

2017 7/8

# Vsebina

- UVODNIK**
- 3 Jan Dominik Bogataj: Mistika pljunka
- VERA IN RAZUM**
- 5 William R. Stoeger: Bog, fizika in veliki pok
- SVETO PISMO**
- 15 Rainer Kessler: Dolg v dekalogu: Deseta zapoved
- PATRISTIKA**
- 21 Marij Viktorin: Hvalnica Trojici I: *Adesto lumen verum*
- FILOZOFIJA**
- 25 Tanja Pihlar: "Od kod pridejo misli?"
- KRISTJAN V JAVNOSTI**
- 31 Dr. Andrej Fink: Upanje v večno Slovenijo
- PESNIŠTVO IN MISTIKA V JUDOVSKO-KRŠČANSKEM KONTEKSTU**
- 41 Jozef Dan: Kabala: izraz, začetki in današnji pomen
- 57 Gašper Mlakar: Kritično ovrednotenje gematrije kot judovske hermenevtične metode
- 71 Andrejka Žejn: Mistične sledi Jezusovega pasijona v baročnem rokopisu s konca 18. stoletja
- 77 Jan Dominik Bogataj: Oratio ignita
- LEPOSLOVJE**
- 85 Phimetos: Soneta
- 87 Tine Mlinarič: Pesmi
- 99 Smiljan Trobiš: Popotovanja
- KRŠČANSTVO PO SVETU**
- 103 Oleh Turij: Katoliška Cerkev in ekumenski odnosi v Ukrajini
- ZGODOVINA**
- 111 Jure Karo: Atentat na Cesarja Franca Jožefa in njegov odmev v Zgodnji Danici in Novicah
- LITURGIJA**
- 117 Frančišek Borgia: Litanije Božjih lastnosti, vzete iz prvega dela Teološke sume svetega Tomaža
- PSIHOLOGIJA RELIGIJE**
- 125 Anja Prusnik: Božja podoba in teološka govorica skozi prizmo jungovske analitične psihologije in krščanske feministične teologije
- CERKVENO PRAVO**
- 135 Sebastijan Valentan: Spremembe kanonov Zakonika cerkvenega prava za skladnost z Zakonikom kanonov vzhodnih cerkva
- 139 Papež Frančišek: Apostolsko pismo papeža frančiška v obliki motuproprija, s katerim se spremenijo nekatere norme zakonika cerkvenega prava
- POROČILO**
- 143 Nina Ditmajer: Znanstveni simpozij o delih Zdenke Serajnik



JAN DOMINIK BOGATAJ

# Mistika pljunka

Ena izmed najbolj neprijetnih izkušenj življenja v starem delu Jeruzalema je zagotovo dogodek, ko prvič doživiš pljunek sovraštva iz ust kakšnega 'ortodoksnega' Juda, zgolj zato ker si kristjan. Relativno pogosto se namreč dogodi, da predvsem duhovniki in redovniki, ki svojo pripadnost kažemo navzven tudi z obleko, pa tudi povsem običajni prebivalci, ki nosijo na sebi znamenje križa, povsem nepričakovano doživijo to gesto zavrnitve. Povečini prileti na zlizana tla pred teboj, a ostaneš popolnoma presenečen. Marsikdo si sam pri sebi reče: "Me vsaj niso okradli ali pretepli.", spet drugi ostane povsem brez besed.

Brez dvoma se strinjam, da lahko diskurz o najbolj nizkotnih človeških gestah, tudi zaradi kompleksnosti široke in nemalokrat boleče problematike odnosa med judovstvom in krščanstvom v preteklosti, izpade zelo banalno, površinsko in populistično. Priznam, da sta naslov in orisano dogajanje izbrana bolj v želji, da bi pritegnila nekaj bralske pozornosti.

Sodobni srednjeevropski človek namreč večinoma bolj iz prestiža in razkazovanja kulturnega obzorja priznava, da je judovstvo sestavni del naše civilizacije, a večkrat ne premore globljega razumevanja. Po navadi nekaj malega vemo o treh simboličnih stebrih naše zahodne kulture, *Jeruzalem – Rim – Atene*, za katere pa se zdi, da bi jim v sodobnosti morali dodati ali jih celo zamenjati s kakšnim Los Angelesom, Istanbulom, Londonom ali Pekingom. Pridobiti pozornost za aktivni vstop v razumevanje odnosa med judovstvom in krščanstvom se tako zdi na prvi pogled kar težka naloga.

Naša percepcija judovstva pogosto ostaja zaprta v hermenevtiko holokavsta, nacionalizma, orožja, obvladovanja svetovnih industrij ... Judom sicer priznavamo, da so krščanstvu dali *Postavo, Preroke in Spise*, tj. Staro zavezo, a tudi to v začetku ni bilo povsem gladko. Markion in njegovi somišljeniki so zagovarjali nekakšen di-teistični sistem, kjer starozavezni demiurg Jahve ni identičen z novozaveznim Bogom, Očetom Jezusa Kristusa. Na podlagi tega so Stari zavezi odrekli relevantnost za novo krščansko skupnost. Justin, Irenej, Tertulijan, Origen in ostali cerkveni očetje ter pravoverni zgodnjekrščanski avtorji pa so se dodobra namučili, da so oblikovali zdrav nauk, ki je znal združiti judovsko preteklost in Kristusovo novost v kontinuiteti (prim. Mt 5,17).

Danes, po Drugem vatikanskem koncilu, izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev *Nostra aetate* in številnih srečanjih med krščanskimi in judovskimi

verskimi voditelji, se zdi na deklarativni ravni odnos dober ali vsaj spoštljiv. Daleč od vsakega antisemitizma ali prozelitizma je danes nastopila epoha dialoga, ki kliče k medsebojni obogatitvi in pomoči. A zgoraj orisano ozračje nepoznavanja, apatičnosti, kompleksnosti in posploševanja dokazuje, da tudi dialektika dialoga ni magična oz. ostaja prazna, če ne zaživi v resnici.

Kristjani se povsem zavedamo (je to res?), da je odrešenje Kristusove daritve na križu iz ljubezni namenjeno vsem ljudem, tudi Judom, zato čakamo dan, ko bo Gospod "naklonil ljudstvu čiste ustnice, ko bodo vsi klicali Gospodovo ime in mu služili s skupno ramo." (Sof 3,9)

Edinost vedno obstoji v odkrivanju že prisotnega, zato se zdi, da je danes bolj kot kadarkoli primeren čas za odkrivanje te *skupne rame*. Pričujoča številka naše revije tako želi služiti temu cilju: odkrivanje presečišč naših korenin in skupne tradicije, da bi (skupaj) bolj zavestno odgovarjali na vprašanja sodobnosti in prihodnosti.

Božja beseda je središčna točka judovske in krščanske tradicije, zato večina tematskih prispevkov izraša iz svetopisemskih besedil. Posebna vrednost ima biblična hermenevtika, ki je tako v judovstvu kot v krščanstvu, večkrat v sinhronem in soodvisnem razvoju, pripeljala do izjemnih del cerkvenih očetov in duhovne literature srednjega veka, kot tudi do rabinske literature, kabale, filozofije, literature in drugih mističnih fenomenov.

Celotno Sveto pismo je namenjeno transformaciji bralca. Tudi vsaka avtentična mistična izkušnja nas spreminja. Vedno globlje poznavanje Božje besede in tradicije njene razlage ter recepcije ima prav tako le en osrednji namen, ki sestoji v stalnem spreobračanju k Bogu. Ko odkrivamo *skupno ramo* naše tradicije se učimo hoditi *z ramo ob rami*, kar pa, kot pravi prerok Sofonija, očiščuje naše ustnice.

Čiste ustnice prinašajo blagoslov in ne kletve. Čistost pomeni spoštovanje ter prosojnost brez zahrbtnosti. Čiste ustnice ne pljuvajo, temveč kličejo Gospodovo ime. Eshatološki sčn ali dosegljiva resničnost?

Judovski mistik pozna odgovor, ki ga krščanski mistik vidi kot Osebo, ki odgovarja: "Svojega obraza nisem skrival pred sramotanjem in pljunki." (Iz 50,6)

**Prihodnja številka revije bo posvečena 500-letnici reformacije.  
Vabljeni k branju!**

WILLIAM R. STOEGER

# Bog, fizika in veliki pok

V zadnjih petdesetih letih smo vzpostavili povsem nov način razumevanja in zavedanja o našem svetu, vesolju, ki ga obdaja, ter o njunem začetku in razvoju. Zahvaljujoč astronomiji in fiziki – posebej veji, ki jo poznamo kot kozmologija – zdaj vemo, da se je vesolje, v katerem prebivamo, začelo širiti in ohlajevati iz izredno vročega, gostega, homogenega in preprostega stanja pred približno 13,7 milijard let. V začetnem stanju, ki ga pogosto imenujemo Planckova doba, so vladale tako izredne razmere, da jih sodobna fizika ni sposobna opisati. Prostor in čas, kot ju poznamo, še nista obstajala, osnovne sile (gravitacija, elektromagnetna sila ter močna in šibka jedrska sila) pa so bile brez dvoma poenotene in zato med seboj nerazločljive. Samo podroben in celovit kvantni opis realnosti, ki bi vključeval prostor-čas in gravitacijo – kvantna kozmologija – bi ustrezal temu stanju. Toda do takega opisa še nismo prišli, čeprav se mnogo ljudi zelo trudi, da bi razvili vsaj kak njegov element z raziskavami superstrun, začne (*loop*) kvantne gravitacije in nekomutativne geometrije, pa tudi z uporabo napol klasičnih pristopov h kvantizaciji prostora-časa, gravitacije in samega vesolja.<sup>1</sup>

**K**akorkoli že, na tem področju prihaja do ogromnega napredka in trdno lahko zatrdimo, da bomo za proces ali procese, ki stojijo na začetku širjenja, ohlajanja in kompleksnosti našega vesolja, sčasoma našli ustrezen model in razlago. V zadnjih petindvajsetih letih je namreč dejansko prišlo do že zelo izdelanih predlogov za opis teh procesov, med njimi npr. predlog Hartla in Hawkinga o vesolju brez začetka in kaotični inflacijski scenarij Andreja Lindeja.<sup>2</sup> Napeljevali so k spoznanju, da bi naše vesolje lahko bilo le eno izmed ogromnega števila drugih

vesolij ali področij vesolja. Kasneje v tem poglavju bomo na kratko opisali in ocenili te in druge osupljive, domiselne in utemeljene scenarije.

Še preden smo se začeli osredotočati na kvantno kozmologijo, pa so trdni dokazi, da je bilo vesolje v daljni preteklosti zelo drugačno – toplejše, gostejše in preprostejše, ter da je nastalo iz fizikalnih procesov ob velikem puku – vzbudili veliko filozofskih in teoloških vprašanj. Je veliki pok sprožil Bog kot stvarnik? Je bil to trenutek stvarjenja? Imamo sploh še potrebo po Bogu – stvarniku,

če upoštevamo, da bosta morda fizika in kozmologija lahko ponudili podroben opis izvora vesolja? Ali ni fizika sama povsem sposobna pokriti vse, kar je potrebno za izvor vesolja, in to na veliko bolj prepričljiv in osnovan način kot bodisi filozofija bodisi teologija? Srečujemo pa se tudi z bolj pretanjenimi vprašanji. Kako lahko odkritja kozmologije in fizike prispevajo k filozofiji in teologiji? Kaj lahko premišljena teologija stvarjenja prispeva k fiziki in kozmologiji? V pričujočem članku bomo raziskali ta vprašanja. Pri tem bomo kritično sprejeli primarne zaključke glede značaja in zgodovine našega vesolja, do katerih so prišli sodobni kozmologi. Zagovarjali bomo stališče, da fizika in kozmologija kot znanosti ne moreta raziskati ali neposredno razložiti zadnjega vira obstoja in urejenosti, kar je v domeni pravilno razumljene filozofije in teologije. To pa obenem pomeni, da tudi filozofija in teologija nista opremljeni, da bi raziskovali in opisovali procese in razmerja, ki so pripeljali do širjenja, ohlajanja in posledičnega strukturiranja vesolja na makroskopski in mikroskopski ravni. Tako filozofija kot teologija poskušata ponuditi pogled na izvor in razvoj vesolja, ki bi bil komplementaren razumevanju, ki ga prispevata fizika in kozmologija – to pomeni, da prispevata osnoven in neolepšan ontološki opis, ki ne more legitimno nadomestiti ali tekmovati z odkritji kozmologije. Preiskujeta in poskušata pa približati razumu temelje za obstoj in urejenost dinamik, razmerij in bitnosti, ki so primarno predmet naravoslovnih znanosti.

V nadaljevanju razprave bomo najprej na kratko povzeli osrednja odkritja sodobne kozmologije, vključno z analizo koncepta velikega poka. Obenem bomo raziskali tudi nekaj sodobnih scenarijev o začetku širjenja vesolja v Planckovi dobi. Nato bomo pokazali na nekaj osnovnih omejitev teh scenarijev – ali pravzaprav vsak opis izvora vesolja, ki je omejen na fizikalni okvir. To nas bo vodilo h kratki razlagi, kaj je stvarjenje in kaj ni. Razmislek o tem nam bo razkril možnosti globinskega ujemanja med kakršno koli ustrezno

fiziko velikega poka, kvantno ali drugačno, in pravilnim razumevanjem Boga kot stvarnika. Sledila bo kratka obravnava antropičnega načela in očitne natančne uglašenosti vesolja. Za tem bomo raziskali multiverzum kot predmet znanstvene preiskave in razlage, njegove omejitve in kje moramo biti previdni, ko govorimo o njem. Zopet se bomo vrnili k vprašanju, ali kakršen koli resnično obstoječi multiverzum potrebuje razlago svojega zadnjega vira obstoja in urejenosti. Tudi tu bo postal očitni potencial za komplementarnost znanosti, filozofije in teologije. Nazadnje pa bomo na kratko povzeli, kako lahko fizika in kozmologija prispevata k teologiji, predvsem teologiji stvarjenja, in podobno premislili, kakšne prispevke ima lahko teologija za fiziko in kozmologijo.

## VELIKI POK, KVANTNA KOZMOLOGIJA IN IZHOD IZ PLANCKOVE DOBE

Iz ogromne količine med seboj neodvisnih dokazov, ki so jih pridobile izvengalaktična astronomija in natančne meritve kozmičnega mikrovalovnega sevanja ozadja (prasevanja), zdaj vemo, da se vesolje širi in ohlaja in da to poteka že skoraj 14 milijard let. To seveda pomeni, da je bilo vesolje v zgodnjem obdobju veliko toplejše in gostejše, kot je zdaj, bolj ko se vračamo v njegovo zgodovino, toplejše in gostejše je bilo. Vemo tudi, da je na zelo velikih razdaljah – vsaj 600 milijonov svetlobnih let – vesolje prostorsko skorajda homogeno in izotropno. Njegova povprečna gostota na tej ali večji ravni je blizu konstante v kateremkoli času. Če uporabimo preprost fizikalno-matematični model takega vesolja, Fridman–Lemaître–Robertson–Walkerjevo metriko (FLRW), odkrijemo, da je v določenem času v preteklosti takšno vesolje moralo biti neskončno vroče in neskončno gosto. To pa pogosto imenujemo začetna singularnost ali veliki pok.

