitje /.../ Da, poznam njegove bolečine" (2 Mz 3,7). Bog se Mojzesu razodene v podobi gorečega grma, ovitega v plamene, ki naj bi vzbujali mogočnost, strah in trepet v človeku, po drugi strani pa Bog s svojo nežno besedo pokaže svoje sočutje, razumevanje, skrb oz. občutljivost za človeško trpljenje. Bog ni prezrl trpljenja, stiske svojega ljudstva in se ob tem obnašal brezbrizno ali brezčutno. Nasprotno: "Slišal je vpitje Izraelovih sinov ter se zavzel zanje." (2 Mz 3) Aktivno je odgovoril na trpljenje, stisko in bolečino svojega ljudstva. Njegovo srce je bilo ganjeno, smemo reči, morda v podobnem stanju kot ga kasneje razodene preroku

Ozeju: "Moje srce se obrača v meni, moje sočutje prekipeva." (Oz 1,8) Ekumenski prevod drugi del vrstice prevaja: "Moja notranjost v usmiljenju gori." Oba prevoda slikovito ponazarjata silovito, močno, žgočo ganjenost Božjega sočutnega, usmiljenega srca v odnosu do svojega ljudstva.

Podoba grma, ki "gori in ne zgori" predstavlja torej Božjo ognjevito, silovito, strastno ljubezen. To je ljubezen, ki gori in nikoli ne zgori. Zakaj? Ker je trajna, večna, zvesta. "Zvečno ljubeznijo te ljubim" (Jer 31,3), pravi Bog svojemu ljudstvu in s tem vsakemu izmed nas – njegovih otrok. Nič ne more pogasiti oz. ugasniti njegove ognjene, goreče ljubezni. Božja ljubezen je po besedah apostola Pavla: "Ljubezen, ki vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane ... in nikoli ne mine!" (prim. 1 Kor 13,7-8)

2. "VELIKE VODE NE MOREJO POGASITI LJUBEZNI"

Visoka pesem, starozavezna knjiga "Ljubezni" nam daje veliko podob, ki nam približajo pomen človeške in Božje ljubezni. "Po danes prevladujoči razlagi so bile pesmi, ki jih vsebuje ta knjiga, prvotno ljubezenske pesmi, ki so bile verjetno namenjene izraelski svatbeni gostiji, kjer naj bi poveličevale zakonsko ljubezen".¹¹ Dotaknili se bomo le nekaj vrstic osmega poglavja omenjene knjige. Nevesta oz. zaročenka prosi ženina oz. zaročenca naj jo "dà kakor pečat¹² na svoje srce, kot pečat na svoj laket!" (Vp 8,6). Nevesta si želi, hrepeni po tem, da bi jo ženin vtisnil, zapečatil na svoje srce. Pečat predstavlja nekaj trajnega, neizbrisnega. Bog sam nosi zapisano, vrezano ime slehernega človeka na svojih *dlaneh* (prim. Iz 49,16). Zakaj? Da bi nas lahko vedno gledal, nas imel vedno pred očmi. Naše obličje je vedno pred Njim (prim. Iz 49,16). Kristjan nosi v sebi "pečat Svetega Duha" (prim. 2 Kor 1,22; Ef 1,13), kar pomeni, da Božji Duh prebiva v človeku kot neizbrisno, trajno znamenje Božje ljubezni, vtisnjene v kristjanovo srce. *Kakor se ženin veseli neveste, tako se vsakega izmed nas veseli Bog!* (prim. Iz 62,5). Bog želi imeti s človekom

intimen, osebni odnos, poročni odnos. Bog želi biti ženin človekove duše.

"Ljubezen je močna kakor smrt, ljubezenska strast je silna kakor podzemlje. Njene strele so ognjene strele, GOSPODOV plamen. Velike vode ne morejo pogasiti ljubezni in reke je ne morejo preplaviti." (prim. Vp 8,6b-7) Navedene vrstice nam ponazarjajo vse kaj drugega kot "hladno" ljubezen. Božja ljubezen je silovita, žgoča, strastna. Predstavljamo si lahko silno deroče reke in visoke morske valove, ki se zaganjajo v velikanski ogenj, ognjen plamen, a ga ne morejo pogasiti. Velik boj med dvema naravnima pojavoma, v katerem pa zmaga ogenj. Vemo, da v vsakdanji realnosti temu ni tako, saj voda vedno premaga oz. pogasi ogenj. Očitno je, da nam želi ta podoba povedati, kako je Božja

ognjena ljubezen do človeka nepremagljiva, nič je ne more ustaviti. Sv. Pavel zatrjuje podobno v pismu Rimljanom: *"Nobena stvar, niti smrt, nas ne more ločiti od ljubezni, s katero nas ljubi Bog v Kristusu"* (prim. Rim 8,38). *"Ljubezenska strast"* je podoba za silovita, močna čustva, ki povsem prevzamejo človeka. Takšna je ljubezen Boga do človeka, kajti *"Bog do ljubosumnosti hrepeni po duhu, ki ga je naselil v nas."* (prim. Jak 4,5) "Ljubosumnost" v svetopisemskem jeziku pomeni tudi srditost, gorečnost. Mirno in zanesljivo lahko torej rečemo, da Bog silovito, goreče hrepeni po človeku, po duhu, ki je v njem. Zakaj? Ker želi prebivati v njem, da bi tako lahko človek izkušal, čutil njegovo žgočo, plamenečo, gorečo ljubezen. Želi si, da bi človek izkušal ljubljenost s strani svojega Stvarnika.



3. LJUBEZEN PRI "PREROKIH"

"Predvsem preroka Ozej in Ezekiel sta z drznimi erotičnimi podobami opisala ljubezensko čustvo Boga do svojega ljudstva. Odnos Boga do Izraela je orisan s podobami zaroke in zakonske zveze; malikovanje je zato prešuštvo in prostitucija /.../ S tem so konkretno mišljena čaščenja rodovitnosti z zlorabo erosa, s tem pa je opisan tudi zvesti odnos med Izraelom in njegovim Bogom."¹³

Pri prerokih vidimo, kako Bog vzpostavlja s svojim ljudstvom zaročniški, zakonski odnos. Prek preroka Izaije nam pravi, "da se nas veseli, kakor se ženin veseli svoje neveste" (prim. Iz 62,5). Ozeju celo naroči, naj se poroči s prešuštnico, vlačugarsko ženo. Ta je znamenje vlačugarskega naroda v odnosu do Boga (prim. Oz 1,2). Bog nikakor ni prenesel duhovnega nečistovanja, prešuštvojanja, vlačuganja svojega naroda. Izvolil je Izraela izmed vseh narodov in mu izkazoval ljubezen osebno kot edini Bog – z namenom, da bo prav s tem ozdravila ves svet. On ljubi, in to njegovo ljubezen bi lahko nedvomno označili kot eros, ki pa je seveda istočasno popolnoma agape.¹⁴

Bog se je skozi celotno Staro zavezo srdil, ko je videl in doživljal nezvestobo Izraela. Večkrat je omenjeno, da je bil ob tem "ljubosumen" (prim. 2 Mz 20,5; 2 Mz 34,14; 5 Mz 32,16-21; Ezk 8; 16 itd.). Zakaj je bil ljubosumen? Zato, ker so mu "zbujali ljubosumnost s tujci (tj. z bogovi drugih ljudstev), z gnusobami so ga dražili; darovali so demonom, ki niso bogovi, bogovom, ki jih niso poznali" (5 Mz 32,16-17). Vidimo lahko, da Izraelovo malikovanje še zdaleč ni bilo tako "nedolžno", temveč je puščalo grozljive posledice prelivanja nedolžne krvi otrok. Častili, darovali in služili so ne le malikom, pač pa samim demonom, ki so se skrivali za podobami malikov (prim. 5 Mz 32,16-17; Ps 106,37; Bar 4,7). Tukaj je vzrok za Božje srdito ljubosumnje. Častili so Božje in človekove sovražnike. Božja ljubezen ne trpi lažnih bogov, še manj pa demonov. Iz razodetja vidimo, da se je Bog radikalno distanciral od zla v raju, ko je preklel kačo, ki predstavlja

poosebljeno zlo. Lažni bogovi človeku prinašajo trpljenje, smrt in ne življenje.

Ognjevito Božjo ljubezen do svojega ljudstva pa vidimo tudi pri preroku Zahariju. Bog mu naroči: "Okličiči in reci: Tako govori GOSPOD nad vojskami: V silnem ognju ves gorim za Jeruzalem in Sion," (Zah 1,14) in pa: "V silnem ognju gorim za Sion, v silnem žaru gorim zanj." (Zah 8,2) Gledano z novozaveznimi očmi: Vsak izmed nas se lahko v tem odlomku poistoveti z besedama "Jeruzalem" in "Sion". Kar pomeni: Bog v silnem ognju gori zame, v silnem žaru. Njegova ljubezen do človeka silno žari in gori. Še en dokaz več, da nas Bog ne ljubi na hladen, pasiven, neotipljiv, brezčuten način.

4. "V MOJEM SRCU JE GOREČ OGENJ"

Prerok Jeremija je imel zelo zahtevno poslanstvo. Bog ga je izbral z namenom, da bi prek njega grajal nezvestobo Izraela in ga klical k spreobrnjenju. Boriti se je moral tudi proti voditeljem ljudstva in lažnim prerokom. Jeremija v nekem trenutku, v silnem trpljenju, ki ga je doživljal, opisuje stanje svoje duše: "Če rečem: "Ne bom ga več omenjal, ne več govoril v njegovem imenu," je v mojem srcu kakor goreč ogenj, zaprt v mojih kosteh. Trudim se, da bi ga ugasil, pa ne morem." (Jer 20,9)

Bog je s svojo besedo dobesedno prevzel Jeremija. V njegovo srce je izlil ogenj ljubezni, ki naj bi Jeremija gnal k oznanjevanju Božje besede. Ta ogenj ponazarja silno močno ljubezen Boga do svojega ljudstva.

Nekaj podobnega je doživel tudi apostol Pavel. Tudi on je bil izbran, da bi postal glasnik Božje besede – evangelija. Imel se je za "Kristusovega jetnika", kar je dejansko tudi bil. Nekaj časa je namreč preživel zaradi Njega – Njegovega evangelija – v zaporu. "Kristusovega jetnika", "vklenjenega v verige" pa se je počutil tudi v metaforičnem smislu. Pavel se je namreč dobro zavedal svojega poslanstva, poklicanosti. V njem je gorel ogenj za Kristusa in njegov evangelij. V nekem trenutku je to izrazil z besedami: "Gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal!" (1 Kor 9,16)

PODOBE BOŽJE LJUBEZNI V NOVI ZAVEZI

Tudi v novozaveznih knjigah najdemo ogromno podob, simbolov, prilik, ki nam ponazarjajo in približajo pojem ljubezni, Božje ljubezni. Središče Jezusovega oznanila je prav gotovo izrek, da nas "Oče sam ima rad." (Jn 16,27) Jezus je prišel med nas, da nam "izpove" ljubezen Očeta do nas. Le-to je pokazal tako z besedo kakor tudi z dejanji. Vrhunec med njegovimi "dejanji" (ljubezni) pa je njegovo darovanje na križu, ko je On, Bog sam, iz ljubezni do človeka šel na križ, vstopil v smrt, ki je kraljevala nad človeštvom od Adama naprej. S svojo smrtjo je kot nedolžna žrtev prebil steno pregrade greha in smrti, ki sta ločevala Boga in človeka. To steno je premagal tako, da je vstal od mrtvih, da bi nam nato v moči svojega vstajenja prinesel oz. daroval novo, večno življenje z Očetom. Tega je lahko deležen vsak, ki Jezusa sprejme ter vanj veruje (prim. Jn 3,16; 6,40 itd.).

KRIŽ: VRH RAZODETE "LJUBEZNI"

Križ je vrhunec in polnost razodetja Božje ljubezni do človeka. Tam je Jezus udejanjil tisto, kar je oznanjal tri leta v svojem javnem delovanju, namreč da "nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje" (Jn 15,13). Na križu je ljubil do konca, do smrti. Jezus je dal svoje življenje za nas, svoje prijatelje. Učence, ki mu sledijo, imenuje "prijatelji".

1. BOŽJA LJUBEZEN TEŠI ČLOVEŠKO ŽEJO IN GLAD

Ko je ves pretepen, krvav, razmesarjen, čustveno strt, lačen, žejen počasi umiral na križu, je izrekel besede: "Žejen sem." (Jn 19,28) Te besede najbrž pretresejo marsikaterga bralca, ko se skuša vživeti v dogodek na Kalvariji. Kaj se v njih pravzaprav skriva?

Bog je skozi vso zgodovino, začeniši v puščavi, nasičeval, tešil žejo in glad Izraela. Ko se je le-ta pogostoma oddaljeval od Njega,

ga ni zavrgel, pač pa ga je vedno znova vabil, naj se vrne k Njemu, kajti On je tisti, ki more resnično "nahriniti, nasititi, odžejati, potešiti" Izraelovo – človeško glad (prim. Iz 41,17; 44,3; 48,21; 49,10; 55,1).

Apostol Janez nam v svojem evangeliju posreduje več odlomkov, ki govorijo o "vodi", "žeji" ipd. V sedmem poglavju beremo, da je Jezus na zadnji dan šotorskega praznika v nekem trenutku zaklical: "Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj pije." (Jn 7,37) Zakaj je to izrekel ravno na "šotorski praznik" in na "zadnji dan" tedenskega praznovanja? Na šotorski praznik so se Judje spominjali štiridesetletnega bivanja v puščavi (v šotorih), ko so bili na poti iz Egipta v obljubljeni deželo. Na ta praznik so se Bogu zahvaljevali za letino.

Ob tem pa ne smemo spregledati tudi dejstva, da je Bog skozi vse to obdobje štiridesetih let nasičeval glad in žejo Izraela v puščavi. Prvih sedem dni je duhovnik skupaj s procesijo vsako jutro odhajal k vodnjaku Gihon, kjer je iz vodnega bazena Síloa zajemal vodo, zbor pa je ponavljal: "Z radostjo boste črpali vodo iz vodnjakov odrešenja." (Iz 12,3) Nato so se povzpeli k templju, kjer je duhovnik izlil vodo na zemljo skozi srebrn lijak.

Zaradi tega Jezus na zadnji dan, sedmi oz. osmi, ki simbolizira polnost, dopolnitev, zakliče oz. zavpije (z močnim glasom in silovitim hrepenenjem): "Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj pije." (Jn 7,37)

Te besede je "zakričal" na "zadnji dan", ob vrhuncu praznovanja – spomina na Božjo skrb v puščavi, da bi svojemu ljudstvu sporočil, da je On tisti, ki je več kot mana in voda v puščavi; več kot očak Jakob in njegov studenec (prim. Jn 4,12); da je novi tempelj in novi Mojzes – dopolnitev, izpolnitev starozaveznih prerokb in obljub; da je tisti, ki je večji od Mojzesa in tisti, ki bo vedno znova nasičeval in tešil človeško dušo, da ne bo nikoli več ne lačna ne žejna. To more človek izkušati le, če "pride k Njemu" in "veruje vanj" (prim. Jn 6,35; 7,37). Tukaj gre predvsem za notranje, duhovno in duševno tešenje lakote in žeje, ne da bi ob tem zapostavljali Božjo skrb, ki gre tudi telesu.

3. BOG HREPENI PO TEM, DA ČLOVEŠTVU IZLIJE SVOJO LJUBEZEN

Sv. Janez opisuje Jezusovo agonijo na križu z naslednjim besedami: "Nato je Jezus, ker je vedel, da je že vse izpolnjeno (dokončano) in da bi se izpolnilo Pismo, rekel: "Žejen sem." (Jn 19,28) Potem, ko je bilo vse izpolnjeno oz. dokončano: razodel nam je Očeta (Jn 15,15; 17,6 itd.), oznanil vse, kar je moral (prim. Jn 15,15), izročil Mater (Jn 19,27), je manjkalo še nekaj. In to ga je žejalo. Vse življenje je kot učlovečeni Bog hrepel po tem trenutku. Ta nekaj je Sveti Duh! Na križu je torej daroval vse: samega sebe, svojo Mater in končno še Duha. Duha je izročil v trenutku, ko je "izdihnil" (prim. Mr 15,37; Lk 23,46). Najprej ga je izročil Očetu (prim. Lk 23,46), nato pa še človeštvu (prim. Jn 19,30).

Zakaj je torej izrekel besede: "Žejen sem"? Jezus je bil biološko gledano žejen. O tem ni dvoma. Vendar imajo te besede globlji pomen, kar je značilno za Janezov evangelij. Bralca peljejo vedno globlje od tistega "vidnega".

O kakšni žeji pravzaprav govorimo? Jezus je bil predvsem žejen tega, da odžejja nas – ljudi. Goreče je hrepel po trenutku, ko bo lahko izlil svojega Duha in nas s tem odžejal. Žejen je bil tega, da "nam izroči Duha". Duh pa je "Ljubezen" med Očetom in Sinom: "Žejen" je bil torej izročitve svoje osebne in Očetove Ljubezni človeštvu.

To silovito hrepenenje Jezusovega srca po izlitju njegove ognjene ljubezni najdemo tudi v Lukovem evangeliju, kjer pravi: "Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo, in kako želim, da bi se že razplamteli! Moram pa prejeti krst in v kakšni stiski sem, dokler se to ne dopolni." (Lk 12,49-50)

Jezus je prišel, da vrže "oganj". Ta očiščuje, topi, greje, daje toplino itd. Kot smo že omenili, je tudi podoba za Božjo gorečnost, Božjo ljubezen. Zato je Njegov krst, "krst v Svetem Duhu in ognju" (prim. Mt 3,11; Lk 3,16). To pomeni, da nas Bog pri krstu "zalije, potopi" v svojo ognjeno, očiščujočo, silovito, strastno ljubezen; z njo nas prepoji in prevzame, da bi se v globini svoje eksistence čutili silovito,

strastno ljubljene od Boga. Ta ogenj Božje ljubezni ima več namenov. Omenimo tri: 1) očiščevati človekovo notranjost greha; 2) topiti človekovo trdosrčnost, uporniško srce; 3) greti, prežarjati človekovo dušo s svojo ognjeno, močno, silovito ljubeznijo, da bi se človek ves čas čutil in izkušal sprejetost ter ljubljenost s strani svojega Boga Stvarnika.

3. PASSIONE: TRPLJENJE IN LJUBEZENSKA STRAST NA KRIŽU

Jezus je torej nestrpnost čakal na trenutek, ko bo lahko vrgel ogenj in gledal njegovo "razplamtelost": "Kako si želim, da bi se že razplamteli. Moram pa prejeti krst in v kakšni stiski sem, dokler se to ne dopolni." (Lk 12,49b-50)

Hrepenenje v njegovi duši, da bi se ogenj, ki ga je prinesel, razplamtel, je bilo (očitno) sila močno. Vendar je moral prej prejeti krst. "Krst" v tem kontekstu na splošno pomeni preplavljenost s stiskami in trpljenjem, v ožjem smislu pa mučeniško smrt. Ob tem pomeni tudi trpeti, izpiti kelih, zadostiti za grehe človeštva, umreti. Bil je v silni stiski, agoniji, saj je goreče hrepel po tem "trenutku" - "izpitu keliha do konca" - smrti in končno vstajenju, ki človeku omogoča nazaj dostop k Očetu.

Nekdo je rekel, da je bilo Jezusovo trpljenje na križu: "Eros che brucia!", "silovita, strastna ljubezen, ki žge, gori!". Podobno je rekel Origen: "Kakšno je trpljenje, ki ga je prestajal zaradi nas? To je žgoče trpljenje ljubezni."¹⁵

"Beseda "trpljenje/strast" (passione) ima dva pomena. Označuje lahko silovito, strastno ljubezen, ali pa smrtno trpljenje. Oboje je povezano in vsakodnevna izkušnja kaže, kako lahko prehajamo od ene k drugi. Tako je bilo tudi – in pred vsem drugim – v Bogu. Obstaja trpljenje/strast, je zapisal Origen, ki je pred učlovečenjem. To je "ljubezenska strast/trpljenje", ki ga Bog od zmeraj goji do človeškega rodu in ki ga je ob polnosti časov privedlo, da je prišel na svet in trpel za nas."¹⁶

Trenutek smrti je nastopil na križu. Jezus je bil razpet med nebom in zemljo. V njegovem

srcu je gorela silna ljubezenska strast do človeka. Trpel je zaradi grešnosti človeka, obenem pa ga je silovito ljubil. Takoj po smrti je to ljubezen izlil, in sicer tako, da nam je "izročil Duha". Čez petdeset dni je tega istega Duha razlil na vse apostole in tiste, ki so bili takrat zbrani v Jeruzalemu. Danes ga vsak (s) prejema pri krstu, ko Bog izliva svojo ognjeno ljubezen v srca novokrščencev po Svetem Duhu, da bi njihova srca najprej očistil greha in jih nato napolnil s svojo navzočnostjo – ljubeznijo.

SKLEP

Ljubezen" oz. sam pojem ljubezni v Svetem pismu in sploh v krščanstvu ne prinaša svetu ničesar, kar bi nasprotovalo najglobljemu človeškemu hrepenenju. Nasprotno: "Svetopisemska vera ne gradi vzporednega sveta ali sveta, ki bi bil nasproten ljubezni kot prvobitnemu človeškemu pojavu, ampak sprejema celotnega človeka, mu pomaga pri njegovem iskanju ljubezni, da jo prečisti in mu s tem odpira nove razsežnosti."¹⁷

Vsak človek si želi ljubiti in biti ljubljen. Velikokrat pa ne ve, kako naj ljubi, da bo prav. V zahodnem svetu, ki je pod močnim vplivom medijev, mu je ljubezen, kot smo že omenili, velikokrat prikazana na površen in nepravilen način. Sveto pismo pa človeku pomaga, da bi jo spoznal in doumel na pravi način. Podobe in odlomki mu pri tem več kot pomagajo.

Videli smo, da Bog ljubi človeka na vse prej kot hladen način. Ljubi ga silovito, strastno, goreče. Vrh te ljubezni je križ. Tam je vse, agape in eros. Bog se na križu daruje, žrtvuje, odpušča človeku, obenem pa silno hrepeni po trenutku, "uri", ko bo lahko ogenj svoje ljubezni končno izlil v človeška srca po Svetem Duhu. To je, zgodovinsko gledano, naredil na križu. Danes pa to svoje hrepenenje udejanja najprej pri svetem krstu (nato pa še pri vseh ostalih zakramentih), ko človeku izroči dar

Svetega Duha, dar svoje osebne Ljubezni do človeka.

"Resnična in celovita ljubezen je biser, zaprt med dve lupini, tj. med eros in agape. Teh dveh razsežnosti ne moremo ločiti, ne da bi uničili njo samo, tako kot ne moremo ločiti vodika in kisika, ne da bi pri tem izgubili vodo."¹⁸

VIRI IN LITERATURA

Cantalamesa, Raniero. 2013. *Eros in agape*. Ljubljana: Družina.
Benedikt XVI. 2006. *Bog je ljubezen*. Cerkevni dokumenti 112. Ljubljana: Družina.
Cantalamesa, Raniero. 2006. *Sveti Duh in binkošti*. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca.
Štrukelj, Anton. 2003. Božje usmiljenje. *Communio* 3: 232.

1. Raniero Cantalamessa, *Eros in agape* (Ljubljana: Družina, 2013), 7.
2. Benedikt XVI., *Bog je ljubezen*, Cerkevni dokumenti 112 (Ljubljana: Družina, 2006), 10.
3. Benedikt XVI., *Bog je ljubezen*, 11-12.
4. Benedikt XVI., n. d., 13.
5. Raniero Cantalamessa, *Sveti Duh in binkošti* (Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca, 2006), 257.
6. Raniero Cantalamessa, *Eros in agape*, 7-8.
7. Raniero Cantalamessa, n. d., 8.
8. Raniero Cantalamessa, *Eros in agape*, 5.
9. Benedikt XVI., *Bog je ljubezen*, 14.
10. Raniero Cantalamessa, *Eros in agape*, 10.
11. Benedikt XVI., *Bog je ljubezen*, 13-14.
12. Pečat (ali pečatnik) iz drage kovine ali dragega kamna so nosili na vrvcu okoli vratu (prim. 1 Mz 38,18) ali kot prstan na (desni) roki (prim. 1 Mz 41,42; Jer 22,24). Spadal je med najosebnjšo in najdragocenejšo posest (prim. Sir 17,22). Nevesta si torej želi, da bi jo ženin neizbrisno zapisal v svoje srce.
13. Benedikt XVI., n. d., 19.
14. Citirano iz: Prim. Benedikt XVI, *Bog je ljubezen*, 19. (Prim. Pseudo Dionizij Areopagit v delu *Über die göttlichen Namen*, IV, 12-14; PG 3, 709-713, imenuje Boga kot eros in hkrati agape).
15. Anton Štrukelj, "Božje usmiljenje," *Communio* 3 (2003): 232.
16. Citirano iz: Raniero Cantalamessa, *Sveti Duh in binkošti*, 257. (prim. Origen, Homilije o Ezekielu, 6, 6 (GCS, 1925, 384 sl.)
17. Benedikt XVI., *Bog je ljubezen*, 17.
18. Raniero Cantalamessa, *Eros in agape*, 9.



ROBERT L. WILKEN

Kršćanstvo v Armeniji in Gruziji

Armenija je velika gorata pokrajina zahodno od Kaspijskega jezera in severno od Mezopotamije (Irak), ki meji na vzhodno Anatolijo (Turčija). Je dežela mogočnih gorskih verig in rečnih dolin z malo nižinami. Povprečna nadmorska višina je 5.900 čevljev¹ nad morsko gladino in njena najznamenitejša geološka značilnost je gora Ararat, impozanten vrh, visok 16.000 čevljev², kjer je po Prvi Mojzesovi knjigi (8,4) Noetova barka obstala, ko se je povodenj začela umikati. Območje okoli velikega slanega morja, jezera Van, je bilo poseljeno že v trinajstem stoletju pr. Kr., toda šele v prvem stoletju pr. Kr. se je vzpostavilo močno neodvisno kraljestvo. Pod Tigranom Velikim (vladal 95-55 pr. Kr.) se je armenski imperij raztezal od Kaspijskega morja do Sredozemlja.

V zgodnjih stoletjih krščanske dobe je bila Armenija razdeljena na tri tipična geografska območja. Zahodni predel, znan kot *Armenia Minor*³, je bil vključen v Rimsko cesarstvo v prvem stoletju po Kr. Drugi, na vzhodu, se je kulturno in politično navezoval na Perzijo, in ko je rimski cesar Jovijan odstopil ozemlje Perziji v četrtem stoletju, je postalo del kraljestva pod oblastjo Sasanidov. Tretje območje, na jugu, se je kulturno navezovalo na aramejsko govoreči svet Mezopotamije. Ti kulturni in politični dejavniki so imeli močan vpliv na razvoj krščanstva med armenskim ljudstvom.

V *Cerkveni zgodovini* Evzebij pove, da so kristjani obstajali v Armeniji v začetku četrtega stoletja, toda kako je krščanstvo privedli

doseglo Armenijo, ni jasno. Po tradicionalni razlagi gre spreobrnjenje armenskega ljudstva pripisati prizadevanjem moža po imenu Gregorij ("Prosvetitelj"), ki je bil sin armenskega plemiča. Po besedah zgodnjega armenskega zgodovinarja so Gregorijevega očeta usmrtili zaradi umora kralja, toda fantu so prizanesli in ga odvedli v mesto Cezareja v Mali Aziji, da bi bil vzgojen med kristjani. Ko je odrasel, se je vrnil v Armenijo, se pridružil vojski in se naposled namenil postati kraljev pisar. Toda ko Gregorij ni hotel žrtvovati Anahit, boginji plodnosti, ki so jo častili Armenci, se je kralj Tiridat III. (u. 330 po Kr.) raztogotil in Gregorija zaprl v podzemno ječo.

Gregorija so držali v zaporu dlje kot desetletje, toda ob izpustitvi so ga privedli

pred bolehnega kralja, ki ga je čudežno ozdravil. V zahvalo sta kralj in njegov dvor sprejela krščanstvo in Gregorij se je vrnil v Cezarejo, kjer je bil posvečen za škofa. Nazaj v Armenijo je prišel 314 po Kr., da bi krstil kralja in ljudi ob reki Evfrat. Izenada se je Tiridat lotil uničevanja poganskih svetišč in gradnje cerkva širom dežele. Gregorij je posvetil še druge škofo, ki so sprejeli veroizpoved in predpise koncila v Niceji.

Ta razlaga je malce preveč polikana. Osvetljuje določene vidike zgodnje zgodovine, še posebno tesne vezi med zahodnimi Armeni in grško govorečimi kristjani v Anatoliji, in izpostavlja pomembnost Gregorijeve družine. Kajti preko sto let je bil glava armenske Cerkve, *katolikos*, eden od Gregorijevih potomcev. Škofje v Armeniji so se namreč poročali. Toda krščanstvo je vstopilo v Armenijo s sirsko govorečega območja v okolici Edese na jugu še pred posvetitvijo Gregorija za prvega škofa Armencev. V zgodnjih letih je bil tako zaradi bližine Armenije in sirsko govorečih kristjanov na jugu in na vzhodu v Perzijskem imperiju semitski vpliv močnejši od grškega.

Za razliko od urbane kulture v Rimskem cesarstvu in njegovih bogatih literarnih izročil je imela Armenija v glavnem podeželski značaj, njena književnost pa je bila sestavljena iz junaških ustnih epov. Krščanska vera je zahtevala knjige, širitev in uveljavitev krščanstva med novim ljudstvom pa je potrebovala zapisan jezik. V Armeniji je bil v zgodnjih desetletjih jezik bogoslužja in Svetega pisma grški ali sirski, zato je razlagalec prevajal berila v armenščino za "zarobljenega kmetavza", kakor se je izrazil neki antični zgodovinar. Praksa je bila podobna običaju v sinagogah aramejsko govorečih Judov. Tam so bila berila iz Tore v hebrejščini ustno prevedena v aramejščino. Naposled so bila nekatera zapisana (imenujejo se *targumi*) in te lahko dandanes tudi beremo.

Toda prevodi v armenščino niso bili zapisani, ker ni bilo nikakršne armenske pisave. Če je krščanstvo hotelo pognati globoke

korenine med Armenci in ustvariti krščanstvo kulturo, je bil pisni jezik ključen. Težavo je najgloblje začutil izredni Armenec po imenu Maštoc, ki je bil rojen 367 v Hasiku. Bil je več grščine, sirščine in perzijsčine in bil zaposlen v kraljevem arhivu, kjer je pripravljaj osnutke uradnih dokumentov, kraljevih dekretov in pisem. Toda bil je tudi močno duhovna oseba, zato je nazadnje zapustil arhiv, da bi postal menih.

Po besedah njegovega življenjepisca je Maštoc veliko svojega časa preživel sam v planinah, tako da je spal na tleh, se postil in izvajal tehnike mistične molitve. Toda vezi z dvorom je ohranil, in ko je izvedel, da je sirski škof po imenu Daniel kralju predlagal vrsto črk za pisanje v armenščini, ki so temeljile na semitski pisavi, se je pričel zanimati za projekt. Celi dve leti si je Maštoc s skupino študentov prizadeval, da bi ob uporabi pisem zapisal armenski jezik. A ko so prebrali in zavoljo čitljivosti in preprostega razumevanja vnovič prebrali, kaj so zapisali, so sklenili, da predlagana abeceda ni primerna za armenski jezik.

Maštoc je kot potujoči menih nato obiskal druge kraje, in ko se je v Edesi zatopil v zamaknjeno molitev, je imel videnje drugačnega nabora črk. Toda ker je bil praktičen mož, je uvidel, da potrebuje, preden lahko dejansko napiše črke tako, da se bodo obnesle pri transkripciji armenščine, pomoč lepopisca, ki jim bo dal pravo obliko. V mestu Samosata v Siriji je srečal grškega učenjaka po imenu Rufin, ki mu je pokazal, kako poteze zapisati različno in preprosto.

Angažiral je dva študenta, da bi mu pomagala, in začeli so prevajati Sveto pismo v armenščino. Prva knjiga Svetega pisma, ki so jo prevedli, so bili Pregovori, ki se začnejo z besedami: "Za spoznavanje modrosti in vzgoje, za razumevanje razumnih izrekov, ...". Pregovori se zdijo za prvo prevedeno knjigo nenavadna izbira in novejši učenjaki ne vedo točno, zakaj je bila izbrana. Pa vendar je krščanstvo oblika modrosti in modri izreki, najsi iz Pregovorov, Psalmov, Knjige modrosti

ali Sirahove knjige, so zasedali osrednje mesto v krščanskem življenju, še posebno med menihi. Tako gre nemara za navdahnjeno odločitev, da je Maštoc začel z modrostjo Pregovorov.

Potem ko se je vrnil v Armenijo, pa naj bi kot Mojzes ob spustu z gore Sinaj dobil deset Božjih zapovedi. Lotil se je naloge predajanja književnosti ljudem, tako da so se lahko seznanili z "zakoni in zapovedmi", po katerih se kristjani razlikujejo od tistih, ki živijo v njihovi okolici. Ustvarjenje armenske abecede je armenskim kristjanom omogočilo, da so imeli lastne verske knjige, Sveto pismo, komentarje k Svetemu pismu in k življenjem svetnikov, da so obhajali bogoslužje v armenščini in da so prevedli druga krščanska literarna dela iz grščine in sirščine. Sčasoma so ustvarili tudi izvirna dela v armenščini. Kot je zapisal antični armenski pisec, se je vrelec božanske vednosti odprl za armensko ljudstvo in "evangelij, ki ohranja svet, je postal armensko govoreč".

Nova abeceda je bila velikanski uspeh. Do konca petega stoletja, manj kot sto let po njegovi stvaritvi, je bilo najti armenske menihe, ki so živeli v Judovski puščavi vzhodno od Jeruzalema in recitirali psalme v armenščini. Čeprav je bila Armenija daleč stran od Jeruzalema, je armenske puščavnike pritegnilo v Judovsko puščavo blizu svetega mesta Jeruzalem. Prvi in najslavnejši armenski menih je bil Evtimij (znan kot "velikan" med armenskimi kristjani), ki je na začetku petega stoletja napravil dolgo pot iz svoje rodne dežele, da bi se za stalno naselil v puščavi Jezusa in Janeza Krstnika. S svojim skromnim, preprostim življenjem je Evtimij v puščavo vzhodno od Jeruzalema pritegnil ducate, nato stotine in naposled tisoče. Njegova navzočnost je judovsko divjino preoblikovala v cvetočo krščansko skupnost in vzpostavila trajno armensko prisotnost v Sveti deželi. Bogoslužni jezik judovskih menihov je bil grški, toda Armenci, ki so prišli živeti asketsko življenje v Palestino, niso znali grščine. V samostanu Sabas (danes Mar Saba v Judovski

puščavi) so v majhni kapeli recitirali psalme v armenščini. Ko se je število Armencev povečalo, pa so se premaknili v večjo cerkev. Tam so obhajali zgodnji del verskega obreda, besedno bogoslužje, v armenščini in se pridružili ostalim menihom za "sveto daritev" v grščini.

Vendar so si grški in armenski menihi prišli v navzkriž glede ubeseditve priljubljene himne Trisagion ("trikrat svet"). V tradicionalni različici namreč beremo: "Sveti Bog, Sveti Mogočni, Sveti Nesmrtni, usmili se nas." Toda konec petega stoletja je nekalcedonski patriarh v Antiohiji, mož, znan kot Peter Fulon, dodal besede "ki je za nas križan bil". Armenci so posvojili himno z dodatkom, drugi menihi pa so bili "ogorčeni" in zahtevali, da jo pojejo "skladno s starodavnim izročilom katoliške Cerkve".

Trisagion se je obračal na Sveto Trojico. Dodatek pa je namigoval, da je bila Sveta Trojica križana, kar je teološka ideja brez podlage v Svetem pismu in v nasprotju s krščansko tradicijo. V svoj bran so miazfiziti trdili, da je bila himna naslovljena na Sina, enega izmed Svete Trojice, ki je bil križan. Po tej interpretaciji je dodatek moč razumeti pravovernno. Vendar spor ni bil le glede opredelitev liturgične himne. Zadeval je dalje mnogo širše vprašanje, kako so armenski kristjani razumeli spor glede Kristusove osebe.

V zgodnjem petem stoletju, ko je izbruhnila kontroverza med Cirilom in Nestorijem, je bila armenska Cerkev, katere del se je nahajal v Perzijskem imperiju, tesno povezana z Antiohijci in zahodnimi Sirci. Na Teodorja iz Mopsuestije so gledali kot na razlagalca Svetega pisma *par excellence* in sledili njegovemu razmišljanju o vprašanih, ki se nanašajo na Kristusa. Ko je Maštoc iskal pisavo za zapisovanje armenskega jezika, je preživel nekaj časa v Edesi in drugih mestih v Mezopotamiji, kjer je bila Teodorjeva kristologija "o dveh naravah" prevladujoča. V Armenijo se je vrnil z globokim spoštovanjem do antiohijske teologije.

Sočasno je bil Sahak, pravnuk Gregorija Prosvetitelja, *katolikos*, prvi škof Armencev.

Sahak je deloval na tem položaju petdeset let (387-438) in je bil ključen pri vzpostavitvi armenske liturgije; z Maštocem in Eznikom, armenskim učenjakom, je delal na prevodu Svetega pisma v armenščino. Njegov škofovski sedež je bil v mestu Dvin, v delu Armenije, ki so jo obvladovali Perzijci. Tako da je bil podložnik sasanidskega kralja, imenovanega "kralj kraljev", in živel pod budnim očesom perzijskega upravitelja, katerega rezidenca je bila v Dvinu. To pomeni, da je prebival med sirsko govorečimi kristjani, ki so bili trdno v antiohijskem taboru, zato je vztrajal pri kristologiji dveh narav.

Do koncila v Efezu 431 je Sahak Armenec vlekkel z Antiohijci. Nekaj let po koncilu pa je poslal v Konstantinopel delegacijo z deli Teodorja in spraševal za mnenje glede Teodorjevega nauka. V odgovor mu je patriarh Proklos napisal odločilno pismo, znano kot *Proklova knjiga*, v kateri je ostro kritiziral izrek o dveh naravah in predstavil interpretacijo Kristusove osebe skladno s cirilskimi vrsticami. Čeprav Proklos Teodorja ni obsojal poimensko, je govoril o "novo izmišljenih bogokletjih tistih, ki Kristusa delijo na dvoje", kar je besedje, ki se lahko navezuje le na Teodorja. Od tistega trenutka naprej se je Sahak pričel oddaljevati od Teodorjevega "nauka o dveh naravah", in sprejemal teologijo Cirila Aleksandrijskega, zagnanega Teodorjevega kritika.