Toda opozorili smo že, da se fizika prostora-časa, kot jo poznamo – in jo predpostavlja

model FLRW – zlomi pri ekstremno visokih temperaturah, pri okoli  $10^{32}$  K (t.i. Planckova temperatura). Nad to temperaturo je bilo vesolje v Planckovi dobi. Zato začetna singularnost pri velikem poku, ki jo predpostavlja model FLRW, ne predstavlja resničnega dogajanja in ni pravi začetek vesolja. Je samo začetek časa po standardnem modelu – a prav na območju, kjer ta odpove. Veliki pok kot začetna singularnost je tako samo orodje modela, ki je zelo zanesljiv pri nižjih temperaturah, a oddaljen od pravilnosti pri temperaturah nad Planckovo. Zato jo moramo razumeti samo kot mejo toplejših in gostejših stopenj vesolja, ko gremo nazaj v preteklost – mejo, kjer model ni več zanesljiv, tako kot tudi sama Planckova doba. Potrebujemo novo fiziko, ki zahteva, kot smo že rekli, kvantni pristop k prostoru-času in gravitaciji. To je področje kvantne kozmologije. Čeprav še nimamo ustrezne kvantne kozmologije, imamo nekaj dobro utemeljenih predhodnih znamenj o procesih, ki so morda igrali pomembno vlogo v Planckovi dobi in pri sprožitvi širjenja in ohlajanja vesolja v FLRW ali klasični fazi. Ta s stališča modela FLRW zajema celotno zgodovino vesolja – razen prvega neznatnega delčka sekunde po velikem poku.

Preden gremo k razpravi o teh preliminarnih zaključkih kvantne kozmologije, pa moramo na kratko opisati, kaj vemo o zgodovini vesolja po Planckovi dobi.<sup>3</sup> Takoj po izhodu iz nje – pravzaprav gre za možen vzrok za ta izhod – je po mnenju večine kozmologov prišlo do zelo kratkega obdobja (veliko manj od sekunde) izredno hitrega širjenja, ki ga imenujemo inflacija. V istem času se je vesolje seveda tudi hitro ohladilo. Inflacijo naj bi pospešila velika količina energije vakuuma (Einsteinova kozmološka konstanta), ki ima velik negativni pritisk in zaradi tega sproži gravitacijski odboj. Verjamemo, da je inflacijski proces ustvaril fluktuacije v gostoti, ki so postala semena prihodnjega oblikovanja galaksij. Vsaj za zdaj velja, da bi zelo težko našli drug način nastanka teh semen. Drugi,

zelo trdni razlog za teorijo inflacije pa je izredna gladkost prasevanja, ki je odmev velikega poka. To pomeni, da je vesolje, ki ga vidimo v tem času, približno 300.000 let po velikem poku, moralo biti kavzalno povezano na razdaljah, veliko večjih od poti, ki jo je svetloba premerila od velikega poka (spomnimo se, to je bilo 13,7 milijard let nazaj!). Edini zanesljivi način, kako je lahko do tega prišlo, je inflacija ekstremno majhne, kavzalno povezane faze takoj po Planckovi dobi na velikost, ki obsega vse naše opazovano vesolje.

Inflacija se je zelo hitro ustavila in vesolje se je ponovno segrelo na zelo visoko temperaturo. Razlog za to je bila hitra transformacija energije vakuuma v sevanje in delce, ki je zahtevala zelo posebno vrsto inflacijskega potenciala – hipotetično polje, ki ga kozmologi imenujejo inflaton. Zaradi zahtev, ki jim mora ustrezati tak inflaton, do danes še ni ustreznega modela inflacijske dobe in kasnejšega ponovnega segretja vesolja. Natančna uglasenost, ki je potrebna za ta model, je eden od motečih vidikov inflacijske paradigme.

Po izteku inflacijske dobe se je vesolje začelo širiti in ohlajati na veliko blažji način, s fluktuacijami v gostoti, ki jih je ustvarila inflacija, zmrznjenimi v kozmično plazmo. Najmanj naslednjih 100.000 let je bila temperatura plina dovolj visoka, da je bil v ioniziranem stanju, zato je močno reagiral s sevanjem. To je preprečevalo, da bi fluktuacije naraščale. Drugače je bilo s fluktuacijami temne snovi, na katere sevanje ni vplivalo, zato so lahko začele rasti v gostoti prej kot tiste, ki so jih sestavljali protoni in nevtroni (barioni). Ko pa je temperatura vesolja padla pod okoli 4000 K, prevladujoči vodik ni bil več ioniziran, zato se je tudi barionska snov lahko začela gostiti v kepe in ob tem trkati tudi ob kepe temne snovi, ki so se že oblikovale. Rastoča gostota v fluktuacijah je ustvarila močnejša lokalna gravitacijska polja in omogočila, da so se ločila od širjenja vesolja. Sčasoma so se nehala širiti – čeprav se je vesolje okoli njih še vedno širilo – se sesedla pod svojo lastno težo ter oblikovala galaksije



in jate galaksij. Znotraj njih so se sčasoma razvile zvezde.

Pojav zvezd je bil izjemno pomemben za naše vesolje. Brez njih bi vesolje ostalo kemijsko revno – in s tem biološko sterilno. Do nastanka zvezd so bili od elementov prisotni samo vodik, helij in nekaj litija, najlažje kovine. Vsi drugi elementi – vključno z ogljikom, kisikom, železom, itd. – so nastali v zvezdah ali kot rezultat zvezdnih eksplozij.

Vrniti se moramo k razpravi o nekaterih pomembnih preliminarinih scenarijih kvantne kozmologije o začetnih stopnjah našega vesolja. Razlog za naše poglobljanje v to temo je, da bi se zavedli, kaj bosta fizika in kozmologija morda sčasoma lahko povedali o Planckovi dobi, kaj jo je povzročilo in kaj je sprožilo širjenje našega vesolja in s tem izhod iz Planckove dobe – veliki pok. Nadalje želimo iz bolj filozofske in teološke perspektive ugotoviti, ali sta fizika in kozmologija sposobni podati dokončno ontološko razlago vesolja in njegovih glavnih značilnosti. Če da, potem bi lahko tekmovali s filozofsko-teološkimi koncepti stvarjenja kot pripoved o zadnjem temelju obstoja in urejenosti. Če ne, potem fizika in kozmologija ponujata razumevanje vesolja in realnosti, ki je komplementarno prispevkom filozofije in teologije. Nato bomo nadaljevali z orisom razlik med obema oblikama razumske razlage sveta, njunih omejitev in načina, kako sta lahko komplementarni, če ju pravilno razumemo.

Najprej si bomo ogledali predlog Hartla in Hawkinga, da vesolje nima meje.<sup>4</sup> V 60. letih prejšnjega stoletja sta John A. Wheeler in Bryce DeWitt formulirala elegantno in znano Wheeler – DeWittovo enačbo, ki opisuje kvantno valovno funkcijo vesolja.<sup>5</sup> Ta v bistvu predstavlja verjetnost za nastanek različnih vesolij iz začetnega kvantnega stanja. Pod določenimi pogoji v enačbi bo obstajala gotova verjetnost, da bo nastalo točno naše vesolje in se začelo širiti in ohlajati na način, ki ga opisuje model FLRW. Pomembno pa je vedeti, da Wheeler – DeWittova enačba sama po sebi eksplicitno ne vsebuje časa.

V kvantnem režimu, ki ga opisuje, valovna funkcija vesolja namreč na nek določen način preprosto je. Čas lahko izide iz enačbe, če se izpolnijo ustrezni mejni pogoji. Kasneje v 80. letih sta Hartle in Hawking z uporabo Wheeler – DeWittove enačbe pokazala, da lahko dobimo vesolje, kot je naše, brez začetne tridimenzionalne prostorske meje. To vesolje ima prav tako zelo zgodnjo fazo inflacije, ki se, kot smo videli, zdi nujna iz drugih razlogov. Nekaj let kasneje pa je Alex Vilenkin predlagal drugačen scenarij, ki vodi k podobnemu rezultatu.<sup>6</sup>

Nekateri so rezultat, do katerega sta prišla Hartle in Hawking, interpretirali, kot da je pokazal, da sta fizika in kozmologija zmožni razložiti, kako vesolje vznikne iz nič, ker ni začetne meje, niti klasičnega časa, ki bi ga lahko definirali kot mejo. Toda to je iluzija. Potrebujemo najmanj obstoj valovne funkcije vesolja in njeno vedênje – njeno fiziko – kot jo opisuje Wheeler – DeWittova enačba. Ostaja torej vprašanje, od kje izhaja ter zakaj je tako in ne drugače. Niti Hartle-Hawking, niti Vilenkinov scenarij na noben pomenljiv način ne opišeta procesa – ali veliko pravilneje razmerja – kako je bilo ustvarjeno vesolje v radikalno filozofskem smislu.<sup>7</sup> Predlog ima tudi tehnične težave, zaradi katerih ni ustrezen. Kljub tem pomanjkljivostim pa vseeno ostaja pomemben mejnik in spodbuda za neprestano prizadevanje, da bi našli ustreznejšo kvantno kozmologijo.

V zadnjem času je dva druga prepoznavna in priljubljena scenarija oz. modela izhoda vesolja iz Planckove dobe spodbudila teorija strun.<sup>8</sup> Noben od njiju velikega poka ne razume kot začetek vesolja. Prvi je scenarij, ki omogoča zgodnejšo fazo vesolja (pred velikim pokom) zaradi simetrij, ki jih omogoča teorija strun.<sup>9</sup> V tej fazi se vesolje sesede iz skoraj praznega stanja neskončnega časa nazaj v zelo gosto in vroče stanje, kar je privedlo do Planckove dobe. Toda prostornina vesolja ima svoj minimum in temperatura svoj maksimum. Ko ju vesolje doseže, se odbije nazaj in vstopi v fazo po velikem poku. Toda do danes



še ni prišlo do zadovoljive razlage, kako bi lahko potekal prehod iz ene v drugo fazo.

Drugi predlog je ekpirotični scenarij.<sup>10</sup> Po tem pogledu je naše vesolje samo eno od mnogih velikih tridimenzionalnih membran (D-brane), ki lebdi v prostoru višjih dimenzij. Zaradi gravitacijske privlačnosti med njimi brane od časa do časa trčijo in sprožijo nekaj podobnega velikemu poku, kar vodi v širjenje in ohlajanje tridimenzionalnih bran. Toda vsak par bran, ki trči, ne bi proizvedel velikega poka in našega vesolja. Trk bi moral biti natančno uglašen – brani bi morali biti na primer skoraj natančno vzporedni.<sup>11</sup>

Med vznemirljivimi posledicami raziskovanja zgodnjega vesolja in kvantne kozmologije je trdna domneva, da naše vesolje ni edino. Iz nekaterih scenarijev nastanka našega vesolja namreč sledi, da obstaja celo izredno veliko število drugih vesolij. Procesi, ki bi lahko sprožili rojstvo našega vesolja, težijo k temu, da sprožajo hkrati še mnogo drugih. Zelo je verjetno, da bi druga vesolja bila precej različna med seboj glede na njihove značilne parametre – po sklopitvenih konstantah, geometriji in zgodovini. Skupek mnogih resnično obstoječih vesolij, multiverzum, se pogosto uporablja za razlago očitne natančne uglašenosti našega vesolja za razvoj kompleksnosti in življenja (antropično načelo). Ker pa so ta vprašanja pogosto del razprav o stvarjenju in velikem poku, jih bomo podrobneje raziskali kasneje. Seveda multiverzum sam po sebi ne more biti zadnja razlaga, tudi iz perspektive znanosti. Njegov obstoj in značilnosti zahtevajo bolj temeljno fizikalno razlago – nek izviren proces, ki zahteva fizikalno podprtje.<sup>12</sup>

Kratek pregled kvantne kozmologije je razkril številne pomembne točke našega razumevanja procesov, ki so pripeljali do našega vesolja. Prvič, velikega poka ne moremo imeti za začetek vesolja, tudi z vidika fizike in kozmologije ne, zagotovo pa ni zadnji izvor ali dokončna razlaga. Čeprav imamo danes nekaj preliminarnih idej, kako je prišlo do Planckove dobe, ta zelo zgodnja faza kozmične zgodovine pade onkraj našega

relativno gotovega standardnega ali FLRW modela vesolja. Drugič, vsak zanesljiv fizikalni opis ali scenarij velikega poka ali izvora Planckove dobe zahteva še bolj temeljno in podrobno fiziko, ki bi opisala polja in stanja, ki so podlaga procesom in značilnostim Planckove dobe. Vsak tak opis bo vedno potreboval nadaljnjo razlago ali fizikalno utemeljitev ter navsezadnje tudi metafizični temelj ali osnovo, ki je fizika sama ni zmožna priskrbeti. Kaj vzpostavlja obstoj fizike in temeljnih struktur? Kaj razlaga, da nekaj je in ne raje nič? Zakaj je urejeno na tak poseben način in ne raje drugače? Ne obstaja fizika absolutnega nič – ali, natančneje, fizika, ki bi opisovala, kako se obstoj uresniči iz neobstoja – a bi morala obstajati, če bi bila sama zmožna podati dokončno razlago za obstoj vesolja. To nas vodi k filozofskemu vprašanju o zadnjem izvoru in religioznim vprašanjem o stvarjenju.

## BOG IN FIZIKA: KOMPATIBILNOST STVARJENJA Z VELIKIM POKOM

Zdaj pa je prišel čas, da raziščemo, kaj pravzaprav pomeni stvarjenje. Pravkar smo prišli do spoznanja, da se zdi, da fizika in kozmologija načeloma ne moreta ponuditi ustreznega opisa zadnjega temelja obstoja in urejenosti. Izjemno sta bili uspešni pri razkrivanju in iskanju modelov strukture in dinamike narave, z veliko kvalitativnimi in kvantitativnimi podrobnostmi. Povesta nam lahko, kako se razvija kateri koli sistem: za vsako določeno stanje nam fizika in kozmologija pomagata najti celo vrsto stanj, ki so vanj vodila, in celo vrsto stanj, ki mu bodo sledila. Toda ne moreta nam dokončno odgovoriti, zakaj celotni sistem obstaja ali zakaj je opremljen s posebno vrsto urejenosti, ki jo izžareva.

Tudi filozofija in teologija ne moreta odgovoriti na ta vprašanja na dokončen način, vsaj ne ustrezno. Lahko pa predložita razlage, ki ponujajo konsistentne in razumne preliminarne odgovore, ki so manj neustrezni od odgovorov njunih tekmecev. Tu bom na

kratko povzel vpogled v stvarjenje, ki je sad poznosrednjeveškega judovskega, krščanskega in muslimanskega filozofskega razmisleka tako vplivnih učenjakov, kot so Majmonid, Tomaž Akvinski, Averroes in Avicenna.<sup>13</sup> Pri tem bom poskušal zagovarjati, da je ideja stvarjenja, kot so jo razvila našeta verska izročila, komplementarna z znanstvenimi razlagami (in potemtakem s tem, kar bosta morda razkrili kvantna kozmologija in fizika o najzgodnejših fazah našega vesolja), ker preprosto ponuja razlago ali razlog za obstoj in osnovno urejenost vsega, kar znanost predlaga in odkriva. Ne ponuja torej alternative znanstveni razlagi. V teoloških razlagah Stvarnik fizikalne procese – tudi najbolj prvobitne – utemeljuje, jim daje moč in jim omogoča da so, kar so. Kot smo pravkar videli, odkritja kvantne kozmologije ne morejo nadomestiti tega, kar doseže stvarjenje, saj obstoju in urejenosti niso zmožne priskrbeti zadnjega temelja.<sup>14</sup> Teološke pripovedi o stvarjenju pa to dosežejo z razgrnitvijo vzroka, ki se sam podpira in je sam po sebi jasen – Stvarnika – ki je temeljni vir biti in urejenosti ter so ga deležne vse obstoječe stvari. Kot tak Stvarnik ni samo drugačna bitnost ali proces v vesolju, ki ga lahko odkrijemo in osamimo od drugih fizikalnih vzrokov ali bitnosti. Je tudi vzročno drugačen od vsega, saj brez njega ne bi nič obstajalo. Toda, kot smo že poudarili, ni nadomestilo za ustvarjene vzroke: daje jim bit, učinkovitost in avtonomijo. Gre torej za klasično razlikovanje med komplementarnimi kategorijami primarne in sekundarne vzročnosti. Njegov glavni pomen je, da primarni vzrok ni v ničemer podoben drugim, tako zato, ker jim daje obstoj in urejenost, kot tudi zato, ker ne deluje namesto njih ali vzporedno z njimi. V tem primeru uporabljamo pojem 'vzroka' zelo analogno ali metaforično, da bi pokazali na nekaj, česar ne moremo v polnosti doumeti – na skrivnost obstoja in urejene dejavnosti. Bog je radikalno presežen in onkraj vseh ustreznih pojmov. Toda to resničnost lahko vsaj nakažemo in izluščimo manj neustrezne načine govorjenja

o Bogu in njegovem stvarjenjskem delovanju izmed povsem neustreznih.

Mnogo vidikov koncepta stvarjenja je vredno izpostaviti. Prvi je, da stvarjenje ni dogodek v času, ampak razmerje – razmerje popolne odvisnosti. Če torej pojem 'vzrok' apliciramo na Boga, ga ne bi smeli razumeti ne kot fizikalno silo ne kot interakcijo, kot je to v fiziki, temveč kot razmerje odvisnosti, ki je neprestano prisotno.<sup>15</sup> Stvarnik namreč vse-skozi vzdržuje ali ohranja vse v obstoju. Gre za tisti vidik *creatio ex nihilo*, ki ga imenujemo *creatio continua*, z metaforičnim izrazom, ki se nanaša na posebno idejo 'stvarjenja', ki prevladuje v monoteističnih teoloških izročilih. Iz njega izhaja, da stvarjenje ni časovni začetek fizične resničnosti – čeprav tega ne moremo v celoti izključiti – ampak ontološki izvor, zadnji vir biti in urejenosti. Zaradi tega stvarjenjsko razmerje ne deluje na spremembe tako kot drugi, fizikalni vzroki. Bog kot primarni vzrok je nujni pogoj ali vzrok za vse, kar se zgodi. Toda Bog ni zadosten razlog in ne povzroča sprememb v svet mimo sekundarnih vzrokov. Vse te podrobne obrazložitve imajo namen razjasniti, kaj je mišljeno v teističnih tradicijah, ko razumno govorijo o Božjem stvariteljskem delovanju.

Drugi vidik je, da je stvarjenjsko razmerje koristno pojmovati kot deležnost pri biti in dejavnosti Stvarnika.<sup>16</sup> S tem v mislih so mnogi trdili, da je Stvarnika bolje razumeti v glagolski obliki in ne v samostalniški (kot bitnost). Zato bi lahko dejali, da je stvarjenje zamejena deležnost vsega, kar obstaja, pri čisti, samostojni biti, dejavnosti in ustvarjalnosti Stvarnika. Tradicionalno so nekateri filozofi in teologi Boga v skladu s tem imenovali čisti dej.

Tretji vidik je, da nas koncept stvarjenja odvrta od tega, da bi Stvarnika razumeli tako, kot da nadzoruje naravo vesolja ali posreduje v njeno dinamiko. Kot smo že poudarili, Bog prej opremi procese, zakonitosti in razmerja narave z bitjo in sposobnostjo za avtonomno delovanje. Zato imajo svojo lastno integriteto in ustreznost. Nekoliko

metaforično bi lahko dejali, da Bog kot Stvarnik deluje v in preko teh dinamik, pravil in razmerij v naravi (vključno s tistimi, ki so statistična, kot kvantna mehanika), ko jim daje moč za delovanje. Toda tega delovanja ne smemo razumeti kot mikroupravljanja ali nadzora – kot omejitev, ki obstaja poleg tistih, ki so inherentne sami naravi. Bog daje naravnim vzrokom polno svobodo, da delujejo po svoje.

Zadnji vidik pa je, da stvarjenjsko razmerje dokončne odvisnosti ni enotno, temveč zelo razčlenjeno. Čeprav Bog vzdržuje vse v bivanju in dejavnosti, je stvarjenjska podpora pri vsakem posameznem primeru drugačna, saj Bog vzdržuje v bivanju različne stvari, z njihovimi lastnimi posebnostmi, značilnostmi in zmožnostmi, ter preko različnih razmerij z okoljem, kjer uspevajo. Vsaka pa se odziva na svoje okolje in na razmerja, v katera je vpeta – ter s tem na Boga – na drugačen način.<sup>17</sup>

Ta pregled je podal bistvo pristopa k vprašanju stvarjenja, ki ga mnogi filozofi in teologi vidijo kot najmanj neustreznega od do sedaj razvitih in ki ima globoke korenine v najboljši filozofski teologiji monoteističnih religij.

Jasno nam pomaga razumeti, zakaj je pri razlagi izvora vesolja ali vsakega sistema, ki se razvija v njem, pravilno razumljeno stvarjenje kompatibilno s fiziko, kozmologijo ali vsako drugo naravoslovno znanostjo. Teologija stvarjenja namreč ponuja razlago in razumljivost na drugačni, a komplementarni ravni v primerjavi z ravno fizike, kozmologije in drugih naravoslovnih znanosti. Globoko nerazumevanje med njimi je rezultat mešanja teh ravni.

Ko smo na zelo splošen način ugotovili, kaj je mišljeno z idejo stvarjenja v zahodnih verskih izročilih, se zdaj obračamo na pomemben niz vprašanj, ki smo jih na kratko že omenili: očitno natančno uglasenost vesolja, možnost Božje stvarjenjske vloge pri njej in domet razlag, ki jo želijo pojasniti z razmišljanjem o našem vesolju kot le enem členu multiverzuma.

## MALO VERJETNO VESOLJE: NATANČNA UGLAŠENOST, BOG IN MULTIVERZUM

Nekje od leta 1961 dalje je prišlo do rastočega zavedanja, da je naše vesolje zelo posebno.<sup>18</sup> Če bi katerakoli od štirih temeljnih fizikalnih sil (gravitacija, elektromagnetska sila ter močna in šibka jedrska sila) imela samo rahlo drugačno moč, kot jim jo določa njihova sklopitvena konstanta, ali če bi parametri, ki dajejo vesolju osnovno geometrijo in dinamiko (npr. stopnja širjenja po inflacijski dobi) bili le rahlo drugačni od obstoječih, bi vesolje bilo tako drugačno, da ne bi bilo nobene kompleksnosti in nobenega življenja.<sup>19</sup> Bilo bi popolnoma sterilno. Če se na primer ne bi oblikovale zvezde, ne bi bilo nobenega elementa, težjega od helija in litija, s tem pa nobene kemije in biologije, nobenega kamnitega planeta. Iz mnogih različnih premislekov se torej zdi, da je naše vesolje natančno uglaseno za kompleksnost in življenje – in morda za zavest. Odkritje teh značilnosti našega vesolja je pripeljalo do tako imenovanega antropičnega načela (AN).<sup>20</sup>

Od najzgodnejših razprav o AN, predvsem Brandona Carterja,<sup>21</sup> so kozmologi govorili o njegovi šibki (ŠAN) in močni (MAN) različici.<sup>22</sup> Šibka različica pravi, da morajo biti temeljne konstante narave in začetni pogoji vesolja samega takšni, da dovoljujejo in podpirajo prisotnost kompleksnosti, življenja in zavesti, glede na to, da te pojave opažamo. Pogoji za možnost kompleksnosti so bili torej izpolnjeni – njihova uresničitev pa deluje kot *a posteriori* omejitev možnih vrednosti temeljnih parametrov. Močne različice AN pa gredo veliko dlje. Trdijo namreč, da je naše vesolje moralo biti tako, da so se kompleksnost, življenje in zavest lahko razvili v njem. To implicira, da so bile specifične značilnosti vesolja nekako izbrane predčasno – da je bilo vesolje zares natančno uglaseno – da bi se lahko razvili kompleksnost, življenje in zavest. Močne različice torej vključujejo *a priori* omejitev temeljnih kozmičnih parametrov.<sup>23</sup>

Močno antropično načelo, ki je tu primarno središče našega zanimanja, seveda zahteva neposreden dokaz ali upravičenje, zakaj se morajo razviti kompleksnost, življenje in zavest. Jasno namreč implicira smotrnost ali ciljnost v vesolju, ki gre precej onkraj meje, do katere lahko pridejo naravoslovne znanosti, vključno s fiziko in kvantno kozmologijo. Vabi k filozofskim in teološkim rešitvam, od katerih večina predlaga, da je specifične značilnosti vesolja izbral Bog kot Stvarnik, da bi zagotovil nastanek kompleksnosti, življenja, zavesti in svobodnih bitij. Z drugimi besedami, Bog je postavil začetne pogoje vesolja.

Drugi prevladujoči predlog odgovora na MAN, ki poskuša ohraniti celotno razpravo znotraj kompetenc naravoslovnih znanosti in se izogniti teološkimi premislekom, pa je scenarij multiverzuma. Naše vesolje je torej eno od izredno velikega števila drugih, resnično obstoječih vesolij ali področij vesolja, ki vsebujejo cel razpon različnih zakonitosti, temeljnih konstant in začetnih pogojev. Znotraj tega multiverzuma obstaja določena verjetnost, da bo katero od vesolij dovoljevalo razvoj kompleksnosti, življenja in zavesti. To seveda predpostavlja, da lahko skupini vesolij določimo mero verjetnosti. To pa ne bi bilo mogoče, na primer, če bi multiverzum vseboval neskončno število vesolij ali vsa možna vesolja, kot so predlagali nekateri.<sup>24</sup>

Scenarij multiverzuma bi na nek način razložil, zakaj je naše vesolje prijazno do življenja, če bi lahko našli dokaze zanj. Toda ta razlaga je očitno znanstveno nepopolna. Takoj namreč zahteva nadaljnje razumevanje procesa, ki je ustvaril multiverzum, in razlog, zakaj vsebuje vesolja, ki dovoljujejo razvoj kompleksnosti. To daje slutiti, da bi nastanek takega multiverzuma tudi sam potreboval natančno uglasenost. Vsekakor pa bi potreboval tudi dokončno razlago za svoj obstoj, za obstoj kozmičnega procesa, ki ga je proizvedel, in za posebno urejenost in značilnosti, ki jih ima. Potreboval bi Stvarnika. Zato hipoteza multiverzuma v resnici ne razreši ničesar,

ni ne predstavlja različice MAN, ki bi bila ekvivalentna filozofskim/teološkim pristopom. V nekem smislu je to umik nazaj k ŠAN.<sup>25</sup> Vseeno pa jo lahko še vedno uvrščamo med srednje močne razlage za natančno uglaseno naravo. Naše vesolje bi namreč dejansko lahko bilo eno od velikega števila drugih vesolij!

Imamo pa znanstvene razloge, četudi ne izhajajo neposredno iz opazovanj, da vzamemo to možnost resno. Iz teoretičnega dela, ki je bilo opravljeno v kozmologiji zgodnjega vesolja, vključno s kvantno kozmologijo, namreč zdaj vemo, da obstajajo številni zelo naravni načini, kako bi lahko nastal multiverzum. Dejansko se zdi, da skoraj vsak dobro zastavljen predlog za razlago velikega poka ali izhoda našega vesolja iz Planckove dobe vodi v nastanek ne le enega vesolja, ampak mnogih. Imamo na primer kaotični scenarij ali scenarij večne inflacije Andreja Lindeja,<sup>26</sup> pa tudi bolj nedavne predloge, kot je Weinbergov,<sup>27</sup> ali predlog Garriga in Vilenkina,<sup>28</sup> ki sta razmišljala, da so kvantne fluktuacije, ki so nastale med inflacijo, pripeljale do velikega števila ločenih kozmičnih področij, vsako z drugačno gostoto energije vakuuma. Teorija superstrun je prav tako ponudila pokrajine, ki imajo izredno veliko število vakuumov, vsak od njih pa bi bil ločeno področje vesolja.<sup>29</sup>

Če bi multiverzum lahko bil atraktivna teoretična možnost, pa se zdi razumno, da se vprašamo, ali je hipoteze o njegovem obstoju možno znanstveno preizkusiti. Bo kdaj možno pokazati, tudi če samo v principu, da je verjetno, da je naše vesolje del skupine mnogih drugih vesolij? Če ne, potem druga vesolja ne morejo postati legitimni objekti znanstvenega preučevanja. Seveda ne bomo nikoli mogli neposredno opazovati drugih vesolij. Pa obstaja kakšen drug način, da pridemo do dokaza zanje?

Privlačen pristop k temu vprašanju ponuja retroduktivno ali abduktivno sklepanje kot pomembno sestavino znanstvene metode.<sup>30</sup> Razvil ga je C. S. Peirce,<sup>31</sup> v zadnjem času pa

E. McMullin.<sup>32</sup> 'Retrodukcija' je sklepanje iz opazovanih posledic hipoteze na predhodno stanje, ki ga razlaga – osnovano je torej na uspehu hipoteze pri utemeljitvi niza fenomenov in njihovi razložljivosti. Ko znanstveniki spreminjajo in prilagajajo svoje hipoteze v luči neprestanih poskusov in pozornega opazovanja, postajajo te vedno bolj rodovitne in natančne pri tem, kar napovedujejo, razkrivajo in razlagajo. Kot poudarja McMullin, pogosto predpostavljajo obstoj skritih bitnosti (kot je multiverzum) ali lastnosti, ki so temeljne za njihovo razlagalno moč. Ko postajajo vedno bolj središčne in zanesljive v zgradbi znanstvene teorije, ko razložijo vse pomembne podatke, povezujejo prej nesorodne fenomene, prispevajo globlje razumevanje na svojem področju in spodbujajo nove, rodovitne smeri raziskav, nas uspeh privede k potrditvi obstoja teh skritih bitnosti ali lastnosti – ali nečesa njim zelo podobnega – čeprav jih nikoli neposredno ne zaznamo.<sup>33</sup>

Če bo torej multiverzum postal osrednji element kvantne kozmološke teorije in postal dovolj pomemben za globlje razumevanje našega vesolja, potem imamo na osnovi retroduktivnega sklepanja znanstveni dokaz za njegov obstoj in njegove lastnosti. Trenutno smo sicer zelo daleč od tega položaja, toda možno je, da bo v prihodnosti ena od hipotez multiverzuma dosegla tak status. Tudi če bo tako, pa je gotovo jasno, kot smo že poudarjali, da bo lahko ponudila samo posreden odgovor na MAN. Zahtevala bo namreč globljo razlago za svoj obstoj in naravo, prijazno življenju, kar pa pomeni tudi zadnji temelj za obstoj in urejenost – stvarjenjsko razmerje.

## KOZMOLOGIJA IN TEOLOGIJA V INTERAKCIJI

**K**aj bi torej iz naše razprave o teh vprašanjih lahko sledilo za sedanje in morebitne prihodnje prispevke znanstvene kozmologije k teologiji stvarjenja? In recipročno, kaj za morebitne prispevke kritične teologije stvarjenja h kozmologiji?

Ker se teologija stvarjenja primarno ukvarja z zadnjim virom obstoja, dinamike in urejenosti tega, kar razkrivata fizika in kozmologija o prvobitnih procesih v zelo zgodnjem vesolju – ta je nujno onkraj dosega fizike in kozmologije – bo njihov medsebojni vpliv samo posreden, a zelo pomemben. Prvič, kozmologija teologijo stvarjenja močno omejuje na njeno posebno vlogo in jo odvrča od tekmovanja s fiziko, da bi ponujala alternativne dejavnike sprememb v naravi. S tem v bistvu čisti teologijo, saj izloči neustrezne in antropomorfnе predstave o Božjem stvariteljskem delovanju. Na kratko, kozmologija je konsistentna s teologijo stvarjenja, kot smo jo predstavili tukaj. In drugič, kritična teologija stvarjenja podpira legitimne zaključke kozmologije kot znanosti. Obenem pa deluje na fiziko in kozmologijo tudi kot opomnik, ki kaže na širše in globlje iskanje razumevanja in smisla, v katerem sodelujeta, ter na omejitve njunega načina raziskave.

Posledica tega pristopa je, da odkritja fizike in kozmologije ter legitimne trditve teologije ne morejo biti nikoli v bistvenem konfliktu. Če se pojavita konflikt ali nekompatibilnost, je to zanesljiv znak, da je prišlo do napačne interpretacije ali prekoračitve omejitev discipline na eni ali drugi strani. Če povzamemo, rodovitne interakcije med kozmologijo in teologijo stvarjenja bodo okrepile njuno komplementarnost in dokazale, da jima medsebojno koristijo in ju bogatijo.