Zaradi povezovanja s konstantinopelskim patriarhom je Sahak priklical bes perzijskih oblasti nad armensko Cerkev. Politična lojalnost in verski konformizem sta bila namreč neločljivo povezana in Perzijcem se je zdelo, da se Armenci pajdašijo s tujo silo, z Rimljani, ki jim je vladal Konstantinopel. S pristankom na obsodbo Nestorija pa so Armenci implicitno obsodili tudi pravovernost Teodorja iz Mopsuestije, najbolj cenjenega učitelja sirsko govorečih kristjanov v vzhodni Cerkvi. Malo verjetno je, da bi bil Sahak zmožen uveljaviti voljo Konstantinopla v armenski Cerkvi kot celoti, toda s povezovanjem s kritiki Nestorija je dal vedeti, da so Armenci neodvisni od vzhodne Cerkve.

Kot najbolj dominantna politična in verska sila v dolinah Tigrisa in Evfrata je zato Perzija skušala omejiti stike med Armenci in grško govorečimi kristjani v Rimskem cesarstvu in preprečiti razvoj močne nacionalne Cerkve v Armeniji. Leta 450 je perzijski kralj skušal ljudstvu vsiliti zoroastrizem, tako da je izgnal in usmrtil armenske voditelje, vključno s Sahakom. Za katolika je bil nato imenovan sirsko govoreč škof s pristojnostjo nadzora nad pobiranjem davkov, vodenja sodišč in urejanja ostalih posvetnih institucij. Razumljivo je, da so Armenci globoko zamerili perzijsko vtikanje v življenje njihovih Cerkva. Kot je povedal armenski katolikos nekaj desetletij pozneje: "Prekleti barbarski nestorijanci [sirsko govoreči perzijski kristjani], ki so prišli in bivali v naših deželah ... in pridobili vpliv ... do te mere, da so imenovali psevdoškofa za vodjo njihovega umazanega mnenja ..."

Armenija, posebno pa tisto, kar se je imenovalo Perzarmenija, je bila daleč proč od velikih mest Rimskega cesarstva, kjer se je bila bitka o tem, kako ubesediti Cerkveni nauk o Kristusovi osebi. V letih, ki so privedla do koncila v Kalcedonu, so bili Armenci preveč zaposleni z lastnimi notranjimi zadevami, da bi se aktivno udeleževali razprav. V resnici je koncil v Kalcedonu prišel in minil brez njihove udeležbe. In tudi v desetletjih po koncilu armenska Cerkev, za razliko od Egipčanov, ni zavzela uradne drže niti za kalcedonske sklepe niti proti njim. Sčasoma pa so Armenci vendarle opustili svojo privrženost Teodorjevemu mišljenju o "dveh naravah" in sprejeli razmišljanje Cirila Aleksandrijskega, s čimer so poželi odobravanje v Konstantinoplu.

Leta 482 je v prizadevanju, da bi spravil obe katoliški tradiciji, cesar Zenon izdal nov dokument, imenovan *Henotikon* (izjava o združitvi). Strategija za Henotikomom je bila postaviti nicejsko veroizpoved (različico, sprejeto na koncilu v Konstantinoplu 381) za standard pravovernosti, potrditi *theotokos*⁴ in sprejeti obsodbo Nestorija (in posledično Teodorja) na koncilu v Efezu 431. Vendar o kontroverzni formuli o "dveh naravah v eni

osebi" ni bilo niti besede. Četudi se je Henotikon zdel mojstrska diplomatska poteza, pa je bil spričo neupoštevanja Kalcedona obsojen na neuspeh.

Armenci so bili naklonjeni cesarjevi odločitvi, da se nagne v smer govorjenja o "eni naravi" Cirila Aleksandrijskega. Kalcedonski dekret s svojim govorjenjem o "dveh naravah" je odražal nauk Teodorja iz Mopsuestije in je bil omadeževan z Nestorijevimi zmotami. Z drugimi besedami – zdelo se je, da koncil podpira nauk vzhodne Cerkve, ki je vsiljevala svojo voljo armenskemu ljudstvu v Perziji. Tako se je zgodilo, da so na koncilu v Dvinu 506 Armenci sprejeli Zenonov Henotikon, ki je obsojal Nestorija (in potemtakem Teodorja), nekateri armenski škofje pa so odkrito zavrnilo koncil v Kalcedonu. Stoletje kasneje so armenski škofje formalno obsodili koncil v Kalcedonu in pismo papeža Leona, ki so ga v Kalcedonu odobrili. In te odločitve bodo odmevale še stoletja kot znak, da bo armenska Cerkev, tako kot egiptovska, dobila svoje mesto med nekalcedonskimi krščanskimi skupnostmi.

Vendar so Armenci edinstveni in se ne prilegajo lepo običajnim okvirom vzhodnokrščanskih občestev, pa naj gre za kalcedonska ali nekalcedonska. Za razliko od prakse v ostalih vzhodnih Cerkvah Armenci pri evharistiji uporabljajo nekvašen kruh. Kot pravi neki Armenec: "Ne bomo jedli v pečici spečenega kruha Grkov." Ne mešajo vina z vodo, kar je splošna (in starodavna) evharistična praksa na Vzhodu in Zahodu. Čeprav je armenska liturgija podobna praksi drugih vzhodnih Cerkva, njihove cerkve nimajo ikonostasa, pregrade, ki loči oltar od preostanka cerkve. Božiča ne obeležujejo kot ločenega praznika, temveč ga praznujejo na Gospodovo razglasenje zgodaj januarja. In pokrižajo se na zahodnjaški način, z levega ramena proti desnemu.

Tudi armenska cerkvena arhitektura je posebna. V zgodnjih letih so cerkve gradili po vzoru bazilik, kakršne so doma v Anatoliji in Siriji. Toda v šestem in sedmem stoletju

so številne nove stavbe skonstruirali v centralnem tlorisu. Cerkev Svetega Hripsima v Vagaršapatu ima kupolo, ki se vzpenja nad osmerokotno strukturo. Na štirih straneh osmerokotnika se iztegujejo konzole, ki se končajo v štirih apsidah in oblikujejo nekakšen križ. V vsakem kotu se nahaja zakristija, prostor za zakramentalne posode, duhovniško opravo in tako dalje.

Ta osmerokotni načrt so v cerkvah v teku naslednjih nekaj stoletij vedno znova uporabljali. V Anatoliji so gradili kupolaste cerkve, toda možno je, da armenske zgradbe zrcalijo značilno bližnjevzhodni arhitekturni slog, ki so ga uporabljali Sasanidi v Perziji in še prej drugi v Osrednji Aziji. Zgradbe v Armeniji uporabljajo nosilni lok, majhen lok, postavljen čez vogale kvadrata za oblikovanje osmerokotnika, primerne za nošenje kupole. Ta tehnika Rimljanom ni bila znana in je bila med Bizantinci redka. Kakor je ugotovil ugledni arhitekturni zgodovinar Richard Krauthammer: "Od vseh obmejnih dežel imperija je Armenija edina, ki se bizantinski arhitekturi lahko postavi ob bok kot enakovredna. Vendar razlik med bizantinskimi in armenskimi stavbami – v obliki, konstrukciji, razsežnostih in dekoraciji – ne kaže premočno poudarjati." To pove vse. V Armeniji je vzniknila edinstvena krščanska kultura v majhni deželi, ki je bila izenačena z večjimi krščanskimi skupnostmi na Vzhodu.

Severno od Armenije so živeli Gruzijci, starodavno ljudstvo, katerega dežela se je raztezala od vzhodne obale Črnega morja do kavkaških gora na severu in malone do Kaspijskega morja na vzhodu. Z izjemo prostrane in rodovitne obalne ravnice je večina dežele gorata. Gruzijško ljudstvo se je naselilo na to območje v drugem tisočletju, med sedmim in četrtem stoletjem pr. Kr. pa sta bili ustanovljeni dve kraljestvi, eno na zahodu na obalnem predelu vzdolž Črnega morja in drugo na vzhodu, znano kot Iberija.

Ker je bila Gruzija zlahka dostopna po morju, je pritegnila grške pomorščake in trgovce in prišla pod kulturni vpliv Grkov,

živečih v Mali Aziji. V prvem stoletju pa je Neron priključil pokrajino na vzhodni obali Črnega morja, imenovano Kolhida, in postala je del province Kapadokije v Mali Aziji. Do konca tretjega stoletja si je na območje utrlo pot krščanstvo in dva škofa od tod sta bila navzoča tudi na koncilu v Niceji 325.

Spreobrnjenje Iberije (Gruzije) na vzhodu je bilo delo svetniške žene po imenu Nino. Zgodovinar Rufin, ki je pisal približno leta 400, nam poroča o njenem vplivu na kraljevo hišo na podlagi tega, kar je ustno izvedel od gruzijskega kneza, ki ga je spoznal v Palestini. Sledi zgodba, kot jo pripoveduje Rufin.

Nino so zajeli Gruzijci in jo zasužnjili. Živela je krepostno in vrlo življenje ter molila h Kristusu kot Bogu. Gruzijci pa so bili osupli nad njeno skromnostjo in vztrajnim sledenjem svojim verskim običajem, ki so še posebno zbudili radovednost žena. Med Gruzijci je bila šega, da je otroka, če je zbolel, mati nosila od hiše do hiše, da bi videla, ali bi kdo poznal zanesljivo zdravilo. Potem ko je neka ženska obhodila svoje sosede, ne da bi našla zdravilo, pa je odšla k ujetnici. Nino je dejala, da ne pozna nobenega "človeškega zdravila", a da bo molila k "svojemu Bogu Kristusu". Malčka je položila na žimnato pregrinjalo, pomolila in vrnila otroka materi ozdravljenega.

Ko so novice o ozdravitvi dosegle kraljico Nano, ki je bila bolna, je prosila, naj ujetnico pripeljejo k njej. Toda Nino ni hotela iti, ker se ji ni zdelo prav, da bi prelomila režim molitve in postenja. Tako so kraljico prinesli do ujetnice in jo, kakor malčka, položili na posteljno pregrinjalo. Nino se je obrnila na Kristusa; kraljica pa je bila ozdravljena in Nino ji je rekla, da jo je ozdravil "Kristus, Sin Vsemogočnega Boga", zato naj ga spozna za "izvir svojega življenja in zdravja". Ko se je kraljica vrnila domov, je kralj Mirian kar prekipeval od sreče, zato je ukazal ženski poslati darila. Toda kraljica mu je rekla, da si ne bo imela Nino z zlatom in srebrom kaj početi; pokonci jo namreč drži post, in edina nagrada, ki jo bo sprejela, je, da kralj in kraljica častita Boga Kristusa.

Kralj je prezrl njeno prošnjo, toda nekaj dni zatem se je na lovskem izletu izgubil v gozdu. Ko se je zavedel, da tava v trdi temi, se je spomnil imena Kristusa in molil k njemu za odrešitev. In kar naenkrat je lahko spet našel pot nazaj do mesta. Ob vrnitvi domov je ujetnico poklical in jo prosil, naj ga podučí v krščanskih obredih in oblikah molitve. Potem je sklical gruzijsko ljudstvo in ga poučil v veri, in čeprav še ni bil krščen, je "postal apostol svojega ljudstva". Nato je določil svoje arhitek-te in delavce za gradnjo cerkve v Mtšketi v bližini današnjega Tbilisija po načrtu, ki ga je predlagala Nino. Na njen nasvet je poslal delegacijo k cesarju Konstantinu s prošnjo, naj jim pošlje duhovnike, "da bo zaključil podjetje, ki ga je začel Bog".

Rufinovo poročilo o Nino in spreobrnitvi Gruzijcev je preobloženo z legendarnimi malenkostmi, toda osnovni obris je tehten. Po Nininih naporih je bil kralj Mirian krščen leta 337, knezi in nekateri prebivalci pa so sledili njegovemu zgledu. Kralj je prosil Konstantina za duhovščino in v glavnem mestu Mtkšketi je bila ustanovljena škofija.

Spreobrnjenje Gruzijcev (in Armencev) je sledilo vzorcu, ki se je ponavljal tudi drugod v antičnem svetu, ko se je krščanstvo širilo onkraj meja Rimskega cesarstva. V zgodnjih stoletjih je krščanstvo raslo počasi, saj so v Cerkev pritegovali posameznike, jih podučili v veri, učili krščanskih molitev in jih krstili. Ko pa se je krščanstvo razširilo med ljudstva, ki so živela na mejah cesarstva in onstran njih, je prišlo do spreobrnjenj, ki so se začela s kraljem in kraljico.

Sprejetje krščanstva in utrditev politične moči sta šla torej z roko v roki. V zgodnjih stoletjih v Rimskem cesarstvu je Cerkev ustvarila telo, neodvisno od socialnega in političnega reda. Toda v Gruziji in Armeniji ter v Nubiji in Etiopiji so se politična oblast in Cerkvene institucije medsebojno dopolnjevale. Še vedno je Cerkev obdržala nekaj neodvisnosti; kralj je moral prositi škofe iz bolj uveljavljenih Cerkva, da nadzorujejo Cerkev v njegovem kraljestvu in posvečujejo duhovnike.

Karizmatična oseba, kot je bila sveta Nino, je lahko spreobrnila kralja in kraljico, toda kralj ni mogel ustanoviti Cerkve, saj je to zahtevalo apostolsko avtoriteto. Kontinuiteta s preteklostjo in občestvo s Cerkvijo po vsem svetu sta se lahko zgodila le preko nasledstva škofov.

To, da je novo ljudstvo sprejelo krščanstvo, je imelo manj opraviti s spremembo usmerjenosti duše kot z obredi in obnašanjem ter s šegami in zakoni družbe. V svojem poročilu Rufin pravi, da je "iberski narod" (Gruzijci) sprejel "zakone Božje besede". Tako kot v Armeniji je tudi v Gruziji krščanstvo pripeljalo do oblikovanja abecede za zapisovanje jezika, kar je naposled omogočilo tudi razvoj nacionalne literature. Spreobrnitev kraljeve hiše je bila prav toliko kulturni kot verski dogodek.

Na koncilu v Dvinu leta 506 se je štiriindvajset od trideset prisotnih škofov združilo z Armenci v obsodbi Kalcedona. Gruzijski kralj Vakhtang I. (u. 529) je sklenil zavezništvo s cesarjem Zenonom in sprejel Henotikon. V zameno je cesar priznal iberijsko (gruzijsko) Cerkev kot neodvisno, četudi je ostala pod

jurisdikcijo antiohijskega patriarha. Na začetku sedmega stoletja, med vladavino katolika Kiriona I. (u. 609), pa so Gruzijci uradno sprejeli tudi kalcedonski koncil in se osvobodili armenske nadoblasti. V osmem stoletju je gruzijska Cerkev postala popolnoma prosta vsakršne druge Cerkvene jurisdikcije.

Ti dve nacionalni Cerkvi vzhodno od Bizantinskega cesarstva sta nato imeli različne odnose s preostankom krščanske skupnosti. Kljub temu, da sta bili geografski sosedi, so Armenci podprli tiste krščanske skupnosti, ki niso sprejele teološke izjave kalcedonskega koncila, medtem ko so Gruzijci ostali v bratstvu s Konstantinoplom in zahodnimi Cerkvami, ki vztrajajo pri Kalcedonu.

Prevedel: David Prajnc

-
- 1 čevelj (dolžinska mera) = 0,3048 m, torej povprečna nadmorska višina Armenije znaša 1798,32 m (op. prev.).
 2. Tj. prib. 4877 m. Piščev podatek ni točen, dejanska višina Ararata je 5137 m (op. prev.).
 3. V prevodu "Mala Armenija" (op. prev.).
 4. Theotokos: gr. Božja porodnica, tj. Marija (op. prev.)



ROBERT L. WILKEN

Kršćanstvo v Osrednji Aziji, na Kitajskem in v Indiji

Sredi šestega stoletja je neki trgovec krenil iz Egipta, da bi odplul proti južni obali Indije. Kakor poprejšnji obiskovalci iz Rimskega cesarstva se je podal na dolgo pot, da bi domov prinesel poprova zrna z malabarskega obalnega območja, zato je Indijo imenoval za deželo, kjer "raste poper". Poper izvira iz Indije in je veljal za eno najbolj cenjenih začimb antičnega sveta. Rimljani so bili nad njim prav tako navdušeni kot mi. V svojem *Naravoslovju* je Plinij Starejši pisal, da ni pri popru prijetno nič razen njegove pikantnosti, pa vendar "gremo vse do Indije, da bi ga dobili".

Ime popotnika iz šestega stoletja je bilo Kosmas Indikopleustes, 'Kozma Popotnik v Indijo'. Kozma je bil kristjan in v svojem *Krščanskem krajepisju* je poročal o krščanskih skupnostih, odkritih na svojih popotovanjih. Nekaj časa je preživel v Malabaru, na jugozahodni obali Indije, v današnji Kerali, kjer je našel cerkev s škofom, imenovanim iz Perzije. Prav tako je obiskal Sokotro, otok v Arabskem morju približno dvesto milj¹ južno od Jemna in vzhodno od Somalije, kjer so obstajali kristjani z duhovščino, ki so prejeli posvečenje iz Perzije. Toda še osupljiveje – prišel je prav do Cejlona (današnja Šrilanka) in tam odkril cerkev, ki so jo tvorili "perzijski kristjani" s po njegovih besedah "popolnim cerkvenim obredjem", menda vključujočim krst, evharistijo in škofo z apostolskim nasledstvom.

Zgovorne so Kozmove besede, da je na otokih v Indijskem oceanu, na Indijski podcelini in na Cejlonu duhovščino imenovala perzijska Cerkev. Poznamo pustolovske misijonarje, ki so na ukaz papeža odšli v severno Evropo, kot na primer sveti Avguštin Canterburyjski, ki je odpotoval na Britansko otočje, da bi razširil evangelij med angleško prebivalstvo, ali pa Ciril in Metod, ki ju je poslal k Slovanom bizantinski cesar. Vendar nam naši zgodovinski spisi povedo le malo o misijonu na Daljnem vzhodu. Kakor je bila širitev krščanstva v severno Evropo delo latinsko govorečih menihov, širitev krščanstva med Slovane pa delo grško govorečih, tako je bila širitev krščanstva na Vzhod delo sirsko govorečih menihov iz vzhodne Cerkve.

Poglavitna pot od sredozemskega sveta proti Daljnemu vzhodu je bila svilena cesta,

obsežno trgovsko omrežje, ki se je začelo pri Antiohiji blizu Sredozemlja, prečilo Srednji Vzhod vse do Perzije, od tod peljalo skozi mesta Sogdiane (današnji Uzbekistan), nadaljevalo proti vzhodu skozi Kirgizistan proti oazi Turpan v zahodni Kitajski in na posled seglo vse do Velikega kitajskega zidu in Xiana. Poleg prenašanja blaga za prodajo ali trgovanje, vključno s svilo, začimbami, dragimi kamni, parfumi in steklovino, je bila svilna cesta prenašalka idej, kulture in vere. Krščanski trgovci so bili dejavni v karavanah vzdolž celotne dolžine ceste. Njihova vloga v zgodovinskem širjenju krščanstva in tista menihov in duhovščine, ki so jim sledili, je izjemna; evangelij so ponesli v dežele, mnogo bolj oddaljene od tistih, ki so jih dosegli misijonarji z latinsko govorečega Zahoda ali grško govorečega Vzhoda. Že v petem stoletju je obstajal škof v Mervu, oazi na svilni cesti v bližini mesta Marija v današnjem Uzbekistanu². Spričo lokacije tisoč dvesto mil³ vzhodno od Sirije je Merv postal oporišče za misijon proti turškim plemenom vzhodno od reke Oks in navsezadnje proti Kitajski.

V dolgi zgodovini krščanskih misijonov ni bil nihče bolj vizionarski od Timoteja I. (u. 823), *katolika* vzhodne cerkve konec osmega in na začetku devetega stoletja. Timotej je bil gonilna sila za misijonom proti vzhodu. Kot mladeniča so ga pripravljali za visok položaj v Cerkvi. Prejel je poglobljeno izobrazbo v razlaganju Svetega pisma, v slovitem samostanu Bet Abha blizu Mosula v današnjem Iraku pa se je naučil grščine in prejel pouk o grški filozofiji. Naučil se je tudi arabščine in perziščine. Njegov materni jezik je bil sirščina in v tem jeziku je bil plodovit pisec, toda na zahtevo muslimanskega kalifa je prevedel v arabščino Aristotelove *Topike*, delo o dialektičnem sklepanju. Njegovo najslavitejšo delo je pripoved o razpravi, ki se je odvijala v navzočnosti muslimanskega kalifa o podobnostih in razlikah med krščanstvom in islamom.

Vendar je bilo njegovo pospeševanje misijona proti vzhodu tisto, zaradi česar je

postal njegov mandat katolika znamenit. Takrat je bila vzhodna Cerkev pod muslimansko oblastjo in Timotej je s kalifom gojil prijateljske odnose. Prav neverjetno je, da je smel organizirati misijon v Osrednjo Azijo in popraviti cerkve, ki so bile uničene ali so propadale same od sebe. Izkazoval je živahno zanimanje za misijon med Turki vzhodno od Kaspijskega jezera, in potem ko je spreobrnil kralja Ujgurov, je postavil metropolita za nadzor nad cerkvami v regiji. Bil je v stiku z menihi, ki so potovali na Kitajsko in v Indijo, in ko je škof hotel oditi v pokoj v udobnem Bagdadu, ga je Timotej opomnil, da so menihi hodili na Kitajsko in v Indijo zgolj s palico v roki in z usnjeno torbo s poklopцем. V pismu omenja, da je imel namen posvetiti škofa za Tibet: "V teh dneh je Sveti Duh mazilil metropolita za Turke in pripravljamo se na posvetitev še enega za Tibetance." Ali je načrt dosegel uspeh, ne vemo, vendar to, da je Timotej hotel poslati škofa v tako oddaljeno deželo, priča o obširnosti njegove vizije in o neutrudni predanosti misijonu Cerkve.

V knjigi njegovega sodobnika Tomaža iz Marge izvemo, da je Timotej prav tako posvečeval škofove za Dajlamijce in Gilanijce, iranski ljudstvi, živeči jugovzhodno od Kaspijskega morja. "Te škofove", piše Tomaž, "je posvetil sveti katolik Timotej, patriarh v deželah barbarskih ljudstev, ki so bila brez vsakršnega razuma in omike. Noben misijonar in sejalec resnice ni do tedaj prišel v njihove kraje in nauk o evangeliju našega Odrešenika se jim še ni pridigal; toda čemu bi sploh pravil o naukih Kristusa, našega Gospoda, če pa, podobno kot Judje in ostali nejudje, sploh niso prejeli vednosti o Bogu, stvarniku in vladarju svetov, marveč so častili drevesa, izrezljane lesene podobice, zveri, ribe, plazilce, ptice in takšne stvari, družno s čaščenjem ognja in zvezd." Razlogi za pridiganje evangelija po vsem svetu so že stari, toda za Timoteja je bil klic nov in takojšen.

Izstopajoč primer širjenja sirsko govorečega krščanstva proti Vzhodu je moč najti na ostrakoncu, koščku lončenine, odlomljenem

od vaze ali katerega drugega predmeta, ki so ga odkrili pred nekaj desetletji v Pandžikentu, mestu v Osrednji Aziji v današnji deželi Tadžikistan. Zaradi lege na svilni cesti je bil Pandžikent cvetoče trgovsko središče Sogdijcev, iranskega ljudstva, ki je prišlo v stik z grško kulturo po osvajanjih Aleksandra Velikega.

Besedilo na ostrakonu vsebuje tri verze iz Psalma 1, napisane v sirščini: "Blagor človeku, ki ne hodi po nasvetu krivičnih, ne stopa na pot grešnikov in ne poseda v družbi porogljivcev, temveč se veseli v Gospodovi postavi ..." Določene poteze v pravopisu so učenjake navedle k mišljenju, da je bil tekst spisane po nareku; črke, na primer, ki so ob izgovorjavi v sirščini neme (kakor alef), so izpuščene. Nekatere slovnične posebnosti v besedilu namigujejo, da ga ni napisal rojen govorec sirščine, temveč nekdo, čigar jezik je bil sogdijski. Psalm je bil nemara zapisan kot del študijske vaje v učenju pisanja sirske abecede.

V sirske govorečem krščanskem svetu je bila osnovna izobrazba – često v šoli, spojeni samostanom – učenje na pamet in recitiranje Knjige psalmov. Narzaj, krščanski pesnik v Nizibisu, vélikem središču učenja sirščine v Mezopotamiji, je pripovedoval, da je odšel v šolo za dečke star sedem let in se pričel učiti Knjigo psalmov. Po nekaj letih se je naučil psalme na pamet in je znal "recitirati vsega Davida".

Ostrakon ima še eno zanimivo značilnost, ki potrjuje njegovo možno uporabo. Zadnji dve vrstici sta napisani z drugačno pisavo in sta očitno "preizkus peresa" - nekakšen test. Vključujeta del hvalnega obrazca, vzetega iz sirskega bogoslužja: "Tvoja slava, Bog gostiteljev, ki napolnjuje nebesa in Zemljo."

Pandžikent, mesto, kjer so ostrakon našli, je bil del Sogdije, civilizacije, ki so jo zgradila iranska ljudstva s svojim lastnim jezikom, sogdijsčino. Njihovo glavno mesto je bilo Samarkand v današnjem Uzbekistanu. Osvojitev območja Aleksandra Velikega v četrtem stoletju pr. Kr. je stakala vezi na Zahod

in v drugem stoletju pr. Kr. je misija kitajskega odposlanca Čang Čiena privedla Sogdijce v stik s Kitajsko. Že takrat so Sogdijci vzbudili pozornost kristjanov na Srednjem Vzhodu, vendar krščanstvo na območje ni prispelo do šestega stoletja. Najkasneje v osmem stoletju, v času ostrakona, se je krščanstvo tam že dodobra utrdilo in Samarkand je bil sedež metropolita, nadškofa v občestvu s katolikom v Bagdadu. Poleg arheoloških dokazov obstajajo literarna besedila, fragmenti knjig Nove zaveze, napisani v sogdijsčini. Drugi rokopisi vključujejo dela v sogdijsčini in sirščini.

Arheologi so prav tako odkrili primere sogdijske krščanske umetnosti. Omembe vreden prispevek je posoda, ki prikazuje oblegano trdnjavo z ljudmi, opravljenimi v lokalno turško oblačilo. Posoda prikazuje prizore iz Stare zaveze v narativnem vrstnem redu: obleganje Jeriha z Rahabo (Jozue 2, 1-16), nošenje skrinje (Jozue 6,4-20), zaustavitev sonca (Jozue 10,13-14). Kot kaže, sogdijska trdnjava pomeni mesto Jeriho. Umetnostni zgodovinarji so pripomnili, da prizor na posodi spominja na budistično upodobitev Kušinagara, mesta, ki hrani relikvije Bude. Če to drži, bi to kazalo na zelo zgodnje srečanje krščanstva z budizmom. Druga srebrna posoda, zdaj v muzeju Ermitaž v Sankt Peterburgu, pa vključuje tri medaljone, ki prikazujejo prizore iz evangelijev o Kristusovem trpljenju, smrti in vstajenju od mrtvih, Petrovo zatajitev, vojake, kako stražijo grob, razbojnika, ki mu je Jezus odpustil, Marijo in Marijo Magdaleno ter angele.

Kakor je svilna cesta pripeljala kristjane v Sogdijo v Osrednji Aziji, tako je ista pot privedla sirske govoreče menihe iz Perzije na Kitajsko. Dinastija Tang, ki je Kitajski vladala od sedmega do desetega stoletja, je gojila diplomatske in trgovske stike z Osrednjo Azijo obenem pa politično nadvladala Mandžurijo, severno Korejo, Mongolijo, Tibetom in drugimi sosednjimi deželami. Na Kitajskem je bila doma svetovljanska kultura, odprta za zunanje vplive, zato je kristjanom izrekla dobrodošlico. Po kitajskih virih so se kristjani v prestolnici, današnjem Xianu, prvič pojavili

med vladavino cesarja Taizonga (626-649). Uradni cesarjev dekret je izrecno omenjal kristjane: "Perzijski menih Alopen je prišel od daleč in prinesel s seboj Sveto pismo in nauk ... Pomen nauka smo pozorno pregledali: je skrivnosten, čudovit, spokojen; določa bistvo življenja in popolnost. Gre za zveličanje živih bitij. Za človekovo srečo. Prav je, da bi se razširil širom cesarstva. Zatorej naj lokalni uradniki zgradijo samostan v četrti Ining z enaindvajsetimi rednimi menihi."

V še enem knežjem dekretu stoletje kasneje je krščanska vera imenovana "perzijska vera" ali "iranska vera". Ta dekret je takisto omenjal menihe in smiselno je domnevati, da so na Daljnem vzhodu, prav kakor na Zahodu, obstajali menihi – izmed katerih so bili nekateri brez dvoma posvečeni – ki so utrdili krščansko navzočnost med novimi ljudstvi. Nemara so bili njihovi predhodniki trgovci, toda vzpostavitev krščanskih skupnosti je zahtevala duhovščino. Vemo pa, da je imela vzhodna Cerkev dobro urejeno institucionalno strukturo, ki je škofom v oddaljenih deželah dopuščala ostati v stiku s katolikom v Bagdadu. Te cesarske uredbe prav tako kažejo, da so kitajski oblastniki krščanstvo odobraval in celo podpirali. Vsaj v začetnih fazah. Neki učenjak je celo domneval, da so za pokroviteljstvom nad kristjani tičali ekonomski motivi. Dajanje podpore kristjanom iz Perzije bi namreč spodbudilo več krščanskih trgovcev, da pridejo na Kitajsko. Prepričevanje ni bilo edino orodje teh podjetnih menihov ...

Najbolj občudovanja vreden dokaz prisotnosti krščanstva v starodavni Kitajski je velikanski kamniti spomenik, odkrit v sedemnajstem stoletju na območju svetišča v Sian-Fuju, ne daleč stran od Xiana. Ta spomenik iz črnega apnenca je deset čevljev visok in tri in pol čevlja⁴ širok. Ima tisoč sedemsto kitajskih pismenk in je prepreden s sirskimi besedami ter s sirskimi imeni s kitajskimi znaki, ki nakazujejo, kako jih je treba izgovarjati. Postavljen je bil leta 781 na lokaciji samostana vzhodne Cerkve. Ko so novice o njegovem odkritju dosegle Zahod, so

nekateri dvomili v njegovo pristnost. Voltaire ga je imel za dobronamerno potegavščino jezuitov, ki so, navdihnjeni z zgledom Frančiška Ksaverja, pošiljali misijonarje na Daljni vzhod. Toda dandanašnji spomenik velja za pristnega.

Avtor besedila je bil perzijski duhovnik po imenu Adam, čigar kitajsko ime je bilo Čing Čing. V sirskem besedilu je opredeljen kot "Adam, duhovnik in podeželski škof ter duhovni mojster Zinistana [Kitajske]." Prav tako je bil menih v samostanu, kjer so spomenik našli. Postavili so ga v počastitev meniha po imenu Issu, ki je bil bojda izučen in usposobljen v poučevanju, vendar tudi spreten v vojaških zadevah, vključno z vohunjenjem za sovražnikom. Obnovil je cerkve, ki so bile v slabemu stanju, skrbel za bolne in pomoči potrebne in bil je nadzornik menihov, živečih v regiji.

Ta spomenik vsebuje tudi kratko pripoved o zgodovini "sijajnega verstva" na Kitajskem, vključno s prihodom prvega krščanskega meniha Alopena iz Perzije. Kot kaže, so mu priredili veličasten sprejem, kar namiguje na to, da je bilo nekaj o krščanstvu znanega že pred njegovim prihodom, knjige, ki jih je nosil s seboj, pa so bile prevedene v kitajščino, tako da jih je cesar lahko bral. Besedilo pravi, da obstaja sedemindvajset knjig Svetega pisma, ne da bi jih poimenoval, ter omenja krst, bogoslužje, spoštovanje šabata in meniška pravila, in sicer, da nimajo sužnje, si ne kopičijo bogastva in so širokogrudni do ostalih. Kar se tiče redovništva sirsko govorečih menihov pravi: "Očiščenje napravita popolna samota in meditacija; samoobvladovanje se okrepi s tišino in opazovanjem."

Razen tega napisa in uradnih kitajskih zapisov so v zgodnjem devetnajstem stoletju našli tudi skrivališče krščanskih dokumentov v zazidani kapeli v Tunhuangu. Ti vključujejo dela krščanskih menihov v kitajščini, nekatera prevedena iz sirščine, spet druga kot izvirni prispevki. Najti je himno za praznik "spremenitve našega Gospoda", delo z naslovom *Jesus Mesija Sutra*, ki orisuje temeljne nauke

krščanstva, *Pogovor o enosti vladarja vesolja*, pa še eno o dajanju miloščine. Po besedah tistih, ki so jih proučili, je ta dela težko razumeti, ker jih je napisal nekdo, ki kitajščine ni znal dobro. Kljub vsemu kažejo, da so krščanski menihi zavestno poskušali predstaviti krščanstvo na način, ki bi bil razumljiv za Kitajce. Poudarjali so, denimo, kreposti, kot so čaščenje prednikov, sinovska pobožnost, celo čaščenje cesarja. Drugi dokumenti, napisani 150 let kasneje, pa izkazujejo zanesljivejše znanje kitajskega jezika, bolj dovršen literarni slog ter večjo predstavitev krščanskih verovanj.

Čprav so seznanitev s krščanskimi idejami in prevajanje krščanskih del vladarji dinastije Tang toplo pozdravili in so bili samostani pogojeni s cesarsko milostjo, so po preteku let

kitajske oblasti začele odrekati svojo podporo. Kitajski viri kažejo na naraščajoče kritiziranje krščanstva. Budizem so primerjali s čisto vodo reke Čing, krščanski nauk pa s kalno vodo reke Wei. Že sredi devetega stoletja so bili kristjani kakor tudi pripadniki drugih tujih verstev predmet zatiranja in preganjanja. Kitajski tekst iz 845 po Kr. pravi, da se tujci, ki oznanjajo verstva tujih dežel, vključno s Ta-ch'in (kristjani) in Mu-hu-fu (zoroastristi), morajo "vrniti k posvetnemu življenju in prenehajo mesti kitajske običaje".

Do konca desetega stoletja so bili kristjani na Kitajskem malone iztrebljeni. 981 je neki arabski pisec v Bagdadu pripovedoval, da je spoznal meniha, ki ga je katolik poslal na Kitajsko, da bi bil navzoč pri zadevah



kitajske Cerkve. Menih je poročal, da je večina kristjanov pomrla in da so njihove cerkve uničili. Nikogar ni našel, komur bi lahko bil na uslugo, zato se je vrnil v Bagdad.

Do dneva današnjega na Kitajskem ni najti neprekinjene zgodovine krščanstva; v Indiji pa so stvari potekale drugače. Kakor pokaže potovanje Kozme Popotnika v Indijo, je bila Indija dostopna iz Egipta po morju. V spominu kristjanov v Indiji je apostol Tomaž prinesel evangelij na podcelino že v prvem stoletju. Stoletja so zgodbo o njegovem popotovanju in dogodivščinah pripovedovali v pesmi in verzih indijski kristjani, in do dandanes uživa nekakšen kanoničen status.

Pripoved o Tomaževem potovanju v Indijo je najti v starodavnem sirskega dokumentu, Tomaževih delih, napisanem v tretjem ali četrtem stoletju. Kot pripoveduje to delo, so po Jezusovem vnebohodu apostoli žrebali, da bi videli, kateri bo šel na kateri del sveta oznanjat evangelij. Indija je padla na Tomaževe rame, a Tomaž je rekel, da ne zna jezika ljudstva, ki prebiva tam, in je odhod zavrnil. Toda Jezus se mu je prikazal v sanjah in mu dejal, naj to potovanje izvede. Kmalu zatem je Tomaž srečal premožnega trgovca iz Indije z navodili Gundafara, kralja v Pandžabu v severozahodni Indiji in Afganistanu, naj pripelje nazaj usposobljene arhitekta in gradbinca za gradnjo palače.

Toda ko je Tomaž izvedel za revščino prebivalcev Indije, je uporabil kraljevi denar, da bi zadostil njihovim potrebam. Nespametna odločitev! Ko se je kralj vrnil, je Tomaž razlagal, da je porabil denar za ozdravitev bolnih, izganjanje demonov in za poučevanje ljudstva o resničnem Bogu. Razumljivo je bil kralj ogorčen, toda Tomaž je bil rešen kraljevega besa, ko se je temu v sanjah prikazal njegov preminuli brat, rekoč, da je videl dvojnico palače v nebesih. Kmalu zatem se je kralj odločil postati kristjan. Ljudje so mu sledili in bili maziljeni z oljem in krščeni, Tomaž pa je slavil Sveto rešnje telo. Nato je nadaljeval s potovanjem v druge kraje v Indiji, dokler ga niso ubile sulice vojakov

po navodilih drugega kralja. Tradicionalni kraj njegovega mučeništva je hrib zunaj Mylaporeja (Mailapur), predmestja Madrasa, današnjega Chennaija na vzhodni obali Indije. Lokacijo velja omeniti, ker je bila nedaleč stran od Mylaporeja, na vzhodni obali Indije pri Arikamedu, rimska trgovska kolonija.

Težko je odkriti zrno zgodovine v zakulisju Tomaževe zgodbe. Obstajal je kralj po imenu Gundafar, ki je v prvem stoletju vladal obširnemu kraljestvu v severozahodni Indiji. O njegovi vladavini pričajo kovanci in prispevajo k verodostojnosti pričevanja. Nekatera zgodnja krščanska izročila priznavajo Tomaža za apostola Partije (Perzija), častili so ga tudi v Edesi. Najkrajša pot iz Mezopotamije v Indijo je bila vzdolž Evfrata do Basre pri Perzijskem zalivu in od tod ob morju do ustja reke Ind v severozahodni Indiji, kjer je bil Gundafar kralj.

Po drugih zgodnjih izročilih je do uveljavitve krščanstva v Indiji prišlo zahvaljujoč apostolu Jerneju. V svoji zgodovini zgodnjih stoletij Evzebij pa piše, da je Panten, krščanski filozof in učitelj Klementa Aleksandrijskega, odpotoval v Indijo v poznem drugem stoletju, da bi oznanjal evangelij "Ljudstvom Vzhoda". Ko je prispel, je ugotovil, da so kristjani tam že živeli in posedovali izvod Matejevega evangelija v aramejskih pismenkah.