Prevedel: Rok Blažič

1. Za osnovno ozadje te teme glej Lee Smolin, *Three Roads to Quantum Gravity* (New York: Basic Books, 2001).
2. J. B. Hartle in S. W. Hawking, "Wave Function of the Universe", *Physical Review D* 28 (1983), 2960–75; A. D. Linde, "Chaotic Inflation", *Physics Letters B* 129 (1983), 177–81. Za posodobljen in bolj berljiv opis glej A. D. Linde, *Particle Physics and Inflationary Cosmology* (Chur: Harwood, 1990).
3. O tem obstaja obširna poljudna in napol poljudna literatura, ki podaja več podrobnosti, pa tudi dokaze iz opazovanj. Glej npr. Martin J. Rees, *Just Six Numbers: the Deep Forces that Shape the Universe* (New York: Basic Books, 2001) in George F. R. Ellis, *Before the Beginning: Cosmology Explained* (London: Boyars/Bowerdean, 1993). Za bolj tehnične uvodne



- opombe glej Edward W. Kolb in Michael S. Turner, *The Early Universe* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1990); Andrew R. Liddle in David H. Lyth, *Cosmological Inflation and Large-Scale Structure* (Cambridge University Press, 2000).
4. Hartle and Hawking, "Wave Function". Za bolj dostopno, netehnično predstavitev glej C. J. Isham, "Creation of the Universe as a Quantum Process", v Robert John Russell, William R. Stoeger, SJ in George V. Coyne, SJ (ur.), *Physics, Philosophy and Theology: a Common Quest for Understanding* (Vatikan: Vatican Observatory Publications, 1988), 375–408.
  5. Glej B. S. DeWitt, "Quantum Theory of Gravity I: the Canonical Theory", *Physical Review* 160 (1967), 1113–48. Za sodobnejšo in preprostejšo predstavitev glej Carlo Rovelli, *Quantum Gravity* (Cambridge University Press, 2004).
  6. A. Vilenkin, "Quantum Cosmology and the Initial State of the Universe", *Physical Review D* 37 (1988), 888; za ne-tehnično, a podrobno predstavitev glej C. J. Isham, "Quantum Theories of the Creation of the Universe", v Robert John Russell, Nancy Murphy in C. J. Isham (ur.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatikan in Berkeley, CA: Vatican Observatory Publications, and the Center for Theology and the Natural Sciences, 1993), 49–89.
  7. Isham, "Creation of the Universe."
  8. Gabriele Veneziano, "The Myth of the Beginning of Time", *Scientific American* 290, št. 5 (maj 2004), 54–65.
  9. Glej tudi Maurizio Gasparini in Gabriele Veneziano, "The Pre-Big-Bang Scenario in String Cosmology", *Physics Reports* 373, št. 1–2 (2003), 1–212.
  10. Veneziano, "The Myth of the Beginning"; Justin Khoury, Burt A. Ovrut, Nathan Seiberg, Paul J. Steinhardt in Neil Turok, "From Big Crunch to Big Bang", *Physical Review D* 65 (2003), 086007.
  11. To informacijo sem dolžan George Ellisu v zasebnem pogovoru.
  12. Za podrobno obravnavo teh vprašanj glej G. F. R. Ellis, U. Kirchner in W. R. Stoeger, "Multiverses and Physical Cosmology", *Monthly Notes of the Royal Astronomical Society* 347 (2003), 921, in W. R. Stoeger, G. F. R. Ellis in U. Kirchner, "Multiverses and Cosmology: Philosophical Issues", arXiv: astro-ph/0407329 ter tam prisotne reference.
  13. Za kratak povzetek obravnave stvarjenja glej Catherin Mowry LaCugna, *God for Us: the Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper-San Francisco, 1993), 158–67; Langdon Gilkey, "Creation, Being and Nonbeing", v David B. Burrell in Bernard McGinn (ur.), *God and Creation: an Ecumenical Symposium* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), 226–41; William E. Carroll, "Divine Agency, Contemporary Physics, and the Autonomy of Nature", *The Heythrop Journal* 49, št. 4 (2008), 582–602 (Za to referenco sem hvaležen Charlesu L. Harperju); William R. Stoeger, "The Origin of the Universe in Science and Religion", v Henry Margenau in Roy A. Varghese (ur.), *Cosmos, Bios, Theos: Scientists' Reflection on Science, God, and the Origins of the Universe, Life and Homo Sapiens* (La Salle, IL: Open Court, 1992), 254–69; William R. Stoeger, "Conceiving Divine Action in a Dynamic Universe", v Robert John Russell, Nancy Murphy in William R. Stoeger, SJ (ur.), *Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatikan in Berkeley, CA: Vatican Observatory Publications and the Center for Theology and the Natural Sciences, 2008), 225–48.
  14. Za podrobnejšo predstavitev teh idej glej William R. Stoeger, "The Big Bang, Quantum Cosmology and Creatio ex Nihilo", v Janet M. Soskice, David B. Burrell, Carlo Cogliati in William R. Stoeger (ur.), *Creation and the God of Abraham* (Cambridge University Press), v tisku.
  15. Glede tega glej Carroll, "Divine Agency, Contemporary Physics", 592–3.
  16. Glej na primer David B. Burrell, v Soskice in dr. (ur.), *Creation and the God of Abraham*.
  17. Stoeger, "The Big Bang, Quantum Cosmology".
  18. R. H. Dicke, "Dirac's Cosmology and Mach's Principle", *Nature* 192 (1961), 440–1.
  19. Obstaja mnogo primerov take občutljive odvisnosti – za zgodnejši izčrpen spisek glej J. D. Barrow in F. J. Tipler, *The Cosmological Anthropic Principle* (Oxford University Press, 1986).
  20. Za podrobnejšo predstavitev vsebine tega dela glej William R. Stoeger, "Are Anthropic Arguments, Involving Multiverses and Beyond, Legitimate?", v Bernard Carr (ur.), *Universe or Multiverse?* (Cambridge University Press, 2007), 445–57.
  21. B. Carter, "The Anthropic Principle and its Implications for Biological Evolution", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A* 310 (1983), 347–63.
  22. Za skrbno, znanstveno občutljivo filozofsko obravnavo šibke in močne različice AN in drugih povezanih vprašanj glej E. McMullin, "Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology", *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 24 (1993), 359–89.
  23. Prav tam, 376.
  24. Glede tega glej Ellis in dr., "Multiverses and Physical Cosmology", 921–2; in Stoeger in dr., "Multiverses and Cosmology: Philosophical Issues".
  25. Glej Stoeger, "Are Anthropic Arguments Legitimate?", 447–8.
  26. Linde, "Chaotic Inflation", 177–81; Linde, *Particle Physics and Inflationary Cosmology*.
  27. S. Weinberg, "The Cosmological Constant Problem", v D. Cline (ur.), *Sources and Detection of Dark Matter and Dark Energy in the Universe* (Berlin: Springer-Verlag, 2001), 18–26.
  28. J. Garriga in A. Vilenkin, "Many Worlds in One", *Physical Review D* 64 (2001), 043511.
  29. S. Kachru, R. Kallosh, A. Linde in S. P. Trevedi, "de Sitter Vacua in String Theory", *Physical Review D* 68 (2003), 046005; L. Susskind, "The Anthropic Landscape of String Theory", v Carr (ur.), *Universe or Multiverse*, 247–66.
  30. Glej Stoeger in dr., "Multiverses and Cosmology"; Stoeger, "Are Anthropic Arguments Legitimate?", 450–1.
  31. C. S. Peirce, v *Collected Papers*, Vol. 1–6, ur. C. Hartshorne in P. Weiss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931–5), zv. I, čl. 65; zv. V, čl. 188; v *Collected Papers*, Vols. 7 and 8, ur. A. Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958), zv. VII, čl. 202–7; 218–22.
  32. E. McMullin, *The Inference that Makes Science* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1992); E. McMullin, "Truth and Explanatory Success", *Proceedings, American Catholic Philosophical Association* 59 (1985), 206–31.
  33. Paul L. Allen, *Ernan McMullin and Critical Realism in the Science–Theology Dialogue* (Aldershot: Ashgate, 2006), 70–3; Stoeger, "Are Anthropic Arguments Legitimate?", p. 451.

# Dolg v dekalogu: Deseta zapoved<sup>2</sup>

Če parafraziramo naslov izjemne knjige Davida Graeberja 'Dolg: prvih 5000 let dolžništva',<sup>3</sup> je dolg osrednje vprašanje človeških skupnosti že zadnjih 5000 let. Dolg pa je tudi osrednje vprašanje svetopisemskih besedil.<sup>4</sup> V tem članku bi rad pokazal, da je tema dolga navzoča tudi v dekalogu, namreč v deseti zapovedi.

**R**azprava o pomenu zapovedi: "Ne žêli hiše svojega bližnjega," itd., še posebej o pomenu glagola 'želeli' (hebr. *hmd*) v tem kontekstu, traja že dolgo. Nekateri avtorji trdijo, da se "deseta zapoved nanaša predvsem na misli in namene".<sup>5</sup> V svoji obsežni študiji o dekalogu Dominik Markl pravi, da se deseta zapoved nanaša na motive, ki vodijo v dejanja, omenjena pred tem: želja po ženi bližnjega lahko vodi v prešuštvo, želja po imetju bližnjega pa lahko vodi v rop, krajo ali nasilje.<sup>6</sup> V nasprotju s temi stališči, po katerih deseta zapoved "obravna subjektivni prestopki uma, volje, občutka, čustev ali naravnosti", pa Marvin Chaney trdi, da prepoveduje "konkretna dejanja, ki so primerljiva s tistimi v preostalih devetih".<sup>7</sup> In med temi "konkretnimi dejanji" še posebej omenja "dolžniške inštrumente".<sup>8</sup>

V naslednjih vrsticah bi rad podkrepil Chaneyjeve argumente in upam, da bom pokazal, da se vsaj po formulaciji iz 2 Mz 20,17 nanašajo tudi na željo po ženi bližnjega.

## ZNAČAJ DEKALOGA

**V** glavnem dekalog nagovarja svobodne ljudi, ki imajo enakopraven status. Prve besede namreč posredujejo samopredstavitve Boga: "ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti" (2 Mz 20,2). Dekalog torej nagovarja osvobodjene sužnje. Ti lahko sodelujejo pri čaščenju, imajo zemljo, so poročeni, živijo v družinah in so lahko priče v sodnih postopkih. Zapoved o soboti sicer kaže, da so obstajali tudi hlapci (moški) in deklice (ženske). Toda ti, odvisni ljudje, niso bili moralni subjekti dekaloga; bili so namreč lastnina, s katero sta morala gospodar hiše in verjetno tudi njegova žena primerno ravnati. Tujci, ki so živeli v tej hiši, služabniki in otroci torej "niso naslovniki teh zapovedi".<sup>9</sup> Vseeno pa omemba služabnikov nakazuje, da družba, o kateri govori dekalog, ni egalitarna.

Kratke prepovedi, ne ubijaj, ne prešuštuj, ne kradi in ne pričaj po krivem, nimajo



nobene povezave z družbeno razslojenostjo. Prepovedujejo zločine, ki bi jih posameznik lahko storil zoper svojega bližnjega. Ti zločini niso odvisni od družbenega položaja storilca ali žrtve. V hebrejščini imajo te prepovedi zelo kratko obliko. Sestavljeni so zgolj iz negacije *lō'* in glagola v imperfektu. To kaže na njihov splošen pomen. Glagol je v drugi osebi ednine moškega spola. To pa vključuje vse ljudi v Izraelu, moške in ženske, mlade in stare, ne glede na njihov družbeni položaj.

"Ne prešuštuj!" torej pomeni, da nihče, ne moški ne ženska, ne sme imeti spolnega odnosa z drugo poročeno osebo. Prepoved je namreč inkluzivna, saj se hebrejski koren *n'p* v kal in piel obliki uporablja za moške (prim. 3 Mz 20,10; Jer 23,14; Job 23,15), pa tudi za ženske (prim. 3 Mz 20,10; Jer 3,8–9; Ezk 16,32). Tudi če je pobuda za prešuštvanje na strani moškega, se ženska imenuje "prešuštnica" kot na primer v 3 Mz 20,10: "Če kdo prešuštva z ženo svojega bližnjega, naj bosta oba usmrčena, prešuštnik in prešuštnica." Tu družbeno razslojenost torej ne igra nobene vloge. Enako širok in splošen pomen pa lahko vidimo tudi pri prepovedi kraje. "Ne kradi!" namreč ne vključuje nobenega predmeta. Kraja je torej prepovedana v vseh oblikah, ne glede na to, ali gre za krajo človeka (prim. 1 Mz 40,15; 2 Mz 21,16; 5 Mz 24,7), živali (prim. 2 Mz 21,37; 22,11) ali drugega premičnega premoženja (prim. 1 Mz 31,19.30.32; 44,8; 2 Mz 22,6; Joz 7,11).

## "NE ŽELI ..."

Zadnja zapoved dekaloga pa je po obliki drugačna, saj pri njej ne gre samo za zaničani glagol, ampak ima ta glagol tudi predmet. Zapoved se torej nanaša na odnos med človekoma, ki imata enakopraven položaj, namreč med 'teboj' in 'tvojim bližnjim'. Ker ima bližnji hišo, ženo, služabnike in živali, je gotovo svoboden človek. Kljub temu pa odnos med 'teboj' in 'tvojim bližnjim' ni simetričen, saj se za naslovnika ('tebe') domneva, da si želi lastnine bližnjega.

Razlagalcem dekaloga je vedno predstavljalo težavo dejstvo, da dve zapovedi prepovedujeta prešuštvanje in krajo, poleg teh dveh pa sta še ena ali dve zapovedi, ki prepovedujeta željo po hiši in drugem imetju bližnjega ter željo po njegovi ženi. Gre tu zgolj za ponovitev, kot je menil poglavar iz Lesota v 19. stoletju: "To ni posebna zapoved (sic) /.../ Omenil sem jo že, ko sem dejal 'ne kradi' in 'ne prešuštuj.'"<sup>10</sup> Če to ne drži, kakšna je potem razlika med temi zapovedmi? Ker se njuni obliki v 2 Mz 20 in 5 Mz 5 med seboj razlikujeta, ju bom obravnaval ločeno.

## 2 MZ 20,17

Začel bom z 2 Mz 20,17: "Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!" Začnimo s predmeti. Prva prepoved pravi: "Ne želi hiše svojega bližnjega!" 'Hiša' (hebr. *báyit*) je tako kot grški *oikos* dvoumna beseda. Pomeni namreč lahko samo stavbo, lahko pa tudi 'gospodinjstvo,' družinsko skupnost v širšem pomenu besede. Širši pomen hišne skupnosti je očitno za drugo polovico vrstice. Tu imamo popoln popis tega, kar spada v izraelsko hišno skupnost: žena, podrejeni delavci, domače živali in druga premična lastnina.

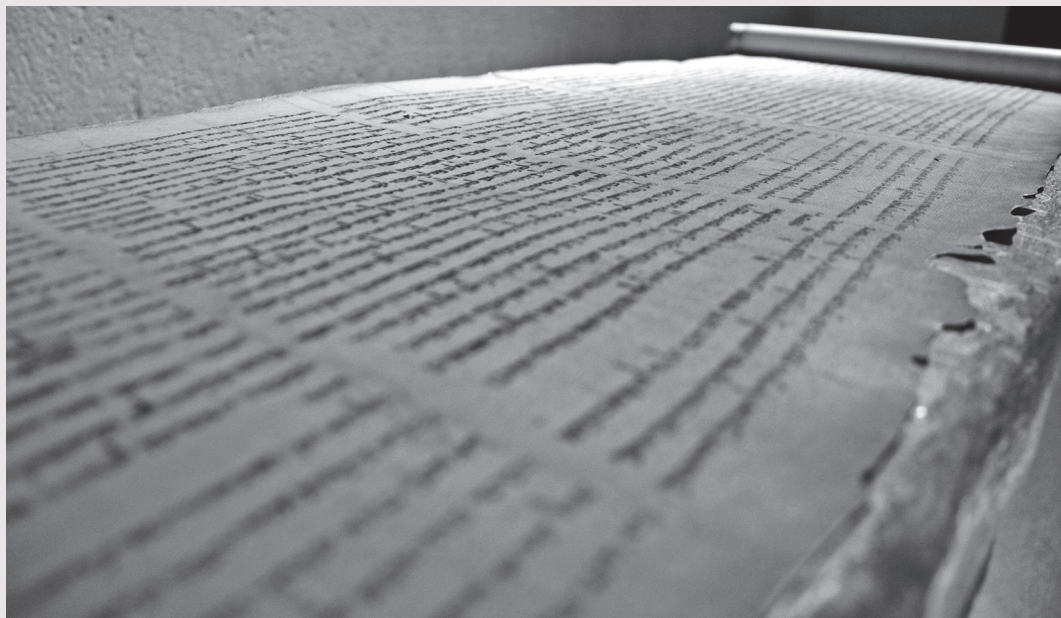
V prvem delu 2 Mz 20,17 pa se zdi, da se 'hiša' nanaša na samo stavbo. Prvič, ponovitev glagola 'želeči' lahko razumemo kot oznako, da gre za dva različna predmeta: za hišo kot stavbo in za hišno skupnost, kot je naštetja v drugem delu vrstice.<sup>11</sup> Drugič, najbližja vzporednica z 2 Mz 20,17 je Mih 2,2, edino mesto v hebrejski Bibliji izven dekaloga, ki uporablja glagol 'želeči' s predmetom 'hiša'. To besedilo govori o tistih, ki "poželiyo polja in jih pograbiyo, hiše in jih vzamejo". Vzporednica s 'polji' in 'hišami' pa je dokaz, da 'hiša' ni mišljena v prenesenem pomenu, ampak kot zgradba. "Trezna filološka presoja narekuje, da je potrebno ta odlomek razumeti kot primarni dokaz za to, kaj pomeni želeči si hiše bližnjega."<sup>12</sup> Omenili pa bi lahko

tudi obliko zadnje zapovedi v 5 Mz, ki "hiši svojega bližnjega" dodaja tudi njegovo "polje" (5 Mz 5,21), kot tudi Neh 5,3, ki v povezavi z 'bližnjimi' iz desete zapovedi, ki so v sorazmerno negotovi situaciji, navaja nepremično premoženje ljudi: njihova "polja, /.../ vinograde in svoje hiše". In čeprav nobena izmed teh razlag sama po sebi ni zadostna, so skupaj močno znamenje, da 'hiša' v 2 Mz 20,17 pomeni samo stavbo, ne pa hišne skupnosti na splošno, kot je naštet v drugi polovici vrstice.

Kaj torej celotna fraza "ne želi hiše svojega bližnjega" v zapovedi v 2 Mz 20,17 pomeni? 'Želeti si' ni enako 'krasti'. Kraja je namreč kaznivo dejanje, poželenje pa ne. Hebrejski koren *ḥāmad* poleg negativnega pomena 'biti pohlepen' vsebuje tudi nevtralnno ali

pozitivno idejo 'želje' (Ps 68,17). Želja po hiši sicer ne pomeni, da bomo hišo ukradli, imeti pohlep po njej, želiti si hišo svojega bližnjega, pa zaobjema tudi to, da se je bomo polastili. Vendar način, kako bo to doseženo, ni nujno kraja v dobesednem pomenu besede.

Najobičajnejša metoda v antiki (pa tudi v sodobnem času), kako se polastiti hiše ali polja svojega bližnjega, je, da se je polastimo s pomočjo dolga. Zgoraj omenjena Mihejeva prerokba je lingvistično najbližja vzporednica z zadnjo zapovedjo dekaloga. Bogate in gospodarsko močne člane družbe, ki načrtujejo, kako se bodo polastili hiš in polj svobodnih, obtožuje: "Gorje njim, ki si izmišljajo zlo in počenjajo húdo na svojih ležiščih; ob jutranji svetlobi ga naredijo, ker



imajo za to moč v rokah. Poželiyo polja in jih pograbijo, hiše in jih vzamejo; stiskajo moža in njegovo hišo, človeka in njegovo dediščino" (Mih 2,1-2). Njihova moč je torej v tem, da lahko dajo posojilo, hiše in polja pa vzamejo kot poroštvo. William McKane v svojem komentarju k Miheju situacijo razlaga takole: "Malo verjetno je ./.../ da gre za situacijo, ko so se razlastitve in prisilne izselitve dogajale z mečem, da bi se drhal uprla in zaplenila domove in polja malih kmetov. Gotovo je šlo za nasilno zatiranje, toda za drugačno vrsto nasilja. ./.../ To je bilo izkazovanje drugačne moči, bolj izpiljene, toda nič manj krute, kot je fizično nasilje. ./.../ [Ti ljudje] so zahtevali nazaj posojila, ki so jih dali do vratu zadolženim kmetom, ti pa posojila niso mogli odplačati, zato so jim zasegli lastnino in kmet je izgubil svoj dom in svoje polje ...".<sup>13</sup>

Glagol 'železi' torej govori o zakonitih oblikah razlastitve. Obsega več kot zgolj notranji odnos, kot so trdili avtorji, ki jih navajam zgoraj.<sup>14</sup> Mihej namreč obtožuje tiste, ki si nečesa "poželiyo" in nato to tudi zaplenijo.<sup>15</sup> Če zaključimo z besedami Marvina Chaneyja: "[V] luči teh dokazov ./.../ je deseta zapoved, če jo biblično-zgodovinsko razumemo z mislijo na kmečko prebivalstvo, ki je bilo ranljivo zaradi takšnih dejanj močnih, prepovedovala oblike in načine nabiranja zemlje, ki so bili tako agresivni in nepopustljivi, da so izraelski družini vzeli podedovan kos obdelovalne zemlje, s tem pa tudi možnost za preživetje in vključenost v družbo."<sup>16</sup>

Prerokba iz Miheja predstavlja primer, kako so zadolženim kmetom zasegli hiše in polja. Seznam iz drugega dela 2 Mz 20,17 pa kaže, da je posojilodajalec od gospodinjstva lahko zahteval tudi osebe ali lastnino, ne samo stavbe. Seznam namreč navaja: "Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu" (2 Mz 20,17b)! V Svetem pismu je veliko primerov, ko so morali zadolženi svoje premoženje ali osebe iz svoje družine predati kot poroštvo in so ga,

ker posojila niso mogli odplačati, za vedno izgubili. Kot poroštvo je pogosto omenjen možki "plašč" (2 Mz 22,26; 5 Mz 24,13-13). 5 Mz 24,6 ne dovoljuje jemanja v zastavo "ročnega mlina ali njegovega zgornjega kamna". Hudobni so obtoženi, da "osla odganjajo sirotam" in da "vdovi rubijo vola" (Job 24,3). V Neh 5,5 ljudstvo tarna, da so prisiljeni izročiti svoje hčere in sinove v sužnost, da bi dobili posojilo, v zgodbi o Elizetu in ubogi vdovi pa se vdova pritožuje: "Prišel pa je upnik, da bi si moja sinova vzel za sužnja" (2 Kr 4,1).

Kaj pa žena, ki je v 2 Mz 20,17b prva omenjena na seznamu? Iz konteksta zapovedi v 2 Mz 20,17 je jasno, da želje po ženi bližnjega ni mogoče ločiti od prepovedi želje po hiši ali kateregakoli drugega dela hišne skupnosti. Tako kot hiši in vsemu drugemu je tudi ženam grozilo, da bodo vzete za poroštvo, t.j., da bodo postale sužnje. Kmet, ki ni mogel vrniti posojila in ki najbrž ni imel ničesar drugega, kar bi lahko dal, je moral namreč dati svojo ženo, da je delala za njegovega bližnjega, ne pa v njegovi hišni skupnosti, na njegovem vinogradu ali polju. Zadnja zapoved, "ne želi žene svojega bližnjega," ima torej precej drugačen miselni okvir kot pa prepoved prešuštvovanja, ki se nanaša na spolne prestopke. Prepoved želje po ženi bližnjega namreč nima nič opraviti s spolnostjo, ampak prav nasprotno, s prilastitvijo tujega dela. Kot pravi Michael Hudson: "'Ne želi žene svojega bližnjega' – to nima nič opraviti s seksom, ./.../ ampak z željo, da bi bila ta naša sužnja."<sup>17</sup>

Če je ta razlaga pravilna, potem mora biti možno, da so lahko poročene ženske postale poroštvo za posojilo in sužnje. V hebrejskem Svetem pismu sicer najdemo samo primere, ko so bili v suženjstvo izročeni otroci (2 Mz 21,7; 2 Kr 4,1; Job 24,9; Neh 5,5). Vseeno pa ni povsem neverjetno, da niso bile med tistimi, ki jim je grozilo, da bodo postale poroštvo za posojilo in sužnje, tudi poročene ženske. 3 Mz 25,39-41 namreč govori o obubožanju 'tvojega brata'. Te besede pa moramo razumeti tako, da lahko vključujejo tudi 'tvojo sestro'. V. 41 namreč omenja, da je brata potrebno pustiti,

"naj odide od tebe z otroki vred". Otroci pa morajo očitno imeti tudi mamo. 5 Mz 15,12 pa odkrito razlaga, da 'tvoj brat' v primeru poročstva za posojilo in sužnosti pomeni tako moške kot ženske. Težko si je tudi predstavljati, da med ženskimi sužnjami, ki so to postale zaradi dolga, ne bi bilo poročenih.

Zdi se celo možno, da je bila ženska lahko obenem žena svobodnega moža in sužnja drugega človeka. V judovski naselbini na otoku Elefantin imamo namreč primer, ko je bila ženska dejansko obenem žena enemu in sužnja drugemu moškemu. V šestnajstem letu kralja Artakserksa se je Jud z imenom Ananija poročil s sužnjo po imenu Tamet. In Tamet je ostala sužnja svojemu gospodarju Mešulam - "tvoja sužnja" (aram. *'mtk*) piše Ananija v poročni pogodbi - tudi potem, ko je postala Ananijeva žena.<sup>18</sup> Samo 22 let kasneje pa v drugem dokumentu zvmemo, da je Mešulam odpustil svojo sužnjo z besedami "svoji sužnji (*'amah*), ožigosani na njeni desni roki ('Pripada Meršulam'): Da bi bila svobodna, te ob smrti odpuščam ..." (II,2-4).<sup>19</sup> Priznati sicer moramo, da primer ni enak kot v 2 Mz 20,17, saj je bila ženska na Elefantinu že sužnja, ko je postala žena svobodnega moža, medtem ko je v dekalogu žena svobodna, kasneje pa bi lahko postala sužnja drugega moškega. Vseeno pa oba primera nakazujeta možnost, da je ženska lahko bila obenem žena enega moškega in sužnja drugega.<sup>20</sup>

Če povzamemo, 2 Mz 20,17 govori o želji, da bi se polastili hiše ali hišne skupnosti bližnjega na zakonit, pa vendar nasilen način, predvsem s pomočjo mehanizma posojil. To pa vključuje tudi željo po tem, da bi žena bližnjega postala naša sužnja.

## 5 MZ 5,21

Različica dekaloga iz 5 Mz pa zadnjo zapoved iz 2 Mz 20,17 preoblikuje v 2 zapovedi.<sup>21</sup> Želja po ženi tako postane samostojna zapoved: "Ne žêli žene svojega bližnjega! Ne bodi pohlepen po hiši svojega bližnjega, po njegovem polju, hlapcu, dekli, volu, oslu ali

čemer koli, kar pripada tvojemu bližnjemu" (5 Mz 5,21). Tudi izbira dveh različnih glagolov, *ħmd* za željo po ženi in *hit'awwah* za pohlep po hiši in gospodinjstvu, sledi namenu, da bi iz ene zapovedi napravili dve. Ne pomeni pa razlike v semantičnem smislu.<sup>22</sup> Pohlep po hiši in hišni skupnosti je isto kot želja v zadnji zapovedi v 2 Mz 20,17.

Je pa v različici iz 5 Mz želja po ženi ločena in poudarjena. Predvidevam, da so avtorji 5 Mz hoteli razširiti pomen te prepovedi. Zato se ta zapoved ne nanaša več samo na možnost, da bi žena bližnjega postala sužnja (vključno s tem, da je bila gospodarju na voljo za spolnost). Različica iz 5 Mz se nanaša tudi na možnost, da bi ženska postala žena nekoga drugega, ne da bi bila njegova služabnica.<sup>23</sup> Kot trdi Bernhard Lang, bi se to lahko zgodilo, če bi bil njen mož dlje časa odsoten, na primer, ker bi bil vojni ujetnik v tuji državi. Njegova odsotnost bi se namreč lahko razlagala kot konec njunega zakona in tako bi se žena lahko na novo poročila.<sup>24</sup>

Vendar pa menim, da Langova teorija ni najočitnejša in najboljša razlaga za željo in pohlep v teh dveh zapovedih. Odsotnost lastnika je gotovo lahko ena izmed možnosti, kako pridobiti lastnino nekoga drugega (prim 2 Mz 34,24). Toda najočitnejši način so dolg in mehazmi posojilnega sistema. V Mih 2,2, morajo namreč tisti, ki si poželijo polj in hiše, stiskati "moža", ki torej najbrž ni odsoten. Kot pravi v. 9 v istem poglavju, pa tudi "žene mojega ljudstva preganja[jo] iz domov, ki jih ljubijo". Vse do tedaj so torej očitno vsi ti navzoči.

Ne glede na to je odsotnost zakonitega lastnika v nekaterih primerih lahko temelj želje. Osrednje vprašanje pa je brez dvoma dolg.<sup>25</sup> Ta se nanaša na željo po hišah in poljih, po premičnem imetju, kot so ljudje in stvari, vključuje pa tudi željo po tem, da bi žena bližnjega postala naša sužnja zaradi dolga.