Iz Evzebijevega poročila bi lahko sklepali, da je krščanstvo prišlo v Indijo iz rimskega Egipta. Potovanje v Indijo je postalo razmehroma preprosto, saj so rimski pomorščaki in trgovci odkrili, da so monsunski vetrovi z vzhodne obale Afrike naklonjeni plutju iz Egipta v Indijo poleti in vračanju pozimi. Kot poroča Plinij, so monsunski vetrovi običajno pripeljali ladje do Muzirisa ali Malabara, mesta ob jugozahodni obali in "prve trgovske postojanke v Indiji"- To indijsko mesto se celo pojavi na antičnem rimskem zemljevidu z rimskim svetiščem.

Smer in pravi čas vetrov v Indijskem oceanu sta ladjam omogočila redno plovbo v Indijo in vračanje s tovorom popra in drugega blaga za prodajo. Berenika, pristaniško mesto

ob Rdečem morju, je postalo glavno središče za trgovanje z Indijo. Najkasneje do prvega stoletja so nastale grško-rimske naselbine na jugozahodni obali Indije, kajti tisoči rimskih kovancev dokumentirajo prisotnost naseljenцев iz Rimskega cesarstva.

Spričo teh trgovskih zvez z jugozahodno Indijo je mogoče, celo verjetno, da so bili kristjani med tistimi, ki so si utrli pot v Indijo v prvem ali drugem stoletju. Najpozneje v tretjem stoletju pa je rdečemorska trgovina med Indijo in Egiptom usahnila, in vezi med kristjani v Indiji in tistimi, živečimi v Rimskem cesarstvu, so bile pretrgane. Krščanske skupnosti so na severu dežele vzpostavljali kristjani iz Perzije, kristjani na jugu pa so se začeli ravnati po sirsko govorečem krščanskem svetu. V poznem tretjem stoletju se je David, škof vzhodne Cerkve in metropolit Basre, podal na potovanje v Indijo, in verjetno je, da je obiskal skupnosti ne le na severu dežele, temveč tudi na jugu. Vzhodna Cerkev je imela mrežo cerkva krog in krog Indijskega oceana. Čeprav so indijsko Cerkev ustanovili grško govoreči kristjani, ko so pluli iz rimskega Egipta, je ta v tretjem in četrtem stoletju, ko je trgovina med Egiptom in Indijo upadla, prišla pod vpliv in naposled jurisdikcijo sirsko govoreče Cerkve v Perziji.

Vzhodna cerkev je bolj kot katera koli druga antična krščanska skupnost napravila krščanstvo za globalno vero. Živahnost njenih redovniških središč, gorečnost in stanovitnost njenih menihov, njena dobro naoljena institucionalna struktura in redne sinode škofov so ji priskrbele sredstva, s katerimi je segla onkraj znanih geografskih in kulturnih

meja. Pot iz Perzije v Indijo je bila posuta s samostani, ki so zagotovili komunikacijske povezave med katolikom v Mezopotamiji in škofi v oddaljenih deželah. Četudi se škofom v Indiji in na Kitajskem ni bilo treba udeleževati splošne sinode Cerkve,⁵ se je od njih pričakovalo, da na vsakih šest let pripravijo poročilo, s katerim katolika seznanijo s stanjem v svojih škofijah.

Vzhodna Cerkev je zasejala krščanske skupnosti med ljudstva in kulture onkraj zahodnega horizonta. Na latinskem Zahodu je véliki misijon proti severu potekal med germanskimi ljudstvi, ki so jih Rimljani poznali že stoletja. Na grško govorečem Vzhodu so misijonarji odšli na sever med slovanska ljudstva na Balkanu in v Rusiji in na jug v Nubijo, ki je mejila na Egipt in Etiopijo. Toda sirsko govoreči menihi na Vzhodu so imeli drznejšo agendo – prinesti evangelij ne le ljudstvom, ki so častila drevesa in kamne, temveč v dežele s starodavnimi kulturami in religijami, na Kitajsko in v Indijo. Kakor koli vzamemo, misijoni sirsko govoreče vzhodne Cerkve zaslužijo izbrano mesto v zgodovini krščanskih misijonov.

Prevedel: David Prajnec

-
1. Bržkone so mišljene morske milje; te ob pretvorbi v kilometre znašajo 370,4 km.
 2. Avtor se je zmotil pri navedbi države, v kateri je lociran Merv. Mesto se v resnici nahaja v Turkmenistanu, ne v Uzbekistanu.
 3. 1 milja = 1,609 km, torej približno 1931 kilometrov.
 4. 1 čevelj = 0,3048 m, se pravi, da je spomenik 3,048 m visok in širok 1,0668 m.
 5. Sc. vzhodne cerkve.



Odnos med avnojsko Jugoslavijo in Svetim sedežem do prekinitve diplomatskih odnosov decembra 1952

Ob 25. obletnici vzpostavitve diplomatskih odnosov med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem

Začetek novega leta je med drugim zaznamoval spomin na zgodovinski dogodek izpred četrstoletja, ko je Sveti sedež 13. januarja 1992 oz. dva dni pred evropsko dvanajsterico priznal samostojnost in neodvisnost Republike Slovenije, kar se je, kakor trdi kardinal Franc Rode, zgodilo po neposrednem ukazu papeža Janeza Pavla II. državnemu tajniku kardinalu Angelu Sodanu.¹ Nekaj mesecev zatem so bili med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem vzpostavljeni diplomatski odnosi na najvišji ravni; tako se je 22. julija 1992 članom diplomatskega zbora, akreditiranim pri Svetem sedežu, v vlogi veleposlanika pridružil Štefan Falež, ki je tam Republiko Slovenijo kot pooblaščen predstavnik zastopal že od 31. januarja 1991. V Slovenijo pa je istočasno pripotoval že mesec prej, tj. 24. junija, imenovani apostolski nuncij (lat. *nuntius* – odposlanec) Pier Luigi Celata, ki je predhodno deloval kot nuncij zadolžen za Malto in San Marino.² Tovrsten uvod je potreben, ker ima pričujoči prispevek namen (pre)buditi zavest o pomenu, ki jih imajo za Cerkev na Slovenskem diplomatski odnosi med našo državo in Svetim sedežem, katerega diplomacija je po besedah tajnika nunciature v Bogoti Matjaža Roterja "vidno znamenje skrbi papeža za krajevno Cerkev."³ Prispevek želi pokazati tudi pomembnost vloge Svetega sedeža pri zagotavljanju verske svobode, ki jo v slovenskem primeru zahteva in ščiti ne le naša ustava in zakoni, temveč tudi mednarodnopravni Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih (t. i. Vatikanski sporazum), ki je po ratifikaciji v Državnem zboru stopil v veljavo 28. maja 2004.

France M. Dolinar ugotavlja, da druga svetovna vojna in dogodki neposredno po njej predstavljajo "pomembno prelomnico" v novejši zgodovini Katoliške Cerkve (dalje: Cerkve) na Slovenskem, tako glede na njen predvojni odnos do politične oblasti kot njen družbeni položaj.⁴ Če je slovenska cerkvena hierarhija in z njo katoliški tabor (razumljen kot "splet

katoliških ustanov različnih področij") napad na Jugoslavijo s strani sil osi aprila 1941 dočakala kot dominantna politična in družbena sila,⁵ je izrazita protikomunistična usmerjenost vodstva ljubljanske škofije na čelu s škofom Gregorijem Rožmanom in njegovo medvojno angažiranje v protikomunističnem in protirevolucionarnem boju Cerkev na Slovenskem v

odnosu do komunističnega režima postavila v položaj politične in ideološke opozicije, s katero je po maju 1945 stalinistična oblast nameravala radikalno obračunati.⁶ Kljub temu da je odnos med Cerkvijo in jugoslovansko komunistično oblastjo šel skozi različne faze, od neomejene režimske represije do medsebojnega priznavanja in sodelovanja,⁷ je vse do konca režima Cerkev za komuniste predstavljala poglobitnega notranjega sovražnika,⁸ ki si ga predvsem zaradi njene mednarodne organiziranosti partija v težnji po absolutnem družbenem monopolu ni mogla v celoti podvreči.⁹ Iz tega razloga si je začel komunistični režim že v prvih tednih po koncu vojne odkrito prizadevati za konec povezanosti jugoslovanskih katoliških škofov (dalje: škofov) s Svetim sedežem, ki je spričo okoliščine, da je imela z njim Jugoslavija vzpostavljene diplomatske odnose, predstavljal zagotovilo neodvisnosti Cerkve v odnosu do državne oblasti. Ker so s podporo Vatikana¹⁰ jugoslovanski škofje septembra 1952 duhovnikom prepovedali članstvo v režimskih duhovniških družtvih, ga je jugoslovanska vlada obtožila vmešavanja v notranje zadeve države, sočasno imenovanje obojenega in zaprtega zagrebška nadškofa Alojzija Stepinca za kardinala pa je komunistična oblast izkoristila kot povod za enostransko prekinitev diplomatskih odnosov s Svetim sedežem decembra istega leta, saj je v njem videla največjo oviro za ureditev odnosov med državo in Cerkvijo.¹¹

PRIZADEVANJE REŽIMA ZA VZPOSTAVITEV T. I. NARODNE CERKVE

S koncem druge svetovne vojne in nasilnim prevzemom oblasti s strani komunistov se je za Cerkev v Jugoslaviji kot edinega organiziranega ideološkega nasprotnika partije začelo večletno obdobje popolne brezpravnosti,¹² v katerem je bila izpostavljena številnim represivnim ukrepom, v prvi vrsti sodnim obsodbam cerkvenih predstavnikov na denarne, zaporne in celo smrtne kazni.¹³

Cerkev je bila namreč soočena s komunistično partijo, katere proticerkvena in protiverska usmerjenost je bila zaradi medvojnih dogodkov celo izrazitejša kot pri partijah v drugih srednjeevropskih komunističnih državah. Z namenom streti njeno družbeno moč je komunistična partija deloma v imenu kazni za očitano medvojno kolaboracijo deloma v imenu odprave klerikalizma in deloma v imenu nove socialistične družbene ureditve odpravila ali prevzela vse katoliške politične, kulturne, šolske in socialne ustanove in Cerkvi v trdnem prepričanju v pravilnost razsvetljenskih in marksističnih tez o škodljivosti religije in njenem odmiranju v pogojih socialistične ureditve dopustila zgolj opravljanje njenega zakramentalnega in katehetskega poslanstva ter močno okrnjeno založniško in izobraževalno dejavnost.¹⁴

Čeprav je v upanju, da bo *"Cerkvi zagotovljena popolna svoboda pri opravljanju bogoslužja v cerkvi in pri verskem pouku v šoli"* ljubljanski generalni vikar Ignacij Nadrah 15. maja 1945 v škofijskem listu objavil lojalnostno izjavo novi slovenski in jugoslovanski vladi, ki jo je 11. julija 1945 skupaj s 13 predstavniki cerkvenih ustanov pred predsednikom slovenske vlade Borisom Kidričem ponovil novoimenovani generalni vikar Anton Vovk,¹⁵ in je zagrebški nadškof Alojzij Stepinac istega meseca v pismu predsedniku Narodne vlade Hrvaške Vladimiru Bakariću izrazil željo, da *"pride do iskrenega sodelovanja med Cerkvijo in državo,"*¹⁶ se je položaj Cerkve v Jugoslaviji zaradi sodnih, zakonskih in upravnih ukrepov oblasti nenehoma slabšal. Kot odgovor na to so jugoslovanski škofje v skupnem pastirskem pismu (podpisala sta ga tudi lavantinski škof Ivan Jožef Tomažič, ljubljanski generalni vikar Vovk in generalni vikar za Prekmurje Ivan Jerič) 20. septembra 1945 ostro obsodili preganjanje Cerkve po koncu vojne, komunistični oblasti očitali odkrito proticerkveno politiko ter zahtevali polno svobodo delovanja Cerkve, vključno s spoštovanjem svobode veroizpovedi, svobodo vesti in pravico do zasebne lastnine.¹⁷ Jugoslovanski škofje so

pastirsko pismo izdali v času pred volitvami v ustavodajno skupščino in ga podpisali na dan, ko je združena opozicija naznanila, da ne bo sodelovala na volitvah. Oblast ga je zato po besedah predsednika zvezne vlade Josipa Broza Tita obravnavala kot "nekakšno uradno napoved boja".¹⁸ Sveti sedež pa pri tem ni stal ob strani in je 25. oktobra 1945 uradno protestiral pri jugoslovanski vladi v zvezi s preganjanjem Cerkve, s čimer je jugoslovanski vladi dal na znanje, da podpira stališča iz obravnavanega pastirskega pisma.¹⁹

Jugoslovanski komunisti so začeli stopnjevati represijo proti Cerkvi, posebej proti zagrebškemu nadškofu Stepincu kot njenemu najvidnejšemu predstavniku, po formalnem prevzemu oblasti z zmago režimske Narodne fronte na volitvah v ustavodajno skupščino 11. novembra 1945. Omenjena skupščina je sklenila delo z objavo Ustave Federativne ljudske republike Jugoslavije 31. januarja 1946. Prva jugoslovanska ustava (kakor tudi vse njene naslednice) je sicer jamčila vsem državljanom svobodo vesti in veroizpovedi kot človekove zasebne zadeve (verska pripadnost kot sestavina človekove osebnosti in nedotakljiv del njegovega zasebnega življenja in kot takšna zavarovana z ustavo), svobodno in avtonomno delovanje (v mejah spoštovanja ustavne ureditve) verskih skupnosti v verskih in organizacijskih zadevah, versko šolstvo (pod splošnim nadzorom države) ter možnost materialne pomoči države verskim skupnostim. Komunistični režim, sklicujoč se na ustavno prepoved zlorabe verskega prepričanja in verskih skupnosti v politične namene (ne da bi natančno določil, kdaj delovanje verskih skupnosti preide na politično področje), pa je določilo o zasebnosti verskega prepričanja (ki kot takšen ne sme imeti nikakršnih družbeno relevantnih posledic), načelo o ločitvi verskih skupnosti in države (s čimer je bil izključen formalen vpliv verskih skupnosti v politično in javno življenje in uveljavljen monopol države pri izvrševanju javnih funkcij) ter na ločitev verskih skupnosti in javne šole, monopoliziral karitativno

in izobraževalno dejavnost, versko življenje omejil za zidove cerkva in domov ter skušal karseda izničiti družbeni vpliv in ekonomsko moč Cerkve.²⁰ Uresničitvi navedenih ciljev je služila vrsta zakonov, od katerih so bili nekateri uveljavljeni že pred sprejetjem prve ustave (zakonski odredbi o civilni poroki iz julija 1945, ki sta dali prednost sklenitvi zakona pred predstavnikom države in zakon o agrarni reformi in kolonizaciji iz avgusta 1945, ki je nacionaliziral cerkvene posesti večje od 10 ha), spet drugi pa so izhajali iz sprejetih ustavnih določb (zakon o matičnih knjigah iz aprila 1946, ki je privedel do zaplenitev cerkvenih matičnih knjig).²¹ Vzporedno z uveljavitvijo zakonov, ki so bili neposredno uperjeni proti Cerkvi, je stekla nacionalizacija objektov v lasti Cerkve in redovnih ustanov, odpuščanje duhovnikov, redovnikov in redovnic iz javnih ustanov (vzgojnih zavodov, šol, bolnišnic, domov za ostarele itd.), nadzor Udbe oz. Ozne, hišne preiskave, brisanje iz volilnih imenikov, onemogočanje verouka, vnos ateističnih vsebin v šole ter dnevni napadi v tisku, radiu in na političnih mitingih na Cerkev, ki je bila z navedenimi ukrepi potisnjena v družbeni geto.²²

Kljub nezavidljivemu položaju Cerkve v Jugoslaviji, sta Sveti sedež in Jugoslavija nadaljevala pogajanja o ureditvi medsebojnih odnosov, za kar sta bili – vsaka iz svojih razlogov – zainteresirani obe strani: cerkvena stran je želela imeti v Jugoslaviji diplomatskega zastopnika, ki bi jo obveščal o razvoju cerkveno-državnih odnosov, medtem ko je jugoslovanska vlada želela zaobiti nadškofa Stepinca in neposredno komunicirati z Vatikanom, obenem pa si z na videz urejenimi odnosi s Svetim sedežem izboljšati pogajalska izhodišča na pariški mirovni konferenci, ki je med drugim imela nalogo določiti jugoslovansko zahodno mejo. V meddržavnih stikih je imela pomembno vlogo beograjska nunciatura. Ta je bila po odhodu nuncijskega Ettoreja Felicija 29. maja 1941 uradno zaprta, po pregonu sil osi iz Srbije pa se je Sveti sedež odločil, da v Beograd ne pošlje nuncijskega, ampak je 15. januarja 1945

uradno sporočil, da je za upravitelja (regensa) beograjske nunciature imenovan ameriški škof Joseph Patrick Hurley iz škofije Saint Augustine na Floridi.²³ Prve stike z novimi komunističnimi oblastniki je sicer Sveti sedež vzpostavil s pomočjo papeževega odposlanca v Jugoslaviji Giuseppa Ramira Marconeja, ker pa je predhodno deloval kot apostolski vizitator pri episkopatu v kvizlinški Neodvisni državi Hrvaški, mu po odhodu v Rim julija 1945 jugoslovanske oblasti niso dovolile prihoda.²⁴ Po daljšem čakanju na prihod škofa Hurleya v Jugoslavijo, kar so nekateri napačno razumeli kot znamenje, da Sveti sedež zaradi protikomunistične drže tedanjega papeža Pija XII. noče intenzivneje sodelovati z jugoslovansko vlado,²⁵ je ta službo nastopil 30. januarja 1946.²⁶ Za njegovo izbiro je bilo odločilno prepričanje Vatikana, da bo zaradi nesoglasij med Jugoslavijo in Italijo o mejnem vprašanju jugoslovanska stran bolje sprejela Američana kot pa Italijana, pri izvrševanju diplomatske službe v Jugoslaviji pa mu je bilo v pomoč tudi dejstvo, da je bil doma iz Clevelanda, kjer je nekatere slovenske duhovnike tudi osebno spoznal.²⁷ Na jugoslovanski strani je Petar Benzon mesto odpravnika poslov jugoslovanske vlade pri Svetem sedežu zasedel spomladi 1947, potem ko je Niko Moscatello, dotedanji odpravnik poslov, odstopil v znak protesta proti sojenju nadškofu Stepincu. Novemu jugoslovanskemu predstavniku pri Svetem sedežu je bila za primarni cilj delovanja določena priprava sporazuma med Svetim sedežem in Jugoslavijo, ki je v odnosu do Cerkev razglašala uradno stališče, da ima jugoslovanska vlada trden namen, da ji z zakoni zajamči popolno svobodo pri izvajanju njenega apostolata.²⁸

V prvih povojnih letih je največji izziv za škofa Hurleya in jugoslovanski episkopat predstavljal poskus komunističnih oblasti, da bi Cerkev v Jugoslaviji zaradi njene opozicijske drže (podpredsednik jugoslovanske vlade Edvard Kardelj je junija 1945 ugotavljal, da je vprašanje Cerkev "edina resna nevarnost" za t. i. ljudsko oblast)²⁹ po vzoru Srbske

pravoslavne Cerkev preobrazili v, kakor so se izražali predstavniki režima, narodno Cerkev. Ta bi pretrgala vezi s Svetim sedežem ali pa bi bila z njim vsaj v formalnem odnosu, vendar dejansko podvržena režimu.³⁰ V obravnavanem obdobju je Benzon "nacionalizacijo" Cerkev v Jugoslaviji razumel kot "nastanek neke vrste hierarhičnega poglavarja, ki bi v katoliški obliki bil pendant pravoslavnemu patriarhu".³¹ Tovrstne predloge so 2. junija 1945 zastopniki zagrebške nadškofije zavrnil ob srečanju s predsednikom zvezne vlade Titom – ta jih je tedaj "kot Hrvat in kot katolik" pozival k večji samostojnosti krajevne Cerkev od Vatikana –, ko so mu zatrjili, da "katoličani na Hrvaškem ne zahtevajo od Svetega sedeža več svobode, kot jo že imajo". Dva dni kasneje je nadškof Stepinac, ki je bil sicer zaprt od 17. maja do 3. junija 1945, v pogovoru s Titom in Bakarićem zatrjil, da more zgolj Sveti sedež sprejeti odločitve v zvezi s Cerkvijo, dovolil pa si je sogovornikoma predlagati sklenitev konkordata med Jugoslavijo in Svetim sedežem ali vsaj *modus vivendi* med obema stranema po vzoru predvojne Češkoslovaške.³² Ideje o oblikovanju slovenske narodne Cerkev ni v primerjavi z nadškofom Stepincem nič manj odločno zavrnil ljubljanski generalni vikar Vovk,³³ ki je v popolnem nasprotju od pričakovanj republiških oblasti vabil škofa Hurleya, naj obišče Slovenijo, in na ta način utrdi slovenske katoličane v vdanosti nasledniku apostola Petra.³⁴

Zahtevo po vzpostavitvi narodne Cerkev so enoglasno zavrnilo jugoslovanski škofje v poslanici o krščanski vzgoji mladine dne 27. avgusta 1946, v kateri so o tem vprašanju zapisali: "Pretrganje odnosov s papeškim Rimom bi pomenilo likvidacijo živega krščanstva in propad katolicizma v Jugoslaviji. To vedo dobro tisti, ki nam svetujejo, da zrahljamo svoje vezi s Petrovim sedežem v Rimu. Mi jih ne bomo poslušali. Vsi napadi na papeštvo bodo za nas spodbuda in opomin, da se še tesneje in srčneje povežemo z očetom krščanstva na Petrovem sedežu."³⁵ Komunistično vodstvo je bilo prepričano, da so jugoslovanski škofje zavzeli tako odločno

stališče pod vplivom nadškofa Stepinca, zato je Vatikanu predlagalo, da ga umaknejo iz Jugoslavije, vendar papeška diplomacija na omenjeni predlog ni odgovorila. Naslednji mesec je bil proti nadškofu Stepincu sprožen montiran sodni proces z namenom, da bodo ustrahovani jugoslovanski škofje popustili zahtevi po osnovanju t. i. narodne, tj. režimsko nadzorovane in vodene Cerkve. Tekom sodnega procesa so predstavniki režima v izjavah za tisk priznali, da bi bil le-ta nepotreben, če bi bil nadškof Stepinac "bolj elastičen" in bi prekinil odnose z Vatikanom ter razglasil narodno Cerkev, za nagrado pa bi ga režim, kakor je dejal nek jugoslovanski diplomat v pogovoru z Ivanom Meštrovićem, "povzdignil do oblakov". Vse pritiske in ponudbe je nadškof Stepinac neuklonljivo zavračal, zaradi česar je bil 11. oktobra 1946 obsojen na 16 let zapora in 5 let izgube političnih in državljan- skih pravic. Sojenje nadškofu Stepincu je do skrajnosti zaostriło odnose med Jugoslavijo in Svetim sedežem, zato je ta po končanem sojenju ekskomuniciral vse osebe, ki so sodelovale v njem ali k njemu pripomogle,³⁶ vendar v nasprotju s pričakovanji ni privedlo do prekinitve diplomatskih odnosov.³⁷

ŽELJA REŽIMA, DA BI PRIDOBIL VPLIV NA ŠKOFOVSKA IMENOVANJA

Zobsodbo nadškofa Stepinca na dolgoletno zaporno kazen, je na dnevni red prišlo vprašanje imenovanja apostolskega administratorja za zagrebško nadškofijo. V zvezi s tem je Svetozar Rittig v vlogi predsednika hrvaške Komisije za verska vprašanja na jugoslovansko vlado naslovil pobudo, naj pri Svetem sedežu doseže, da ta v primeru Jugoslavije uvede prakso, že uveljavljeno v odnosih s Francijo in Brazilijo, ko pred uradnim imenovanjem škofa obvesti državo, ki tako dobi možnost vložiti ugovora proti izbranemu kandidatu. Sveti sedež zaradi izrazito slabih odnosov med Cerkvijo in državo ter neobstoja konkordata, ki bi reguliral to področje, ni uslišal tovrstnih jugoslovanskih želja.³⁸

Takšna odločitev je vodila v nove konflikte med obema stranema, kar je posebej prišlo do izraza v zvezi s posvetitvijo generalnega vikarja Antona Vovka za ljubljanskega pomožnega škofa 1. decembra 1946. Do imenovanja na ta položaj, ki je bilo Vovku s strani upravitelja beograjske nunciature Hurleya sporočeno 26. septembra 1946, je prišlo v razmerah, ko se je po objavi pastirskega pisma jugoslovanskih škofov leto dni poprej odnos slovenske vlade do njega osebno in celotne Cerkve v Sloveniji zaostriło do te mere, da ga je komunistična oblast prenehala priznavati za uradnega sogovornika.³⁹ Ob tem je slovenska oblast od Svetega sedeža zahtevala, da ljubljanskega ordinarija Rožmana, ki se je 5. maja 1945 umaknil na Koroško in je bil 30. avgusta 1946 s strani vojaškega sodišča kot vojni zločinec v odsotnosti obsojen na 18 let prisilnega dela in na izgubo političnih in državljan- skih pravic, odstavi s položaja z namenom, da se na njegovo mesto imenuje režimu naklonjena osebnost, vendar se ni zgodilo ne prvo ne drugo.⁴⁰ Ker ni bila o imenovanju predhodno obveščena in tako ni mogla vplivati na izbiro Svetega sedeža, slovenska vlada uradno ni priznala Vovkovega imenovanja za ljubljanskega pomožnega škofa, kakor že prej ne njegovega imenovanja za generalnega vikarja ljubljanske škofije. Iz tega razloga je poskušala preprečiti samo škofovsko posvečenje, ker pa ta namera zaradi Hurleyevega posredovanja pri beograjskih oblasteh ni uspela, je bila še več let po imenovanju Vovkov edini uradni sogovornik slovenska veja režimske tajne policije.⁴¹

Odločenost jugoslovanske vlade, da pridobi vpliv na imenovanje škofov, dokazuje diplomatska nota jugoslovanskega ministrstva za zunanje zadeve, poslana na naslov beograjske apostolske nunciature. V njen je bil podan predlog, da bi se za (nad)škofije v Sarajevu, Banjaluki, Križevcih in Ljubljani, katerih ordinariji so zapustili državo, imenovali novi ordinariji, ki med drugo svetovno vojno niso sodelovali z okupatorjem in ki bi s svojim ravnanjem prispevali k razvoju cerkveno- dr- žavnih odnosov. Apostolska nunciatura je

30. januarja 1947 odgovorila, da Sveti sedež v primerih držav, s katerimi nima posebnega sporazuma glede škofovskih imenovanj, v postopkih izbire in imenovanja novih škofov deluje popolnoma neodvisno od civilnih oblasti.⁴² Kljub nedvoumnemu odgovoru s cerkvene strani, je Petar Benzon kot novoimenovani odpravnik poslov jugoslovanske vlade pri Svetem sedežu nekaj mesecev kasneje odpotoval v Vatikan z namenom, da med drugim sporoči cerkvenim sogovornikom, da jugoslovanska vlada ne bo nikoli priznala imenovanj novih škofov brez prehodnega pristanka države.⁴³

USTANOVITEV REŽIMSKIH DUHOVNIŠKIH DRUŠTEV

Po obsodbi nadškofa Stepinca so diplomatski odnosi med Svetim sedežem in Jugoslavijo prišli v fazo zatišja, v kateri pa je režim s pomočjo lojalnih duhovnikov začel priprave na ustanovitev marionetnih duhovniških društev,⁴⁴ ki so v očeh režima predstavljala "dejansko samo vprašanje notranjega razkrajanja cerkve in hierarhije".⁴⁵ Ob njihovi ustanovitvi so se duhovniška društva kazala kot največja nevarnost za enotnost in s tem neodvisnost Cerkve v Jugoslaviji v odnosu do komunističnega režima, saj so predstavljala realno grožnjo, da se v procesu diferenciacije na osnovi odnosa do duhovniških društev njihovi člani obrnejo proti škofom, kakor tudi škofje drug proti drugemu, vendar so po drugi strani predstavljala tudi skrajni domet režima pri poskusih vplivanja na delovanje Cerkve.⁴⁶ Slednja ugotovitev ne pomeni, da je bil trud jugoslovanskega režima v zvezi z duhovniškimi društvi zamen. Po treh desetletjih delovanja republiškega duhovniškega društva je slovenska verska komisija presodila, da se je društvo izkazalo kot "pomemben element diferenciacije znotraj RKC v Sloveniji,"⁴⁷ saj je kljub majhnemu vplivu na vodstvo Cerkve in težišču delovanja na področju mariborske škofije imelo njegovo članstvo "precejšnje zasluge za omejevanje dejavnosti cerkve na versko

področje in za zoperstavljanje opozicionalizmu v duhovniških vrstah".⁴⁸ Skratka, četudi poizkus dokončnega razbitja Cerkve s pomočjo duhovniških društev ni uspel,⁴⁹ je slovenskim oblastem v naslednjih letih in desetletjih domače duhovniško društvo predstavljalo glavno sredstvo za izvajanje diferenciacije v Cerkvi.⁵⁰ V zvezi z duhovniškimi društvi je eno najpomembnejših, čeprav manj znanih dejstev, da se je njihov obstoj poleg razpleta tržaške krize izkazal za glavni vzrok prekinitve diplomatskih odnosov med Svetim sedežem in Jugoslavijo decembra 1952,⁵¹ saj je državna oblast po eni strani z vsemi sredstvi podpirala njihovo ustanovitev in delovanje,⁵² po drugi strani pa so jim jugoslovanski škofje s podporo Vatikana bolj ali manj odločno nasprotovali in duhovnikom slednjič prepovedali članstvo v njih.⁵³

Proces snovanja duhovniških društev pod pokroviteljstvom režima se je najprej začel v tistih delih Jugoslavije, kjer je bilo cerkveno vodstvo in večji del duhovščine naklonjeni sodelovanju z državnimi oblastmi, kakor je to bilo v Istri, Sloveniji ter Bosni in Hercegovini. Prvo režimsko društvo katoliških duhovnikov je bilo osnovano v pazinski škofiji 16. septembra 1948 pod imenom Društvo duhovnikov sv. Cirila in Metoda v Pazinu in je predstavljalo nadaljevanje med obema vojnama delujočega Zbora svečnikov sv. Pavla.⁵⁴ Pri snovanju duhovniškega društva je bila državna oblast izrazito uspešna v Sloveniji, pri čemer je na odnos duhovnikov do režima v veliki meri vplivalo dogajanje med drugo svetovno vojno: primorska duhovščina je zaradi odločnega protifašizma skorajda brez izjeme podpirala partizansko vojsko, medtem ko je štajersko duhovščino nemški okupator izgnal na Hrvaško in tako ni postala del slovenskega protirevolucionarnega tabora, bilo pa je tudi nekaj duhovnikov ljubljanske škofije, ki so se med vojno pridružili partizanski vojski, s tem, da je velika večina duhovnikov pod vplivom škofa Rožmana zavzela odločno protikomunistično stališče. Prav sodelovanje duhovnikov v komunistično vodenem odporu



proti okupatorju je predstavljalo osnovo za nastanek duhovniškega društva, ki bi bilo neodvisno od cerkvene hierarhije, zato pa toliko bolj odvisno od režima. Tako se je odbor duhovnikov Osvobodilne fronte (OF), v katerega so se v prvih povojnih letih iz zgoraj navedenih razlogov včlanili v največji meri primorski in štajerski duhovniki, na ustanovnem sestanku, ki je potekalo 20. in 21. septembra 1949, preimenoval v Cirilmetodij-sko društvo (CMD).⁵⁵ Posebno veliko število članov je imelo duhovniško društvo v Bosni in Hercegovini z imenom Dobri pastir, ki je bilo ustanovljeno 26. januarja 1950. Glavni pobudniki in nosilci tega društva so bili bosanski frančiškani, medtem ko so se vanj v bistveno manjšem številu včlanili hercegovski frančiškani. Poglavitni razlog za tako velik odziv bosanskih frančiškanov na ustanovitev republiškega duhovniškega društva je bil v njihovem dolgoletnem sporu s tamkajšnjimi škofi glede vprašanja upravljanja župnij.⁵⁶

Jugoslovanski škofje se na ustanavljanje režimskih duhovniških društev na začetku niso odzvali enotno. Nekateri med njimi so jih tolerirali in tudi uradno priznali (v to skupino je poleg pazinskega škofa Dragutina Nežića, ki je Društvo duhovnikov sv. Cirila in Metoda v Pazinu leta 1949 uradno odobril, saj je pri svojem delovanju v največji meri spoštovalo cerkveno hierarhijo,⁵⁷ sodil apostolski administrator jugoslovanskega dela goriške nadškofije Mihael Toroš, ki je slovenski CMD ne le priznal kot cerkveno duhovniško društvo, temveč se vanj tudi včlanil),⁵⁸ drugi so jih tiho odobrvali (tako kot pomožni škof Vovk, ki se je zavedal, da so se mnogi duhovniki v društvo včlanili zaradi pritiskov tajne policije ali pa zato, da jim je bilo sploh omogočeno prevzeti vodenje župnije),⁵⁹ medtem ko so bili tretji odkrito proti njimi (odpor proti duhovniškemu društvu je bil posebno močan v celinski Hrvaški, na kar je v največji meri vplivalo skrajno negativno stališče nadškofa Stepinca, zaradi česar je bilo hrvaško duhovniško društvo ustanovljen šele 12. decembra 1953, vanj pa se je vključilo manj

kot deset odstotkov hrvaških duhovnikov in redovnikov).⁶⁰ Poseben položaj je nastal v Dalmaciji, kjer je v vrstah nižjega klera obstajal velik interes za včlanitev v CMD, a so bili tamkajšnji škofje nasprotno najradikalnejši v nasprotovanju duhovniškemu društvu.⁶¹

Vatikan je v osnovanju duhovniških društev, ki so grozila, da bodo povzročili izgubo nadzora škofov nad duhovščino, videl zametke t. i. narodne Cerkve,⁶² zato je proti njim ostro nastopil. V delovanje slovenskega CMD je vatikanska Koncilna kongregacija prvič posegla 12. aprila 1949, ko je prepovedala mesečnik duhovnikov članov OF *Bilten*. V zvezi s tem je junija istega leta k vatikanskemu zastopniku Hurleyu odpoštovala delegacija duhovnikov članov OF, in mu izročila spomenico, ki je vsebovala sedem pozivov Svetemu sedežu, med drugim naj se prekliche dekret o prepovedi *Biltena*, s čimer "se dokaže, da ima višja cerkvena oblast željo in voljo lojalno sodelovati z zakonito državno oblastjo in z vseljudskimi organizacijami". Vendar Sveti sedež dekreta ni preklinal in je stopnjeval pritisk z grožnjo trem članom CMD (Anton Bajt, Jože Lampret in Viktor Merc) z ekskomunikacijo, podano 10. decembra 1949. Ker je CMD začel namesto *Biltena* izdajati *Novo pot*, je Koncilna kongregacija z novim dekretom 15. februarja 1950 prepovedala vsako propagiranje političnih društev med duhovniki, pri čemer je opomine pred ekskomunikacijo dobilo šest duhovnikov (Anton Bajt, Jože Lampret, Stanislav Pavlič, Alojz Ostrc, Viktor Merc in Janko Verbanjšek, ki pa je medtem umrl). Jugoslovanska škofovska konferenca (JŠK) je na zasedanju v Zagrebu med 25. in 27. aprilom 1950 sklenila, da za duhovnike ni primerno (*non expedit*) včlaniti se v društvo, ki ni potrjeno s strani škofa ordinarija, pri čemer sta v Sloveniji ljubljanski in mariborski ordinarij omenjeni sklep objavila v škofijskih okrožnicah, medtem ko apostolski administrator Toroš tega ni storil. Duhovniki Bajt, Lampret in Merc so zaradi nadaljevanja dela v CMD maja 1950 prejeli dekrete o ekskomunikaciji (Pavlič in Ostrc sta se po prejemu opomina oddaljila

od CMD in prenehala z delovanjem v njem), ki so dokončno veljavnost dobili 30. avgusta 1950, novi odpravnik poslov beograjske nunciature Silvio Oddi pa naj bi apostolskemu administratorju Torošu zaradi podpore CMD izrekel ustni opomin. Beograjska vlada je ravnanje Vatikana tolmačila kot vmešavanje v jugoslovanske notranje zadeve, zato je zahtevala preklic izobčenj in določbe *non expedit*, vendar je nanj čakala zaman.⁶³

REŽIMSKA 'OSVODITEV' CERKVE V JUGOSLAVIJI OD VPLIVA SVETEGA SEDEŽA

Od začetka leta 1950 je jugoslovanska vlada izražala željo po izboljšanju odnosov s Svetim sedežem in domačo Cerkvijo. V sovoščju s tem je JŠK aprila 1950 vladi posredovala memorandum z željo, da se odnosi med državo in Cerkvijo uredijo preko sporazuma s Svetim sedežem. Vendar je vladna stran dokument iz razloga, ker je vseboval nekaj pritožb cerkvene strani, označila kot ultimat in ga zavrnila.⁶⁴ Septembra 1950 je mednarodni tisk objavil informacijo, da so bili na pobudo jugoslovanske vlade, ki se je po sporu zaradi Informbiroja leta 1948 znašla v mednarodni izolaciji, začeti pogovori o mogočem sporazumu s Svetim sedežem, ki bi mu z jugoslovanske strani pot tlakovalo popuščanje represije, hitra osvoboditev vseh duhovnikov (med njimi tudi nadškofa Stepinca), ponovna uvedba verouka v šole, obnova katoliškega tiska in celo državna finančna pomoč Cerkvi. Z druge strani bi Vatikan na jugoslovansko željo prenehal s sovražno propagandno kampanjo, združil katoliške duhovnike v eno nacionalno zvezo ter podprl režimsko družbeno in gospodarsko politiko. Ti pogovori, četudi so Cerkvi v Jugoslaviji obetali izboljšane družbenega in ekonomskega položaja, niso obrodili sadu zaradi zahteve režima po obveznem članstvu duhovnikov v CMD, na kar pa Vatikan ni hotel pristati.⁶⁵ Jugoslovanska oblast je tedaj v Vatikanu, ki je nadaljevanje pogajanj pogojeval z izpolnitvijo številnih

zahtev (osvoboditev nadškofa Stepinca in 140 drugih duhovnikov, svoboda verouka, katoliškega tiska in radia, prednost cerkvene poroke pred civilno), že videla največjo oviro pri urejanju odnosov med državo in Cerkvijo. Zato je bila izjava slovenskega ministra za notranje zadeve Borisa Kraigherja iz maja 1951, da je za ureditev odnosov med Cerkvijo in državo potrebno najprej "likvidirati cerkveno organizacijo, tako kakršna je danes," kajti "vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana,"⁶⁶ le predhodnica odločitve jugoslovanskega partijskega vrha z dne 15. januarja 1952, da se prekinejo diplomatski odnosi s Svetim sedežem.⁶⁷ Nedolgo zatem je jugoslovanski zunanji minister Edvard Kardelj v pogovoru z vatikanskim zastopnikom Oddijem, ki je uradno protestiral zaradi zažiga škofa Vovka v Novem mestu 20. januarja 1952, postavil pod vprašaj smisel obstoja bilateralnih diplomatskih odnosov.⁶⁸ Ti so bili postavljeni pred vse večje preizkušnje, saj so nepopustljivo stališče Vatikana do režimskih duhovniških društev, nepomirljiv konflikt med vodstvom zagrebške nadškofije in zvezno vlado, kampanja, ki jo je zoper jugoslovansko vlado vodil Vatikan z argumentom, da je spor Tito-Stalin dogovorjena prevara in ne resen konceptualni spopad ter želja jugoslovanskih politikov dokazati Stalinu, da vodijo resen spopad s t. i. razrednim sovražnikom, bili vzrok, da se je jugoslovanski režim odločil stopnjevati represijo nad Cerkvijo.⁶⁹ Tako sta 31. januarja 1952 nastopila v veljavo odloka o ukinitvi verouka v šolah ter izključitvi teoloških fakultet v Zagrebu in Ljubljani iz sestava tamkajšnjih univerz.⁷⁰ Poleg tega se je povečalo število sodnih postopkov proti duhovnikom; v Sloveniji je bilo v sodnih postopkih 735 duhovnikov, kar pomeni, da je bila kaznovana in zaprta polovica le-teh. Najpogostejše obtožbe na njihov račun so bile: širjenje lažnih vesti, poučevanja verouka brez pristanka oblasti, neprijavljena procesija, opravljanje krstov in pogrebov pred vpisom v civilno matično knjigo in zbiranje prispevkov v cerkvah.