Dolg torej ni bil samo osrednje vprašanje človeških družb zadnjih 5000 let; to je tudi najpomembnejše vprašanje dekaloga.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Rainer Kessler je profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze v Marburgu in raziskovalec na oddelku za Staro zavozo Teološke fakultete na Univerzi v Bloemfonteinu v Južni Afriki. Op. prev.
2. Rainer Kessler, "Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment," v: *Vetus Testamentum* 65(2015): 53–61. Op. prev.
3. David Graeber, *Debt: the First 5.000 Years*, Melville House: New York 2011; slo. prevod: *Dolg: Prvih 5000 let dolžništva*, prev. Branko Gradišnik, Založba /\*cf: Ljubljana 2014.
4. Prim. Rainer Kessler, "Das hebräische Schuldenwesen. Terminologie und Metaphorik," v: *Studien zur Sozialgeschichte Israels* (SBAB 46), Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2009, 31–45.
5. David L Baker, *Tight Fists or Open hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law*, William B. Erdemans Publishing Company: Grand Rapids 2009, 33.
6. Dominik Markl, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes: die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19-24 und Deuteronomium 5* (HBS 49), Herder, Freiburg 2007, 122: "Das Begehrensverbot liefert eine Basis Für die drei vorangehenden Verbote auf der intentalen Ebene: Während das Begehren der 'Frau des Nächsten' zum Ehebruch führen könnte ./../ ist das Begehren sachlicher Güter häufige Voraussetzung von Raub, Diebstahl und Gewalt."
7. Marvin L Chaney, "'Coveting Your Neighbor's House' in Social Context," v: W. P. Brown, ur. *The Ten Commandments, The Reciprocity of Faithfulness*, Westminster John Knox Press: Louisville 2004, 307–317, 303, 307.
8. Isti, 311.
9. David J. A. Clines, "The Ten Commandments, Reading from Left to Right," v: *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOT.S 205), Sheffield Academic Press: Sheffield 1995, 26–45, 34.
10. Prim. J. R. Coates, "Thou shalt not covet," v: *ZAW* 52(1934), 283–289; Bernhard Lang, "'Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen' Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots," v: *ZAW* 93(1981):216–224, 216s.; prim. tudi vprašanje v Cyril S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, T&T Clark: Edinburgh 2001, 78: "Če je prepovedano želeti si ženo in imetje bližnjega, zakaj je potrebno prepovedati prešuštvo in krajo?"
11. Prim. Christoph Levin, "Der Dekalog am Sinai," v: *VT* 35(1985), 165–191, 168–169, ki zagovarja, da *bâyit* v 2 Mz 20,17a pomeni 'hišno skupnost'. V. 17b pa razume kot drugotno razlago za v. 17a.
12. Marvin L Chaney, "'Coveting Your Neighbor's House', " 308. Chaney na tem mestu uporablja množino, saj govori o še eni vrstici iz Kumrana.
13. William McKane, *The Book of Micah*, T&T Clark, Edinbrough 1998, 6–62; prim. Rainer Kessler, *Micha* (HThKAT), Herder: Freiburg 2000, 116–117.
14. Prim. op. 3 in 4.
15. Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD 8), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1964, 43: *hmd* "beteuet beides, das Begehren wie das Nehmen".
16. Marvin L Chaney, "'Coveting Your Neighbor's House', " 309.
17. Navedeno po predavanju Michaela Hudsona in L. Randalla Wrayja, "An irreverent overview over the history of money from the beginning of the beginning through to the present," v: *Journal of Post Keynesian Economics* 21(1999): 679–687, 685.
18. Aramejsko besedilo: Emil G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents Of The Fifth Century B. C. From The Jewish Colony Of Elephantine*, Yale University Press: New Haven 1953, papirus 2; angleško besedilo: Bezalel Porten, *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (DMOA 22), E. J. Brill: Leiden 1996, B36.
19. Aramejsko besedilo: Emil G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, papirus 5; angleško besedilo: Bezalel Porten, *The Elephantine Papyri in English*, B39.
20. Za razpravo o elefantinskih besedilih gl. Rainer Kessler, *Die Sklavin als Ehefrau: Zur Stellung der 'amäh*," v: *Studien zur Sozialgeschichte Israels* (SBAB 46), Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2009, 124–133, še posebej 129–130.
21. Možno je, da je različica iz 2 Mz v tem primeru ohranila starejšo obliko. Prim. Eckart Otto, *Deuteronomium 1–11, Zweiter Teilband: 4,44–11,32* (HThKAT), Herder: Freiburg 2012, 751–752.
22. Prim. William L. Moran, "The Conclusion of the Decalogue (Ex 20,17 – 5 Mz 5,21)," v: *CBQ* 29(1967): 543–554, 543–548.
23. Ta linija razlaganja se nadaljuje tudi v zgodovini sprejemanja dekaloga. Že Septuaginta namreč v različici 2 Mz na prvo mesto postavlja ženo. Grški glagol *epithiméo* za hebrejski *hmd* je nato usklajen z Mt 5,27–28, ki prepoveduje prešuštvo, s čimer beseda *epithiméo* očitno dobiva spolni pomen. Isto pa velja tudi za 4 Mkb 2,1–6, besedilo, ki je bolj ali manj sočasno z Matejevimi evangelijem. Na tem mestu je zapoved "ne želi žene svojega bližnjega" navedena v kontekstu mladega Jožefa in njegovega nadzora nad željo po spolnosti. Prim. Matthias Köckert, *Die zehn Gebote*, Verlag C. H. Beck: München 2007, 83.
24. Bernhard Lang, "'Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen,'" 219–220.
25. Večina komentatorjev raje samo našteva možnosti, ne da bi dali prednost eni izmed njih. Martin North, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1968, 133: "handelt ./../ von allen irgend möglichen Unternehmungen"; Fanj Crusemann, *Bebarhung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (KT 128), Chr Kaiser: Gütersloh 1993, 77: "harrenloses Gut ./../ Geldleihe ./../ und ./../ Übernahme des Besitzes" Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT), Herder: Freiburg 2004, 127: "Verschuldungen ./../ Vorteilnahme ./../ Anignung von 'herreb-losem Gut'".



MARIJ VIKTORIN

# Hvalnica Trojici I: *Adesto lumen verum*

## ŽIVLJENJE: VIR CLARISSIMUS

Osebnost Marija Viktorina postaja bolj poznana šele v zadnjem času, ko se nam preko znanstvenega proučevanja vedno bolj zarisuje – zaradi manjka zgodovinskih virov sicer še vedno dokaj skrivnostna – veličina njegovega življenja in del.<sup>1</sup>

Zgodovinsko zanesljivi podatki o njem so le njegova rojstna dežela – rimska Afrika – in pa dogodki po njegovem spreobrnjenju v krščanstvo sredi 4. stoletja. Rojen naj bi bil okrog leta 280, umrl pa je pred letom 386. Prejel je visoko izobrazbo tedanjega časa in postal najprej gramatik, kasneje tudi profesor retorike v Rimu, prejel je tudi položaj senatorja. Leta 354 je dobil spomenik na rimskem Trajanovem forumu kot priznani retorik,<sup>2</sup> o čemer priča Hieronimov *Chronicon*<sup>3</sup>. Hieronim ga opiše kot: "Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit, et in extrema senectute, Christi se tradens fidei, scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, et Commentarios in Apostolum." (*De vir. ill.* 101)<sup>4</sup>

Avguštin ga omenja v svojem delu *Confessiones*, kjer ga Simplicijan predstavlja kot zgled spreobrnjenja preko branja Svetega pisma.<sup>5</sup>

Marij Viktorin je namreč prehodil podobno pot od zavzetega rimskega retorja in neoplatonističnega filozofa, ki je sprva iskal načine, da bi krščanstvo zatl, pa vse do spreobrnjenja v zrelih letih – ok. 355 – ko postane izvorni, plodoviti in nicejsko pravoverni krščanski filozof in teolog.

Njegovo miselno ozadje je bilo tako v latinski poganski retoriki, logiki in dialektiki, grški filozofiji in neoplatonizmu Plotina in Porfirija, predvsem pa – po spreobrnjenju – v Svetemu pismu. Marij Viktorin je znan kot prvi latinski ekseget in komentator Pavlovih del; pisma Galačanom, Filipljanom in Efežanom.<sup>6</sup>

## DELA: TEOLOGIJA V VERZIH

V njegovem krščanskem delu opusa pa poleg več polemičnih, dogmatičnih in sistematskih del najdemo tudi *unikum* treh pesmi, himen v čast Sveti Trojici; *De Trinitate hymni* (PL 8, 1139d – 1146d). Natančen datum nastanka ni znan, morda so nastale celo pred trinitaričnimi traktati *Adversus Arium*,<sup>7</sup> kar sproža zanimivo korelacijo med teologijo v prozi in teologijo skozi poezijo.<sup>8</sup> Marij Viktorin tako ni ostal le filozof in teolog, temveč je znan kot eden izmed prvih krščanskih pesnikov.

V hvalnicah na poetičen način izrazi svoje teološko in filozofsko iskanje izraza prave trinitarične vere, tako glede odnosa med Očetom in Sinom (jasno zagovarja Kristusovo božanstvo in enobitnost z Očetom), kot tudi glede vloge Duha. Razloge za poetično ubesedenje oz. verzificiranje teološke doktrine lahko iščemo v samem značaju himnične poezije in trinitaričnega diskurza, ki sestoji vedno najprej v slavljenju Trojice, v osebnem molitvenem odnosu do Boga. Obenem pa je tudi posredovanje te ekstatične izkušnje Trojice Viktorinovim in tudi našim sodobnikom verjetno lažje preko poezije. V verzih bralec hitreje vzpostavi osebni odnos do presežnega, saj ga poezija ponese v odnos slavljenja.

Hvalnice niso pisane v klasičnih antičnih formah oz. metrumih. Prosti verz, ki v tretji himni najbolj očitno doseže tudi formalno poistovetenje s Trojico preko triadične strukture, spominja na psalmično poezijo.

Marij Viktorin je s svojim poetičnim delom gotovo med prvimi na latinskem Zahodu, ki je krščanski nauk ubesedel v verzih. S tem je pripomogel, da se je kasneje razvilo tudi bolj klasično in formalno določeno latinsko krščansko pesništvo in himnika (npr. Ambrozij Milanski, Hilarij iz Poitiersa, ...).<sup>9</sup>

#### Hymnus de Trinitate I: *Adesto, lumen verum*

Adesto, lumen verum, pater omnipotens deus.  
Adesto, lumen luminis, *mysterium et virtus dei*.  
Adesto, sancte spiritus, patris et filii copula.  
Tu cum quiescis, pater es, cum procedis, filius, 5  
In unum qui cuncta nectis, tu es sanctus spiritus.

Unum primum, unum a se ortum, unum ante unum, deus.  
Praecedis omne quantum, nullis notus terminis.  
Nihil in te quantum quia neque quantum ex te est.  
Namque ex te natum unum gignit magis quantum quam tenet. 10  
Hinc immensus pater est, mensus atque immensus filius.  
Unum autem et tu pater es, unum quem genuis, filius.

Quod multa vel cuncta sunt, hoc unum est quod genuit filius,  
Cunctis qui ὄντος semen est. Tu vero virtus seminis,  
In quo atque ex quo gignuntur cuncta, *virtus quae fundit dei*, 15  
Rursusque in semen redeunt genita quaeque ex semine.  
Operatur ergo cuncta Christus, qui omnis est *virtus dei*.  
Namque Christus, in quiete motus, est summus deus.  
Atque ipse motus, *sapientia est et virtus dei*,

V prvi hvalnici Trojici, ki je najbolj filozofsko zaznamovana, spregovori o Trojici na zelo podoben način, kot je to storil v trinitaričnem traktatu v prozi *Adv. Ar. III*. Prva hvalnica ima celo še bolj trinitaričen značaj kot traktat. V hvalnici slavi triado / Trojico, ki je sestavljena iz dveh diad: Oče – Sin in Logos – Sveti Duh. Oče in Sin sta imenovana *biti* (esse) in gibanje (motus), medtem ko je gibanje povezano z Logosom in življenjem. Prva in zadnja kitica, začetek (v. 1–6) in sklep hvalnice (v. 74–78), govorita o tematiki Božje substance. Vmesno besedilo pa tudi formalno sledi prej omenjenima diadama: odnos med Očetom in Sinom (v. 7–49) in odnos med Sinom in Duhom (v. 50–73).

#### BESEDILO PRVE HVALNICE

Latinsko besedilo<sup>10</sup> je vzeto iz kritične izdaje: *Marii Victorini Opera*, pars I, ur. P. Henry in P. Hadot, CSEL 83, Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

V slovenščino je že prevedena celotna druga hvalnica Trojici ter deli tretje.<sup>11</sup> Na tem mestu predstavljamo nov prevod, tokrat prve hvalnice *Bodi tu, resnična Luč / Adesto lumen verum*.

Prevedel in spremni komentar napisal:  
Jan Dominik Bogataj

#### Hvalnica Trojici I: *Bodi tu, resnična Luč*

Bodi tu, resnična Luč, Oče vsemogočni Bog.  
Bodi tu, Luč Luči, skrivnost in moč Boga.  
Bodi tu, Sveti Duh, Očeta vez in Sina.  
Ti, ko miruješ, si Oče; ko izhajaš, si Sin;  
ki vse v eno spajaš, ti si Sveti Duh.

Prvo Eno, Eno iz sebe izšlo, Eno pred Enim, o Bog.  
Predhodiš vse, kar se meri, noben konec te ne pozna.  
Nič v tebi ni količina in tudi količina ni iz tebe.  
Saj iz tebe Eno rojeno poraja več količine, kot ono jo obsega.  
Od tod neizmeren je Oče, izmerjen in neizmeren je Sin.  
Tudi ti sam, Oče, si Eno; Eno je Sin, ki ga rodiš.

Kar je mnogo ali vse, je Eno, kar je Sin rodil,  
on seme je ὄntos za vse stvari. Ti pa si moč semena;  
v njem in iz njega je nastalo vse, kar moč Boga razliva.  
Nazaj se v seme vračajo vse stvari, ki so rojene iz semena.  
Kristus torej deluje v vsem, saj je on vsa moč Boga.  
Kristus je torej, kadar v spokojnem gibanju, najvišji Bog.  
Tedaj pa, ko je gibanje, je modrost in moč Boga.



Nulla et substantia distans, quia quod motus hoc substantia est, 20  
Quique motus, quia in ipso atque ipse est,  
Ex deo dictus deus, natus autem, quia motus est  
– Omnis enim motus natus est – unumque cum sit deus  
Ac dei motus, unus et idem existit deus.  
Tamen motus ipse, esse ut sibi sit hoc quod ipse motus est. 25  
Sed quia dei motus est, habet in se motum deum.  
Rursusque, isto ipso quia dei motus est, habet in se motum deum.  
In filio igitur pater est et in patre est ipse filius.

Sunt ergo singuli atque, in semet semper cum sint singuli,  
Hinc duobus una virtus, hinc una substantia est, 30  
Sed, patre dante, quae sibi fit filius substantia est.  
Esse enim prius est, sic moveri posterum,  
Non quo tempus illi adsit, sed in divinis ordo virtus est.  
Esse nam praecedit motum, re prius, non tempore.  
Hoc esse docti in deo memorant substantiam. 35  
Hic autem motus ortus est; nam gignit motum substantia  
Substantiaque generatio, quid aliud quam substantia est.  
Ergo motus et patris est. Filius ergo eadem substantia.

Hunc λόγον Graeci vocarunt, intus in patre deum,  
Causa qui sit ad partem atque ad ortum omnium. 40  
Nihil namque absque hoc creatum est, per hunc creata cuncta sunt.  
Hic λόγος, si Christus est et si λόγος vita est,  
Genitus λόγος a patre est. Est enim vivus deus.  
In quo, cum substantia deus sit deusque sit vita substantia,  
Genitus autem filius vita est, una est substantia, λόγος, deus. 45  
Indiscretus ergo semper, semper et alter simul,  
Missus mittenti par, et fons tamen manet,  
Semper discurrit, spargens vitas, missus ut flumen filius.  
Hinc substantia unum ambo, fons deus, flumen filius.

Sed quia in divinis substantia hoc idem quod vita est, 50  
Vitaque ipsa ipsa est sapientia, ut praecedit esse, cui inest  
Princeps ac simplex vivere, sic adest  
Intellegens sapiensque, semper cum praecedit vivere,  
Non quo praecedat quidquam alterum, neque quod sit  
omnino alterum,  
Sed quo progressu actuum sit ter triplex alterum. 55

Christus igitur actus omnis, actus, cum procedit filius,  
Actusque vita est, qua procedunt et creantur omnia,  
Fit idem doctor et magister, idem perfector spiritus,  
Seminatas saeculis animas inrigans scitis sophiae.  
Sophia autem cum sit Christus, idem Christus filius docet, 60  
Profectus patre patrem et Christum spiritus.  
Hinc patris cuncta Christus, hinc habet Christi cuncta spiritus.

Sic Christus medius inter parentem et sese alterum  
Spiritus implet parentem, dum esse praestat omnibus  
Atque esse cunctis vita est et hoc est quod in Christo factum est. 65  
Quid quia iungit ac salvat omnia ac docet verum deum,  
Christum sequentes, Christo renatos, sanctus iungit spiritus?  
Ergo Christus omnia, hinc Christus mysterium,  
Per ipsum cuncta et in ipso cuncta atque in ipsum omnia.  
Cuius altitudo pater est, ipse vero totus 70  
Progressu suo longitudo et latitudo patris est.  
Hinc Christus apparens saeculis ad profundum docendum  
idque arcanum  
Et intimum intus docendo, Christus occultus sanctus spiritus.

Omnes ergo unum spiritu, omnes unum lumine.  
Hinc singulis vera, hinc tribus una substantia est, 75  
Progressa a patre filio et regressa spiritu,  
Quia tres existunt singuli et tres in uno singuli.  
Haec est beata trinitas, haec beata unitas.

Nič ga ne ločuje od substance, ker je gibanje isto kot substantia;  
in on, gibanje, ker gibanje je v Bogu, je Bog,  
ker je gibanje, je imenovan Bog od Boga in rojen  
– vsako gibanje je namreč rojeno – ker sta Bog in gibanje Boga eno,  
biva eden in isti Bog.  
Vendar je gibanje samo sebi biti, kakor je to, kar je samo gibanje.  
Toda ker je gibanje od Boga, ima gibanje Boga v sebi.  
In obratno, Bog ima v sebi gibanje, prav tako ker je gibanje od Boga.  
Zatorej je v Sinu Oče in v Očetu sam Sin.

Sta torej dva posamezna, a vedno skupaj, čeprav sta posamezna.  
Tako je v beh ena moč, zato ena substantia,  
vendar je Sin substantia po daru Očeta.  
biti je prvotnejše, gibanje je poznejše;  
ne glede na čas, marveč za božanske reči velja lasten red.  
Biti torej predhodi gibanje, prvotnejše je dejansko, ne v času.  
To biti v Bogu učeni imenujejo substantia.  
Tu se je pojavilo tudi gibanje, saj substantia rodi gibanje;  
Ali je lahko rojevanje substance kaj drugega kot substantia?  
Torej je gibanje od Očeta. Sin pa je tedaj ista substantia.

Njega Grki imenujejo Logos, ki je znotraj Boga Očeta,  
in je vzrok začetka in nastanka vsega.  
Nič namreč ni bilo ustvarjeno brez njega, po njem je bilo vse ustvarjeno.  
Če je ta Logos Kristus in če je Logos življenje,  
je Logos rojen od Očeta. Je namreč živi Bog.  
Ker je Bog substantia in je Bog življenje, je v njem substantia.  
Rojeni Sin je prav tako življenje; torej sta Logos in Bog ena substantia.  
Vedno sta torej nerazdeljena, a obenem vedno različna;  
Poslani enak je pošiljavcu, ki vendar ostane izvir.  
Poslani Sin pa se kakor reka stalno razliva in prši življenje.  
Tako sta oba – Bog izvir in Sin reka – eno v substanci.

Vendar ker je v božanskih rečeh substantia isto kot življenje,  
življenje samo paje modrost sama, tako da biti, ki to vsebuje, predhodi,  
biti v sebi obsega prvo in preprosto življenje, zato predhodi vse.  
Ker ima živeti vedno prvo mesto, biti razumen in biti moder tako  
pristopi, da eno ne predhodi pred drugim niti da bi bilo eno  
povsem drugačno,  
ampak da je, ko se odvijajo deji, tu trikrat trojna drugačnost.

Kristus je torej ves dej; dej, ko izhaja kot Sin,  
in dej je življenje, po katerem vse izhaja in je ustvarjeno vse.  
Isto postane učitelj in voditelj, isto Duh dovršitelj,  
ko duše, posejane v vekih, zaliva z razumevanjem modrosti.  
Ker je Kristus modrost, isti Kristus Sin kot izhajajoči od Očeta  
razkriva Očeta in Duh razkriva Kristusa.  
Tako ima Sin vse Očetovo, Duh pa ima vse Sinovo.

Kristus je na sredini med Očetom in drugim od sebe,  
Duhom, deluje kot roditelj, ko vsemu podarja biti.  
Biti pa pomeni, da ima vse življenje; in to je, kar je nastalo v Kristusu.  
Ker to združuje, ker vse rešuje in razkriva pravega Boga,  
Sveti Duh združuje tiste, ki sledijo Kristusu, ki so v Kristusu prerojeni.  
Torej Kristus je vse, zato je Kristus skrivnost.  
Po njem je vse in v njem je vse in zanj je vse.  
Njega visokost je Oče, on sam pa je v svojem izhajanju  
ves dolgost in širokost Očeta.  
Zato se Kristus je pokazal vekom, da je globočini odkrival  
skrivnost; in ko je notranjost od znotraj učil,  
se Kristus je skril kot Sveti Duh.

Vsi so torej eno v Duhu, vsi so eno v luči.  
Za vsakega je prava in za tri je substantia ena sama,  
izhajajoča od Očeta do Sina, vračajoča se po Duhu,  
saj trije obstajajo vsak zase, in trije v enem so vsak zase.  
To je blažena trojica, to blažena je enost.

1. Najsodobnejša bibliografija izdaj dela Marija Viktorina in študij o njem: Stephen Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, Oxford: University Press, 2005, 370–403 in *Opere teologiche di Mario Vittorino*, prev. Claudio Moreschini, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2007, 97–102.
2. Henri-Irénéé Marrou, "La Vie intellectuelle au forum de Trajan et au forum d'Auguste", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 49 (1932), 93–110.
3. "Victorinus rhetor et Donatus grammaticus praeceptor meus Romae insignes habentur. E quibus Victorinus etiam statuum in foro Traiani meruit", prim. tudi Avguštin, *Izpovedi*, 8. 2. 3.
4. Viktorin, po rojstvu Afričan, je učil retoriko v Rimu pod cesarjem Konstancijem, se v pozni starosti spreobrnil v vero Kristusa in v dialektičnem slogu ter težko razumljivem jeziku napisal knjige proti Ariju ter *Komentarje k apostolom*. Op. ur. *Izpovedi*, 8. 2. 4.
6. *Marii Victorini opera pars II: opera exegetica*, Franco Gori, ur., CSEL 83/2, Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.
7. Paul Henry, "The 'Adversus Arium' of Marius Victorinus, The first systematic exposition of the doctrine of the Trinity", *The Journal of Theological Studies: New Series*, 1/1, April 1950, 42–55.
8. Miran Špelič in Jan Dominik Bogataj, *Theo-poetry of Marius Victorinus between East and West*, Marius Victorinus Conference 2017, Prague: Villa Lanna (14. 9. 2017).
9. Prim. J. den Boeft in A. Hilhorst, *Early Christian Poetry: A collection of Essays*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1993.
10. Izvirno latinsko besedilo: PL 8, 1139d – 1142b; A Locher, *Marii Victorini Afri Opera Theologica*, Leipzig: Teubner, 1976. Dela Marija Viktorina so dostopna tudi v drugih jezikih, npr. francoska izdaja Marius Victorinus, *Tratités théologiques sur la Trinité*, SCh 68, prev. Pierre Hadot, Paris: Cerf, 1960.; italijanska *Opere teologiche di Mario Vittorino*, prev. Claudio Moreschini, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2007.; angleška Marius Victorinus, *Theological Treatises on the Trinity*, prev. Mary T. Clark, Washington: The Catholic University of America Press, 2001.; poljski prevod himen Hymny o Trójcy Swietej, prev. Tomasz Stępień, *Theologica Varsaviensia* 37/2, 1999, 7–26. ...
11. *Zgodnjekrščanska latinska poezija*, prevod in komentarji Miran Špelič, Ljubljana: Mihelač, 1998.



TANJA PIHLAR

# "Od kod pridejo misli?"

O filozofiranju z otroki

## UVOD

**M**ajhni otroci so neizmerno radovedni in se kot novinci v človeškem svetu čudijo stvarim, ki so nam odraslim postale že povsem samoumevne. Neumorno zastavljajo vprašanja o tem, kakšen je naš svet in kako je urejen, zanimajo jih najrazličnejše stvari o njih samih, življenju in sobivanju z drugimi ljudmi.

Stari Grki so dejali, da je pglavilni vzgib za filozofijo čudenje: čudenje nad tem, da nekaj sploh je. Kdor se čudi, želi to razumeti in natančneje spoznati; zanima ga, zakaj je nekaj tako. Rečemo lahko, da ima filozofsko držo vsakdo, ki se čudi in je radoveden – in taki so po svoji naravi prav otroci, ki se še niso "odvadili" spraševati, dokler ne potešijo svoje radovednosti.

Program filozofija za otroke, ki ga je v začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja v Združenih državah Amerike razvil Matthew Lipman, izhaja iz prepričanja, da so otroci po svoji naravi filozofi. Pri tem jih je treba začeti spodbujati že dovolj zgodaj, da se ne bi te njihove filozofske lastnosti sčasoma izgubile in ne bi postali pasivni, navajeni nekritično sprejemati mnenja drugih. Lipman<sup>1</sup> je skupaj

s sodelavci pripravil učno gradivo za otroke in mladostnike v starosti 6 do 18 let z namenom spodbujati samostojno, kritično in ustvarjalno mišljenje. Napisal je sedem didaktičnih čitank s filozofskimi zgodbami, v katerih nastopajo njihovi sovrstniki, ki se srečujejo s podobnimi življenjskimi problemi in dilemami, ter priročnike za učitelje, ki so prevedeni v več kot petdeset jezikov (deloma tudi v slovenščino<sup>2</sup>). Če je bilo na začetku kar nekaj pomislekov (zlasti med akademskimi filozofi), ali so otroci sploh sposobni filozofirati in ali je to, kar počnejo, res filozofiranje, pa se je filozofija za otroke medtem uveljavila kot avtonomna disciplina, ki jo poučujejo in raziskujejo na številnih univerzah in inštitutih. V nekaterih državah so jo sprejeli v učni načrt (pri nas je uvrščena med obvezne izbirne predmete v zadnjem triletju osnovne šole<sup>3</sup>), izvajajo jo v vrtcih in izven šole, obstajajo številna strokovna združenja, izdajajo strokovne revije ... Uveljavilo se je tudi več različnih pristopov, na kar kažejo že različna poimenovanja: "filozofiranje z otroki (Philosophieren mit Kindern)", "otroška filozofija (Kinderphilosophie)", ki sta bolj razširjena v nemškem govornem področju. Ta pristop bom tudi podrobneje predstavila v pričujočem prispevku.

## OTROŠKA VPRAŠANJA

Več nemških in švicarskih filozofov, avtorjev priročnikov za filozofiranje z otroki – med drugim Barbara Brüning, Eva Zoller Morf in Katharina Zeitler, je posebno pozornost namenilo tudi vprašanjem otrok s filozofsko dimenzijo, ki jih zastavljajo nekako v starosti med četrtem in osmim letom. To so vprašanja, na katera ni mogoče najti dokončnega in enoznačnega odgovora, neke stvarne razlage, ki bi jo lahko poiskali v kakem leksikonu ali enciklopediji. Kot pravi Zoller Morfova, ki se je prav z otroškimi vprašanji ukvarjala v večini svojih del, namenjenih staršem, vzgojiteljem in učiteljem, so to običajno vprašanja o smislu nečesa in se začenjajo z znamenito vprašalnico "zakaj"<sup>4</sup> (Zoller Morf, 2011, str. 20). Izvirajo iz potrebe po orientaciji v svetu, ki je zanje še povsem skrivnosten in nov, iz potrebe po razumevanju sveta in osmislitvi njihovih doživetij.

V ozadju tega je pojmovanje filozofije kot dejavnosti, kar je bila filozofija v svojih začetkih v Grčiji; zato v središču ni učenje o filozofih in njihovih naukih, ampak razpravljanje, preiskovanje, zastavljanje vprašanj, pojasnjevanje ipd., dokler ne dosežemo boljšega razumevanja, osvetlitve problema z različnih vidikov. "Filozofiranje je umetnost, da v pravem trenutku zastavimo pravo vprašanje," pravi Zoller Morfova (Zoller, 2000, str. 7). Za vse to nam po njenem ni treba dobro poznati filozofsko tradicijo, ampak je dovolj, da smo odprti za otroška vprašanja, občutljivi za njihovo filozofsko dimenzijo in seveda pripravljeni podati se z njimi na skupno pot raziskovanja. Avtorica svetuje, naj najprej razmislimo, s kakšnim namenom je otrok zastavil vprašanje; morda se želi poučiti o nečem in dobiti ustrezno informacijo, ki jo lahko nato skupaj poiščemo, ali pa si želi zgolj, da mu naklonimo našo pozornost.

"Zakaj dežuje?", vpraša štiri letni Jan. Marsikdo takoj pomisli na to, da bi mu pojasnil, kako nastane ta naravni pojav – nastane zaradi zgoščevanja vodnih hlapov,

ko se zniža temperatura zraka. Toda nemara ga to sploh ne zanima, ampak bi rad odkril, čemu sploh dežuje, kakšen je njegov smisel. Njegov odgovor: "Ker so rože žejne." Zollerjeva meni, da se na takšna vprašanja otrok odrasli pogosto povsem napačno odzivamo. Bodisi jih ne jemljemo povsem resno in se jim poskušamo izogniti z "Ne vem.", "Nimam pojma.", "Nimam časa.", ali pa jih celo preslišimo. V takem primeru bo otrok dobil sporočilo, da njegova vprašanja niso vredna pozornosti in bo sčasoma prenehal spraševati. Prav tako ni priporočljivo, da sami odgovorimo nanje, češ da je dobro, da se otrok pri tem česa nauči. Toda s tem mu ne naredimo prav nobene usluge, saj se bo odvadil samostojno iskati odgovore, ker bo menil, da odrasli tako in tako vse vemo in bo le prevzemal mnenja drugih.

Po mnenju avtorice so takšna vprašanja dobra prilika za skupen razmislek, zato svetuje, naj otroku vrnemo vprašanje - "Kaj pa ti misliš o tem?" in mu prepustimo besedo. Kot opaža v svoji praksi, se vse pogosteje dogaja, da odrasli dobimo pri tem odgovor "Ne vem." Iz tega je mogoče sklepati na to, da otroci bodisi sami pogosto slišijo podoben odgovor od odraslih, ali pa so se že preprosto navadili na to, da namesto njih običajno odgovarjamo sami. Zato je zanje še posebej pomembno, da jih spodbujamo k razmišljanju z nadaljnjimi vprašanji, s katerimi jim pomagamo, da izrazijo svoje misli in jih poskušajo tudi utemeljiti. O vprašanjih za pogovor – Zoller Morfova jih imenuje "babiška" in navaja zanje številne praktične primere – bom govorila v naslednjem razdelku.

Pri tem je seveda pomemben tudi odnos odraslih do otrok: naj ne bo pokroviteljski, ampak naj bodo otroci enakovredni sogovorniki, ki jih je treba jemati resno in jim pokazati, da nas njihovo mnenje resnično zanima. Takšni skupni pogovori so nedvomno koristni in celo zabavni za obe strani ter pomagajo krepiti naš odnos. "Filozofiranje z otroki naj bo zabavno: razmišljanje in preudarjanje, polno domišljije, odkrivanje povezav

in duhoviti izmisleki, poigravanje z mislimi in jezikom, preizkušanje novih možnosti in zamisli ..." (Zoller, 2000, str. 8). Otrok v pogovoru samostojno oblikuje odgovore na vprašanja in poleg tega poskuša tudi utemeljiti svoje stališče, za nas odrasle pa je to priložnost, da pričnemo razmišljati o stvareh, ki se nam bi sicer zdele povsem samoumevne, priložnost, da bolje razumemo otroka in se naučimo gledati na svet skozi otroške oči. Zato se bi otroci po mnenju Zoller Morfove morali vaditi v filozofiranju tako kot se vadijo v branju, pisanju in računanju (Zoller Morf, 2011, str. 121).