Odnos Jugoslavije do Vatikana se je dodatno zaostрил po objavi odločitve London-ske konference v maju 1952 o dodelitvi Trsta z zaledjem oz. cone A Svobodnega tržaškega ozemlja Italiji, pri čemer je Beograd naravnost obtožil Vatikan, da je pripomogel k takšni odločitvi z enostransko podporo italijanskim zahtevam. Možnost kompromisa med obema stranema je izničila odločitev JŠK, sprejeta na zasedanju v Zagrebu (kjer je kljub Stepincu v zaporu ostal sedež JŠK, ki jo je do smrti leta 1964 vodil beograjski nadškof Josip Ujčić, vendar le kot vršilec dolžnosti, saj je predsedovanje kot tako po tradiciji pripadalo zagrebškemu Kaptolu) med 22. in 26. septembrom 1952, da dokončno uredi svoj odnos do režimskih duhovniških društev z izdajo odloka *non licet*. Z njim so škofje duhovniška društva, od katerih sta imela določeno moč in vpliv le slovensko CMD in bosansko-hercegovski (franciškanski) Dobri pastir, prepovedali, v memorandumu jugoslovanski vladi pa izjavili, da bi duhovniška društva priznali le pod pogojem, da se njihova pravila prilagodijo cerkvenemu pravu in da se postavijo pod nadzor episkopata. V predhodnih pripravah na zasedanje so jugoslovanski škofje v tajnosti zaprosili Vatikan za navodila v zvezi z odnosom do duhovniških društev. Da bi se izognili obtožbam o vmešavanju v jugoslovanske notranje zadeve, je Vatikan navzven želel ustvariti vtis o neodvisnosti jugoslovanskih škofov. Iz tega razloga je odpravnik poslov nunciature Oddi že prej zapustil Beograd in je navodila, v katerih je Sveti sedež izrazil pričakovanje, da se bodo jugoslovanski škofje uprli veliki grožnji obstoja duhovniških društev, začasnemu predsedniku JŠK posredoval tajni nunciature. Kljub veliki tajnosti v komunikaciji z Vatikanom je bila njegova vloga razkrita s pomočjo t. i. globokih grl, ki so režimski tajni policiji omogočila, da je neposredno spremljala potek škofovske konference, med drugim tudi trenutek, ko je predsedujoči prebral uradno navodilo iz Rima: *non licet* za režimska duhovniška društva. Po besedah Zdenka Roterja, ki je obravnavano dogajanje

kot član referata za kler slovenske UDBE spremljal v prostorih sorodne hrvaške organizacije, je bil to "trenutek dokazljivosti, da se Sveti sedež vmešuje v delo [JŠK, op. a.] neposredno in brezobzirno". Preostali materialni dokazi v prid navedeni obtožbi so bili pridobljeni z nehoteno pomočjo slovenskih škofov Vovka in Držečnika, ki sta s škofovskega zasedanja ponesla beležke. Te je našla tajna policija (na ljubljanskem ordinariatu je bila preiskava v noči med 2. in 3. oktobrom 1952) in so režimu služile kot še en neizpodbiten dokaz, da za odločitvijo jugoslovanskih škofov o prepovedi duhovniških društev stoji Sveti sedež.⁷¹

Na osnovi pridobljenih dokazov so predstavniki režima v pogovorih s škofi začeli odkrito groziti z možnostjo preloma z Vatikanom in trdili kakor slovenski notranji minister Kraigher, da "zastopstvo Vatikana ne more biti vodstvo v naši državi".⁷² V tem duhu je bila sestavljena diplomatska nota, ki jo je 1. novembra 1952 na vatikansko Državno tajništvo, pod obtožbo vmešavanja v jugoslovanske notranje zadeve in vodenje politike usmerjene v "oteževanje odnosa med katoliškim klerom in narodno oblastjo", naslovila beograjska vlada. Kljub raznovrstnim očitkom na račun delovanja Vatikana in Cerkve v Jugoslaviji, je bila v sklepnem delu diplomatske note izražena želja, da pride do ustreznega bilateralnega sporazuma med Jugoslavijo in Svetim sedežem na temelju ustavnega načela o ločitvi Cerkve od države in svobode veroizpovedi, kakor naj bi bilo na zadovoljiv način doseženo v odnosih z drugimi verskimi skupnostmi v državi.⁷³ Medtem ko je vsebina vladne note dobila mesto na prvih straneh jugoslovanskega dnevnega časopisja in so vatikanski uradi nanjo pripravljali ustrezen odgovor, je 29. novembra 1952 *Radio Vatikan* objavil vest, ki je pokopala še zadnje možnosti dialoga med obema obravnavanimi stranema: na konzistoriju 13. januarja 1953 bo v kardinala povzdignjen nadškof Stepinac.⁷⁴ Papež Pij XII., ki so mu njegovi sodobniki zaradi njegovega nepopustljivega antikomunizma dali oznako *defensor fidei*,⁷⁵ sicer ni imel namena

imenovati novih kardinalov, vendar je smatral za svojo obvezo dati preganjanemu pastirju javno priznanje pred vesoljno Cerkvijo. Nasprotno je Beograd datum objave, ki je sovpadel z najpomembnejšim jugoslovanskim državnim praznikom, še bolj pa dejstvo, da je tako odmevno priznanje dobil eden največjih nasprotnikov jugoslovanskega režima, razumel kot dokaz, da Vatikan nima več interesa za normalizacijo odnosa med Cerkvijo in državo. Sovražna drža Svetega sedeža do Jugoslavije je bila po tolmačenju režima izražena še s protijugoslovansko mednarodno kampanjo ter s pritiski na duhovnike v domovini, naj delujejo proti interesom in zakonom države.⁷⁶ Poleg tega so po ogrnitvi Stepinca v kardinalski škrlat v Beogradu spoznali ničnost upov, da bo Vatikan v danih mednarodnih razmerah v korist miru in ustavljanja agresivnega stalinizma raje podprl jugoslovansko shizmo znotraj komunističnega bloka, kot dopustil, da Tito izgubi oblast.⁷⁷ Zaradi navedenih razlogov je jugoslovanska vlada v ostri diplomatski noti z dne 17. decembra 1952, ki jo je vatikanskemu zastopniku Oddiju izročil pomočnik zunanjega ministra Aleš Bebler, izjavila, da "za vzdrževanje normalnih diplomatskih odnosov med Federativno narodno republiko Jugoslavijo in Svetim sedežem ne obstajajo več nobeni razlogi" ter zahtevala, da Vatikan v najkrajšem možnem času umakne svojo diplomatsko misijo iz Beograda. Oddi je bil tako primoran zapustiti službeno mesto že nekaj dni po prejemu jugoslovanske note, tj. 27. decembra, medtem ko je nalogo predstavnice in zaščitnice interesov Svetega sedeža v Jugoslaviji (med drugim tudi varovanje stavbe beograjske nunciature) prevzela Francija. Pred odhodom je Oddiju uspelo predati jugoslovanskemu ministru za zunanje zadeve Kardelju ovojnico, ki je vsebovala odgovor Svetega sedeža na predzadnjo jugoslovansko diplomatsko noto z dne 1. novembra 1952. V odgovoru je Vatikan opozoril, da ima neodtujljivo pravico ščititi katolike kjerkoli po svetu, zato je zavrnil obtožbe o vmešavanju v jugoslovanske notranje zadeve, navedel pa

je tudi številne primere preganjanja Cerkve v Jugoslaviji.⁷⁸ Obravnavana vatikanska nota je nosila datum 15. december, v Beograd pa je dospela šele 25. decembra 1952. Beograjska nunciatura je omenjeno ovojnico pospremila z diplomatsko noto, datirano 25. decembra 1952, ki je obelodanila njeno vsebino. Nekaj ur kasneje je jugoslovansko zunanje ministrstvo tedaj že nekdanjemu odpravniku poslov Oddiju vrnilo na videz zapečateni ovojnico z obrazložitvijo, da vatikansko diplomatsko noto uradni Beograd zavrača, ker je zaradi neobstoja diplomatskih odnosov s Svetim sedežem ne more prejeti. Še več, zaradi vrnitve zapečateni ovojnice pošiljatelju, si je jugoslovanska vlada pridržala pravico, da more trditi, da sploh ni prejela odgovora Svetega sedeža na diplomatsko noto z dne 1. novembra 1952.⁷⁹

Jugoslovanska vlada se je po besedah zunanjega ministra Kardelja, izrečenih pred zvezno skupščino 19. decembra 1952, odločila za prekinitev diplomatskih stikov z Vatikanom, ker se "ti odnosi niso pokazali kot sredstvo za urejanje odnosov med cerkvijo in državo, marveč kot sredstvo tujih sil za njihove zunanjepolitične cilje proti Jugoslaviji".⁸⁰ Kardelj je ob tej priložnosti poleg tega, da je t. i. ekcese zoper duhovnike in škofo razložil kot spontan odziv ljudi zaradi "protiljudske politike Cerkve," izjavil, da naj bi bila pravica Svetega sedeža do aktivnega in pasivnega diplomatskega poslanstva nekakšen anahronizem v sodobni mednarodni politiki.⁸¹ Po enostranski prekinitvi diplomatskih odnosov s Svetim sedežem se je jugoslovanski režim nemudoma lotil urejanja odnosov z verskimi skupnostmi, pri čemer si je pripisoval pravico, da na temelju ustavnih določb s posebnim zakonom uredi delovanje verskih skupnosti ter vzpostavi *modus vivendi* s Cerkvijo preko neposrednih pogajanj z jugoslovanskim episkopatom in mimo Svetega sedeža. Na državni strani je bil pobudnik tovrstnega reševanja zapletenih medsebojnih odnosov Kraigher, ki je vodil pogajanja med zvezno vlado in jugoslovanskimi škofi, med katerimi je bil njegov glavni

sogovornik pomiritvi med Cerkvijo in oblastjo naklonjeni nadškof Ujčić.⁸² Četudi jugoslovanski škofje niso sprejeli pobude režima, da se v obojestranskih pogovorih izključi vloga Svetega sedeža, je kot rezultat teh prizadevanj 22. maja 1953 zvezna skupščina izglasovala Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti. Slednji resda ni omogočil poprave krivic ali preprečil novih⁸³ in je v določenih primerih še zaostрил odnos jugoslovanskega režima do Cerkve, vendar je po drugi strani naredil konec dolgoletnemu brezpravju tako pri delovanju verskih skupnosti kot ukrepih režima, obenem pa priznal škofe za zakonite predstavnike Cerkve v Jugoslaviji.⁸⁴ S tem se je odprla pot do sporazumnega urejanja medsebojnih odnosov, čeravno tega razvoja iz neposrednih reakcij Cerkve ni bilo mogoče razbrati. Po sprejetju omenjenega zakona je namreč večina cerkvenih dostojanstvenikov odklanjala vsakršen stik z državnimi organi in s tem izražala svoj pasivni odpor do sistema in njegovih institucij.⁸⁵ Izjema pri tem so bili slovenski škofje, za katere je bila po Roterjevem mnenju značilna *"razumnost in prilagodljivost"* v odnosu do režimske cerkvene politike, s čimer so škofje prispevali, da so spocetka vsaj znotraj slovenskih republiških meja negativne procese v odnosih med Cerkvijo in oblastjo začeli postopoma nadomeščati pozitivni.⁸⁶ Napredek v odnosih med državo in Cerkvijo je bil tolikšen, da je leta 1962 predsednik slovenske skupščine Miha Marinko spregovoril o *"obojestranski pripravljenosti za sodelovanje pri reševanju konkretnih vprašanj,"* novoimenovani ljubljanski nadškof Anton Vovk pa je javno izrazil željo, da bi v medsebojnih odnosih *"mogli vedno najti pot pravega sožitja"*.⁸⁷

SKLEPNE MISLI

Papež Pavel VI. je v svoji prvi okrožnici *Ecclesiam suam* iz avgusta 1964 med drugim spregovoril o preganjanju Cerkve s strani komunističnih režimov in jo označil za t. i. molčečo Cerkev, ki *"govori samo s svojim trpljenjem,"* pri čemer je imel v

mislih tudi Cerkev v Jugoslaviji.⁸⁸ Vendar je zunanjim opazovalcem, med katerimi je zaradi neposrednih stikov z vzhodnoevropskimi Cerkvami najboljši uvid premogel vatikanski diplomat Agostino Casaroli, tedaj že bilo znano, da ima Cerkev v Jugoslaviji v primerjavi s Cerkvijo v državah za železno zaveso – izvzemši Cerkev na Poljskem, ki se je spričo močne ukoreninjenosti v nacionalno stvarnost ter enotnosti škofov, duhovnikov in skorajda celotnega naroda pod vodstvom primasa kardinala Stefana Wyszyńskiego ne le uspešno upirala pritiskom režima, temveč v odnosu z njim celo nastopatla kot enakovereden sogovornik⁸⁹ – več ključnih prednosti. Kot prvo, je mogel Sveti sedež vse od leta 1945 naprej imenovati nove škofe brez neposrednega vpletanja državnih oblasti. Jugoslavija namreč za razliko od sovjetskih satelitskih držav v zakonodajo ni prevzela načela o obveznem državnem pristanku v primerih škofovskih imenovanj, ki je med vsemi ukrepi najbolj dušil življenje Cerkve pod preostalimi evropskimi komunističnimi režimi, med temi še posebej na Češkoslovaškem in Madžarskem. Kot drugo, so jugoslovanski škofje lahko nastavili duhovnike v župnije ali za druge cerkvene službe, ne da bi bili pri tem primorani iskati predhodno soglasje državnih organov. Kot tretje, je avtonomija škofov v podeljevanju cerkvenih služb bistveno okrnila možnosti vplivanja režimskih duhovniških društev na delovanje Cerkve. Čeprav so jugoslovanska duhovniška društva cerkveni hierarhiji povzročala nemalo težav, pa niso mogla vplivati na škofovska imenovanja ali jih celo preprečiti, kakor je to uspevalo sorodnim društvom t. i. domoljubnega klera ali t. i. klera miru iz držav vzhodnega bloka. Cerkev v Jugoslaviji je mogla zaradi navedenih okoliščin kljub zatiranju in raznovrstnim poskusom diferenciacije v vrstah njene hierarhije in vernikov ohraniti vlogo močne, enotne in v odnosu do režima v bistvenih vidikih neodvisne ustanove.⁹⁰ V tej poziciji je dve leti po začetku pogajanj med Jugoslavijo in Svetim sedežem, ki jim je pot tlakoval

vzajemen interes jugoslovanskih oblasti in škofov za normalizacijo odnosov ter prepričanje Pavla VI. o potrebnosti sporazumevanja s komunističnimi režimi za zagotovitev vsaj osnovne verske svobode, 25. junija 1966 dočakala podpis sporazuma, znanega pod imenom Beograjski protokol. Ta je v vsega štirih členih predvsem ponovil načela urejanja odnosov z verskimi skupnostmi, zapisana v jugoslovanski ustavi in njen podrejeni zakonodaji, ki so sicer po trditvah predstavnikov oblasti omogočila, da Cerkev in ostale verske skupnosti "uživajo priznan družbeni in pravni položaj,"⁹¹ obenem pa prinesel dogovor o obnovitvi diplomatskih odnosov med obema stranema (najprej na ravni vladnih odposlancev, od 14. avgusta 1970 naprej pa tudi na ravni veleposlanika oz. pronuncija).⁹² Slednje je sotvorec protokola Casaroli označil kot "največji uspeh" tri desetletja trajajočega dialoga Vatikana s komunističnim Vzhodom oz. vatikanske *Ostpolitik*, saj je Jugoslavija vse do konca osemdesetih let bila edina komunistična država, ki je po enostranski prekinitvi ponovno vzpostavila (polne) diplomatske odnose s Svetim sedežem.⁹³

1. <http://www.rtvsl.si/slovenija/v-vatikanu-ob-25-obletnici-osamosvojitve-masa-za-slovenijo/395620> (pridobljeno: 9. 11. 2016); J. Jurkovič, Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi, v: *Bogoslovni vestnik* 61 (2001), št. 2, str. 227–229.
2. http://radio.ognjisce.si/sl/dec_2009/aktualno/288/ (pridobljeno: 9. 11. 2016). Apostolska nunciatura v Republiki Sloveniji je diplomatsko predstavništvo Svetega sedeža, ki ima status veleposlaništva. Apostolski nuncij je osebni in stalni predstavnik papeža tako v Cerkvi kot pri oblasteh Republike Slovenije. Poslanstvo apostolskega nuncija je, da tesneje in bolj učinkovito izraža skrb rimskega papeža za dobro Slovenije. V soglasnem delovanju s škofi bdi nad poslanstvom Cerkve s tem, da vzdržuje stike s civilnimi oblastmi, Cerkvijo ter drugimi krščanskimi in verskimi skupnostmi. Gl. <http://www.rkc.si/index.php/content/display/11/20/20> (pridobljeno: 9. 11. 2016).
3. Ksenja Hočevar, Diplomat malo govori in dobro posluša, v: *Družina*, št. 46, 13. 11. 2016, str. 8.
4. F. M. Dolinar, Katoliška Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni, v: *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990*, ur. D. Jančar, Ljubljana 1998, str. 222 (dalje: F. M. Dolinar, Katoliška Cerkev).

5. M. Kerševan, Odnos do religije in Cerkve na Slovenskem v kontekstu Srednje Evrope, v: *Sodobnost* 42 (1994), št. 5, str. 405–406 (dalje: M. Kerševan, Odnos).
6. F. M. Dolinar, Katoliška Cerkev, str. 222.
7. V. Pangerl, Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, ur. M. Benedik, Celje 1991, str. 242–246.
8. L. Šturm, L. D. Šubelj, P. Čelik, *Navodila za delo varnostnih organov v SR Sloveniji*, (Viri 21), Ljubljana 2003, str. 167.
9. F. M. Dolinar, Katoliška Cerkev, str. 227.
10. V pričujočem prispevku je za poimenovanje osrednje cerkvene oblasti in suverena subjekta mednarodnega prava, ki v mednarodnih odnosih predstavlja Cerkev, uporabljen tako pojem Sveti sedež kot Vatikan, četudi slednji pomeni le cerkveno državo s pripadajočimi institucijami, ki ima nalogo zagotavljati neodvisnost papeške oblasti, saj se tovrstno poimenovanje pojavlja v vsej obravnavani znanstveni literaturi. Op. a.
11. M. Akmadža, Uzroci prekida diplomatskih odnosa između Vatikana in Jugoslavije 1952. godine, v: *Croatica Christiana periodica* 27 (2003), št. 52, str. 171 (dalje: M. Akmadža, Uzroci); M. Režek, Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana, v: *Zgodovinski časopis* 53 (1999), št. 3, str. 378 (dalje: M. Režek, Vprašanje).
12. T. Griesser-Pečar, Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: "sovražnik številka ena", v: *Represivne metode totalitarnih režimov: zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, ur. M. Čoh Kladnik in N. Strajnar, Ljubljana 2012, str. 135 (dalje: T. Griesser-Pečar, Katoliška cerkev).
13. Po vzoru prvega komunističnega montiranega procesa v Kočevju oktobra 1943 so po vojni sledili številni sodni procesi proti predstavnikom Cerkve. Poleg skupinskih procesov proti dejanskim in navideznim nasprotnikom režima, na katerih so bili obsojeni tudi predstavniki Cerkve (božični, Rupnikov in Bitenčev proces), se je zvrstila tudi vrsta skupinskih duhovniških in redovniških procesov (proti Leniču, proti slovenskobistriškimi sestrami, frančiškanski, jezuitski proces itd.). Po podatkih republiške verske komisije je bilo v Sloveniji v prvem povojnem desetletju sodno kaznovanih 319 duhovnikov, večina z zapornimi in nekaj z denarnimi kaznimi, izrečene pa so bile tudi štiri smrtne obsodbe. V enakem obdobju so upravni organi kaznovali 1033 duhovnikov, samo leta 1952 pa je bilo po podatkih slovenskega notranjega ministrstva predloženih 735 ovadb zoper duhovnike. Največ so jih obravnavali zaradi obtožbe širjenja lažnih vesti, poučevanja verouka brez vnaprejšnjega dovoljenja oblasti, neprijavljenih procesij ter opravljanja krstov in pogrebov pred vpisom v matično knjigo, od tega je bilo kaznovanih 490 duhovnikov. Do leta 1961 je bilo v zaporu ali v taborišču, vključno z umorjenimi vrtnjenimi vojnimi kurati, 639 slovenskih duhovnikov, redovnikov, redovnic in bogoslovcev. Na Hrvaškem je bilo v obdobju 1944–1951 glede na nepopolno evidenco republiške verske komisije sodno obsojenih skupno 236 cerkvenih oseb. Gl. R. Ferjančič in L. Šturm, *Brezpravje: slovensko pravosodje po letu 1945*, Ljubljana 1998, str. 29; M. Režek, *Država in katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945–1966)*, v: *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki: mednarodni posvet*, 21. in 22. junija 2001, ur. A. Šelih in J. Pleterski, Ljubljana 2002, str. 310–311 (dalje: M. Režek, *Država*); M. Akmadža, *Uzroci*, str. 183.
14. M. Kerševan, Odnos, str. 407.

15. F. M. Dolinar, *Katoliška Cerkev*, str. 224–225; A. Vovk, *V spomin in opomin: osebni zapiski škofa Antona Vovka od 1945 do 1953*, Ljubljana 2008, str. 61–65 (dalje: A. Vovk, *V spomin*).
16. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 174.
17. F. M. Dolinar, *Katoliška Cerkev*, str. 225; A. Vovk, *V spomin*, str. 257–261; B. Kolar, *V Gospoda zaupam: iz zapisov nadškofa Antona Vovka*, Ljubljana 2000, str. 114–128 (dalje: B. Kolar, *V Gospoda zaupam*).
18. M. Režek, *Država*, str. 310.
19. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 176.
20. AS 1211, KOVS, šk. 155, m. Seje sekretariata komisije 1990, Informacija o urejanju pravnega položaja verskih skupnosti v Sloveniji in o pobudah za njegovo spremembo v okoliščinah družbene reforme in demokratizacije, 8. 2. 1990, str. 1–2, 20; L. Šturm (ur.), *Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*, Ljubljana 2000, str. 349.
21. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 179–180.
22. T. Griesser-Pečar, *Rimskokatoliška cerkev*, str. 96–97.
23. Prav tam, str. 172, 178; F. M. Dolinar, *Imenovanje in posvečenje Antona Vovka za ljubljanskega škofa*, v: *Vovkov simpozij v Rimu*, ur. E. Škulj, Celje 2005, str. 65 (dalje: F. M. Dolinar, *Imenovanje*); A. Vovk, *V spomin*, str. 31.
24. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 172; V. Cvrle, *Vatikanska diplomacija*, Zagreb 1992, str. 240.
25. T. Griesser-Pečar, *Stanislav Lenič: življenjepis iz zapora*, Celovec-Ljubljana-Dunaj 1997, str. 103.
26. B. Kolar, *V Gospoda zaupam*, str. 14.
27. Prav tam; M. Akmadža, *Uzroci*, str. 178.
28. Prav tam, str. 178–179.
29. D. Drnovšek, *Zapisniki politbiroja CK KPS/ZKS 1945–1954*, (Viri 15), Ljubljana 2000, str. 32.
30. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 172, 180; M. Režek, *Država*, str. 309.
31. Prav tam, str. 172.
32. Prav tam, str. 173–174.
33. A. Vovk, *V spomin*, str. 245, 268.
34. F. M. Dolinar, *Imenovanje*, str. 65.
35. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 181.
36. Prav tam, str. 181–183.
37. A. Casaroli, *Mučeništvo strpljivosti: Sveta Stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*, Zagreb 2001, str. 299, 301 (dalje: A. Casaroli, *Mučeništvo*).
38. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 182, 187.
39. F. M. Dolinar, *Imenovanje*, str. 63.
40. F. M. Dolinar, *Katoliška Cerkev*, str. 225.
41. A. Vovk, *V spomin*, str. 89–100; B. Kolar, *V Gospoda zaupam*, str. 19.
42. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 187.
43. Prav tam, str. 188.
44. Prav tam, str. 184.
45. M. Režek, *Vprašanje*, str. 377.
46. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 311–312.
47. AS 1211, KOVS, šk. 156, m. 1978, Ocena odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi v sedanjem obdobju, junij 1978, str. 8.
48. AS 1211, KOVS, šk. 156, m. 1980, Ocena stanja odnosov med družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji ter vprašanja, ki jim kaže posvetiti pozornost, 2. 6. 1980, str. 5.
49. M. Čipić Rehar, *Odnos*, str. 143.
50. T. Griesser-Pečar, *Katoliška cerkev*, str. 141.
51. M. Režek, *Vprašanje*, str. 383; M. Akmadža, *Uzroci*, str. 191.
52. T. Griesser-Pečar, *Katoliška cerkev v arhivu slovenske tajne policije, v: Odstranje zamolčanega: zbornik prispevkov*, ur. D. Hančič, G. Jenuš, N. Strajnar, Ljubljana 2013, str. 355–356; M. Čipić Rehar, *Odnos med Antonom Vovkom in CMD*, v: *Vovkov simpozij v Rimu*, ur. E. Škulj, Celje: Celje 2005, str. 141–142 (dalje: M. Čipić Rehar, *Odnos*); M. Akmadža, *Uzroci*, str. 186.
53. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 190–193.
54. Prav tam, str. 184–185.
55. M. Čipić Rehar, *Odnos*, str. 131–133.
56. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 185.
57. Prav tam; Vovk, *V spomin*, str. 275.
58. Prav tam, str. 238.
59. M. Čipić Rehar, *Odnos*, str. 137–138.
60. M. Režek, *Vprašanje*, str. 376; M. Akmadža, *Uzroci*, str. 199. Nadškof Stepinac je v zvezi z režimskimi duhovniškimi društvi julija 1954 zapisal: "V vprašanju CMD biti posebej nepopustljiv! To je čisti izrastek pekla, da se razbije Božja Cerkev." Avgusta istega leta je o članih CMD presojal: "Toda naši žalostni CMD-ijši si delajo utvare, da bodo oni vzpostavili mir med Cerkvijo in državo. Razvidno je, da nimajo pojma o biti komunizma." Gl. Prav tam, str. 186–187.
61. Prav tam, str. 186.
62. Čeprav je Vatikan v režimskih duhovniških društvih videl zametke shizme, razmere niso bile naklonjene tako radikalnemu prelomu, saj se z zamislilo o nacionalni Cerkvi niso strinjali niti voditelji duhovniških društev. Kot kaže pa Tito kljub začetnemu neuspehu ni opustil zamisli o nacionalni Cerkvi, sicer ne bi novembra 1949 članom CMD zastavil izzivalno vprašanje: "Če smo se mi rešili Moskve, kaj se ne bi vi Rima?" Gl. M. Režek, *Država*, str. 314.
63. M. Čipić Rehar, *Odnos*, str. 135–137; A. Vovk, *V spomin*, str. 197–199; M. Režek, *Vprašanje*, str. 377–378.
64. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 299–300.
65. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 188.
66. M. Režek, *Vprašanje*, str. 378.
67. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 190.
68. M. Režek, *Vprašanje*, str. 381.
69. Z. Roter, *Padle maske: od partizanskih sanj do novih dni*, Ljubljana 2013, str. 167 (dalje: Z. Roter, *Padle*).
70. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 185–186; B. Dolenc, *Vovkova skrb za Teološko fakulteto*, v: *Vovkov simpozij v Rimu*, ur. Edo Škulj, Celje 2005, str. 310. Za ljubljansko teološko fakulteto je uradni odlok razglasil, da preneha biti članica ljubljanske univerze 31. junija 1952, tj. na neobstoječi datum. Gl. Prav tam.
71. M. Režek, *Vprašanje*, str. 378; M. Akmadža, *Uzroci*, str. 191; M. Čipić Rehar, *Odnos*, str. 138; Z. Roter, *Padle*, str. 184–186; A. Vovk, *V spomin*, str. 315–319. Ker je bil v Sloveniji pritisk na Cerkev v celotni Jugoslaviji najsilovitejši, so slovenski ordinariji (ljubljski, mariborski in goriški) v bojzani pred režimskimi represalijami v Zagrebu izposlovali, da odlok *non licet* v Sloveniji ne bo stopil v veljavo, ker bodo najprej

- poskušali prilagoditi pravila slovenskega CMD ter jih nato poslali v Vatikan, ki bi odločil o njihovi primernosti. Občni zbor CMD je 22. oktobra 1952 potrdil popravke društvenih pravil ter sprejel resolucijo o pokorščini in zvestobi Cerkvi, vendar je oblast preprečila, da bi škof Vovk preurejena pravila CMD predložil Svetemu sedežu. Ker škof Vovk ni izvajal odloka *non licet*, obenem pa Sveti sedež ni odobril preurejenih pravil CMD, je v Sloveniji cerkvenopravni položaj CMD s tem ostal nedorečen. Gl. Prav tam, str. 315–316.
72. Prav tam, str. 316.
73. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 304–305.
74. M. Akmadža, *Uzroci*, str. 193.
75. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 77.
76. Prav tam, str. 306–307.
77. Z. Roter, *Padle*, str. 185.
78. M. Režek, *Država*, str. 314.
79. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 307; M. Akmadža, *Uzroci*, str. 197.
80. M. Režek, *Vprašanje*, str. 383.
81. Z. Roter, *Padle*, str. 186. Roter je v svojih spominih zapisal, da je v sedemdesetih letih v vlogi predavatelja sociologije religije na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo kritiziral navedeno Kardeljevo stališče o anahronizmu, ki ga predstavlja diplomatsko udejstvovanje Svetega sedeža, ker po njegovem prepričanju vodilni jugoslovanski komunistični politik zanj "ni mogel imeti, razen ideoloških, nobenih argumentov". V okoliščinah ko sta Sveti sedež in Jugoslavija že od avgusta 1970 imela vzpostavljene polne diplomatske odnose na ravni veleposlaništva oz. apostolske pronunciatore, je nato skupina študentov leta 1975 ali 1976 zoper Roterja zahtevala partijsko odgovornost in preiskavo zaradi neupravičenega kritiziranja partijskega vodstva. Gl. Prav tam.
82. Prav tam; Z. Roter, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*, Ljubljana 1976, str. 252–253.
83. T. Griesser-Pečar, *Katoliška cerkev*, str. 135.
84. F. M. Dolinar, *Katoliška Cerkev*, str. 227.
85. M. Režek, *Vprašanje*, str. 388.
86. Z. Roter, *Padle*, str. 186.
87. A. Vovk, *V spomin*, str. 25.
88. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 32.
89. Prav tam, str. 23–24, 372, 375–377, 419, 453, 457.
90. Prav tam, str. 318–320. Opisan položaj je mogoče pojasniti s pomočjo Marka Kerševana. Ta sodi, da se je začetna izrazito sovražna drža jugoslovanske komunistične partije do Cerkve v Sloveniji (in Jugoslaviji) "prej in izraziteje" kot v državah Vzhodnega bloka "preusmerila v politiko "trdega" ločevanja Cerkve in države in obravnavanje religije kot zasebne zadeve. V tem smislu religija in Cerkev nista bili več gledani kot nekaj protisocialističnega in protisistemskega, ampak kot nekaj kar je zunaj (socialističnega) sistema. Zaradi tega se država in partija tudi (skorajda) ne vmešavata v notranje cerkvene zadeve – kot se je to v večji meri dogajalo v drugih socialističnih deželah – in dopušča svobodo sicer ozko pojmovanega, toda za deklarirano poslanstvo Cerkve vendar temeljnega verskega delovanja". Gl. M. Kerševan, *Odnos*, str. 407–408.
91. AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, m. 1967 (št. 78/67), Intervju z odposlancem SFRJ pri SS tov. Cvrlo, objavljen v časopisu "RELAZIONI INTERNAZIONALI" pod naslovom "Godina dana odnosa izmedju Beograda i Sv. Stolice", 13. 7. 1967, str. 3.
92. D. Pacek, *Nekateri bistveni vidiki odnosa med Svetim sedežem in Jugoslavijo v obdobju 1953–1970*, v: *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 38, ur. B. Kolar, Ljubljana 2016, str. 366–381.
93. AS 1211, KOVS, šk. 155, m. Seje sekretariata komisije 1990, Intervju s Štefanom Cigojem, *Primorske novice*, 19. 12. 1989.



JOŽE MAČEK

Hitlerjeva ideologija o nacionalnosocialistični Cerкви in o rasizmu s posebnim ozirom na iztrebljanje ljudi manjvrednih ras

Leta 1957 je izšla knjiga dunajskega profesorja dr. Wilfrieda Daima, z naslovom *Der Mann der Hitler die Ideen gab* [Mož, ki je Hitlerju dal ideje] - Jörg Lanz von Liebenfels (VMA-Verlag Wiesbaden, 330 str.). V njem je opisano življenje in delovanje Dunajčana Jörga Lanza von Liebenfelsa, ki je v mladosti postal pater cistercijanskega reda v samostanu Heiligenkreuz pri Dunaju, nato pa je iz reda izstopil in ustanovil posebno versko sekto Red novega templja (ONT = der Orden des Neuen Tempels), ki pa je obstajala le do njegove smrti. Kupil je ruševine nekega templarskega gradu blizu Donave, ga obnovil in v njem organiziral središče novotemplarjev. Poleg vsega drugega, predvsem teološkega, je raziskoval in propagiral tudi rasizem in izdajal svojo revijo, kjer je obravnaval vsa področja, s katerimi se je ukvarjal, vendar zgolj teoretično. Jörg Lanz je bil meščanskega rodu. Med svojim prizadevanjem za novotemplarstvo in svoj red pa si je najbrž zato, ker je bil lastnik gradu, privzel plemiški naslov von Liebenfels, do česar seveda ni bil niti najmanj upravičen. To je najbrž storil zato, da bi on postal bolj imeniten, njegov nauk pa bolj zanimiv in prodoren. Hitler se je z Lanzovim rasizmom seznanil, ko je živel na Dunaju. V obravnavani Daimovi knjigi je opisano, koliko Lanzovih idej naj bi Hitler povzel. To je zelo težko ugotoviti, ker so razlike med idejami enega in drugega zelo majhne. Lanzovega rasizma tukaj ne kaže obravnavati, ker se kot samostojna doktrina ni nikjer uveljavil, razen morda v njegovem novotemplarstvu, pa še to v zelo skromnem obsegu.

VDaimovi knjigi se poglavje Hitlerjeva ideologija v veliki meri nanaša na dva pojavi; na ustanovitev nacionalnosocialistične (Hitlerjeve) oz. nemške nacionalne Cerkve in na teoretične osnove ter praktično izvedbo zatrtja (uničenja) ljudi manjvrednih ras. s skupno besedo – na rasizem.

USTANAVLJANJE NEMŠKE NACISTIČNE NACIONALNE CERKVE

Nemška katoliška Cerkev je za razliko od nemške protestantske (luteranske) Cerkve nacionalnemu socializmu že od njegovega začetka ostro nasprotovala. Na Bavarskem,

kjer je nacionalnosocialistična stranka (NSDAP = Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei) pravzaprav nastala, je v pokrajini Franken, kjer so obstajale sklenjene katoliške in protestantske vasi, na volitvah v protestantskih vaseh dobila skoraj vse glasove, v katoliških pa nobenega. Katoliška Cerkev je zavračala članstvo vernikov v Hitlerjevi stranki. Nacisti pri katoliškem bogoslužju niso bili zaželeni. Bili so namreč sila agresivni in so v cerkve želeli prihajati v svojih uniformah in v njihovih paravojaških formacijah ter opremljeni celo z orožjem. To je tedanji predsednik nemške škofovske konference, breslavski (zdaj je tedanje nemško mesto Breslau postalo poljsko Wroclaw) kardinal Beltram, strogo prepovedal. Vendar vse škofije te prepovedi niso upoštevale. Prepoved pa je po namigu Svetega sedeža, ki kljub sklenjenemu konkordatu z Nemčijo ni želel zaostrovati meddržavnih odnosov, bolj ko ne uplahnila. Sicer Sveti sedež tudi na številne kršitve konkordatnih določil, ki jih je izvajala nemška država, večinoma ni reagiral, če že, pa le s pohlevnimi diplomatskimi notami in to od začetka Hitlerjeve vladavine leta 1933 pa do konca druge svetovne vojne leta 1945. Tudi na ustanovitev nacionalsocialistične nemške rasne cerkve se Sveti sedež domala ni odzval. Celo Hitlerjevega bojnega besedila "Mein Kampf", v katerem je kar mrgolelo projektov, ki so bili v popolnem nasprotju s katoliško vero, npr. z rasizmom, evtanazijo, poligamijo itd. Sveti sedež ni prepovedal oz. ga ni dal vpisati na *Index librorum prohibitorum* in to baje le zato, ker Hitler iz Katoliške Cerkve uradno ni nikoli izstopil. Hitlerjeva rasna ideologija in rasna cerkev sta bili zelo tesno povezani. Rasna načela in norme rasne cerkve je Hitlerjev režim nameraval izvajati z železno strogostjo. Rasni kult je bil temelj Hitlerjevega mišljenja.

Z uvajanjem rasne cerkve niso prav hiteli. Takoj po prevzemu mesta kanclerja in z začetkom diktatorskega "Führerstva", ki je pomenilo popoln preobrat v vodenju države od najnižjih do najvišjih stopenj, so namreč

uvodili izredno veliko korenitih sprememb, kar je v veliki meri izčrpalo energijo vodilnih strankarskih voditeljev, ki so seveda zasedli skoraj vse položaje že v Hitlerjevi prvi vladi, da o poznejših ne govorimo – vse so bile seveda enostrankarske, nacistične. Sprotno vladanje pa jih je tako izčrpalo, da so čisto ideološki projekti, kot je bilo uvajanje nove vere, nujno zašli na obrobje. Z začetkom vojne leta 1939 se je opisano stanje samo še poglobilo. Vendar so tedaj le začeli uvajati civilne krste in civilne poroke z nekakšnimi civilnimi obredi. Za krste je obstajal predpisan imenik prastarih nemških imen, ki so bila uradno le priporočena, so jih pa na matičnih uradih staršem in botrom novorojencev vsilili. Krščanskih imen, kakor so Marija, Jožef, Frančišek, Ana, itd. matičarji praviloma niso dovoljevali. Ta predpis je veljal za ves Veliki nemški rajh in za vse okupirane ali priključene dežele, tudi za slovensko Spodnjo Štajersko. Mojemu nečaku, ki je bil rojen med drugo svetovno vojno, so starši želeli dati ime po starem očetu Francu, česar pa nikakor niso mogli doseči. Matičar mu je dal ime Friderik. Kot otročička so ga doma klicali Fridi. Po vojni so ga poskušali klicati Mirko, kar je slovansko ime za Friderika. Vendar se to ni obneslo in ga še vedno vsi kličemo Fridi – s tem imenom bo šel v grob. Pri poroki pa so novoporočencema zelo slovesno izročili knjigo Hitlerjev "Mein Kampf".

Vsaka vera seveda mora imeti boga. Toda v Hitlerjevi veri je "bila rasa vse". Rasa je bila absolutna navezna točka (Bezugspunkt), identična z bogom v drugih verah. Tesna povezava te vere z raso je razvidna tudi iz njenega temeljnega načela, da je nordijski človek "najvišja podoba Gospoda" (Ebenbild des Herrn). Nordijski svetlolasi človek, ki ga je Hitler večinoma imenoval arijec, je bil zanj utelešenje dobrega, ustvarjalno-genialnega, pravzaprav vsega človeškega, kar lahko ponazorimo s številnimi Hitlerjevimi izjavami. "Samo arijci so bili na koncu koncev tisti, ki so ustvarili države in jih vodili do uspešne prihodnosti." Ostali so bili šele na drugem

mestu. Nadalje: "Vse kar občudujemo na tem svetu – znanost, umetnost, tehniko, iznajdbe, izume – so le ustvarjalni produkti malega števila narodov, morda prvotno celo le ene rase. Od teh je odvisen obstoj vse kulture." Tukaj je Hitler bolj zadržan kakor Lanz. Kajti v stavek je vstavil "morda". Vendar je pozneje na drugem mestu zgodovinski problem, ki se skriva v besedi "morda", s širokopotezno gesto preprosto zbrisal. Menil je, da je povsem brezkupno prepirati se, katera rasa ali rase so bili prvotni nosilci človeške kulture in s tem resnični utemeljitelji tistega, kar zdaj označujemo z besedo človeštvo. Bolj preprosto si je postavljati vprašanje za sedanjost, kjer pa je odgovor jasen. Kar zdaj vidimo od človeške kulture, od dosežkov umetnosti, znanosti in tehnike pred seboj, je domala (*sic!*) izključni ustvarjalni produkt arijcev. Zaradi tega dejstva bi lahko ne neutemeljeno sklepali, da so bili zgolj arijci utemeljitelji višjega človeštva, torej pratip tistega kar danes razumemo z besedo "človek". Arijec je torej Prometej človeštva, iz njegovega čela je v vseh časih švigala božanska iskra genija in tako pripravila pot za obvladovanje vseh drugih bitij na tej Zemlji.

Tukaj je torej dokaj jasno nakazano, da so pravzaprav le arijci pravi ljudje, pravi pratip človeka. Vsa kultura je "skoraj" izključni produkt arijcev in je zato upravičen "ne neutemeljen" sklep, da so arijci "pratip" človeka. "Če bi ljudi razdelili v tri skupine: v utemeljitelje kulture, v nosilce kulture in uničevalce kulture, bi kot zastopniki prve skupine prišli v poštev pač (!!!) le arijci." Toda takoj po previdnem "pač" je ta razlaga zopet enoznačna: "Od njih (arijcev) izvirajo temelji in zidovi vseh človeških stvaritev ...". Torej: vsa kultura izvira od arijcev, to so po nacionalsocialističnem šolskem pouku skupine narodov z nordijsko jedrno substanco.

Ker sta "človeška kultura in civilizacija ... nerazdružljivo povezani z obstojem arijcev," so tudi vsi ljudje, ki na tem svetu niso dobre rase ... pleve, smeti." To nas privede do protivrednosti čiste nordijske rase, to so prvotne manjvredne rase in današnji mešanci.

Kakor smo že videli, so torej po Hitlerju poleg ustvarjalcev kulture, nordijcev, tudi vzdrževalci kulture, mešanci in uničevalci kulture – Judje. Tukaj dobimo o tem, kaj je Hitler pravzaprav mislil o rasno manjvrednih ljudeh oz. mešancih sicer indirektno, zato pa nikakor ne manj pomembno razlago: "Narodnjaška (völkisch) država bo morala v prvi vrsti zakonsko zvezo dvigniti z nivoja trajne rasne sramote (nedovoljenega mešanja zakoncev) in ji dodeliti posvečenje institucije, ki je poklicana, da bodo iz nje izšli liki (Ebenbilder) Gospoda in ne izrodki med človekom in opico." Poglejmo si ta zapis nekoliko bolj natančno. Rasno čista zakonska zveza vodi do spočetja "likov (Ebenbilder) Gospoda", medtem ko iz rasno sramotne zakonske zveze nastanejo "izrodki med človekom in opico." K bistvu rasno sramotne zakonske zveze spada, da je eden od zakonskih partnerjev rasno zelo kakovosten, drugi pa rasno manjvreden. Ker tukaj, samo po sebi razumljivo, kot rasno zelo kakovosten pride v poštev le nordijski partner, je drugi rasno manj vredni partner opica. Le tako bi bilo razumljivo, da iz zveze med človekom in opico nastane izrodek. S tem deklarira Hitler, kakor tudi Lanz, rasno manjvrednega človeka kot žival, natančneje, opico. Nekoč je Hitler govoril, avtor citira po spominu, o črncih kot o polopicah. Iz predstave, da so arijci (nordijci) absolutno dobri, nearijci pa absolutno slabi, izhaja celotna Hitlerjeva razlaga sveta. Seveda pa je za vsak koncept o svetu pomembno, kako vlogo v njem igra njegov nosilec. Tukaj pa se Lanz in Hitler močno razlikujeta. Lanz sam je hotel biti le reformator ne Odrešenik. Po Lanzu je treba reformirano rasno Cerkev ustanoviti le zato, ker se je stara rasna Cerkev, prvotno katoliška, pojudila. Pravi Odrešenik torej ostaja Frauja-Kristus, Lanz pa namerava to Cerkev voditi k njemu nazaj.

Hitler pa nasprotno ni hotel biti sekundarni Odrešenik – hotel je biti sam Odrešenik. Tudi rasni ideologiji prilagojen Kristus naj ne bi imel v Hitlerjevem rasnem sistemu nobene vloge. Kajti Hitler je hotel nordijskega človeka izpeljati iz močvirja manjvredne rase. Ker se

naj odslej nordijska rasa vodi k svetovnemu gospodstvu, je Hitler zgodovinska osebnost, ki bo izvršila ta preobrat. Sicer pa je v pogovoru pri nekem zasebnem omizju izrecno povedal: Če bi ga kakšna skupina ljudi hotela nasilno prisiliti za preroka, za drugega Mohameda ali za drugega Odrešenika, lahko o tem enoznačno izjavi, da za preroštvo ali za nastopanje kot Odrešenik v sebi ne čuti nikakršnega nagnjenja.

Seveda obstaja velika razlika med tem, kar je na tem mestu govoril, in kar je delal oz. zahteval.

De facto je uveljavljal nezmotljivost, ki lahko pripada le Božjim Odrešenikom. Vloga, ki jo je nameraval imeti, je bila prav vloga Odrešenika nordijske rase. V tej zvezi je pomembna ugotovitev šlezijškega strankarskega veljaka in Hitlerjevega osebnega prijatelja Rauschninga. "Hitler je govoril kakor posvečenec in videc. Temelj njegovega navdiha je bila biološka mistika, ali lahko bi se reklo, mistična biologija. 'Zmotna pot duha' se je zdela kot pravi odpad človeka od njegove Božje poklicanosti. Postati magično viden se mu je zdel cilj človeškega nadaljnje razvoja. Sam se je čutil na pragu tega magičnega videnja in mu je pripisal svoje dotedanje uspehe in njegov pomen v prihodnosti." Njegov mladostni prijatelj iz dunajskih let, Kubizek, pa opisuje doživetje Hitlerja kot nekakega Božjega izvoljenca. Vendar tega doživetja tukaj ne kaže opisovati.

Zelo zanimivo je poročilo s seje nekega organa z dne 14. avgusta 1943 o načrtovani verski politiki po končni zmagi (Priloga 1). Identifikacija Hitlerja z Odrešenikom je tukaj povsem jasna:

Predlog VI. (po Bauerju). Po izvedbi nekaj popravkov sprejeto v predložitve Führerju.

Takojšnja in brezpogojna odprava vseh veroizpovedi po končni zmagi, in sicer ne le za območje Velikega nemškega rajha, temveč tudi za vse osvobojene, zasedene ali anektirane dežele, protektorate, guvernemente, etc. s hkratnim proklamiranjem Adolfa Hitlerja za novega Odrešenika (Mesija). Zaradi

političnih preudarkov se zaenkrat izvzamejo mohamedanske, budistične in šintoistične veroizpovedi.

Führer naj se izpostavi kot vmesnik med Odrešenikom in osvoboditeljem – vsekakor pa kot Božji odposlanec, ki mu pripadajo Božje časti. Obstoječe cerkve, kapele, templji in kulturna mesta različnih veroizpovedi je treba spremeniti v "posvečena mesta Adolfa Hitlerja".

Prav tako se morajo teološke fakultete univerz preusmeriti na novo vero. Posebno pozornost morajo nameniti izobrazbi misijonarjev in potujočih pridigarjev, ki bodo novo vero širili tako v Velikonemškem rajhu kakor tudi drugod po svetu, kjer bodo ustanavljali verske skupnosti, ki bodo služile kot organizacijski centri za nadaljnje širjenje nove vere. (S tem odpadejo tudi težave pri načrtovani odpravi monogamije – kajti poligamija se lahko brez nadaljnje vnese in vgradi kot dogma v novi verski nauk).

Kot vzor Božjega odposlanca naj služi lik gralskega viteza Lohengrina, ki izvira iz keltsko-germanske fantazije in že uživa določen tradicionalni ugled (podobno kakor saga o Wilhelmu Tellu v Švici, ki je že zdavnaj postala neke vrste simbol).

Z ustreznimi propagandami bi se moral Führerjev izvor še bolj kakor doslej prikrivati, kakor se mora tudi njegov prihodnji odhod organizirati brez sledov in v popolni temi (Povratek v gralski grad).

Prvi uporaben osnutek! V obdelavo Dr. Göbbelsu. Adolf Hitler. To vrstico je zapisal in podpisal Adolf Hitler lastnoročno.

TEORIJA IN PRAKSA RASIZMA POD HITLERJEVO VLADAVINO

Hitler je razlikoval ljudi polnovrednih in manjvrednih ras. Med rasno polnovredne je štel skandinavske in anglosaksonske narode, vse druge pa med rasno manjvredne. Ker so ljudje manjvrednih ras velika ovira za napredek človeštva, jih je treba iztrebiti, da bi človeštvo hitreje napredovalo.

V poglavju Ideologija Adolfa Hitlerja je navedeno nekaj splošnih podatkov, kako se je Adolf Hitler temeljiteje seznanil z rasizmom. Vendar se je z njim seznanjal že preden je spoznal Lanzovo verzijo, tako da je lahko njegove posamezne elemente vključil v svoj sistem. Nekak antisemit in pristaš rasizma naj bi bil že Hitlerjev oče, ki je zastopal Schönererjeve tendence. Schönerer pa je bil dunajski župan in pomemben avstrijski politik, pristaš nemškonacionalnega gibanja, antisemit in nasprotnik avstro-ogrske monarhije, ker naj bi tu preveliko moč pridobivali Slovani in drugi narodi na škodo nemštva. Na Hitlerja je na realki v Linzu močno vplival goreč nemški nacionalec in nasprotnik Avstro-Ogrske, profesor Pötsch. Nemško nacionalstvo pa je tedaj hkrati pomenilo nasprotovanje avstro-ogrski monarhiji. Hitler je postal, čeprav je bil rojen Avstrijec, izrazit sovražnik le-te. V tem času je na Hitlerja močno vplivala nemška mitologija. Nemške junaške pripovedke so izredno močno oblikovale njegov življenjski slog. Zelo dober poznavalec Hitlerja, Kubicek, je pripovedoval, da se je Hitler že v rani mladosti ob nemških junaških pripovedkah tako opajal, da se mu za nič drugega ni zdelo vredno živeti in prizadevati, kakor "za življenje, polno drznih, daljnosežnih dejanj, po karseda junaškem življenju, ko bi lahko prišel v Walhallo in bi za vse čase postal mitična pojava." Kljub velikemu pomenu mitologije pri Hitlerju se z njo tukaj ne moremo ukvarjati, ker ta temelji na psihologiji germanstva, njena obravnava pa daleč presega okvir te razprave. Vsekakor pa spada sem omemba Hitlerjevega izrednega navdušenja nad glasbo skladatelja Richarda Wagnerja. Po mnenju šlezijskega politika Rauschninga Hitler ni priznaval nobenih svojih predhodnikov, razen Wagnerja.

Poleg Wagnerja je Hitler dobro poznal teoretika rasizma Chamberlaina in Gobinea, vendar najbrž šele po branju Lanzove revije Ostara. Chamberlaina je Hitler navedel v svoji knjigi Mein Kampf. O Gobineauvu je Hitler govoril šlezijskemu politiku Rauschningu, da sta oba neke vrste preroka

nacionalnega socializma. Na Hitlerja so močno vplivali Nietzsche in avstrijski politik Schönerer ter avstrijski politik demokratične levice Karl Lueger, kar je razvidno tudi iz Hitlerjeve knjige. Ko je Hitler kot nekakšen izgubljenec in brezposelnež bival na Dunaju, kjer se je preživljal z risanjem in prodajo razglednic, je v delavskih knjižnicah bral antisemitske in rasistične brošure. To seveda ni bil nikakršen sistematičen študij. Med temi brošurami je največ prebiral Lanzovo revijo Ostara, v kateri je avtor propagiral neobzdrano rasno ideologijo in rasno religijo, obe z železno konsekvenco. Da je Lanz imel zveze z Gobineauom in Chamberlainom, je zanesljivo dokazano. Rasni kult, ki je posebna značilnost Lanzovega nauka, je postal podlaga za pomemben del Hitlerjevega mišljenja.

Vendar je treba poudariti, da je Hitler veliko Lanzovih radikalnih zahtev začel spreminjati v dejanja šele v zadnjih letih nacionalnega socializma. Dejansko so bili številni, ki so se včlanili v NSDAP, presenečeni nad tem, kar se je zgodilo. Vsekakor so nedvomno obstajali tajni cilji, ki jih je Hitlerjev režim le počasi uresničeval. Naposled so bile tudi razlike med Lanzom in Hitlerjem. Tako je imel Hitler brezmejno menjajoča se čustva (Hassliebe) do Avstrije in Dunaja, ki jih je utemeljeval rasno-ideološko. "Meni se je zdelo velemesto (pač Dunaj!) kot utelešenje krvoskrunstva." "O Dunaju je govoril: "Meni postaja slabo, če se le pomnim tega rasnega Babilona." "Ta Avstrija je zajudena." "Ta Dunaj ni več nemško mesto. V njem se razširjajo slovanski mestici. Spodoben Nемеc nima nobene veljave več. Vladajo farji in Judje. Ti Wenzli (nemško ime za češko Vaclav, Venceslav, najbrž pa so mišljeni pomembni Čehi, kakor je bil dolgoletni avstrijski kancler pod cesarico Marijo Terezijo, knez Wenzel Kaunitz, op. J. M.) morajo izginiti."

Po drugi strani pa je "nemški Avstrijec mislil več kot veliko." Iz nekega mesta pri Pickerju izhaja, da je Hitler Dunaj cenil neodvisno od zbirk kot kulturno središče, iz katerega seva nezaslišan, naravnost kolosalen

fluid. Zaradi tega je štel za "neznansko veliko nalogo streti hegemonijo Dunaja na kulturnem področju v Alpah in v Podonavju." Vendar so mu bile dunajske kavarne kot restavracije "najljubše". "Kajti dunajske kavarne so vir miru, kontemplacije in poduka." Torej dunajske kavarne nudijo kontemplacijo. Hitler je imel veliko spoštovanje do kulturne moči Dunaja, toda to hegemonijo je name-raval streti. V nasprotju s tem pa je bil Lanz prvotno nemški nacionalec. Toda imel je nekaj takega kot avstrijski patriotizem. Tudi Hitler je bil vezan na Avstrijo, toda to lastnost je skušal izpodriniti. Vendar so na vojaškem področju proti koncu Hitlerjevega režima Avstrijci postajali čedalje pomembnejši, kakor kaže bleščec vzpon generala in pravnika Lotharja Rendulića (rojen 23. nov 1887 v Wiener Neustadt, umrl 23 oktobra 1971 v Frahamu). Sicer pa je Hitler Avstrijo brcal in sovražil. Toda to so pravzaprav podrobnosti, ki substance njegove ideologije niso dosegle.

Da je bil Hitler le na površju nacionalist, ob globljem pogledu pa rasni ideolog, lahko dokazeni na podlagi njegovih različnih izjav, še veliko bolj pa z njegovega konkretnega ravnanja. Njegova zadnja navezna točka (Bezugspunkt) je bil blagor nordijske rase, to je bil absolut njegove ideologije, prav tako kot pri Lanzu. Hitler je menil, da se je "pojmem naroda" (nacije) izpraznil in da se naj ta pojem uporablja zgolj iz sprotnih potreb in zgodovinskih razlogov. O tem si je bil vnaprej na jasnem, da more to veljati le začasno. Ta pojem je treba nadomestiti "s politično še neizrabljenim pojmom rase." "S pojmom rase" je hotel Hitler tudi "izvesti svojo revolucijo do nove ureditve (Neuordnung) sveta". Nemški narod naj bo očitno primarno orodje za realizacijo gospodstva blondincev, vendar ga je treba za ta namen še "poseveriti" (aufnorden), saj še niso bili najbolj čisti rasni Nordijci. Hitler v konkretnem ravnanju še ni ocenil nemškega naroda kot rasno najboljšega. Krvno najbolj čisti so bili skandinavski narodi, morda celo angleški narod. Skandinavske narode je bilo treba pritegniti za poseveritev

(aufnordung) nemškega naroda. Zakone med Nemci in Norvežankami, celo z Nizozemkami, so prvotno močno pospeševali. Šibkost, ki jo je kazal Hitler proti Angliji, tako npr. pri Dunkirku, je večinoma razumljiva iz rasne ideologije.

Naposled je začel Hitler Skandinavce sovražiti, ker niso marali sprejeti njegovega rasnega nauka. Rasno najbolj čisti Germani niso o izvoljenosti za gospodovanje vsemu svetu hoteli nič slišati. To je bilo za Hitlerja posebno tragično. Po Lanzu so ti narodi grešili "proti Svetemu Duhu". Naravno je, da sta rasna ideologija in nacionalizem prišla v neskladje. Pri Hitlerju se to izrazito kaže, ko je govoril, da "drugim narodom nikoli ne bo priznal enakih pravic kakor nemškemu". Kajti "nemški narod je poklican, da daje svetu gospodovalno (vladajočo) plast ljudi". To je seveda v očitnem protislovju z rasno ideologijo.

Ta dilema se šele prav pokaže pri jedrnem stavku SS: "Posameznik ni nič, narod, rasa sta vse." Kaj je zdaj pravzaprav vse, narod ali rasa? Da bi imel nemški narod pravico do vladanja v "germanskem prostoru", ni utemeljeno s tem, da je v tem prostoru pač največji narod, pravico do vladanja imajo narodi, ki govorijo angleško, kajti tisti, posebno v ZDA, imajo največje število "nordijsko opredeljenih mož". Kakor vidimo, ni tako preprosto, kakor je bilo storjeno, rasno ideologijo in nemški nacionalizem spraviti na skupni imenovalec.

V nadaljevanju bomo navedli 12 ukrepov, s katerimi naj bi se zmanjšala populacija rasno manjvrednih ljudi, rasno nečistih ljudi (mešancev), s preprečevanjem njihovega razmnoževanja in naposled z njihovim popolnim uničenjem.

1. Uvedba religije – rasnega kulta. Od njega so pričakovali mobilizacijo dobrodelnosti za dobro stvar. Religiozni besednjak, kakor so raj, greh, izvirni greh, nedvomno nakazuje, da je imelo uničenje ljudi manjvrednih ras religiozno obeležje. Hitler je hotel ustanoviti svoj red. Za to je utemeljil "redovne gradove" in Zvezo templarjev

z gralom rasno čiste krvi. Razen tega naj bi bili v njegovih redovnih gradovih lepi ljudje - bogovi, ki bi sami sebi poveljevali in mladino pripravljali na prihodnjo stopnjo moške zrelosti. Himmler je o svoji SS menil: "Tako smo mi nastopili in korakamo po nespremenljivih zakonih kot nacionalsocialistični vojaški red nordijsko opredeljenih mož." Kot vidimo, je "red" Hitlerjev režim uročil. Red je namreč brez dvoma religiozna skupnost. Pri SS pa je šlo za nacionalsocialistično elitno izbiro. Torej ni nobenega dvoma, da je šlo pri stranki NSDAP za cerkev in pri elitnih organizacijah za neke vrste "red".

2. Premije za sklepanje zakonske zveze med svetlolasci (blondinci). Te premije so med drugo svetovno vojno že dajali v zasedenih državah Norveški in Nizozemski.
3. Posebne pravice svetlolascev (blondincev). Ker naj bi po Hitlerju rasno manjvredne ljudi in mešance zaslužnili – kar bo opisano v eni naslednjih točk – ni nobenega dvoma, da morajo svetlolasi gospodje dobiti posebne pravice, če jih še nimajo.
4. Uvedba rejniških mater (Zuchtmütter). Hitler sicer ni naravnost uporabljal tega izraza o rejniških materah, mislil pa je nekaj podobnega. Žensk ni imel namena držati v neke vrste samostanu. Toda za esesovce je bilo potrebno dovoljenje za sklepanje zakonske zveze, ki naj se izdaja ali odklanja edino in samo po rasnih in dednozdravstvenih kriterijih. "Cilj neomajne vzgoje deklet je, da postanejo bodoče matere."
5. Kolonije vzgojenih rasno čistih ljudi (Nemcev). Po koncu zmagovite vojne naj bi se vzgojeni rasno čisti esesovci naselili v posebnih kolonijah.
6. Pravica do poligamije svetlolasih moških. Nedvomno imajo esesovci pravico, da oplodijo več žensk. To ni le njihova pravica, ampak je tudi na splošno zelo zaželeno. Tako je Hitler enkrat pohvalil "kri osvežujoči vpliv SS", ki se je v Berchtesgadnu (kjer je Hitler imel eno od svojih rezidenc, op. J.

M.) pokazal na priznanja vreden način. On je pred svojo naselitvijo v tem kraju našel pravi "prebivalstveni mišmaš", zato mu je bila njegova osvežitev posebej pri srcu. Zasluga standarte (enote SA in SS) njegove osebne garde je, da zdaj po okolici teka veliko krepkih in zdravih otrok. Hitler se je veselil, da elitne enote SS, kakor je njegova osebna standarta, obveznost spravljati otroke na svet, štejejo kot narodnjaško (völkische) dolžnost.

7. Zakonski pomočniki. V primeru, da v zakonski zvezi zaradi neplodnosti ni otrok, naj bi v akcijo stopili zakonski pomočniki, ki bi pripomogli do oploditve. Hitler se spominja nekega članka v "Schwarze Korps" (pri bombardiranju je bil uničen), v katerem je bila opisana zgodba nekega moža, ki je namesto svoje neplodne žene oplodil svojo neporočeno svakinjo. Rodila mu je zelo zaželenega otroka. Tukaj je torej šlo za zakonsko pomočnico. Po drugi strani naj bi po vojni neplodne zakonske zveze razvezali. Proti zakonskim pomočnikom, ki jih je propagiral rasni teoretik, bivši cistercijski pater, pozneje novotemplar, Avstrijec Jörg Lanz von Liebenfels, s Hitlerjevega stališča pravzaprav ni bilo kaj oporekati, vendar do tedaj še niso postali institucija. Hitler je nameraval uradno vpeljati poligamijo. Tudi iz štirih listov Hitlerjevega koledarja, od 4. do 7. maja 1943, jasno izhaja njegov namen vpeljati poligamijo v Nemški rajh. Njegov vpis se dobesedno glasi: "V izdelavo Rosenbergovemu uradu. Izpad velikega dela nemške moške mladine se mora izravnati takoj po koncu vojne. Za to so potrebni revolucionarni ukrepi, katerih izvedbe se ne smemo ustrašiti. Pri tem že imamo nekaj zgledov. Tako je ruska carica, prej princesa von Anhalt-Zerbst v svoji prvi proklamaciji po prevzemu prestola, med drugim z dekretom odredila: 'Naše obširne pustinje (puščave) moramo poseliti z ljudmi. Za povečanje števila prebivalstva ni mnogoženstvo nikakršna sramota!' S

tem drznim dejanjem ni ta carica Rusije obvarovala le pred propadom, temveč je ustvarila podlago za njen vzpon med velesile. Podobne primere iz novejšega časa je treba poiskati in jih ustrezno obdelati, da bi prebivalstvo pripravili na prihodnje temeljite spremembe."

8. Nova ureditev šolstva. Na tem področju je Hitler nedvomno dosegel veliko. Nemci so imeli po vojni velike težave, da so spravili šole na normalno raven. Vpliv nacionalno-socialističnih šol se je po vojni pri številnih ljudeh, posebej v rasnih vprašanjih, še izrazilo čutil.
9. Kmetijstvo. Kmetje naj bi v Hitlerjevem režimu imeli posebno vlogo pri ohranjanju nemštva. Geselske besede "Kri in zemlja", "Gruda", "Dedna kmetija" so bile v nacističnem govoru zelo pogoste. Iz ideje Blut und Boden (Kri in zemlja) je nastala posebna nemška književnost, ki je oboževala kmečki stan in je bila pri nas označena kot domačijska književnost.
10. Strelska združenja. Glede tega je treba opozoriti samo na SA in SS, kjer se bo videlo, da je Hitler zelo dobro uresničil Lanzove pobude.
11. Kultura polnagcev. Hitler je menil, da mora zlasti pri mladini tudi obleka služiti vzgoji. Fant, ki poleti teka okoli v dolgih hlačah in s šalom, ovitim okoli vratu, že s to obleko izgubi pobudo za njegovo telesno krepitev. Kajti tudi častihlepje in nečimrnost je treba pritegniti k vzgoji. Ne nečimrnost na lepe obleke, ki si jih vsakdo lahko kupi, temveč nečimrnost na lepo telo, pri katerem si vsakdo lahko sam pomaga, da se oblikuje. To je smotrno tudi za poznejše življenje. Dekle naj spozna svojega viteza. Če ne bi bila telesna lepota danes potisnjena popolnoma v ozadje zaradi naše domišljave in bedaste mode, ne bi bilo mogoče, da stotisoče deklet zapeljujejo zopni krivonogi judovski pankrti. Tudi to je v interesu naroda, da se najdejo najlepša telesa in tako pomagajo, da narod pridobi novo lepoto.

Mnogo bolj nevarni in v svobodo in življenje mnogo globlje posegajoči pa so bili negativni ukrepi proti rasno manjvrednim ljudem. Preglejmo ukrepe, ki jih je predlagal Lanz.

1. Pridiganje o zakonih brez otrok zaradi jemanja kontracepcijskih sredstev. Znan je bila Hitlerjeva želja, da bi se ta sredstva uporabljala, kakor je razvidno iz "Generalnega načrta Vzhod". Za Lanza je bila to izmikajoča se rešitev, kajti on je izjavil "mi ne bomo mogli milijarde ljudi manjvrednih ras postreliti s hitrostrelnimi topovi, temveč veliko bolj gotovo jih bomo zadavili s kavčukom." Hitler pa ni imel Lanzovih zavor. Bil je povsem pripravljen, da umorijo milijone ljudi. Zakaj bi pridigal Judom, kako doseči neplodne zakone, če jih je tako ali tako namenil umoriti.
- 2., 3. Kastracijo in sterilizacijo so nameravali in so jo izvajali pri ljudeh, ki so imeli dedne bolezni.
4. Popolna odprava usmiljenja in dobrodelnosti. Hitler je želel izstradati zelo številne rasno manjvredne ljudi, med njimi zornike v koncentracijskih taboriščih in Ruse, Poljake, itd.
5. Suženjstvo. Hoteli so ga uvesti za rasno manjvredne ljudi. Toda o tem daje naslednja točka dovolj pojasnil.
6. Prisilno delo. Tega je bilo pri Hitlerju v zadostni meri. Ker je izrecno priznaval suženjstvo, je prisilno delo logična konsekvence. "Tako je bil za oblikovanje višjih kultur eden od predpogojev, da so bili na voljo nižji ljudje (niedere Menschen)." Po Lanzu in Hitlerju je prva človeška kultura zanesljivo temeljila na uporabi nižjih ljudi. Šele po zaslužjenju podvrženih človeških ras je ista usoda doletela tudi vprežno in delovno živino in ne obratno, kakor bi nekateri radi verjeli. Kajti najprej je moral premaganec vleči plug – in šele za tem sta to delala konj ali vol. Le pacifistični norci to štejejo kot znamenje človeške nizkotnosti, ne da bi jim bilo jasno, da se je moral dogoditi prav tak razvoj, da je prišlo

do točke, od katere ti apostoli to maziljeno govorjenje trosijo po svetu.

Če Hitler pravi: "S tem je bila pot, ki jo je arijec moral prehoditi, jasno začrtana," meni, da je to tudi za prihodnost dober zgled. "Kot osvajalec si je podvrigel nižje ljudi in je nato uravnaval njihovo praktično dejavnost s svojimi ukazi, pod svojo voljo in za njegove namene. Dokler je svoje gospostvo nad nižjimi ljudmi lahko brezobzirno izvajal, je bil ohranjevalec in tvorec kulture."

7. Deportacija v puščavo. Za čas po vojni je bila predvidena deportacija Čehov. "Mi bomo Čehe in Böhme (znotraj Čehov so očitno razlikovali še Böhme, to pa je bil star nemški izraz za prebivalce Češke, ki se je tedaj imenovala Böhmen, op. J. M.) presadili v Sibirijo, kjer jim bomo v novih zveznih državah dodelili rezervate. Čehi morajo izginiti iz Srednje Evrope."
8. Prostitucija. Ta naj bi služila za zmanjšanje populacij ljudi nižje rase.
9. Uporaba moških manjvredne rase kot topovsko hrano (Kanonenfutter). Na to idejo je prišel Hitler šele med drugo svetovno vojno, toda tedaj jo je izdatno uporabljal.
10. Neposredna likvidacija. Zaplinjevanje in streljanje milijonov Judov sta dovolj znana primera, čeprav oba pojava številni ljudje izrecno bagatelizirajo s sloganom "saj jih ni bilo toliko" ali še z bolj strahotnim "saj so jih še veliko premalo zaplinili". Hitler je o tej zadevi govoril zelo jasno. "V boju za raso ni nikakršnega paktiranja! Mi si ne smemo dovoliti nikakršnega znižanja rasnega nivoja. Tu gre le za vprašanje: Kdo vlada? Pri teh stvareh niso dovoljeni nobeni protesti, temveč maščevanje in dejanja. Če si se nemški narod naposled odločil braniti se, potem se brani neusmiljeno."
11. Odprava svobode tiska. Tukaj ni treba izgubiti nobene besede.
Hitler posameznih, pri Lanzu navedenih točk, ni izvedel, dodal pa je eno, ki je Lanz ni predvidel: Zlorabo ljudi manjvredne rase za

medicinske poskusne objekte. Znano je, da so Jude v koncentracijskih taboriščih zlorabljali za medicinske namene. Da to Lanzu ni prišlo na misel, govori zanj. Predelava ljudi v milo, lahko štejemo kot dodatek k neposredni likvidaciji ljudi, ki je Lanz tudi ni predvidel. Tako lahko vidimo, da so Hitler in njegovi privrženci le imeli še nekaj izvirnih zamisli.

Iz navedenega vidimo, kako daleč je šel nacionalni socializem v svojih konsekvencah.

Zdaj pa moramo na kratko omeniti še Hitlerjevo preroštvo o koncu sveta. Dokončni nadvladi "nordijsko določenih mož" torej predhodi "zadnji odločilni boj", nato paruzija, nato spopad in naposled svetovno sodišče. "Zanesljivo pa gre ta svet velikemu preobratu nasproti in lahko je resno vprašanje, ali se bo to izteklo za blagor arijskega človeštva ali v prid Večnega Juda."

Narodnjaška (völkische) država bo morala skrbeti, da bo z ustrežno vzgojo mladine nekoč pripravljena na zadnjo in največjo odločitev na tej zemeljski krogli, da bo imela ustrezne bojevnike.

Narod, ki bo prvi nastopil to pot, bo zmagal (v izvirniku natisnjeno krepko).

Nobenega dvoma ni, da je Hitler računal s svetovnim spopadom in da si je kot zadnji cilj predstavljal Lanzov "patriciat svetlolascev".

Če se bo stranka NSDAP neprestano in čedalje bolj pripravljala na ta boj, bo na podlagi skoraj matematične zakonitosti zmagala. Država, ki se v času rasne zastrupitve ukvarja z gojenjem najboljših rasnih elementov, mora nekega dne postati gospodar Zemlje.

Zdaj pa še nekaj konkretnih navedb o predvidenem iztrebljenju Slovanov. Pred davnimi leti sem v neki nemški publikaciji naletel na kratek zapis o tem. Ker se ne ukvarjam s sodobno zgodovino, sem ga nekam založil. Nato pa sem v nemškem tedniku Die Zeit pred nekaj leti našel članek o ustanovitvi Muzeja SS (Sturmstaffel) v Nürnbergu, za katerega so pridobili tudi Himmlerjev zasebni arhiv, v katerem je veliko doslej neznanih ali manj znanih podatkov, med drugim tudi o iztrebljanju Slovanov med drugo svetovno

vojno. Da so bile paravojaške enote SS pod Himmlerjevim poveljstvom poglavitne izvajalke holokavsta nad Judi in ubijalke raznih drugih narodov v drugi svetovni vojni, je splošno znano. Nekje sem prebral, da je Himmler še v prvih mesecih leta 1945, ko se je mudil nekje na vzhodu, izjavil, da sme konec druge svetovne vojne preživeti le 5 odstotkov Slovanov.

Prav tako je splošno znano, da se v Hitlerjevem rajhu nobena stvar ni dogajala in izvajala brez nacionalsocialistične ideološke podstat. Tako sem začel iskati ideološka izhodišča za predvideno in izvedeno iztrebljenje Slovanov. V nacionalsocialistični bibliji "Mein Kampf" neposredno o holokavstvu in še manj o iztrebljenju Slovanov seveda ni besede. V njem je sicer zanimiv, toda povsem obrobni zapis o Hitlerjevem prvem političnem dejanju sploh, ki je bilo naperjeno proti Slovanom. Še kot dijak drugega ali tretjega razreda realke v Linzu je namreč ves drobiž iz svojega hranilnika izpraznil in ga dal v korist avstrijskega germanizatorskega društva "Schulverein", ki je ustanovljalo nemške šole na Spodnjem Štajerskem, tudi v mojem rojstnem kraju Laško, z namenom germanizacije Slovencev.

Seveda je bil Hitler glavni ideolog svoje stranke, toda le v grobih obrisih. S podrobnostmi se ni utegnil ukvarjati. Pomembna strankarska ideologa pa sta bila Heinrich Himmler, po študiju agronom, in Albert Rosenberg, po študiju arhitekt. Himmler je postal pozneje poveljnik zloglasnih, prvotno paravojaških, pozneje pa kar vojaških enot SS in SA (Sturmabteilung). Prek teh enot je bil predvsem usmerjen v konkretno izvajanje strankinih in pozneje državnih odločitev. On je osebno vodil in nadzoroval delovanje odredov SS in delovanje koncentracijskih taborišč. S strankino ideologijo se je ukvarjal bolj ob robu. Razen tega skoraj zanesljivo ni zapustil kakih osnutkov programskih zapisov, še manj seveda osebnega dnevnika, ker ga ni pisal. Pisal je sicer beležke na koledarje, toda te za zgodovino nimajo skoraj nobene vrednosti. Pisno gradivo uradov, ki jim je načeloval in SS

enot je seveda izjemno tehtno, toda do sedaj menda ni podrobno obdelano, gotovo ne tisto, ki ga je pridobil novoustanovljeni SS muzej v Nürnbergu.

Drugi ideolog nacionalnega socializma od prvih začetkov te stranke pa do konca Hitlerjevega rajha pa je bil Alfred Rosenberg. Predlani so izšli Rosenbergovi dnevniki od leta 1934 do 1944 (v delu: AAA).¹ To knjigo sem si oskrbel v upanju, da bom morda v njej našel, ideološko podlago za omenjeno iztrebljanje Slovanov.

V nadaljevanju bom na kratko orisal življenjsko pot Alfreda Rosenberga, saj se je zaradi razmer, v katerih je pač živel, oblikoval, seveda poleg Hitlerja, v poglavitnega ideologa nacionalnega socializma. Rojen je bil 12. januarja 1893 v tedaj ruski Estoniji, v mestu Talin, v nemško-baltski družini. V tedanjih baltskih deželah so vladale velike narodnostne razprtije. Nemci so si seveda lastili premoč. Po študiju arhitekture v Rigi in Moskvi se je preselil v tedaj od poraza v prvi svetovni vojni in od revolucijskih dogajanj povsem razrvano Nemčijo. V Münchnu se je priključil tedanjim nazadnjaškim narodnjaškim - völkisch - političnim strujam, ki so zastopale nemško nacionalno pristnost in rasno čistost. Sčasoma pa se je v Nacistični stranki NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei) uveljavil predvsem zaradi osebnih izkušenj o pravi vsebini in naravi judovsko-boljševistične vladavine, ki jo je še sam doživel v oktobrski revoluciji v svoji domovini.

Uveljavil se je kot pisec bojevitih spisov s poudarjeno protijudovsko in protikomunistično ostjo. V tedaj še mladi nacistični stranki je veljal za izvedenca za vzhod. Zelo verjetno je, da je posredno vplival na program NSDAP, ki je bil proglašen leta 1920, posebno v točki 4. "Državljan je lahko le tisti, ki je sonarodnjak (Volksgenosse). Sonarodnjak pa je lahko le tisti, ki je nemške krvi, ne glede na konfesijo. Noben Jud torej ne more biti sonarodnjak." To je bil temelj najprej strankinega, nato pa državnega

antisemitizma, ki je naposled prerasel v holokavst. Seveda pa je isto veljalo za rasno manjvredne narode, kakor so bili Slovani. Zanimivo pa je, da izrazita manjvrednost slovanske rase, vsaj neposredno, v publikacijah, ki so mi bile dostopne, ni bila nikjer zapisana. Da je bil Rosenberg skoraj gotovo udeležen pri oblikovanju strankinega programa, kaže tudi to, da je postal pozneje njegov uradni komentator. Uspelo se mu je preriniti v ožji krog Hitlerjevih osebnih sodelavcev. Leta 1923 je prevzel izdajateljstvo strankinega časopisa *Völkischer Beobachter*. V svojih prvih knjigah, ki jih tukaj ne kaže navajati, je izražal pivrženost "monomaničnemu antisemitizmu". Od leta 1924 je izdajal mednarodno periodično revijo "Weltkampf", ki je bila namenjena zagovornikom bele rase. Njegova kariera v stranki brez njegove izredne publicistične in konceptualne produktivnosti, ki je drugi v vrhu stranke niso imeli, ne bi bila mogoča. Ta je izravnala njegovo hibo, da ni bil posebno dober agitacijski govornik in organizator, in mu dejansko ustvarila položaj Hitlerjevega zaupnika. Leta 1930 je izšel njegov *Opus Magnum* "Der Mythos des 20. Jahrhunderts" s katerim je postal *Spiritus Rector* strankine ideologije. Navezujoč se na Houstona Stewarta Chamberlaina in Paula de Lagarda je Rosenberg skonstruiral dihotomski sistem, v katerem sta si stali nasproti "rasa" in "nasprotna rasa", torej so si bili Nemci in Judje v kategoričnem nasprotju. To nasprotje naj bi bilo domnevno globoko zakoreninjeno. Premagati bi ga naj bilo mogoče le konfrontativno, z zmago prve ali druge strani. Rosenberg je NSDAP in njenim vodilnim funkcionarjem stalno dajal občutek, da njena ideološka načela ne temeljijo na idiosinkraziji, fantazijah o nadmoči in občutkih sovražnosti, temveč so nasprotno izvedena globinskopsihološko in so znanstveno utemeljena. O tem je bil sam seveda najbolj prepričan. Že dolgo prej, preden je začel z dnevniškimi zapiski, pa je njegovo mišljenje teklo po svetovnonazorskih tirih, ki niso omogočali nikakršne kritične

analize in je realnost smela prodreti v zavest le tedaj, če je potrjevala njegova že vnaprej "zacementirana" stališča. Noben drug nacionalsocialistični ideolog ali funkcionar ni izdelal tako ambicioznega miselnega modela. Rosenbergov ideološki rigorizem je dajal glavno smer njegovemu političnemu ravnanju. Posamezne antisemitične pasaje iz njegove knjige je prevzel Hitler tudi v svojo knjigo.² Hitler je Rosenberga, sicer z rahlim prizvokom, imenoval za "cerkvenega očeta" nacionalnega socializma in "vratarja vzhoda".

Rosenbergove nacionalsocialistične ideje sicer niso bile protiversko usmerjene. Kljub temu so večino njegovih knjig v Vatikanu vpisali na *Index librorum prohibitorum* zaradi rasizma, ki ga je Sveti sedež strogo zavračal. Nikoli pa niso na ta indeks vpisali Hitlerjevega poglobitnega dela *Mein Kampf*, baje zato ker Hitler nikoli ni izstopil iz Katoliške Cerkve. "Krščanska kultura" ki jo je Rosenberg v svojih zgodnjih traktatih hotel mobilizirati proti "judovski nevarnosti", se je v poznejših izdajah teh del spremenila v "nemško kulturo".

Za obravnavano temo je sila pomembno, da sta tako Hitler kakor Rosenberg že l. 1919 začela vladavino boljševikov v Rusiji šteti kot čisto obliko vladavine Judov. Z nacionalsocialistično fuzijo antisemitizma in antiboljševizma je bilo doseženo najučinkovitejše legitimiranje za poznejšo uničevalno vojno proti Sovjetski zvezi. Rosenberg je Sovjetsko zvezo od njene ustanovitve naprej štel za sovražnico Nemčije in to prav zaradi fuzije boljševizma in semitizma, kar pa z realnostjo ni imelo nobene zveze. Že vlada Nemškega cesarstva je sredi druge svetovne vojne želela z Rusijo skleniti separaten mir, da bi se rešila vojskovanja na vzhodni fronti. Zato je stopila v zvezo z rusko boljševiško frakcijo, ki je morala zbežati iz Rusije, in se je ustalila v Švici, kjer se je v Zürichu potikala po kavarnah in politizirala. Emisarji nemške vlade so tem salonskim komunistom ponudili, da jih spravijo nazaj v Rusijo, kjer bodo lahko zanetili revolucijo, katere se je

pozneje prišlo ime Oktobrska revolucija. Ko bodo prišli na oblast, bodo nemudoma podpisali separaten mir. S tem je skupina komunistov – boljševikov, z Leninom na čelu, soglašala. Nemška vlada jih je v zapečatenih vagonih dala prepeljati iz Švice čez Nemčijo na rusko mejo. Po prvi verziji do prve ruske železniške postaje Brest Litovsk, po drugi verziji pa čez skandinavske države do Sankt Peterburga. Ta skupina komunistov je zanela oktobrsko revolucijo in prevzela oblast v novo osnovani Sovjetski zvezi. Seveda je izpolnila obljubo in takoj sklenila separaten mir z Nemčijo ter se nehala vojskovati. Nova ruska komunistična vlada je bila v odličnih odnosih z Weimarsko republiko. To je bila prva država, ki je mednarodnopravno priznala Sovjetsko zvezo. Weimarska republika je hotela obiti prepovedi glede sestave njene armade (le nekaj polkov pehote) in njenega oboroževanja, ki ga sploh ne bi smelo biti, kar je bilo zajeto v versajski pogodbi. Sovjetska vlada je nemški vladi dovolila, da je v Sibiriji gradila tovarne letal. Zaradi sibirske prostranosti so lahko delali tudi poskuse z letali, ne da bi kaka druga država to zaznala. Podobne tovarne so Sovjeti dovolili graditi tudi za izdelavo tankov. Nemška vlada pa je širokogrudno dovolila, da je takoj v prvih letih po revoluciji v Sovjetsko zvezo odšlo več deset tisoč nemških inženirjev in tehniških mojstrov, ki so v njej dejansko izvedli elektrifikacijo in industrializacijo. Toda tega pristnega sodelovanja Nemčije in Sovjetske zveze nacistična stranka in pozneje Hitlerjeva država nikakor ni priznavala.

Pri ideološkem in taktično političnem stališču o neločljivi zvezi "judovskega parazitskega naroda" in boljševizma je Rosenberg, kakor izhaja iz dnevniških zapiskov, trdovratno vztrajal do konca. Razen tega je ostal do konca prepričan, da gre pri neizbežnem spopadu judovstva in nacionalnega socializma za "svetovni boj". Pri tem je Rosenberg stiliziral Nemčijo kot zahrbtno napadeno državo, ki se ima pravico braniti pred Judi. Nemčija pa naj bi pospeševala antisemitična in narodnjaška (völkische) gibanja tudi v evropskih državah

s ciljem ustanovitve Antisemitične internacionale, ki bi bila na svetovni ravni nasprotje tedanjega Društva narodov.

Po velikem volilnem uspehu NSDAP leta 1930 je Rosenberg postal poslanec državnega zbora (Reichstag), kjer je nastopal kot vrhunski strankin zunanjepolitični ekspert. Kmalu po Hitlerjevem prevzemu oblasti je postal vodja Zunanjepolitičnega urada NSDAP (APA), ki je bil neuradna konkurenca zunanjemu ministrstvu. Nato je postal Reichsleiter (strankarska oznaka za člane gremija 20 osebnosti, ki so sestavljale strankino vodstvo in so po Hitlerjevem imenovanju opravljale po vsej državi določene izbrane visoke strankine funkcije). Rosenberg je bil imenovan za Hitlerjevega pooblaščenca za celotno svetovnonazorsko šolanje in vzgojo v NSDAP. Pri vsem, kar se je po nacionalsocialističnem razumevanju nanašalo na judovsko-boljševistične zadeve, je Rosenberg uveljavljal svoje sogovorniške pravice in je svoja stališča neredko uveljavil proti svojim mogočnim konkurentom.

Kljub svojim visokim položajem pa je bil Rosenberg v Hitlerjevi vladavini vendarle bolj na obrobju, ker ni imel ministrskega položaja in državnih (ministrskih) kompetenc pač ni mogel nikjer uveljavljati. To pa se je spremenilo v obeh prvih letih druge svetovne vojne. Podrobnosti o tem moramo opustiti. Ogromen skok v Rosenbergovi karieri je pomenil nemški vojni napad na Sovjetsko zvezo. Kot specialist za vzhod in boljševizem je bil udeležen že pri začetnih načrtovanjih vojne proti Sovjetski zvezi. 20. aprila 1941 je bil imenovan za "Pooblaščenca za osrednjo obdelavo vprašanj vzhodnoevropskega prostora". Iz dnevniških zapiskov izhaja, da je Rosenberg imenovanje na to izjemno pomembno mesto štel za svojo "veliko uro". Z vsemi svojimi močmi si je prizadeval Hitlerjevo zaupanje upravičiti z uporabo vseh novih radikalnih možnosti za izvedbo vseh nacionalsocialističnih ciljev na vzhodu. Z njegovim nekoliko kasnejšim imenovanjem za "ministra (Reichsminister) za zasedena

vzhodna ozemlja" je Rosenberg postal "vladar" nad ozemljem, ki je segalo od Vzhodnega pa do Kaspijskega morja. Ta regija je bila predvidena, da bo oskrbovala nemško armado in "domačo fronto" s potrebnimi resursi, zagotovila "ogromen naselitveni prostor za Nemce na vzhodu" in na dolgi rok zavarovala nemško nadvlado v Evropi, brez realnih možnosti napada nanjo. Neuspeh nemške ofenzive konec leta 1941 pred Moskvo, je nacionalsocialističnim vizijam postavil ožje meje, vendar je Rosenbergova oblastna sfera z državnima komisariatoma Ostland in Ukrajina vendarle obsegala še več kot pol milijona kvadratnih kilometrov ozemlja s približno 30 milijoni prebivalcev. Rosenberg je tukaj videl prostor – ogromno območje – kjer se lahko nacionalsocialistični svetovni nazor v praksi dobro preizkusi.

Rosenberg je spadal med glavne nosilce politike, ki je uveljavljala nemško strategijo "uničevalne vojne" v zaledju za fronto s svojimi zasedbenimi ukrepi, ki so bili za tamkajšnje prebivalce fatalni. Čeprav se je v svojih spomenicah v primerjavi z drugimi nacionalsocialističnimi velefunkcionarji zavzemal za zmerno politiko do Ukrajincev in nekaterih drugih neruskih narodov, da bi si s tem lažje pridobil resurse za vojskovanje, je kljub temu v resnici podpiral ropanje in plenjenje ter ubijanje tamkajšnjega prebivalstva. Navidezna pomirjevalna in germanizacijska politika je terjala smrt milijonov civilistov na sovjetskih ozemljih, ki so jih zasedli Nemci. Judje so bili od prvih dni nemške zasedbe prve in poglobitve žrtve množičnih streljanj nemške regularne armade, SS in posebnih borbenih oddelkov policije. Z uvedbo civilne uprave na zasedenih ozemljih od julija 1941 naprej so se Rosenberg in njegovi pooblaščenca na terenu skušali vključiti v to vladavino nasilja, s čimer pospešili prehod v genocid tako nad Judi kot nad Slovani.

Naposled poglejmo, kaj najdemo v obravnavani knjigi o naši temi – iztrebljenju Slovanov. Na kratko: neposredno pravzaprav nič, posredno pa kar precej. Po

mnenju izdajateljjev Rosenbergove knjige z dnevniškimi zapiski, ti zagotovo niso bili namenjeni za objavo, temveč so bile le datumske beležke, ki naj bi služile za osvežitev spomina za poznejši natančnejši prikaz dogodkov ali dogajanj. Zapiski sploh niso bili jezikovno tako dognani oz. ustrezno formulirani, da bi bili primerni za objavo. Vsebinsko pa so seveda bili tehtni, le zapis je bil bolj geselski. Po začetku v letu 1934 so bili pretežno rasistični, antisemitski in manj nacionalsocialistični. Iz njih je izhajalo, da je sobivanje Nemcev in Judov v Nemčiji nemogoče. Iz tega je izhajal projekt preselitve Judov v druge države. V igri so bile Palestina, del otoka Madagaskar in Aljaska. Vendar Palestina po Rosenbergovem mnenju zaradi majhnosti ni ustrezala. Izselitve pa ni bilo mogoče izvesti. Zato so po začetku druge svetovne vojne začeli izvajati "Endlösung" (dokončno rešitev, iztrebljenje Judov). V obravnavani knjigi sicer ni stvarnega kazala, temveč le osebno in krajevno (in pokrajinsko). V knjigi so v Rosenbergovih zapisih le nekajkrat omenjeni Slovani, vendar ne v zvezi z obravnavano tematiko, pač pa je pogosto omenjena uničevalna vojna proti Sovjetski zvezi, ki naj bi se končala z njenim popolnim uničenjem. Med vojno bi morali uničevati civilne domačine v zaledju za nemško fronto. Na več mestih se najde tudi zapis o nujnosti izpraznitve celih pokrajin za novo naselitev nemških prebivalcev. Kaj naj bi se dogodilo z dotedanjsimi prebivalci, večinoma ni omenjeno. Na nekaj mestih pa je vendarle zapisano, da naj bi jih naselili na dotlej nenaseljenih ali redko naseljenih območjih. Seveda ni nikjer omenjeno uničevanje civilnega prebivalstva in sistematično uničevanje milijonov ruskih vojakov v nemškem vojnem ujetništvu in prisilnih delavcev z vzhoda v nemški oborožitveni in drugi industriji. Očitno so parolo o uničevanju ali iztrebljanju Slovanov uporabljali le v ožjih strankinih in vojaških krogih ter v eksekucijskih enotah. Da pa to ni bila neka skrivna koda, ampak uveljavljeno poimenovanje, seveda v najožjih strankinih,

političnih in vojaških krogih, kaže dejstvo, da je bil Rosenberg na nürnberškem Mednarodnem vojaškem tribunalu leta 1946 obtožen raznih vojnih zločinov, med drugim tudi iztrebljenja Slovanov in Judov. V obtožnici je zapisan celo ta vrstni red. Na procesu je pred sodniki narekoval na zapisnik, "da mu fizično uničenje Slovanov in Judov, nikoli ni prišlo na misel." Nepojmljivo je, da bi se kdo na tako visokem tribunalu zagovarjal za delikt, za katerega ne bi bil obtožen, je pa bil dejansko izvršen. Torej je bil Rosenberg na omenjenem tribunalu obtožen tudi fizičnega uničenja Slovanov.

Ko se je vojna sreča prevesila v škodo Nemcev in se je situacija na frontah zaostri, so nasprotujoče si nemške instance pridobile na moči. Zaradi njih je Rosenberg postopoma izgubljal politični vpliv. Hitlerju je ostal zvest do konca. Po koncu vojne so ga ameriški vojaki aretirali. Pred Mednarodnim vojaškim sodiščem v Nürnbergu je bil skupaj z drugimi poveljniki državnimi funkcionarji Tretjega rajha obtožen zločinov proti človeštvu, vojaških zločinov, udeležbe pri pripravah na napadalno vojno in zločinov proti miru. V zaporu je nekdanji glavni nacionalsocialistični ideolog nadaljeval s svojim pisanjem v duhu nespremenljivo veljavne rasne utopije. Ti njegovi "zadnji zapisi" so še zdaj v desničarskih radikalnih krogih zelo cenjeni. Po izreku sodbe, da je kriv v vseh točkah obtožbe, mu je bila izrečena smrtna kazen. Usmrčen je bil 16. oktobra 1946.

Pri uničevanju Slovanov na območju Sovjetske zveze med vojno ni mogoče razlikovati med delovanjem civilnih oblasti, SS-odredov, oddelkov policije in žandarmerije ter redne nemške armade. Okupacijske oblasti so bile nekoliko milejše do posameznih narodov v okviru Sovjetske zveze, posebej npr. do Ukrajincev, ki so v veliki večini nasprotovali vladavini Sovjetov in so bili zato precej naklonjeni nemški zasedbi Ukrajine. Tudi razne azijske neruske narode so Nemci do neke mere preferirali. Ostrina nemških genocidnih

ukrepov pa je bila nedvoumno uperjena proti Rusom.

Zdaj pa še nekaj malega o iztrebljanju Slovanov. O tem Hitlerjevem projektu sem pred dolgimi leti v neki nemški publikaciji bral kratek zapis.

Med rasno manjvredne narode je Hitler seveda štel Ruse in vse Slovane. Hitlerjev Rajh je tik pred začetkom druge svetovne vojne in v prvih vojnih letih pripravil projekt za iztrebljenje Slovanov. Ta projekt so izvajali seveda z vojskovanjem proti vojakom Sovjetske zveze in drugih slovanskih držav, posebej pa še s streljanjem in obešanjem civilnega prebivalstva v zaledju vzhodne fronte. Izvajali so ga odredi SS (Sturmstaffel), oddelki SA (Sturmabteilung), enote redne nemške armade (Wehrmacht) in seveda policijske in žandarmerijske enote. To uničevanje civilnega prebivalstva pa so šteli kot del normalnega vojskovanja, kar dotlej vsaj v Evropi ni nikoli veljalo. O projektu zatrtja Slovanov se na nižjih oblastnih ravneh domala ni govorilo, izvajali so ga kar v okviru vojskovanja, s tem da se na vzhodni fronti pač niso vojskovali samo z vojniki, ampak so streljali in obešali tudi civilno prebivalstvo.

Odsev projekta o zatrtju Slovanov smo imeli tudi na Spodnjem Štajerskem, v prvih mesecih po nemški okupaciji. Spodnja Štajerska s pretežno večinskim slovenskim prebivalstvom je bila skoraj ves zgodovinski čas, od kar je slovensko ozemlje prešlo pod frankovsko kraljestvo (cesarstvo), v sestavi dežele Štajerske, skupaj s Srednjo in Zgornjo Štajersko, ki pa sta imeli le nemško prebivalstvo. Torej so v letih Avstrije in od 1867 avstro-ogrsko monarhije deželo Štajersko hkrati s Spodnjo Štajersko šteli za nemško deželo. To s poudarkom nazorno kaže tudi dejstvo, da Hitler ni obiskal nobene od Nemcev zasedene dežele, razen Francije. Prišel pa je že nekaj dni po nemški zasedbi v Maribor, kjer je na velikem zborovanju zaklical: "Machen sie mir das Land wieder deutsch!" (Napravite mi deželo zopet nemško!). Na Spodnjem Štajerskem so dovolili le eno samo, seveda

skrajno nemško politično organizacijo Steirischer Heimatbund (Štajersko domovinsko zvezo). S formalnim vpisovanjem v to organizacijo, o čemer so okupatorji pisali, da gre za prostovoljnost, v resnici pa je bila strogo zabičana obveznost, so združili tudi rasni pregled. V vsaki občini so v več krajev (v šole ali gostilne) prišle rasne in vpisne komisije. Pred tako komisijo je morala priti vsaka družina, ki se je pred njo premikala v gosjem redu. Komisije je sestavljalo po 6 članov. Prva dva člana komisije sta preverila rodovnik, vsaj za dve generaciji nazaj. Rodovnike so si občani morali prej pridobiti v župniščih. Z njimi so dokazovali, da kandidati za vpis v to organizacijo niso judovskega rodu. Druga dva člana sta bila rasna specialista. Ta sta si skrbno ogledovala vsakega posameznika in si delala beležke. Zadnja dva člana komisije pa sta preverjala politično ustreznost ljudi pred komisijo na podlagi poročila, ki sta ga izstavila Blockführer (najnižji odbornik Štajerske domovinske zveze v ustreznem kraju) ali Zellenführer (vodja celice, nekoliko višji odbornik omenjene organizacije v kraju). Presoja rasne ustreznosti je bila najpomembnejša. V moji družini nas je šlo pred komisijo pet, oče, mati in trije sinovi. Najstarejši sin je bil že poročen in je šel pred komisijo posebej. Seveda tudi ni bilo hčere, ki je takoj po nemški zasedbi, ko so prišli posebni nemški agentje iskat delovne moči, odšla v Nemčijo. Kakor smo pozneje izvedeli, je avtomatično dobila zeleno izkaznico Heimabunda z Gradca. Rezultat rasnega pregleda je bil: oče in drugi sin, ki sta bila bolj visoke in vitke postave ter rjavih las, sta dobila zeleno legitimacijo, kar pomeni, da sta bila ustrezne rase in bi po desetih letih, ko bi se naučila nemškega jezika lahko postala

nemška državljana. Jaz sem bil podoben očetu in temu bratu in bi najbrž ustrezal, toda ker sem bil tedaj star šele 12 let, seveda nisem dobil nikakršne izkaznice. Mati in tretji brat sta bila nižje rasti in sta imela črne lase. Bila sta uvrščena v manjvredno raso in sta dobila belo izkaznico kot zaščitenca Nemškega rajha (Schutzangehörige des Deutschen Reiches), kar pa pomeni, da sta bila predvidena za odgon v delovna taborišča, kjer bi jih z delom izčrpali in z lakoto izstradali do smrti. Taki taborišči sta bili v Strnišču pri Ptujju in v Tezmem pri Mariboru, kjer je bila tedaj tovarna za izdelavo letalskih delov, poznejša tovarna TAM. Ker je bil ta brat letnik 1917 in bi ga sicer nekaj mesecev pozneje vpoklicali v nemško armado, so ga kar na hitro prekvalificirali iz neustrezne v ustrezno raso in je bil nato mobiliziran, ter so ga takoj, ker je vojaščino že odslužil v jugoslovanski armadi, poslali na vzhodno fronto. Za Kanonenfutter je bil dober tudi rasno neustrezen mladenič. Kaj bolj žaljivega kakor je bil ta rasni pregled, si je težko predstavljati. Podoben je bil premiranju bikov. Materi se zaradi te razvrstitve v neustrezno raso k sreči ni zgodilo nič hudega. Menim, da tudi ljudem iz naše okolice s podobno razvrstitvijo ne. Toda če bi Nemci zmagali, bi jih vse doletelo delovno taborišče in tamkaj smrt.

1. Jürgen Matthäus und Frank Bajohr (Hg.): Alfred Rosenberg, Die Tagebücher von 1934 bis 1944. S. Fischer Verlag GmbH., Frankfurt am Main, 2015, 650 strani. Eine Publikation des Jack, Joseph and Morton Mandel Center for Advanced Holocaust Studies am United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D. C., und des Zentrums für Holocaust Studien am Institut für Zeitgeschichte, München. Die hier vorgetragene Meinungen sind die der Herausgeber und reflektieren nicht die Meinungen des U. S. Holocaust Memorial Museums oder des Instituts für Zeitgeschichte.
2. Adolf Hitler: Mein Kampf, I. del objavljen 1925, II. del leta 1926.



SERGEJ VALIJEV

Čas upanja: Nekaj misli ob drami Zorka Simčiča *Tako dolgi mesec avgust*

"Kaj je torej čas? To vem, če me nihče ne vpraša. Če pa želim to pojasniti nekomu, ki me sprašuje, ne vem." Znamenita misel sv. Avguščina iz enajste knjige njegovih *Izpovedi* postavlja pred nas težavnost opredelitve časa. Vsi čutimo njegov nezadržni tok, a nihče ga ne more zgrabiti. Vsi plavamo v njem kot v Heraklitovi reki, a vendar ne uspemo zlesti na breg, da bi z negibne točke opazovali to mogočno premikanje. Vsi mislimo, da vemo, kaj je čas, dokler se čas sam ne zgodi na nas in razkrije naše nevednosti. Čas se izkaže kot skrivnost, ki je tesno povezana s skrivnostjo našega bivanja nasploh. Kje je čas? Nekje zunaj nas ali v nas samih? In kaj ostane od tako samoumevne razdelitve časa na preteklost, sedanost in prihodnost, ko se začnemo globlje spraševati o tem? Kaj je *zdaj*, ki določa sedanost, v katerem "zdaj" zgrabim resnični *zdaj*? Ko stegnem roko in že mislim, da ga držim v pesti, mi *zdaj* kot pesek med prsti spolzi v velikansko sipino preteklega ... In preteklo? Je res tako preteklo, kot se zdi? Je preteklo tudi že *odteko*? Toda kaj bi bil ton v skladbi brez predhodnega? Ali ne bi bil izgubljen v praznini kot klic brez odmeva, glas neznatnejši od neznatnosti? Vsak ton potrebuje preteklega, ki ga vodi kot starejši brat mlajšega v valovanju etra, in vsak ton se daruje prihodnjemu, ki še ne bogljen prihaja za njim in kateremu se ves daruje. V nedeljivi celoti preteklega, sedanjega in prihodnjega tona, ki jo iz klavirja izvablja pianistova roka, je porojen smisel skladbe.

Ao času ne bi govoril zgolj na ravni teorije, ki predmet vedno preučuje od zunaj. Da bi začutili čas v njegovem mogočnem bitju, se moramo podati na sled človekove bivanjske drame. Čas ni nekaj, kar bi bilo šele naknadno povezano z našim življenjem. Čas se nahaja v samem temelju našega življenja, naše življenje se *daje* kot čas, kjer je popolna delitev na preteklost, sedanost in prihodnost nemogoča. Kdor bi to trdil, bi obenem zanimal

vso moč spomina in pričakovanja, s katerima preteklost in prihodnost obarvata, to je, določata našo sedanost. In svoboda, bistveni trenutek našega *zdaj*, je usmerjena onkraj sedanosti. Seveda deluje v sedanosti, a z ozirom na prihodnost, z ozirom na to, kar želimo doseči ali postati. Prav tako pa želje o prihodnjem spet sodoloča naša preteklost.

O bivanjski drami človeka, ki je drama njegovega časa, časa, ki je on sam, bi želel

razmišljati ob drami Zorka Simčiča *Tako dolgi mesec avgust*. Ta nam ponuja sijajno izhodišče, da razmislimo o človeku, razpetem med krivdo in odpuščanjem, samovoljo in darovanjsko ljubeznijo, med red in paradoks. Spodnje vrstice ne želijo biti literarno-teoretična ali literarno-zgodovinska razprava. Moje pisanje ne želi biti togo opredeljevanje in iskanje "prave" interpretacije. To do neke mere onemogoča že avtor sam, ki je ustvaril delo, odprto za takšne ali drugačne razlage. Želim podati svoj pogled na dramo, želim zapisati misli, ki so se mi porodile ob doživljanju zgodbe, želim odpreti obzorje nekega dogodka, v katerem se kaže dogajanje življenja samega. In dogodek, ki mora priti ob koncu drame, da razreši avgustovsko napetost, ki je napetost pretekla krivde in prihodnosti brez smisla, ne predstavlja konca, ampak začetek. Ko Antek sam odide s posestva, se drama ne zaključi, ampak se prevesi v čas upanja, upanja, ki ga sam izrazi z besedami: "Ne vem, ali bom kdaj nadaljeval svojo pot, ampak najprej naj me Previdnost na novo tke ... drugače stke ..."¹

TAKO DOLGI MESEC AVGUST

Dramska zgodba je postavljena v okolje, kjer po starem verovanju v avgustu delujejo zemeljski duhovi s svojimi uroki. Proti tem se, večinoma Indijanci in mestici, a včasih tudi ostali, branijo s tanko volneno vrstico, ki se imenuje *yok*. Toda tega, kar kot strašno breme leži nad hišo veleposestnika don Pedra, se ne da obraniti s tem ali z onim predmetom. Uroki, ki bdijo nad njo, ne prihajajo od zemeljskih duhov, ampak iz razžalitve človeškega duha, iz preteklosti, zaznamovane z zamolčano krivdo. Preteklost pa ni nekaj zunanjega, od nas neodvisnega in za naše življenje nepomembnega. O njej ne moremo govoriti, kot da vanjo nismo bili sami vpleteni. Naša preteklost je použita v naši sedanjosti. Kar grozi tu, se nahaja v človeku samem in mu kot demon sledi iz dneva v dan na njegovih poteh. Zdi se, kot da se strašna

krivda don Pedra in njegovega očeta navzven kaže kot smrad, ki ga veter prinaša iznad močvirja in klavnice. Sedanost, ta zlohotna avgustovska sedanost, ne obsega zgolj tistih dveh dni, kolikor traja dramsko dogajanje. Ta sedanost se je začela mnogo prej in se steguje daleč naprej v prihodnost. Preteklo ni nikdar zares odteklo in prihodnje je že v prihodu. Prihodnost je prihod nekoga, ki ga še ni. A vendar bližajoči se prihod vedno zaznamuje sedanost. Naj čakamo prijatelja ali sovražnika, naj pričakujemo prihajajočega z radostjo ali s strahom – prihodnost vedno obarva sedanost v barvah prihajajočega. Prihodnje določa ravnanje v sedanosti in osvetljuje preteklost v določeni luči, preteklost sodoloča to, kar želimo v prihodnosti doseči, in vse to se v sedanosti, v neoprijemljivem trenutku svobode, spaja v eno samo, nedeljivo celoto. V spominu živimo preteklost, ki je več ni, in v pričakovanju prihodnost, ki je še ni.

Sedanost don Pedrove družine, njen resnični dolgi avgust, se je začela tedaj, ko sta don Pedro in njegov oče s krivdo zaznamovala prihodnost rodu. Poti nazaj več ni, zgodovina je že ustvarjena v neobvladljivi moči človeške svobode. In koprena skeleče krivde, ki je tedaj padla na rod, mora pasti z njegovega obličja. Nekje daleč nezadržno bije ura, ki bo krivdo, spomin na tisti dogodek, o katerem vsi vse vedo, a kljub temu ali ravno zaradi tega o njem trmasto molčijo, spravila pod sijočo dnevno luč. Tesnobni avgust bo nad posestvom vztrajal toliko časa, dokler nek nov *dogodek* ne bo razvezal bremena prejšnjega. Krivda poziva svobodo, naj vzpostavi novo zgodovino. Pod njeno težo se upogibajo najtrdnejši, kajti od te notranje drame, ki bo porodila dejanje, je odvisna prihodnost celotnega rodu. Svoboda je pozvana, da reši družino utesnjujočih avgustovskih spon. A vendar, je sposobna to storiti sama? Je sposobna resnično prevzeti vse preteklo nase in v odločilnem *zdaj* ustvariti novo zgodovino? Se ne bo svoboda v želji, da razreši utesnjujočo napetost, sprevrгла v samovoljo in prenesla zlo naprej, na naslednje generacije nesrečnega rodu?

Don Pedrova pretekla krivda se v zadnjih avgustovskih urah z vso silo vrača nadenj. Preteklo, ki se je zaman želelo skriti v neizrečenem, zabrisanem in odrinjenem spominu na dogodek, ki je kot *tisto* postal javna skrivnost, se razkrije kot do bolečine prisotna sedanost. Otroka, ki sta bila oba rojena iz greha, zakonski sin Gori, ki se je ravnokar vrnil s študija v Angliji, in nezakonski sin Antek, ki je pred kratkim postal duhovnik, se v teh dneh zopet srečata na posestvu. V tem času pa ozračje s strahom še dodatno napolnjuje vest, da je iz zapore pobegnil Kali, nekdanji delavec v don Pedrovi klavnici, ki naj bi bil že na poti, da se maščuje svojemu nekdanjemu delodajalcu zaradi njegovega nepoštenega ravnanja v preteklosti. V tem napetem ozračju, v katerem tesnobe ne zbuja zgolj sedanost, ampak hkrati z njo tudi preteklost in prihodnost, to je resnica človeške eksistence kot take, se imata torej ponovno sniti polbrata.

LJUBEZEN IN ZGODOVINA

Gori skrivaj zaupa polbratu Antku svojo idejo o tem, da je treba ponovno vzpostaviti uničeni red. Krivda njunega očeta, kakor tudi deda in njegove mame, je podrla harmonijo in sedaj je na njem, da jo ponovno zgradi. Če je svoboda, ki je porodila njihova dejanja, tedaj redu škodovala, se zdaj v njem, v Goriju, podreja višjemu cilju, kar jo lahko edino osmisli. In osmisliti svobodo pomeni tu osmisliti lastno bivanje. Ta višji cilj je ponovna vzpostavitev reda, za kar morajo oni, ki so ga podrli, plačati s smrtjo. Gori si dedovo smrt takoj po svojem prihodu iz Evrope razlaga kot ugodno znamenje usode, ki ga potrjuje v njegovi nalogi. Usoda ne bo pustila na cedilu tistih, ki jih je za svoje najvišje poslanstvo izvolila sama. Pomagala mu bo, da do konca izpolni, kar si je zadal, kajti njegova naloga je njen ukaz, ki se po nujnosti mora izpolniti.

Preteseni Antek skuša v slutnji bližajoče se tragedije zaman odvrniti svojega polbrata od zavržnih dejanj. A Gori, ki se ves predaja

revolucionarnemu ognju, ga ne posluša in se mu celo zahvaljuje, da mu je nekoč razodel veliko skrivnost reda. Tedaj se Antek osupel zave, da je k temu, kar se sedaj dogaja pred njegovimi očmi, sam nehote pripomogel. Toda kar je pognalo korenine, je bistveno drugačno od tega, kar je sejal. Kako strašne se morajo Antku zdeti besede, ki jih izreče Gori: "Ti si mi odprl oči, ja, Antek ... Red ... in torej uničiti vse, ki rušijo red. Storiti vse, da bo zadoščeno za krivice, da se bo izkazala pravica. Ali ni to volja tistega, ki je ustvaril red. Ali pa misliš, da je tvoj Bog – absurd? Zdaj šele vidim: "Ne more biti láhko živeti pod težo nekega boga, ampak življenje ima vsaj smisel..."² Antek je seveda Goriju "red" razlagal drugače, kot si ga ta sedaj predstavlja. Zanj je red stvar nebesnega Urejevalca, ki "postavlja stvari v ravnovesje". Ni na nas, da bi postavljali red, temveč se red sam razkriva kot že dan po določenih dogodkih, ki se nam pripetijo. Nimamo pravice v svoje roke vzeti maščevanja, ki pripada edinole Njemu. A vendar to ne pomeni čiste pasivnosti, ampak to, da se odpiramo temu presežnemu redu tako, da začnemo spreminjati sami sebe, namesto da bi hoteli spremeniti druge. Če je Antkov Bog večno Drugi, ki v svoji neskončni ljubezni naklanja znamenja potrpežljivim vernikom, je Gorijev bog nesrečna preslikava lastnih želja, porojena iz samovolje.

Toda Gorija to ne ustavi, saj se še naprej trdno čuti poklicanega, da ponovno vzpostavi red. Gori in Antek, polbrata, a tako različna med seboj. Oba bistveno določa zavest o krivdi don Pedra, njunega očeta, a imata vendar tako drugačen odnos do nje. Če prvi živi za maščevanje, je drugi odpustil in se želi darovati za druge. A kako različno je bilo njuno odraščanje! Gori je bil doma vedno v nadlogo, nikdar ni občutil ljubezni svojih staršev, medtem ko se je Antkova mama vsa žrtvovala za svojega sina. Antek je imel prav v svoji mami odločilni zglede nesebične, darovanske ljubezni. Gori pa, nasprotno, tega od doma, kjer je živel v okolju medsebojne nenaklonjenosti, ni poznal. Antek je

spravljeno z zgodovino, kar pomeni, da je v njej prepoznal dih milosti, ki osmišlja njegovo bivanje kljub zavržnim dejanjem njegovega očeta. Žrtve njegove mame so spremenile tok zgodovine, vzpostavile so novo, drugačno, odrešeno zgodovino. Njena ljubezen je bila Antku hkrati zgled, kakšen si želi postati – želi ljubiti kot ona. In ta prihodnji, morda celo nedosegljivi cilj, že spreminja sedanjost. Vsa Antkova sedanjost je obrnjena proti temu cilju in vsa preteklost použita v temeljnem pozivu k ljubezni. Nič, kar se je zgodilo, ne more ustaviti njene vsemogočnosti. Šele tu dobijo njegove besede o maščevanju in redu, s katerimi je hotel odvrniti Gorija od usodnih dejanj, svoj smisel. Ni mu namreč treba prelitati krvi, da bi ponovno vzpostavil izgubljeni red. Ljubiti mora, kajti samo tako se ta pradačni in skrivnostni red vedno znova rodi. V tem skrivnostnem redu je použita vsa preteklost, a vendar sam ni nekaj preteklega. Je večno novi *zdaj*, odrešujoči *zdaj*, ki je vedno v prihodu, da prežari vsako človeško bitje v njegovi edinstvenosti. A ta red je daleč od predstav o hladni harmoniji, kot si jo predstavlja Gori. Ta red je pravzaprav že nekaj onkraj reda. To je skrivnost ljubezni.

PARADOKS

Le nekaj minut avgusta je še preostalo, ko se na posestvu pojavi Kali. V svoji revolucionarni logiki je podoben Goriju. Meni, da je poklican, da tudi z nasiljem spremeni sedanje stanje, prežeto s preteklo krivdo. Ko plane nad zbrane, postavi don Pedru ultimatum: preživel bo, če sam ubije svojega sina Gorija. Tu drama doseže svoj vrhunec, avgustovska ura bije s skrajno težkimi udarci in zatohli močvirski zrak ni še nikoli tako pritiskal k tlom. Usodna krivda, ki je zaznamovala preteklost, se tu spreminja v krvavo sedanjost. Tu postane jasno, kako zelo se je motil, kdor je preteklo enačil z ne več obstoječim. Don Pedro stopi h Goriju in obema je jasno, da se sovražita. Stojita drug poleg drugega, medtem ko prisostvujemo nezaslišani drami človeške svobode. A

vendar se naposled don Pedro obrne stran. Ne bo kriv še ene smrti, raje naj umre sam. Tu smo že pred prvim paradoksom, ko se oče žrtvuje za sinovo življenje, čeprav do njega nikdar ni čutil očetovske ljubezni. Temu paradoksu bo *zdaj* *zdaj* sledil še drugi. Kali pomeri in sproži kroglo proti don Pedru ... in tedaj se zgodi nekaj povsem nepričakovanega. Gori, ki je še do nedavnega oznanjal svoj načrt o ponovni vzpostavitvi reda, porušenega zaradi očetove krivde, reši don Pedra, človeka, ki ga njegova hladna harmonija nikakor ne more trpeti. V teh ključnih trenutkih Gori spremeni svoje temeljno razumevanje sveta. In razumeti svet drugače pomeni tu živeti drugače. Namesto, da bi očeta žrtvoval na oltarju samovoljno izbranega reda, žrtvuje samega sebe za njegovo življenje. V tem nerazumljivem dogodku, v tem paradoksu, je použita vsa preteklost. V tem skoku, ki je očeta rešil smrtne krogle, se je Gori spraval s svojo preteklostjo. Tu prisostvujemo odrešenju, ki je prežarilo vso njegovo osebno zgodovino.

V teh trenutkih neposredne bližine smrti Gori odloži svoje iluzije o občem redu, ki naj bi mu nalagal dolžnost, da ga ponovno vzpostavi. Samovolja se umakne darovanjski ljubezni. Samovolja namreč lahko obstaja le tam, kjer manjka temeljno soočenje z omejenostjo, končnostjo, ne-absolutnostjo lastnega življenja. Samovolja pomeni v bistvu zanikanje lastne umrljivosti. Zavest o smrti kot o zadnjem horizontu človeške biti pa z glasom, ki ga ni moč preslišati, poziva k osvoboditvi od nje. Smrt pomeni neko nedoločljivo, a gotovo prihodnost. Je nekaj najoddaljenejšega, a hkrati najbližjega. Tako medel je njen obris v daljavi, a hkrati tako jasna naša podoba o njej. To je prihodnost, ki je še ni, a ki je hkrati že v prihodu. Smrt je skrajna prihodnost človeškega bitja in zavest o tem, da bo umrl, je temelj zgodovinskosti njegovega obstoja. Smrt je tista prihodnost, ki šele omogoča vsako drugo prihodnost. V zavesti o smrti razširi človek svoj pogled onkraj meja utesnjujoče sedanjosti, saj *Memento mori*

kliče s tihim, a razločnim glasom k pristnemu bivanju, ki ni omejeno zgolj na tukaj in zdaj.

Zavest o končnosti našega življenja nas poziva k temu, da se podamo na pot iskanja odgovora, zakaj smo, ko nas lahko tudi ne bi bilo. Na vprašanje po smislu biti, na to temeljno metafizično vprašanje, ne moremo več preprosto odgovoriti s samovoljnimi iluzijami o ponovni vzpostavitvi reda. Preveč glasna je zavest o lastni umrljivosti, da bi jo mogel preglasiti divji krik revolucije. Zdi se, da sta don Pedro in Gori v teh zadnjih avgustovskih minutah spoznala to poslednjo in zato prvo omejenost človeškega bitja, ki jo morata sprejeti, še preden odbije polnoči. Samovolja se mora umakniti gotovosti smrti. Ta zavest o lastni omejenosti vodi don Pedra in Gorija v dejanje, ki ga jima, glede na pretekli razvoj dogodkov, nikakor ne bi mogli pripisati. Žrtvujeta se za človeka, ki ga sovražita. Tu stojimo pred čistim paradoksom, ki kot strela z jasnega udari v zgodovino. Ta paradoks, ta popoln zasuk v mišljenju, to nerazumljivo dejanje povsem spremeni tok zgodovine. Preteklost nam ne daje nobenih točnih napotkov, s katerimi bi mogli ugotoviti, kako se bo odvila prihodnost. Prihodnost je prazen list papirja, ki ga paradoks ljubezni lahko vedno popiše na novo, kot ga je v teh zadnjih avgustovskih urah.

TESNOBA

Ura je odbila polnoč in tako dolgega meseca avgusta je konec. Nov dogodek je v sebi použil *tisto*, kar je kot težka krivda ležalo nad rodom. Razkrila se je tančica novega časa, ki pa ni preprosto odvezel pretekle napetosti. Tudi na ta novi čas pada breme preteklosti, kajti niti drobec pretekega ni izgubljen v celoti nove bodočnosti. Antek se čuti krivega, ker si je podzavestno oddahnil ob Gorijevi smrti, in občuti zato naenkrat tudi veliko bivanjsko tesnobo, ki ga obsoja na samoto. Napetost množice se je prevesila v tesnobo samote, skozi katero bo moral iti do vstajenja. Odločil se je, da mu pri tem ne bo

pomagala niti duhovniška služba niti poroka s Pacho, uslužbenko na posestvu, ki mu prizna svojo ljubezen. Pacha simbolizira zemljo, spravljenost in razrešitev vseh nasprotij. A Pacha zgolj v odblesku predstavlja konec poti, ki jo bo moral Antek šele prehoditi. Poti, ki je dana samo njemu, ne gre skrajševati. Poslednja združenost z zemljo in sprava z vsemi in z vsakomer je zanj možna samo v Nekom, ki se mu daje kot Pot.

Če je Antek prej strahoma gledal v prihodnost, ko sta vsak s svoje strani prihajala Gori in Kali, da poravnata račune z don Pedrom, se zdaj ne boji ničesar določenega. Sam je in ničesar zunanjega ni, kar bi hotelo odpraviti strašno napetost časa v želji po ponovni vzpostavitvi izgubljenega reda. Kar povzroča tesnobo, ni to ali ono, ampak vse in nič hkrati. Nanj pritiska teža časa, ki je on sam, prihodnost, ki se zdi temna, nejasna in negotova, prihodnost, ki sedanjosti odnaša tla pod nogami. Na pokrajino se je spustila nepredirna noč, ki grozi, da bo zadušila vsako iskro življenja. Svet grozi, da bo zgrmel v prepad nič in ga potegnil s seboj v daljne temine. Tesnoba prihaja nadenj kot nevihtni oblak, za katerega se zdi, da mu za vselej odvzema vsak up na rešitev, vsak up, da ga bo bodočnost posvetila v blagoslovljeni vodi Poslednjega, zdi se, da pada vsako upanje v prihodnost pod težo strašnih dogodkov, ki jim je bil priča, in zle slutnje, da je tudi sam pripomogel k neusmiljenemu divjanju greha ...

A vendar je to tēma, ki razkriva. Tu se kaže nekaj, kar dnevu ostaja skrito. V tesnobi se bit kaže v svojih nedoumljivih globinah. Je sploh kje kakšna opora za tega, ki občuti tesnobo, ali se je znašel sredi popolnega breztalja? Se lahko Antek sredi tega brezna opre na Boga? Toda, ali lahko Bog sploh ostane Bog v tem skrajnem položaju človeške eksistence ali pa se mora *spremeniti* tudi sam? Je bilo Božje prej sploh dovolj Božje, ali pa mora resnično Božje šele priti in morda že prihaja ravno v teh temnih trenutkih? A vendar se vprašamo: ali bi bilo sploh možno prenesti ta bivanjski nič, če ne bi upali v bližajoče se odrešenje? Bi bilo

možno prestati tesnobo v čisti samoti? Ne bi pomenilo zaprtje vase hkrati tudi usodnega zaprtja vrat za možno rešitev in zdrsa v obup? Tu se lahko spomnimo sijajnih Kierkegaardovih razmišljanj o tesnobi, kjer pravi, da je tesnoba porojena iz odnosa z Nekom in iz možnosti greha, iz možnosti nezvestobe do Njega. Tesnoba preplavlja človeka, ko zre v globino svoje svobode, ki jo lahko uporabi proti Njemu, od kogar jo je prejel. Ni nujno, da je človek zares grešil, da se ga polasti tesnoba. Zadošča že sama možnost greha. Tudi spomin na greh budi v človeku tesnobo toliko časa, dokler se boji, da bi ta greh ponovil. Preteklo ni *odteklo*, vse dokler je prisotna nevarnost, da se ponovi. Toda človek, ki mu v tesnobi grozi, da bi se oddaljil od Boga, bo morda spoznal, da se je Bog prav prek tesnobe oddaljil. Zvestoba, ki jo bo priznal Bogu, če se bo v zaupanju vanj vrgel v morje neskončnosti, ga bo osvobodila tesnobe in pričala o tej Božji oddaljenosti. Bog se oddaljuje, torej stopa iz daljave, kamor smo ga spravili sami, in spreminja podobo biti. Ne gre le za to, da se v tesnobi poglubi samo Božja bit, predvsem gre za to, da je bit okronana z božansko krono in postane bit v Bogu. Tesnoba je na ta način lahko začetek poti, ki se končuje v Božji neskončnosti.

ČAS UPANJA

Antek prizna svojo nemoč pred teminami, ki se razpirajo na njegovi poti. A njegovo priznanje je povsem druge vrste kot vdanost v brezno nič. To bi pomenilo, da bi skrčil svoje življenje na golo sedanost, da bi opustil vsako upanje v prihodnost in da bi se vdal nemoči lastnega *zdaj*. Upanje se tu kaže kot ključna bivanjska drža, ki omogoča pogled onkraj tesnobe sedanosti in jo razširja v pričakovanje poslednje prihodnosti. S tem je upanje odločilno orožje v boju proti nič. A to upanje ni upanje v nekaj, kar bi preprosto odvzelo breme sedanosti, kot da to ni nikoli obstajalo. To je, nasprotno, upanje, da bo tudi sedanost, ki ga navdaja s tesnobo, nekaj vsa

použita v odrešujočem trenutku. Zdi se, da je tesnoba morala priti, da je lahko upanje vstalo kot feniks iz pepela, mogočnejše kot kadarkoli prej. Kajti "ta bolezen ni za smrt, ampak v poveličanje Božje," če navedemo evangelijski stavek, ki tako močno odmeva v Kierkegaardovem mišljenju. Nič preteklega ne bo ostalo neosvetljenega z lučjo, ki prihaja. Ta odrešujoči prihod je na nek način že prisoten v mračni sedanosti. Kaže se kot priznanje lastne nemoči in kot upanje v brezupnem položaju, upanje v smisel sredi nesmisla, kot upanje v prihodnost, ko se zdi, da ta ne obstaja. Zato je to upanje, ki ni pogojeno s točno določeno predstavo o tem, v kar upamo. Francoski filozof Gabriel Marcel³ razlikuje med "upati" in "upati". Kdor upa v nekaj točno določenega, a se to kasneje ne zgodi, bo na milost in nemilost izpostavljen obupu. Kdor pa tako upa, da tako rekoč njegovo celotno bivanje postane upanje, bo upal onkraj vsake predstave o tem, v kar upa. To njegovo upanje ni upanje v to ali ono, ampak v nič in vse hkrati. Antek upa v čas sam, upa v zadnjo prihodnost, upa v odrešujoči prihod Poslednjega in zato Prvega. Zato je čas, ki se sedaj odstira pred njim, čas, ko te zadnje prihodnosti še ni, a hkrati kot pričakovana že je, je "čas upanja"⁴.

S tem, ko Antek upa onkraj vsake predstave o tem, v kar upa, *razpira* lastno upanje za Poslednje, ki prihaja onkraj vseh naših predstav o njem. V tem "razprtem upanju" se znova pokaže zavest o lastni končnosti, ki je Antka od vseskozi spremljala. V tem oziru se je ista drža kazala tedaj, ko je skušal Gorija prepričati, naj ne vzame vesoljnega reda v svoje roke, kot zdaj, ko nemo priznava omejenost svoje predstave o tem, kaj sploh lahko upa. Če je po eni strani upanje revolucionarjev, Gorija in Kalija, bistveno pogojeno z uspehom ali neuspehom ponovne vzpostavitve reda, kot si ga zamišljata onadva, je bistvena značilnost Antkovega upanja to, da ni pogojeno niti z uresničitvijo tega ali onega niti s točno določeno predstavo o tem, kar bi izpolnilo njegovo upanje. Ali ni namreč strašna agonija človeškega bitja ravno v tem, da se mu izpolni vse, v

kar je upal natanko tako, kot si je želel, in da kljub temu v njem sedaj zazija velika praznina. Resnično je vznemirjujoč ta pojav lažnega upanja, ki se prevesi v še globlje razočaranje. Toda Antkovo upanje je absolutno, in sicer zato, ker si je ta, ki upa, priznal, da je ne-absoluten, omejen, končen. S tem, ko je priznal lastno omejenost, se je Antek odprl prihodu Drugega, v katerega odrešujoči prihod upa onkraj vsake možne predstave o tem dogodku. Zato bi lahko zapel z Balantičem: "In spet sem vitki vrč za božjo kri, / prsteno grlo močijo mi sanje, / nikdar več ne zastro me tuji vali." Od tega odločilnega prihoda je odvisna vsaka druga bodočnost. Prihodnost ni več zgolj moja prihodnost, ampak čas prihoda Drugega. Če se samovolja izteka v omejen prostor lastnih predstav, se Antkovo upanje izliva v morje neskončne Drugosti.

V tej temeljni razprtosti upanja pričakuje Antek prihod Poslednjega. Se ne bo morda na koncu izkazalo, da ta poslednja prihodnost ni zgolj prihodnost, ampak da je bila tudi že preteklost? Ne bo prepoznal že ljubezni, v kateri ga je vzgajala mama, kot Poslednjega v prihodu? Ne bo prepoznal sedanje tesnobe in samote, ki si jo je izbral sam, kot razkrivajoče noči, kot šelesta kraljevskega oblačila

Prihajajočega v mimohodu? Ne bo videl čiste milosti, kako se v preobilju pretaka prek celotnega njegovega življenja? In kot nekdanj Balantič se bo lahko tudi Antek razveselil: "Drhteč v veselju legam na oči: / Gospod, podaril si mi odpuščanje! / Bogat sem kakor tihi glas piščali." Upanje v Poslednje, upanje, za katero se morda zdi, da upa proti vsakemu upanju, upanje, v katerem je použit ves njegov čas, upanje, ki je on sam, pa se mu že razdaja kot klic prihajajoče radosti. In ko se nad posestvo na severu Argentine spusti zastor, se drama ne zaključi, ampak izteče v življenje z Antkovim velikim klicem upanja:

"Ne vem, ali bom kdaj nadaljeval svojo pot, ampak najprej naj me Previdnost na novo tke ... drugače stke ..."⁵

-
1. Zorko Simčič: Tako dolgi mesec avgust, Celjska Mohorjeva družba, 2016, str. 133.
 2. Zorko Simčič: Tako dolgi mesec avgust, Celjska Mohorjeva družba, 2016, str. 118.
 3. Prim. *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance. V: Homo Viator*, Éditions Aubier-Montaigne, Pariz 1944, str. 39-91.
 4. Prim. spremno besedo Braneta Senegačnika v Zorko Simčič: Tako dolgi mesec avgust, Celjska Mohorjeva družba, 2016, str. 148.
 5. Zorko Simčič: Tako dolgi mesec avgust, Celjska Mohorjeva družba, 2016, str. 133.



Beneško renesančno slikarstvo so obarvali štirje veliki mojstri

Renesansa je bila v svojem času način življenja, njen obstoj pa oblikujejo nekateri zgodovinski dogodki, ki so ustvarili na novo rojena splošna in duhovna izhodišča tega obdobja. V Italiji so se poskusi navezave na antiko pojavili že v protorenesansi, v 11. in 12. stoletju. Ko so nato v 15. stoletju pritiski manj priljubljene gotike popustili in je oslabil tudi njen stilni vpliv, pod katerim so v Italiji nastajale gotske umetnine, so se prebivalci te dežele vedno močnejše obračali k antičnemu duhu in oblikam. Italijanski slikar Cimabue (1270-1302) je že v svoji tedanji slutnji govoril o "rinascità", ponovnem rojstvu umetnosti. V 14. stoletju so se nato pojavili glasovi, ki so klicali k "regeneratio", oziroma preroditvi političnih razmerij. Vendar je Italija po skromnem Rienzijeve¹ poskusu, da bi ustvaril novo italijansko cesarstvo (1347), razpadla na številne mestne države. Vodili so jih bankirji, tirani ali republikanci. Sanje o politični enotnosti pa so ostale neizpolnjene še več kot petsto let. A na dvorih Medičejcev v Firencah, Montefeltrov v Urbinu, Sforzev v Milanu, pri Estih v Ferrari in Modeni in v aristokratskih republikah Benetke, Genova in Mantovi pod Gonzagi ter v Riminiju pod Malatesti so se v zgodnjem 15. st. razvijale nove oblike življenja, kulture in družbe, v okviru katerih je postalo oživljanje rimske antične kulture in umetnosti ideal. Šele v 16. stoletju je renesansa osvojila tudi Rim.

Veljavni pojem umetnosti se je izoblikoval v renesančni Italiji, prav tam in prav takrat kot kapitalizem in moderno državnštvo. Kapitalizem se je začel v severnoitalijanskih mestnih državah 13. st., "otokih v morju fevdalizma". Med trgovsko ekspanzijo v 13. in 14. st. je med njimi vladalo nekakšno sodelovanje – vsaka se je specializirala za svoje področje: Firenze in Milan za trgovanje s severozahodno Evropo in manufakturno proizvodnjo (prve za tekstilno,

drugi za kovinarsko), Benetke in Genova pa za trgovanje z Vzhodom (prve za trgovanje z začimbami v južni Aziji, zadnja za trgovanje s svilo v osrednji Aziji). V začetku 14. st. je vzhodnosredozemska trgovina, hrbtenica celotne gospodarske blaginje, zašla v slepo ulico in kapital se je zaradi prenizke profitne stopnje iz trgovine zatekel v vojskovanje. Leta 1378 so Benetke Genovo premagale in postale vodilna gospodarska sila 15. stoletja. Ko je tudi vojskovanje postalo prejel strošek kot



Giordano, Avtoportret

vir dobička, se je med dotedanjimi tekmeči vzpostavilo novo sodelovanje. Z mirom v Lodiju leta 1454 so institucionalizirali ravnotežje sil in ustvarili meddržavni sistem, v okviru katerega se je razvila večina administrativnih in diplomatskih tehnik poznejših absolutističnih držav. Kapital je ostajal na voljo za luksuzno potrošnjo, nastopil je čas renesanse, buržoazija je svoje moči preusmerila v državništvo – z izjemo Genove, kjer je državne zadeve še naprej upravljala stara zemljiška aristokracija in je kapital v povezavi s špansko državo sodeloval pri prisvajanju s srebrom bogatega ameriškega sveta ter postal vodilna gospodarska sila 16. stoletja. Benetke so se uveljavile kot vodilna kapitalistična država (in tako stojijo na začetku razvoja kapitalizma skozi niz svetovnih hegemonij), prototip kapitalistične *poslovne organizacije* pa so postavili Genovežani (s katerimi se začel razvoj kapitalizma skozi niz sistemskih ciklov akumulacije) (Braudel, 1988–1991; Anderson, 1992; Arrighi, 1994).

Nekoč so italijanska mesta razvila v najvišji meri tisto moč, ki dela iz mesta državo.

Potrebno je bilo samo še to, da bi se taka mesta združila v veliko federacijo. To je bila zamisel, ki se je v Italiji vedno znova vračala, zdaj v tej, zdaj v drugi obliki. Med boji v 12. in 13. st. je v resnici prišlo do velikih, v vojaškem pogledu mogočnih mestnih zvez in tedaj bi morda bil najprimernejši trenutek za ustanovitev splošne italijanske federacije. Toda v velikih mestih so se dotlej že razvile posebnosti, ki so tako zvezo onemogočile. Pri svoji trgovini so mesta uporabljala v medsebojnem tekmovanju skrajna sredstva in so vedno bolj potiskala manjše sosednje kraje v brezpravno odvisnost. To je z drugimi besedami pomenilo odločitev, da se uveljavijo vsako zase in jim zato skupnost ni več potrebna. Pripravljen je bil teren za vsakršno novo tiranijo in tiranija se je tudi pojavila, brž ko se je zaradi notranjih bojov med plemiškimi strankami na eni in meščanstvom na drugi strani vzbudila težnja po čvrsti vladavini. Najemniške čete, ki so jih takrat še uporabljali, so proti mastnemu plačilu podpirale vsako stvar, splošno vojaško obveznost državljanov pa je kratkovidna strankarska vlada že zdavnaj štela za nepotrebno. Svoboda večine mest je izginila v žrelu tiranije, ki so jo tu in tam še izganjali, toda bolj na pol in le za kratko dobo. Vračala se je vedno znova, kajti zanjo so govorili notranji politični pogoji, sile, ki bi ji mogle resneje nasprotovati, pa so bile izčrpane.

Odločimo se za renesančno pot po Benetkah in začnimo z imenom mesta. Venetia(e) je najprej ime za kraj Venetov, potem pa ime mesta, ki se ga je na začetku uporabljalo v množini – *Venetiae*. Ime je označevalo otoke, *insulae, isole*, na katerih se je raztezalo mesto. Samo mesto naj bi bilo povezano s korenem *wen*, čigar temeljni pomen je "želeti". Prebivalci Benetk naj bi bili "želeni", "ljubljeni", "izvoljeni". Že samo ime nas napeljuje k temu, da Benetke identificiramo z mestom "želenja". Prav to je na določen način registriral že Francesco Sansovino, učeni sin arhitekta Jacopa, ki sicer ni bil filozof, ampak literarni kritik. Francesco Sansovino² je v delu *Venetia, città nobilissima et singolare, descritta in XIII*.

libri, ki je izšlo leta 1581, zapisal: "Nekateri menijo, da beseda Venetia pomeni veni etiam, to je: Pridi še in še enkrat, ker boš ne glede nato, kolikokrat boš prišel, vselej videl nove stvari in nove lepote." Sansovino je razlog tega "večnega" vračanja v Benetke identificiral z "novimi stvarmi" in "novo lepoto", torej s tistim, kar individuum vidi v Benetkah. Toda čar Benetk, o katerem nam pisec skuša spregovoriti na številne možne načine, je v samem pogledu mesta. Benetke posedujejo nekakšno dvoumno lepoto pustolovščine. Oseba, ki prihaja v mesto, ki vedno znova, še in še enkrat, prihaja v Benetke, ne prihaja domov, v domovino, ampak se vedno znova predaja zgolj neki pustolovščini. Za kakšne Benetke sploh gre? Ne samo Sansovino, sleherni pisec je najprej mesto postavil v preteklost ter ga iskal. V Benetkah, v tem ekscentričnem mestu, ki je ločeno od kopnega, od trdnosti, gotovosti, so med drugim našli tudi neusmerjena gibanja in čase, ki jih ni mogoče zvesti na en pomen. Popotovanje po kanalih, trgih in uličicah tega mesta prav ničesar ne aktualizira, povezuje, polni, celi, sintetizira. Potovanje po teh krajih lahko tudi razločuje, cepi, lomi in kaže odsotnost, praznino, zev, skratka, manko. Nekateri pisci oziroma zgodovinarji so tukaj našli mesto radikalnih razlik. In kaj torej Benetke so? Kakor za koga. Pojdemo in raziskujmo ...

Izmed mest, ki so ohranjala svojo svobodo, sta zlasti dve izrednega pomena za vso nadaljnjo zgodovino evropske civilizacije; Firenze, mesto neprestanega dogajanja, ki nam je ohranilo spomin na misli in dejanja posameznikov in celote, saj so skozi tri stoletja pri tem navdse bogatem dogajanju ustvarjali, potem pa Benetke, sicer mesto navideznega zastoja in političnega molka. To sta dve največji nasprotji, kar si jih sploh lahko zamišljamo, pa vendar ni mogoče ne Benetk in ne Firenc primerjati z ničimer na svetu. Benetke same so se štele za čudovito, skrivnostno stvaritev, v kateri je vedno delovalo še nekaj več kot zgolj človeški duh. Obstajal je mit o svečani ustanovitvi tega mesta: na dan 25. marca, leta



Giorgione, Poklon pastirjev



Giorgione, Trije filozofi

413 točno opoldne, ko so izseljenci iz Padove postavili temeljni kamen na Rialtu, da bi sezidali visoko svetišče svobode v Italiji, ki so jo barbari raztrgali na kosce. Poznejši pisci so domišljiji teh prvih utemeljiteljev pripisovali vse slutnje o bodoči veličini mesta. Pisec in govornik Antonio Sabellico je dogodek proslavil v razkošno tekočih heksametrih in jih hkrati namenil duhovniku, da jih je uporabil pri posvetitvi mesta ter slavnemu vzkliku proti nebu. Beneška država, ki je bolj kot katera druga vključila cerkev vase, je v resnici predstavljala neke vrste duhovno ustanovo in dož kot državni simbol se je v napol duhovni funkciji udeleževal dvanajstero velikih procesij ("andante"). Skoraj vedno so



Tizian, Ecce Homo

bile slavnosti na čast političnih dogodkov, ki so tekmovala s poglobitnimi cerkvenimi prazniki. Najsijajnejša med njimi je bila sloveča "zaroka z morjem", ki so jo praznovali vedno na praznik vnebohoda.

Mesto na laguni se je predstavljalo proti koncu 15. st. kot skrinjica z dragocenostmi za ves tedanji svet. Sabellico ga tudi opisuje z njegovimi starodavnimi kupolnatimi cerkvami, poševnimi stolpi, inkrustiranimi marmiranimi fasadami, z vsem razkošjem, kjer se pozlačevanje stropov in oddajanje v najem slehernega kotička tako svojevrstno dopolnjujeta. Pisec nas vodi na prenapolnjeni trg pred San Giacomettom na Rialtu, kjer se zbira promet vsega sveta – in vendar ni slišati ne vpitja ne glasnega govorjenja – le v zelo glasnem šumenju spoznamo, da povsod naokrog v portikih, v sosednjih ulicah posedajo menjalci denarja in na stotine zlatarjev, a nad njihovimi glavami so prodajalne in skladišča, ki jim ni videti konca ne kraja. Na drugi strani mostu opisuje isti avtor veliki nemški "fondaco"; po njegovih dvoranh mrgoli ljudi

in blaga, pod njimi v kanalu pa čaka ladja pri ladji. Dalje pred morjem je zasidrano ladjevje z vinom in oljem in na obali, kjer mrgoli nosačev, gledaš obokane lokale trgovcev, medtem ko se od Rialta do Markovega trga vrstijo parfumerije in krčme. Nakit, posebno bisere, so moške prepuščali svojim ženam in dekletom. Tedaj je bila splošna blaginja kljub velikim izgubam zaradi Turkov še v resnici sijajna. Toda tu nakopičena energija in splošni predsodek Evrope sta tudi kasneje zadoščala, da so Benetke srečno prebolele celó najhujše udarce: odkritja morske poti v Vzhodno Indijo, padec vladavine Mamelukov v Egiptu ter vojno cambraiske lige. Sile, katerih temelji so bili tako zapleteni, a njena dejavnost in interesi razprostranjeni na tako obširnem področju, si niti domišljati ne moremo brez velikopoteznega celotnega pogleda, brez nenehnega tehtanja oči in bremen, dohodkov in izdatkov. Ne da bi pretiravali, lahko trdimo, da se je v Benetkah rodila moderna statistika; njim enakovredne so v tem pogledu morda le še Firenze in šele v drugi vrsti nato razvitejše italijanske kneževine.

Če so Benetke na področju računov in njihove praktične uporabe zelo zgodaj in sijajno predstavljale tako pomembno plat moderne državne organizacije, so bile na polju kulture, ki je imela v Italiji takrat najvišjo ceno, v precejšnjem zaostanku. Tukaj ne najdemo niti splošnega književnega poleta niti zanosnega posnemanja starih klasičnih vzorcev. Sabellico sicer meni, da naj bi bila v Benetkah nadarjenost za filozofijo in govorništvo prav tako velika kot za trgovino in državništvo; že leta 1459 je Jurij iz Trapezunta³ položil pred doža latinski prevod Platonove knjige o zakonih in je bil imenovan za učitelja filozofije s sto dukati letne plače. Če pa prelistamo zgodovino benečanske literature, ki jo je Francesco Sansovino dodal svoji znani Knjigi, najdemo v njej za 14. st. še vedno samo teološka, pravna in medicinska strokovna dela. Nekaj je še zgodovine. V primerjavi s splošnim pomenom Benetk je v tem mestu humanizem v 15. st. vse do renesančnega učenjaka Ermolaja Barbara

in humanista Alda Manuccija prav skromno zastopan. Knjižnico, ki jo je kardinal Besarion zapustil mestu, so komaj ohranili pred razmetavanjem in uničenjem. Za študij in znanost so Benečani imeli pred nosom Padovo, kjer so medicinci in juristi kot strokovnjaki v državno-pravnih zadevah prejeli od vseh najvišje plače. Beneški prispevek k italijanski umetnostni poeziji je dogo časa neznan, dokler ni začetek 16. st. vse zamujeno bogato nadoknadil. Celo duhá renesanse so morale Benetke uvoziti od zunaj in šele proti koncu 15. st. se renesančni stil samostojno razmahne in razcvete. Pa tudi sicer zasledimo v tem mestu na duhovnem polju kar nekaj značilnih zamud.

Renesansa je začela znova odkrivati lepoto v človeku, njegovo notranjo veličino in potenciale. Lepota človeka naj bi izhajala predvsem iz njegovega skritega, nevidnega bistva, iz njegovega središča, ki je obenem tudi Dobro. Vidni odraz Dobrega, človekovega središča, njegovega "srca" je Lepota, ki se navzven zrcali v njegovih čistih in plemenitih mislih, čustvih in delovanju. Kolikor se njegovo središče, srce odraža v mislih, čustvih in dejanjih, toliko živi Dobro in toliko je lep – lep po notranji svetlobi in dobroti. Lepota človeka torej izhaja predvsem iz njegove duše in moči, ki jih ta nosi v sebi. Te moči so vrline, kot so dobrotta, pogum, pravičnost, človečnost, velikodušnost, ustvarjalnost, moč imaginacije in intuicije ... V obdobju beneške renesanse so svoje življenje in delo gradili ter častili tudi beneški slikarji. Bili so podobni, a vendarle še kako drugačni od florentinskih in rimskih, nekaterih takrat že poznanih, kot so denimo "veliki trije" Michelangelo, Rafael in Leonardo. In ker so bile Benetke v popolnoma vsem že omenjenem drugačne, tudi v svoji naravi in filozofiji, je bilo drugačno tudi njihovo slikarstvo. Tukaj je barva prevladovala nad vso drugo stilno izraznostjo, ki jo slika predstavlja. Prvi slikar beneške šole je bil Giovanni Bellini⁴, ki je povezal dediščino Firenc z izvirno beneškim deležem – to so žareče barve v razpršeni svetlobi. Poleg razkošja barv



Tizian, Kristus nosi križ



Tizian, Pieta

so bili umetniki nagnjeni še k poudarjanju krajine in atmosferskih učinkov, ukvarjali so se predvsem z arkadijsko tematiko, s portreti ter s problematiko ženskega akta. Beneško renesanso so tako izrazito obarvali štirje vidnejši slikarji – a vsak s svojo, sebi lastno paleto.



Tizian, Portret Karla V. na konju

*Giorgione*⁵ je bil prvi, ki pokrajine ni naslikal samo kot ozadje, ampak kot vsebino. Upodobljeni prizori so kakor stolpljeni z njo, kot na sliki *Nevihta* (ok. 1505), katere pomen še danes ni natanko razjasnjen. S *Tizianom*⁶ je beneško slikarstvo doseglo vrhunec. Bil je odličen portretist, dober poznavalec antične mitologije, ki jo je razumel v smislu krščanskega humanizma, in ustvaril je tip nabožne podobe, ki je vplival še nadalje, na ves barok. Nekatera njegova dela so prvi korak, ki so ga mnogokrat posnemali (*Urbinska Venera* je npr. prednica Manetove *Olimpije* v času impresionizma). Ustvarjala sta še *Tintoretto*⁷ in *Veronese*⁸. Prvi je slikal zlasti velike nabožne kompozicije, še posebej znana je *Zadnja večerja*, in kot Tiziana so tudi njega pritegovale mitološke teme, s tem da jih je obravnaval dosti bolj dramatično (npr. *Vulkan preseneti Marsa in Venero*). Veronese pa je imel raje bolj klasične in umirjene motive in je nabožne prizore postavljajl v svetno okolje (*Stvarjenje Eve* in *Svatba v Kani*). Zaradi fresk na stenah vile *Barbaro* v Maserju so ga prihodnji rodovi šteli za pravega mojstra iluzionizma.

Ko si pogledamo dela beneških mojstrov поблиže, vidimo, da je vrsta nejasnosti v stoletjih stkala skrivnostno kopreno okrog beneškega slikarja Giorgioneja, njegove

prezgodnje smrti, nenehnega prerekanja o avtentičnosti njegovih del, o skrivnostnem izginotju fresk na *Fondacu dei Tadeschi*, o domnevnem rivalstvu s Tizianom in o neutemeljenih namigih, da je bil Giorgione član judovske skupnosti. Prav zaradi vsega tega njegovih del ni lahko razumeti. Le nekaj let loči njegovi najbolj reprezentativni deli, *Nevihta* ter *Tri filozofe*. Obe sta namreč doživeli številne interpretacije; od krščanske ikonografije (tema Adama in Eve za prvo sliko in treh kraljev za drugo) do mitoloških in posvetnih (*Nevihta* naj bi bila erotična alegorija, *Filozofi* pa astrološka podoba ali pa upodobitev treh starostnih dob človeka). *Nevihta* prikazuje vojaka in doječo žensko. Vsakega na eni strani potoka, sredi ruševin mesta, in prihajajočo nevihto. Jasno viden je tudi ostanek antične zgradbe. Rentgenske preiskave so pokazale korenite spremembe v nastajanju del: mladenič na *Nevihti* je bil sprva ženski lik, medtem ko je eden izmed treh filozofov Maver. Kaže torej, da je avtor manipuliral s pripovedno snovjo in jo je namenoma pustil dvoumno. Prevladujoča značilnost je skrivnostna medsebojna prežetost človeka in narave, kar poudarja dotlej še neznan uporaba barve, ki ovija kraj dogodka z atmosferskim razpoloženjem in ustvarja sugestivne svetlobne odbleske. Giorgione je poglobljajl tonalne raziskave in odpravil risbo ter povzdignil pokrajino v protagonistko slike. Tudi zaradi tega je med vsemi Benečani še najbližji Leonardovi slikarski rahločutnosti.

Giorgione je verjetno umrl zaradi kuge, ki je divjala v jeseni leta 1510. Mislili so, da je umrl in bil pokopan na otoku Poveglia v Beneški laguni, a je arhivski dokument objavljen prvič v letu 2011 postavil njegovo smrt na otok Lazzareto Nuovo; oba sta bila uporabljena kot kraj karantene v času kuge, oktobra 1510, ki je tudi datum pisma Isabelle d'Este beneškemu prijatelju, v katerem ga prosi, naj kupi neko Giorgionejevo sliko. Pismo pravi, da je bila seznanjena s tem, da je bil že mrtev. Pomembno je, da je sledil odgovor mesec kasneje, v katerem je pisalo, da slike ni mogoče

dobiti za vsako ceno. Slikarjevo ime in delo sta še naprej vplivala na kasnejše umetnike. Čeprav obstaja mnogo zagovornikov "giorgionisma", ki so stoletja trdili, da cela vrsta slik spominja na Giorgionejev stil, so tudi kritiki, ki so za polovico skrajšali seznam ohranjenih del, za katere priznavajo, da so v resnici delo tega mojstra.

Kjer je Giorgione spevno nežen, tam je Tizian sangvinik, človek neposrednih odzivov. Vedno je iskal sile, ki ga razgibavajo: ljubezen, razum in strast. Najsi je Tizian opisoval ženski akt, pokrajino ali človeško obličje, vselej imamo občutek, da se je navduševal nad potrjevanjem neke neopredeljive višje sile. Po značaju je bil Tizian pohlepen, grabežljiv, prizadeven za bogastvo in čast. Ustvaril je okoli petsto del. Delal je več slik hkrati, in to precej časa, zato jih je težko datirati. Njegov slikarski stil je imel velik vpliv na baročno Evropo, predvsem na Rubensa. V Benetke je prišel pri desetih, morda dvanajstih letih in po začetnem urjenju v delavnici mlajšega umetnika Sebastiana Zuccata je učenje nadaljeval pri najslavnejšem Giovanniju Belliniju, po zaslugi katerega je beneško slikarstvo stopilo v ospredje. V relativno sveže prakticirani oljni tehniki je razvijal vlogo svetlobe in barve kot sublimnega poudarka čustvenega naboja del. Tizian tedaj že ostarelemu Belliniju veliko dolguje, vendar je gotovo bilo še pomembnejše sodelovanje z Giorgionejem, ki je bil prav tako Tizianov učitelj in je bolj ustrezal pričakovanjem tedaj sodobne beneške umetnosti. Na Tiziana je pomembno vplival, obenem pa je znal oblikovati prepoznavno umetniško osebnost, ki je po Giorgionejevi smrti leta 1510 ostala praktično brez pravih tekmecev in zato vodilna figura naslednje generacije slikarjev značilnega beneškega kolorita in atmosfere.

Tizianov slog je bil v prvem desetletju po učiteljevi smrti izrazito *giorgionejevski*, pozneje pa je postajal vse bolj drzen in svoboden, saj ga je postopoma pogumno pretrgal z načinom, ki se je izkazal za tako priljubljenega. V drugem desetletju 16. st. je nastalo



Tintoretto, Oznanjenje



Tintoretto, Zadnja večerja

delo, ki je pomemben mejnik pri razvoju sakralnega motiva *Marijinega vnebovzvetja*. To delo "Assunta" visi v cerkvi Santa Maria Gloriosa dei Frari v Benetkah. Po letu 1560 je Tizian drastično spremenil svoj stil, kar je bila tudi posledica mnogih osebnih tragedij. Svoje je dodala politika, to je protireformacija, ki je zahtevala nov način prikazovanja verskih vsebin. To je še posebej očitno na sliki *Kronanje s trnjem*, ki se nahaja v Münchnu. Barve so temačne, prevladujejo rdeče-rjavi toni, vsebinsko pa gre za ritual. Razvoj Tizianovega slikarskega sloga in njegovo stanje duha je najbolj vidno iz njegovih avtoportretov, ki so nastajali v celotnem obdobju avtorjevega delovanja. Bil je izvrsten portretist, eden najodličnejših svojega časa. V prvih desetletjih samostojne poti so bili njegovi naročniki sicer še vezani predvsem na beneški prostor, pozneje pa je slikar zaslovel na različnih



Tintoretto, Najdenje trupla sv. Marka

dvorih. K temu je precej pripomogel njegov prijatelj Pietro Aretino, nekakšen družbeni kritik tistega časa, čigar pero ga je poneslo po vsej Evropi. Tizian je imel naročnike med najvišjimi avtoritetami, od cesarja Karla V. do papeža Pavla III., ter celotno plejado plemičev in dožev vmes.

V portretu prijatelja *Pietra Aretina*, ki mu je glede na njegov stan namenil neobičajno velik prostor, je zajel ves bleščéči sijaj portretiranca. Prevzame nas slepeč vtis njegove obleke in neusmiljeno opazovanje človeka, o katerem so govorili, da ima o vsakomur povedati kaj slabega, razen o Bogu, to pa zato, ker se "ne poznata osebno". Pietro Aretino je bil namreč zaradi svojih slavnih pisem, ki so bila nekakšna rumena kronika tistega časa, poznan kot kritik, katerega komentarji so bili najbolj iskani in hkrati najbolj strah vzbujajoči. Tizianov portretni opus obkroža še vrsta portretov Karla V., Filipa II., papeža in, kot že omenjeno, številne lastne podobe. Na njegovih avtoportretih ter drugih slikah, lahko spremljamo Tizianovo vse bolj strogo redukcijo barvne palete. Ta se je počasi krčila na tri osrednje barve – črno, belo ter danes tolikokrat omenjeno beneško rdečo.

Tizian je pet let živel v razmerju s Cecilio, hčerjo brivca iz Felterja, in imel z njo dva

sinova. Leta 1525 je zbolela, zato sta se poročila. Po tem sta se jima rodili še dve hčeri. Najbližje mu je bil sin Orazio, ki je postal tudi njegov pomočnik v ateljeju. Ob porodu druge hčere, leta 1530, je Tizianu umrla žena, nato pa se je k njemu preselila sestra Orsa. Z družino so se preselili v двореc z vrto v predmestju Benetk s pogledom na Murano.

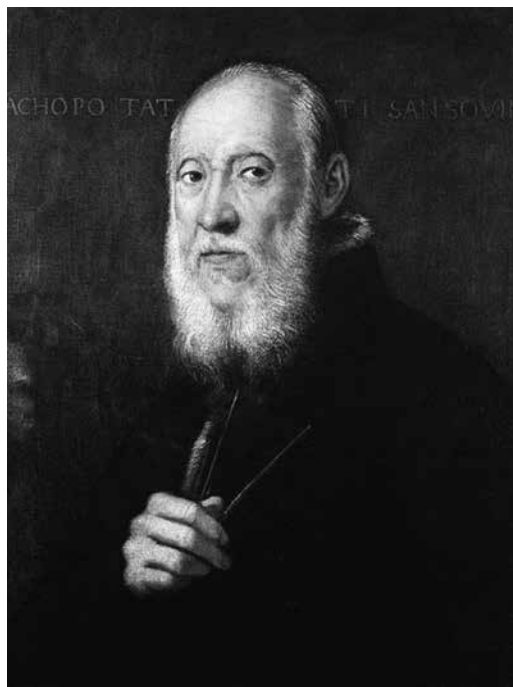
Poleg portretov je bil Tizian predvsem uspešen pri slikanju čutnih ženskih teles, ki so jih kupovali aristokrati in bogati trgovci. Naročniki so bili iz vseh stanov, živečih v Benetkah. Mesto je štelo okoli 50.000 prebivalcev, med njimi je bilo približno tristo plemiških družin, državna uprava, cehovske združbe ter šestdeset šol. Tukaj so bili prav tako tuji trgovci, posebej nemški, ki so zbirali umetnine. Zelo pomembna slikarska naročila je Tizian prejemal iz cerkvenih krogov, dva velika naročnika sta bila samostanska dominikanska cerkev *San Zanipolo* (v njej je naslikal *Smrt sv. Petra Mučenca*) in frančiškanska bazilika *Santa Maria Gloriosa dei Frari*, v kateri se nahaja ok. 7 m visoka slika *Marijino Vnebovzetje* ali *Assunta*. Pri tem delu si je slikar zamislil tridelno kompozicijo, pri kateri je spodnji zemeljski pas namenil v nebo zazrtim apostolom, vmesni pas angelom in Mariji v drži *orante* ter nebeški pas Bogu Očetu, ki Marijo sprejema, ob tem pa sklepa v nebo kipečo kompozicijo. Poleg del nabožnih vsebin se je pogosto vračal k bajeslovnim zgodbam. Posebej po svojem šestdesetem letu je videl v antičnih junakih in bogovih zgled človeških usod. Z redukcijo barvne lestvice je tudi njegova poteza postajala vse bolj dramatična in težka. Temu smo priča že na znameniti *Danaji*, ki jo je leta 1554 naslikal za Filipa II. Barva počasi preneha biti barva in se razstaplja v vzdušje. Od blizu se tako slika izrisuje skozi črte in brazgotine, na hitro nametane na platno. Vse bolj pastozni nanos se je kazal tudi v nabožnih podobah, kot je na primer na sliki *Zasmehovanje Kristusa*. Nekateri sodobniki so to razumeli kot pešanje slikarjevih moči, v resnici pa je šlo za to, da si je Tizian vedno prizadeval za čim bolj osebno ravnanje z

barvami. Tako se je na koncu odpovedal tudi čopičem in začel slikati z rokami.

Tizian je bil slaven tudi izven Benetk. Njegov večji naročnik je bil Alfonso d'Este iz Ferrare, ki mu je izdelal dekor v delovnem kabinetu: tri bajeslovna dela - *Bakhov prihod na otok Andros*, *Bakhos in Ariadna* ter *Slavje bogov* - in še ducat drugih slik. Leta 1523 je prišel na oblast dož Andrea Gritti, ki je ukazal obnoviti arhitekturo Benetk v slogu klasicizma, Tizianu pa naročil pomembna dela ter mu dajal velike nagrade. Leta 1542 se je Tizian spoznal tudi z družino Farnese, eden od njih je nato postal papež Pavel III., jim uredil atelje in leta 1545 odpotoval v Rim. Za papeža je izdelal vrsto portretov. V Rimu je ravno tedaj deloval Michelangelo, ki pa mu Tizianovo delo ni preveč ugajalo, saj je takrat tam že prevladoval manierizem⁹.

Tizian je bil hkrati zelo dober pri vodenju svojega ateljeja, ki ga je organiziral kot podjetje s hierarhično postavljeno strukturo delavcev: vajenec, sodelavec, pomočnik. Pri ustvarjanju je ločil dela, namenjena javnosti, ki jih je po navadi ustvarjal zelo počasi, in tista, namenjena zasebnim naročnikom. V času svojega celotnega ustvarjalnega življenja je svoja dela podpisoval s TIZIANUS F. Njegove umetnine so imele izreden vpliv na slikarstvo vsa naslednja stoletja. Najbolj pa je vplival na dela Diega R. Velasqueza, Pietra P. Rubensa, Rembrandta, predvsem pa na impresionista Eduarda Maneta.

Tako kot je noč drugačna od dneva, tako je bil Jacopo Robusti ali Tintoretto drugačen od Tiziana, čeprav je bil vajenec v njegovem ateljeju. Svoje življenje je posvetil tako umetnosti kot svoji družini. Bil je izredno hiter in ploden slikar, ki je prav tako močno vplival na kasnejšo, baročno umetnost. Njegova najstarejša hči Marietta je postala slikarka, a je zgodaj umrla. Njegovo delavnico je nato prevzel sin Domenico in tudi Tintorettovi tretji sin Marco je postal slikar. V Tintorettovem opusu prevladujejo predvsem sakralna dela, ustvarjal pa je tudi portrete in mitološke prizore. Njegov učenec je bil El Greco. V



Tintoretto, Portret Jacopa Sansovina

primerjavi s Tizianovo barvno lestvico je bil Tintoretto veliko bolj naklonjen ugasnjenim tonom, v njih ni izzivalne barvne živahnosti, ljubil je noč, sence, razmišljanja in čudeže. In kljub temu, da so njegove barve zamolkle, jih vendar oživljajo neizčrpana dinamičnost, prebliski, nepričakovane osvetlitve, vzhviharjenost ter vzkipele življenjska moč.

V bibličnih in mitoloških zgodbah si je izbral tisti najbolj dramatični trenutek in ga z nič manjšo dramatičnostjo ponesel na platno. Odpovedal se je nekaterim renesančnim zapovedim in kompozicije skoraj razletel po platnih. Globoke prostorske diagonale odnesejo gledalčevo pozornost tudi stran od osrednjih likov, ki nato niso več nujno postavljeni v središče dogajanja. Prizori so polni številnih žanrskih figur, nad katerimi se pneto vzhvirano nevihtno nebo in svetloba, ki daje delom posebno vznemirljivi ton. S svojimi deli je krasil predvsem cerkve in t. i. *scuole* v Benetkah, ena izmed njih je Scuola di San Rocco, ter doževo palačo. Naročilo je dobil



Veronese, Jezusovo rojstvo

tudi za Palazzo Ducale v Mantovi. Sicer pa naj bi Benetke zapustil le enkrat v življenju, med kratkim potovanjem v Rim.

Zanimiva je interpretacija njegovega dela *Oznanjenje*, ko nadangel Gabrijel v spremstvu številnih kerubov vdre v hišni prostor k osupli devici. V primerjavi s sočasnimi veličastnimi prizori oznanjenja je Marija tokrat prikazana v zapuščeni hiši minulega sijaja, oblečena pa je v preprosta oblačila. Zunaj se Jožef, med številnimi kosi lesa, posveča svojemu tesarstvu in ne ve za dogodke, ki potekajo v notranjosti. Marija je bila prav tako pri delu, tkala je zastor za tempelj. To je eno izmed Tintoretovih del, kjer je slikar dosegel izjemen občutek za dramatičnost, upodobil pa ga je z uporabo nepričakovanih gledišč, presenetljive perspektive ter skrajnih kontrastov med svetlobo in barvo. Sam dogodek govori o nečem nadvse veličastnem.

Na svojstven način predstavi Tintoretto tudi dogodek *Najdenje trupla sv. Marka*. Njegove relikvije naj bi, kot pripoveduje legenda, leta 829 prenesli iz Aleksandrije v Benetke. Ustavi jih sv. Marko, ki pokaže na svoje truplo, nato pa ga triumfalno odnesejo v Benetke.

Gre za drzno luministično predstavitev skrivnostnega nočnega okolja in za dramatično vrsto grobov, iz katerih protagonisti ob svitu plamenic prinašajo mrtve. Skupina je postavljena pred arhitekturno kuliso, ki je bolj nakazana kot izdelana in dodatno poudarja t. i. "beg v globino". Umetnik ga je uresničil tudi s pomočjo vzorca tlakovanih tal. V ospredju vidimo monumentalno postavo sv. Marka na levi in zverženo gručo treh oseb na desni, nad tem pa se vzdiguje lepa ženska nevpadljivih barv, s pozlačenimi barvnimi toni na oblačilih, po katerih se vijejo snopi luči. V ozadju nastopajo figure, ki bežijo pod veličastne renesančne arkade, vzdušje dela pa dodatno stopnjuje z oblaki zagrnjeno nebo.

Pri Tintoretovi upodobitvi *Zadnje večerje* gre za diagonalno prostorsko kompozicijo. Celotno dogajanje deluje kot žanrski prizor: v ospredju so služabniki in živali, v ozadju pa obhajilo apostolov. Na stropu visi oljenka, okoli so zelo virtuozno naslikani angeli brez prave telesnosti. Arhitektura izginja. Jezus se ne nahaja v središču kompozicije, temveč ga najdemo v gneči med apostoli. Upodobljena miza ni postavljena frontalno pred gledalca, ampak se nam izmika diagonalno v globino. Svetloba, ki osvetljuje dogodek, prihaja iz dveh virov. Prvi, naravni vir prihaja od oljenke nad mizo, še svetlejši pa je nadnaravni sij, ki ga oddaja Jezusov svetniški sij. Angeli se v skupini dramatično spuščajo proti dogodku in predstavljajo nekakšen mistični kontrast žanrskemu dogajanju na desni strani in v ozadju slike. V ospredju prizora služkinja pomiva posodo ter istočasno deli dobrote povablencu. S to upodobitvijo gre gotovo za nekakšno žanrsko novost v tedanjem beneškem slikarstvu.

Tintoretto je bil hkrati pomemben kot portretist. Podoba arhitekta *Jacopa Sansovina* je postavil pred klasično temno ozadje, iz katerega izstopa le njegov obraz. Barvna lestvica je zreducirana na minimum, portretiranca pa je umetnik zajel s spoštljivostjo, ki se je za takega moža spodobila. Značilnost njegovih portretov je bila velika moč poglobljanja v

psiho. Tintoretta so Benečani nadvse cenili, saj so govorili, da ima tri peresa - enega iz zlata, drugega iz srebra in tretjega iz železa.

Učitelji Paola Veroneseja so bili veronski slikarji, ki so se zgledovali predvsem po zgodnjih renesančnih delih Andrea Mantegna, v visoki renesansi pa po delih Tiziana in povsem drugačnega Michelangela ter Rafaela. Leta 1553 je Veronese prišel v Benetke, kjer je začel samosvojo slikarsko pot - vplival je predvsem na razvoj iluzionizma. Njegov opus obsega okoli tristo likovnih del. Za razliko od Tintoretta je bil izredno radosten slikar, pripovednik arkadične ljubeznivosti in umirjenosti "večnega poletja", podobno kot v mitološkem zlatem obdobju človeštva. Poleg tega je bil velik mojster fresk, saj je njegovo prosojno, prelivajoče se slikarstvo klicalo po velikih stenskih ploskvah. Priča tej njegovi sposobnosti je freska v doževi palači v Benetkah, v *Sala Maggiore*, z naslovom *Zmagoslavje Benetk*, ki že naznanja baročno zveneč iluzionizem. Na dnu dogajanja se nahaja množica ljudi ter dva jezdeca na vzpenjajočem se konju. Ostali gledalci, ki spremljajo dogodek, stojijo za balustrado. Na oblakih se nahaja personifikacija Benetk, ki se dviguje vse višje, na vrhu pa jo čaka oseba, ki jo krona. Močno je poudarjeno neustavljivo gibanje od spodaj navzgor. S tem Veronesejevim delom je tako nakazana meja med pozno renesanso ter prihajajočim barokom.

Velika in na svoj način zanimiva posebnost v Veronesejevem opusu je gotovo *Gostija v Levijevi hiši*, imenovana tudi *Zadnja večerja*, za cerkev *San Giorgio Maggiore* v Benetkah. To delo velikih razsežnosti (365 x 568 cm) zaznamuje vrhunec Veronesejevega poznega obdobja. Takšne upodobitve motiva *zadnje večerje* Veronesejevi sodobniki vsekakor niso bili vajeni. Ob tem lahko navedemo slavno anekdoto: inkvizicijski tribunal je Veroneseja poklical na zagovor, češ da je heretik, ker je zadnjo večerjo naslikal kot razbrzdano slavlje, na katerem so prisotni tudi "črnci, nemške pijandure in drugi spaki". Veronese se je ubranil z besedami, ki so ostale zapisane v procesnih



Veronese, Poklon sv. Treh kraljev

aktih, češ da obstaja umetniška svoboda in da gre pri tem za njegovo ustvarjalno nedolžnost: "Dovolj je, da se večerja imenuje *Gostija v Levijevi hiši*,¹⁰ in tako je vse v redu in prav".

Kot portretist je Veronese rad bogato idealiziral oblačila v brokatu in podarjal frizure portretirancev ter jih odeval v nakit. Tisto, kar se je pri njem štelo za tako rekoč bogato, je takoj nadaljevalo svojo pot v baroku. Neposredno je vplivalo na slikarje Annibala Carraccija v Bologni, Gianbattista Tiepola v Benetkah ter na rimsko slikarstvo v 17. stoletju.

Subjektivno navdahnjena krajina je v beneškem slikarstvu na splošno postala pomemben predmet slike. Med drugim je v ustvarjanju bilo tu in mogoče zaznati odvrčanje od svetih predmetov, več upodabljanja antične posvetne snovi, a ne v zgodovinskem, marveč v splošno človeškem, poetičnem pomenu. Predvsem pa je bila vidna ljubezen do subjektivno razživljene krajine. Ob tem uvidimo, da je ta pot, po kateri je krenila beneška umetnost v začetku novega stoletja, vodila načeloma k drugačnim rezultatom, kot jih je bila vajena italijanska umetnost do tedaj. To je



Veronese, Svadba v Kani

bila nekakšna nova poezija, ki so jo sodobniki še kako občutili. Bil je pravi ustvarjalni polet v širni svet, izražen s slikarskimi sredstvi, in s tem hkrati napoved novega življenjskega nazora tudi v kasnejši filozofiji 16. stoletja. Kazala se je kot neracionalna razčustvovanost baročnih mistikov in pripravljanje človeka, da s svoje male zemlje, pod perutmi znanosti, poleti v prostranost nebesnih svetov. To je svojevrstna poezija, ki je ni mogoče dojeti le "na dotik" – drugače je, ko opisujemo zgolj formalne stilne lastnosti slikarskih del. Benesko renesančno slikarstvo so obarvali štirje veliki mojstri in s tem ustvarjanjem je pričel že njihov "oče", učitelj, veliki Giovanni Bellini. V svojem stilu, vsebini in ob vsem naštetem pa se očitno razlikujejo od kompozicij rimske šole, ki je prva zgodovinska osnova sodobnega naturalizma.

Da so Benetke v svoji umetnosti in kulturi bile velike in so še velike, so se ustvarjalci kljub kritikam vedno zavedali. Na primer Francesco Sanasovino je razlog tega "večnega" vračanja v Benetke, to "še in še enkrat", identificiral z "novimi stvarmi" in "novo lepoto", torej s tistim, kar posamezniki vidijo v Benetkah. Toda čar Benetk, o katerem govorimo, do katerega se vedno znava prihaja,

je neke druge. Lahko bi rekli, da čar Benetk ni v tistem, kar lahko tam vidimo, ampak v tistem, kar nas iz tega mesta gleda: čar Benetk je lahko v samem pogledu mesta. Nemški filozof in sociolog Georg Simmel je ob koncu 19. st. z velikim entuziazmom pisal eseje o velikih, predvsem pa starih mestih. Tudi o Rimu, Firencah in Benetkah. Menil je, da so stara mesta človeški izdelki, ki prav prikladno podajajo estetsko obliko. Šele v starih mestih se dela, ki so drugače nastala na osnovi praktičnih smotrov in ki na videz utelešajo neke ustrezne smeri in voljo, kažejo kot vrednota in so vrednota zato, ker so v danem mestu.

Do prepletanja pride po nekem srečnem naključju, tistem naključju, ki glede na naše estetske potrebe, ne da bi mi to sami vedeli, oblikujejo poteze gora, barve morja in vse ostalo. Na te poteze, na katere naletimo v naravi, naletimo tudi v starih mestih. Mesto je torej takšno kot organizem, je nekaj takega, kot so deli narave, je takšno kot narava sama, nekaj, kar je podvrženo božanskemu načrtu. Človeška dejanja sicer res usmerjajo posebni in omejeni posamični smotri, a se te navzlic temu združujejo. Prav to združevanje predstavlja uresničevanje božanskega načrta, na da bi se ljudje sami tega načrta zavedali. Mesto kot organizem, ki združuje človeška dejanja in dela, ki torej združuje ljudi same, je mesto skupnosti. A kaj je tisto, kar na čutno-nazorni ravni kaže uresničevanje božanskega načrta? Podoba. Svetloba. Barve.

LITERATURA

Manfredo Tafuri, Benetke in renesansa – Religija, znanost in arhitektura, Ljubljana, 1992

Jacob Burckhard, Renesanačna kultura v Italiji, Ljubljana, 1963

Alberto Tenenti, Občutje smrti in ljubezen do življenja v renesansi, ŠKUC Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1987 (prev. Vera Troha)

Éliire Faure, Povijest umjetnosti – Povijest renesanse, Zagreb, 1955

1. *Cola di Rienzo*, Cola di Rienzi oziroma Nicola di Lorenzo Gabrini je bil rimski ljudski tribun in rimski senator, okoli leta 1313. Leta 1344, ko je plemstvo v Rimu vedno bolj stiskalo ljudstvo, se je postavil na čelo oboroženega krdela na Kapitolskem griču ter se dal z odobravitvijo papeškega

- odposlanca izvoliti za ljudskega tribuna. Uredil je ljudsko obliko vladavine (republiko) in ljudsko vojsko, s katero je prisilil plemstvo k vdajali ali begu. Rienza je podpiral ne le papež, ampak tudi ogrski kralj Ludvik Ogrski. Kmalu nato je povabil na slovesno sejo v Rim italijanske vojvode in župane, češkega kralja Karla IV. (poznejšega svetorimskega cesarja) kot tudi francoskega kralja Filipa Srečnega. Zborovanje je uporabil zlasti za zadovoljitev svoje in ljudske razposajenosti, s čimer je dal v roke orožje svojim nasprotnikom, da so zoper njega skovali zaroto. 20. novembra 1347 je uspelo Rienzu zopet premagati plemstvo; kmalu potem pa je izgubil naklonjenost ljudstva zaradi razuzdanega življenja, neusmiljenih usmrtitev in nasploh samosvojega vedenja. Zaradi diktatorskega načina vladanja je izgubil naklonjenost papeža; 15. decembra 1347 je moral odstopiti s položaja tribuna, marca 1348 pa pobegniti pred plemiškim pritiskom. Anonimni pisec namiguje na druge razloge za ljudsko nezadovoljstvo: bremena posrednih davkov in njegovo samovoljno, pa tudi čudaško vedenje, ki kaže nestalnost značaja in vedno večje nezaupanje do sodelavcev. Lahko pa rečemo, da je bilo nezadovoljstvo precej omejeno. Na koncu ga je ljudstvo linčalo in razkosalo ter zažgalo, njegov pepel pa so raztresli po okolici.
2. *Francesco Tatti da Sansovino* (1521–1586) je bili italijanski učenjak, pisec, znan tudi kot založnik. Rojen je bil v Rimu, bil je sin kiparja Jacopa Sansovina. Kmalu se je preselil v Benetke, nato je študiral pravo na univerzi v Bologni in na univerzi v Padovi. F. Sansovino je najbolj zna po svojem delu iz leta 1581: *Venetia città nobilissima et singolare, descritta in XIII. libri* ali krajše *Venezia Descritta*. Bil je prav tako literarni kritik, zlasti Danteja in Giovannija Boccaccia.
 3. *Trapezundsko cesarstvo* je bila nasledstvena država Bizantinskega cesarstva, ki so jo ustanovili Grki na južni obali črnega morja po padcu Bizanca v četrtri križarski vojni leta 1204.
 4. *Giovanni Bellini* (ok. 1430-1516). Umetnik, ki se je rodil v Benetkah, je bil član znane slikarske družine. Njegov oče je bil Jacopo Bellini, njegov brat Gentile Bellini in njegov svak Andrea Mantegna. Giovanni Bellini je kot osrednje izrazno sredstvo svojega slikarstva uporabljal barvo. Imel je pretanjen občutek za barvne otenke in svetlobo. Mojstrsko je znal upodobljati psihološka stanja upodobljencev in osrednji motiv povezati s krajino. Do popolnosti je razvil tedaj novo tehniko oljnega slikarstva, ki jo je v Benetke nekaj pred njim vpeljal Antonello da Messina. Vsebina njegovih slik je pretežno sakralna, v zgodnjem obdobju je slikal predvsem Marije. Njegovi učenci so bili Giorgione, Tizian in Palma del Vecchio.
 5. *Giorgione* (rojen kot Giorgio Barbarelli da Castelfranco okoli 1477/8–1510) je bil slikar visoke renesanse v Benetkah, katerega kariera je bila kratka zaradi njegove zgodnje smrti pri malo več kot 30 letih. Skupaj s Tizianom, ki je bil nekoliko mlajši, je ustanovitelj beneške šole italijanskega renesančnega slikarstva, ki je precej svojega vpliva dosegla skozi barve in razpoloženje, ki je bilo tradicionalno nasprotno florentinskemu slikarstvu.
 6. *Tiziano Vecelli* (oziroma Tiziano Vecellio, najpogosteje imenovan kar Tizian), italijanski slikar (1488/1490, Pieve di Cadore – 1576, Benetke). Za časa njegovega življenja so ga najpogosteje nazivali z *Da Cadore*, ime pa so povzeli po njegovem rojstnem kraju (Tizian iz Cadore). Velja za vodilnega slikarja t. i. beneške šole italijanske renesanse v 16. stoletju.
 7. *Jacopo Robusti Tintoretto* (1518-1594), živel in ustvarjal je v Benetkah. Sodi med najvidnejše slikarje beneškega 16. stoletja. Vzdevek Tintoretto se ga je prijel, ker je bil barvarjev sin (it. *tintoretto* – majhen barvar, barvarjev sin). Imel je velik smisel za vsakdanje prizore.
 8. *Paolo Venorese* (1528, Verona-1588, Benetke) s pravim imenom *Paolo Caliari* je bil vodilni predstavnik beneškega slikarstva v 16. stoletju. Slikal je predvsem freske pod vplivom tedanjih beneških soustvarjalcev. Na njegovih freskah in platnih se odraža bogata fantazija v kompoziciji in posebni t. i. "veronezejski kolorit", v soglasju zlatih, svetlo-modrih in zamolklih rdečkastih tonov v svilenkastih sijajih.
 9. *Manierizem* (iz it. *maniera*, način), smer evropske umetnosti v 16. st. na prehodu med renesanso in barokom, zlasti še smer toskanskega slikarstva, na katero je močno vplivalo Michelangelovo delo in ki se je razširila tudi na ostale dežele. Značilnosti: nagnjenje k elegantnim, pretirano dolgim, pogosto zapleteno in strastno razgibanim figuram z majhnimi glavami, razkošna oblačila, hladne barve in ostra nasprotja med svetlobo in senco. Potem nedoločne, v globino vodeče prostorske perspektive in nenavadne, zanimive, pogosto tudi vizionarsko zamaknjene teme.
 10. *Iz svetega evangelija po Luku* (Lk 5,27-32)
Nato je šel ven in zagledal cestinarja z imenom Levi, sedečega pri mitnici, in mu rekel: "Hôdi za menoj!" In pustil je vse, vstal in šel za njim. Napravil pa mu je Levi v svoji hiši veliko gostijo; in bilo je zelo veliko cestinarjev in drugih, ki so bili z njimi pri mizi. In farizeji in njih pismouki so godrnjali in so govorili njegovim učencem: "Zakaj jeste in pijete s cestinarji in grešniki? Jezus jim je odgovoril: "Zdravnika ne potrebujejo zdravi, ampak bolni. Nisem prišel k pokori klicat pravičnih, ampak grešnike."



Atos – gora, ki izžareva drugačnost

Na našem planetu obstaja le malo krajev, ki bi bili tako posebni in bi tako skrivnostno privlačili človeštvo, kot to silovito – morda po 1000 letih zgodovine še siloviteje – uspeva gori Atos.

Morda tej eksotičnosti botruje težak in dolg proces pridobivanja dovoljenja za vstop in sama omejenost 'turističnega' bivanja na zgolj nekaj dni. Atosa se mogoče skrivnostni sloves drži zaradi prečudovite, navdihujoče naravne lepote, ki prešinja pobočja od vrha 2033 m visoke gore pa vse do morske nižine. Morebiti k misteriozni fami polotoka prispeva tudi stara tradicija, da na celotno ozemlje, kjer prebiva okrog 2000 menihov, še nikoli ni stopila ženska noga. Menihi lahko poleg Boga ljubijo le še Marijo, Bogorodico, ki naj bi po legendi med plovbo nekoč pristala na obalah Atosa.

Vse to gotovo drži; a skrivnostna privlačnost drugačnosti te gore, kjer domuje samostojna meniška republika z dvajsetimi samostani in nešteti celicami eremitov, izvira iz neštevilnih rodov menihov, ki na tem kraju že več kot 1000 let neprekinjeno molijo noč in dan. Gora dobesedno diha molitev, s katero je prežet vsak košček narave, številnih

kolib in naselbin, čudovitih umetnin po cerkvah, ki predstavljajo višek zgodnjekršćanske in bizantinske umetnosti.

Naša kratka izkušnja na tej gori je bila navdihujoča. Iskreni nasmehi, ki prevevajo obličja menihov, v človeku vzbujajo prvinska vprašanja o tisti skrivnostni drugačnosti, ki prihaja iz onstranstva. Mir, spokojnost in tišina dajejo ton vsakdanu, ko se prepletajo z ubranim bogoslužnim petjem. Skromnost in ekstremnost bivanjskih razmer na vsakem koraku vabita človeka, da se začne ozirati kvišku.

Za zahodnjaka, človeka mestnih ulic, hrupnih zabav, vsakodnevnega vrveža in digitalne kulture, ki vsak večer z od raznoraznih ekranov utrujenimi očmi pade v posteljo, predstavlja atoški svet nepredstavljivo, oddaljeno drugačnost; anahronizem, stanje večstoletne civilizacijske zamude. V resnici pa Atos še kako nagovarja ravno tega človeka 21. stoletja, ko pričuje za nedoumljivo skrivnost, za drugačnost odnosa med človekom in Bogom.

Izkušnja Atosa te nujno spremeni – nihče se z gore ne more vrniti enak.



**GWENAËLLE BOULET
ZAKAJ SEM JAZ JAZ?
KRŠČANSKI POGLED NA
POMEMBNA VPRAŠANJA O
ČLOVEKU.**

PREV. ANDREJ GAJŠEK
IN TADEJA PETROVČIČ
JERINA. CELJE: CELJSKA
MOHORJEVA DRUŽBA 2016,
137 STR.



Med dobrodošlimi novostmi v otroški literaturi je knjiga z naslovom "Zakaj sem jaz jaz?" francoskih avtoric Gwenaëlle Boulet (je tudi soavtorica knjižice "Mali Jan s kopico vprašanj", ki je pred leti izšla pri isti založbi), Anne-Laure Fournier-Le Ray, Marine Gérald de Malartic, Sonia Goldie, Lucie Tour in Noélie Viallet, ki otroke spodbuja k

razmišljanju, odlikujejo pa jo tudi kakovostne ilustracije, ki jih je prispevalo več avtorjev. Avtorice, strokovnjakinje z različnih področij, sodelujejo pri francoski otroški katoliški reviji "Filotéo".

Pričujoča knjiga je namenjena otrokom, starejšim od osem let, ki so radovedni, in jim pomaga pri raziskovanju vprašanj o njih samih, življenju in sožitju z drugimi ljudmi. Mlajši otroci, ki še ne znajo sami brati, pa jo lahko prebirajo skupaj s svojimi starši in se z njimi pogovarjajo. Knjiga je razdeljena na osem tematskih poglavij, za katera ni pomembno, v katerem vrstnem redu jih beremo – lahko jih izbiramo povsem po trenutnem nagibu. Vsak tematski sklop se prične s filozofskim vprašanjem, ki je izhodišče za razmišljanje in sega v otrokov izkušenski svet: "Zakaj sem jaz jaz?", "Dekleta, fantje – kdo smo?", "Družina – ena sama sreča?", "Je prijateljstvo večno?", "Kaj nas osrečuje?", "Kaj je ljubezen?", "Zakaj nas je strah?" in "Kaj pomeni uspeti v življenju?". Vsaka od tem je v knjigi vsestransko osvetljena; odgovori, ki jih ponujajo avtorice, so otrokom v pomoč in oporo pri nadaljnjem razmišljanju in zastavljanju lastnih vprašanj, ki se jim ob tem porajajo. Svoje rešitve lahko primerjajo tudi z mislimi svojih sovrstnikov, ki so navedene v knjigi, izvedeli pa bodo tudi, kaj so o obravnavani temi dejale nekatere znane osebnosti, med drugim rimski

filozof in državnik Lucij Anej Seneka ter avstrijski psihiater Viktor Frankl. Ob tem bodo lahko uvideli, da je na vsako stvar mogoče gledati z več različnih zornih kotov. Tako na primer vsi ljudje v življenju iščemo srečo, vendar imamo zelo različne poglede na to, kaj koga osrečuje: za nekoga so to potovanja, za drugega dobre ocene v šoli, spet tretji so srečni, ker imajo vse, kar potrebujejo v življenju, ali ker se ukvarjajo s športom.

Pričujoča knjiga se od knjig s področja filozofije za otroke razlikuje v pristopu: razmišljanja otrok ne spodbuja samo z vprašanji, ampak jim ponuja tudi možne odgovore nanje in okvire za razmišljanje, poleg tega pa v njej najdemo tudi napotke, kako naj se obnašajo in kako naj ravnajo – na primer, kako naj negujejo prijateljstvo, premagajo strah, kako naj v polnosti živijo ipd. Kot pove že podnaslov, so pomembna vprašanja o človeku osvetljena s krščanskega vidika, zaradi česar se avtorice opirajo tudi na Sveto pismo, zlasti na evangelije, in poudarjajo krščanske vrednote. Nazorno pokažejo, kako so Jezusovi nauki aktualni še danes in kako naj otroci ravnajo, da bodo živeli v skladu z njimi; pomembno pa je, da vsakdo v življenju najde svojo lastno pot: "Jezus nam sicer kaže, kako naj živimo, kakšni naj bomo drug do drugega, uči nas, naj se ne pehamo za gmotnimi dobrinami, ne

ponuja pa nobenih receptov ali podrobnih navodil za uspešno življenje! Jezus nas vabi, naj mu sledimo na poti ljubezni. Vsak od nas pa mora sam najti način, kako lahko najbolje ljubi. Živeti kot kristjan je zahtevno, je pa predvsem vir silnega veselja!" (str. 135)

Na koncu naj spregovorim še nekaj besed o vsebini, saj marsikatera misel spodbuja k razmišljanju tudi nas odrasle. Prvo poglavje je namenjeno razmisleku o tem, kdo pravzaprav smo, in vodi k spoznanju, da je vsakdo med nami po svoji zunanosti, zanimanjih, talentih ... nekaj edinstvenega in mu prav nihče drug ni podoben. Spoznanje samega sebe je pomembno tudi za to, da se naučimo ceniti same sebe, kakršni smo. V drugem poglavju, ki je namenjeno razliki med spoloma, spoznamo, kako smo si ljudje različni med seboj, vendar imamo tudi marsikaj skupnega in smo vsi enakopravni. Odpravimo predsodke, naučimo se spoštovati drug drugega in živeti v

slogi z drugimi. Tretje poglavje govori o družini: naša družina nas pomembno oblikuje, ko odraščamo, pa lahko sami izberemo, katere vrednote, ki so nam jih posredovali starši, želimo ohraniti in katerim novim bomo sledili, ker nam bolje ustrezajo. Četrto poglavje obravnava prijateljstvo: prijateljstvo je dar, ki ga ponuja življenje; dobro se počutimo, ker nam je prijatelj podoben, hkrati pa smo si različni. Razlike bogatijo naš odnos, saj prijatelj pomaga gledati na stvari drugače, obvlada drugačne stvari ... Sledi poglavje o sreči: mnogi mislijo, da so denar, zdravje, lepota ... nujni za to, da smo srečni. Če imamo dovolj denarja za preživljanje in smo zdravi, je naše življenje lažje, vendar samo bogastvo še ne prinaša sreče. Vsi smo kdaj srečni, pa tudi nesrečni, osrečujejo nas različne stvari. Tema šestega poglavja je čustvo, o katerem vsi veliko govorimo, ljubezen, ki ima različne obraze in je mešanica različnih čustev in stremljenj – strahu, ljubosumja, volje, moči

... Pomeni, da se sprijaznimo z razlikami, sprejemamo drugega, kakršen je, in znamo odpuščati. Sedmo poglavje je namenjeno strahu, ki se ga ne smemo sramovati, saj se vsakdo česa boji in naj strahovi spremljajo vse življenje. Zadnje poglavje govori o tem, kaj pomeni biti uspešen v življenju: nesmiselno je slediti vzorcem, ki nam jih vsiljujejo drugi o tem, kaj je uspeh v življenju – dobra služba, veliko denarja, slava ... Za to ni nekega čudežnega recepta, kar pa lahko sami storimo, je, da poskušamo čim polneje živeti: "Najprej življenje in ne uspeh! Uživajmo v tem, kar imamo. Imejmo radi druge in se pustimo imeti radi. Življenje vzemimo, kot nam prihaja naproti. Užijmo sedanjí trenutek. Ohranimo upanje. Kar je bistveno – to, da globoko v sebi najdemo tisto najpomembnejše, in potem temu v življenju namenimo največ prostora ... To je verjetno edina pot do uspeha." (Str. 133.)

Tanja Pihlar