## KAKO FILOZOFIRAJO OTROCI

Vsem različicam programa filozofija za otroke je skupno, da se otrok ne poučuje o zgodovini filozofije, o filozofih in njihovih naukih, ampak da sami preiskujejo in razpravljajo o filozofskih vprašanjih. Povod za skupno diskusijo, za filozofski dialog – "začetna spodbuda" – je lahko vprašanje otroka, zgodba, pesem, predmet, fotografija, umetniška slika, risanka, igra vlog ..., kar pritegne pozornost in zbudi zanimanje otrok. Voditelj (v angleščini se je zanj uveljavil izraz "olajševalec") pri tem nima klasične pedagoške vloge in ne posreduje znanja, ampak usmerja pogovor z nadaljnjim spraševanjem, navezovanjem na izkušnje otrok, navezovanjem izjav otrok druge na drugo, povzemanjem povedanega ipd. in tako pomaga pri raziskavi problema. Načeloma sam vsebinsko ne posega v pogovor in ga tudi ne sme napeljevati v neko določeno smer. Pogovori imajo svojo dinamiko, zato ni mogoče točno vnaprej predvideti, kako bodo dejansko potekali. Cilj ni doseči soglasje vseh udeležencev, ampak priti do novih uvidov, alternativnih pogledov na neki problem in možnih povezavah, na kratko rečeno, doseči napredek v razumevanju. Naloga voditelja nadalje je, da pazi na to, da otroci v skupini upoštevajo pravila za pogovor<sup>5</sup> in da ima pogovor rdečo nit. Poskrbeti mora tudi za to, da ustvari zaupljivo okolje, v katerem se otroci

počutijo varne in so pripravljeni povedati, kar mislijo, ne da bi se bali, kaj bodo rekli drugi ali da se jim bodo celo posmehovali. Poleg tega jih spodbuja k uporabi miselnih veččin – podajanju razlogov, iskanju primerov, iskanju predpostavk, analizi pojmov, iskanju sorodnih in nasprotnih pojmov ipd. To je mogoče doseči z naslednjimi vprašanji, ki jih Zoller Morfova imenuje "orodja za bistroumne mislece" (gl. Zoller Morf, 2011, str. 37-42)<sup>6</sup>:

- Vprašanja, ki spodbujajo preverjanje: "Ali to velja za vse ljudi?"
- Vprašanja, ki spodbujajo iskanje primerov in protiprimerov: "Ali lahko navedeš kakšen primer za svojo trditev?"
- Vprašanja, ki spodbujajo pojasnitev pojmov: "Kaj misliš s tem izrazom?"
- Vprašanja, ki spodbujajo utemeljevanje: "Ali lahko navedeš razlog za svojo trditev?"
- Vprašanja, ki iščejo predpostavke: "Kaj si predpostavil?"
- Vprašanja, ki iščejo posledice: "Kaj sledi iz tega?"

Eden od temeljnih konceptov, ki ga je uvedel Lipman in so ga prevzeli tudi drugi pristopi, je skupnost raziskovanja, ki se postopoma oblikuje (v razredu) iz skupine otrok, ki redno skupaj filozofirajo. V njej je vsak udeleženec enakovreden sogovornik (to nenazadnje nakazuje že prostorska razporeditev: otroci in voditelj sedijo v krogu) in predstavi svoje izkušnje in misli drugim ter hkrati spoznava, kako razmišljajo in čustvujejo njegovi sogovorniki. V njej razmišlja vsak zase in hkrati razmišljajo vsi skupaj kot skupnost.<sup>7</sup> Pri tem se vsak udeleženec nauči zagovarjati svoje stališče, a ga zmore tudi opustiti in spremeniti, če se pokaže, da ga ni dobro premislil. Raziskovanje poteka običajno v naslednjih korakih: najprej otroci skupaj na glas preberejo zgodbo, nato razmislijo in zapišejo vprašanja, ki se jim zdijo zanimiva, na papir ali tablo; skupaj izberejo vprašanja, o katerih bodo razpravljali. Sledi diskusija, po njej pa običajno evalvacija, refleksija o

tem, kako so razmišljali<sup>8</sup>. Pri mlajših otrocih, zlasti predšolskih, je raziskovanje strukturirano malce drugače: običajno se prične in konča z določenim ritualom, ki pripomore k njihovi umiritvi in večji zbranosti, kar je mogoče doseči z dihalnimi vajami, skupnim petjem pesmi ipd., konča pa se običajno s povzemanjem poteka diskusije, tega, do česar so se skupaj dokopali z razmišljanjem. Večjo vlogo ima tudi voditelj, ki jih s spraševanjem spodbuja k razmišljanju, vendar ne sme napeljevati pogovora v neko smer. Poleg tega na koncu običajno sledi "ustvarjalna spodbuda" (Zeitler, 2010), ki je povezana s tematiko pogovora – risanje, izdelovanje stvari iz papirja, igra vlog, pantomimika ... To pripomore k temu, da otroci to, o čemer so razmišljali, izrazijo na neverbalni način in še dodatno poglobijo svoje razumevanje.

Program filozofija za otroke ima več ciljev: spodbuja sposobnost verbalnega in neverbalnega izražanja otrok, njihovo domišljijo in ustvarjalnost. Nadalje jih spodbuja, da zastavljajo vprašanja, samostojno in vedno bolj jasno razmišljajo. Pomaga jim pri osvajanju miselnih veščin, raziskovanju vrednot in premišljenem ravnanju. Poleg tega se naučijo empatije, spoštovati druge in biti strpen do drugačnosti (to označuje izraz "skrbno mišljenje"), kar vse pripomore h krepitvi njihovih socialnih veščin in kompetenc, ki jim bodo omogočile dejavno sodelovati v družbi. Različne pozitivne učinke programa so potrdile tudi empirične raziskave, ki so jih izvedli v tujini (gl. Education Endowment Foundation, 2015), zlasti izboljšanje učnega uspeha pri predmetih materinščina in matematika.

## O ČEM RAZMIŠLJAJO OTROCI

**K**ot smo že omenili, je začetnik programa Lipman napisal posebne filozofske zgodbe, prilagojene starosti otrok, ki služijo kot povod za pogovor. V nemškem govornem prostoru pa se je bolj uveljavila uporaba otroške literature, ki obravnava določeno tematiko in sodi na področje različnih

klasičnih filozofskih disciplin – antropologije, etike, spoznavne teorije, ontologije, estetike ... Naj navedem nekaj tematskih sklopov, ki jih predlagajo prej omenjene avtorice skupaj z vprašanji, ki jih otroci dobro poznajo iz svojega vsakdana (prim. Zoller Morf, 2011, Zeitler, 2012):

1. JAZ: Kdo sem? Kaj pomeni biti drugačen?
2. SREČA: Kaj je sreča? Kako se počutiš, ko si srečen?
3. PRIJATELJSTVO: Kdo je pravi prijatelj? Ali se lahko s svojim prijateljem tudi prepiram?
4. POGUM IN STRAH: Kdo je pogumen? Kako spoznamo, da je nekoga strah?
5. SANJE: Kako vemo, kdaj sanjamo in kdaj smo budni? Ali tudi živali sanjajo?
6. MISLI: Od kod pridejo misli? Ali živali mislijo?
7. DOBRO IN ZLO: Kako vemo, da je nekdo dober? Kdo odloča o tem, kaj je dobro?
8. ČAS: Zakaj merimo čas? Ali lahko teče hitreje oz. počasneje?
9. SMRT: Zakaj vsi ljudje umremo? Kam gremo, ko umremo?

Avtorji priporočajo slikanice in zgodbe za otroke, ki že same vsebujejo filozofske probleme in na koncu nimajo nekega moralnega nauka. Pomembne so tudi dobre ilustracije, ki otroke nagovarjajo in jih spodbujajo k spraševanju. Voditelj (ali tudi starši) zastavlja vprašanja že med branjem in ne le ob koncu knjige, da ne bodo le pasivno poslušali, ampak bodo tudi sami dejavno sodelovali pri zgodbi. Zoller Morfova v svoji zadnji knjigi *Kdor sam razmišlja, postane brihten (Selber denken macht schlau)* predlaga naslednje tipe vprašanj (str. 46-53), ki jih je mogoče zastaviti:

- Vprašanja o lastnih izkušnjah; "Ali ste že kdaj sami doživeli kaj podobnega?"
- Vprašanja o čustvih, občutkih, vedenju; "Kako mislite, da se počuti ...?"
- Vprašanja o identifikaciji; "Kako bi se počutili, če bi bili ...?"
- Vprašanja, ki spodbujajo domišljijo in ustvarjalnost;



"Kako bi ... še lahko ravnali?", "Kako bi se zgodba lahko nadaljevala?"

Poglejmo si to podrobneje na primeru slikanice češkega avtorja Vladimírja Škutine *Kje prebiva čas*, ki je prevedena tudi v slovenščino.<sup>9</sup>

Povzetek vsebine: Za deklico Karin nihče v družini nima časa, zato se odloči, da bo poiskala čas. Odpravi se v cerkveni stolp in tam naleti na duha iz ure. Ta ji med drugim razkrije, da čas pomaga ljudem. Zaproši ga, naj ustavi čas, da bi se lahko pravočasno vrnila domov. In ker je duh iz ure v resnici urar, ki popravlja cerkveno uro, zares lahko ugodi njeni prošnji.

Med branjem slikanice lahko zastavimo naslednja vprašanja (prim. Walter, 2017):

- Kaj mislite o tem, kar je rekla mama, namreč da je čas pošast?
- Zakaj Karin misli, da čas prebiva v stolpu? Kje bi še lahko prebival?
- Ali duh iz ure obstaja? Zakaj?/Zakaj ne? Kakšen je in kaj počne?
- Kaj mislite o tem, kar je rekla Karin, da odrasli nimajo nikoli časa?
- Ali čas lahko ustavimo? Zakaj?/Zakaj ne?
- Kako bi lahko to naredili? Kaj bi se zgodilo?
- Kaj bo Karin povedala staršema?

Temu sledi filozofski pogovor. Kot smo že omenili, otroci, ki so že večči skupnega razmišljanja, sami zastavijo in izberejo vprašanja, o katerih bodo v nadaljevanju razpravljali. Pri mlajši otrocih pa voditelj sam z vprašanji spodbuja otroke, da razmišljajo o določeni tematiki. Nekaj možnih vprašanj za pogovor:

Kako si predstavljate čas?

- Ali ga lahko vidimo, otipamo, slišimo ...?
- Ali lahko čas teče hitreje oziroma počasneje? Zakaj?/Zakaj ne?
- Kdaj se vam zdi, da teče hitreje? In kdaj počasneje?
- Ali čas odraslim teče hitreje kot otrokom? Zakaj?/Zakaj ne?
- Kako merimo čas? Zakaj?
- Po čem opazimo, da čas teče?
- Ali čas lahko zavrtimo nazaj?
- Če bi se lahko vrnili v preteklost, kaj bi želeli še enkrat doživeti?

Primer: kako poteka filozofiranje o času

V otroškem vrtcu v Münchnu (navajamo po: Akademie Kinder philosophieren im bbw e.V., 2007, str. 22-24) so preizkusili, kako skupaj filozofirajo otroci različne starosti; v preizkusu je sodelovalo dvanajst otrok, polovica je bila vrtčevskih, ostali so bili učenci iz prvega in drugega razreda osnovne šole, ki so včasih obiskovali vrtec.

Otroci se posedejo na tla na "filozofske" blazine, razporejene v krogu. Vzgojiteljica brez besed pokaže na košaro, ki je obrnjena narobe in stoji v sredini kroga; izpod nje se sliši tiho tikkanje. Po začetnem obotavljanju pričnejo otroci živahno ugibati, kaj se skriva pod njo, dokler eden izmed njih ne ugotovi, da mora biti to budilka. Vzgojiteljica vzame budilko izpod košare in da otrokom prvo spodbudo za pogovor: "Zakaj sploh potrebuješ budilko?" Nekateri otroci odgovarjajo, da jo potrebujejo za to, da bi lahko točno prišli v vrtec ali šolo. "Včasih bi si želel," pravi Florian, "da sploh ne bi bilo ur, ker bi se lahko tako dolgo igral zunaj, dokler ne bi postalo temno." "Ampak tedaj," je odvrnila Anne, "bi bil naslednje jutro tako utrujen, da bi zamudil vrtec". Otroci naštevajo prednosti in slabosti, ki jih prinaša ureditev življenja v skladu s časom, in ugotavljajo, da si življenja brez ur skorajda ni mogoče zamisliti. Druga spodbuda je zgodba v slikah. Na prvi je upodobljena peščena ura, v njeni zgornji polovici se nahaja otrok, ki se z lopatko in vedrcem igra s peskom. Otroci naglo spoznajo, da pesek simbolizira čas. Na drugi sliki je upodobljena enaka ura, le da se je v njeni spodnji polovici nakopičilo že veliko peska. Otrok je odrasel. Zdaj otroci skupaj razmišljajo o obeh slikah in nadaljevanju zgodbe. V parih – vsakokrat po en predšolski otrok in učenec skupaj – narišejo na list papirja svoj osebni konec zgodbe. Za to imajo na voljo čas, dokler ne zazvoni budilka. Nato se posedejo nazaj v krog in pred skupino pojasnijo, kaj so narisali. Ne da bi se poprej domenili med seboj, so zgodbo razširili. Ena skupina je narisala osebo kot dojenčka, druga kot šolarja in tretja kot ostarelega človeka. Ugotovijo, da je čas, čeprav ga ne vidimo, vedno tu in mineva. Nato vzgojiteljica pokaže še zadnjo sliko v zgodbi – na njej je videti,



kako je ves pesek spolzel skozi peščeno uro. V spodnji polovici peščene ure zdaj stoji križ, simbol za konec človeškega življenja. Tretji impulz je časovna igra, s katero naj bi otroci postali občutljivejši za razlikovanje med objektivnim in subjektivnim dojemanjem časa. Vsi otroci vstanejo in zaprejo oči. Po navodilih učiteljice naj se znova usedejo, ko menijo, da je minila ena minuta. Starejši otroci pričnejo potihoma šteti sekunde. Polagoma se prvi otroci usedejo nazaj na blazine, dokler končno po več kot dveh minutah ne stori tega še zadnji otrok. Tudi mlajši otroci "vztrajajo" pri svoji minuti, čeprav so morali opazili, da so se drugi otroci že posedli.

Vsi so opazili, da je za ene minuta daljša in za druge krajša; da čas teče hitreje ali počasneje, pa vedo že od prej: "Ko čakaš na Božič ali na svoj rojstni dan, teče čas veliko počasneje", je pojasnila šestletna Lisa. "Tudi ko se igraš s prijateljem, teče čas hitro." doda petletni Lion. In tedaj se oglasi budilka in naznani konec pogovora ...

#### LITERATURA:

Brüning, Barbara. 2001. *Philosophieren in der Grundschule*. Berlin: Cornelsen Scriptor.

Calvert, Kristina. 2004. *Können Steine glücklich sein?* Leipzig: Verlag Rowohlt.

Education Endowment Foundation. 2015. *Philosophy for Children. Evaluation Report and Executive Summary, July 2015*. <https://educationendowmentfoundation.org.uk/> (pridobljeno, 12. 11. 2016).

Gartner, Smiljana in dr. 2011. *Povej mi pravljico. Raziskovanje z majhnimi in velikimi otroki*. Nova Gorica: Založba Educa.

Grum, Ana Marija. 2016. *Filozofija z otroki. Pristop Sare Stanley*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Hladnik, Alenka in dr. 2008. *Šola, mišljenje in filozofija. Filozofija za otroke in kritično mišljenje*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Matthews, Gareth B. 1982. *Philosophy and the Young Child*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Morf Zoller, Eva. 2000. *Die kleinen Philosophen*. Zürich: Verlag pro Juventute.

Morf Zoller, Eva. 2011. *Selber denken macht schlau. Philosophieren mit Kindern und Jugendlichen*. Basel: Zytglogge Verlag.

*Philosophie – eine Schule der Freiheit. Philosophieren mit Kindern weltweit und in Deutschland*. 2008. Bonn: Deutsche UNESCO-Kommission e. V. <https://www.unesco.de/fileadmin/medien/Dokumente/Wissenschaft/Philosophie-eine-Schule-der-Freiheit.pdf> (pridobljeno, 1.9. 2016).

*Praxisleitfaden Kinder Philosophieren für Kindertageseinrichtungen und Schulen*. 2007. München: Akademie Kinder philosophieren im bbw e.V.

Šimenc, Marjan. 2016. *Nove prakse filozofije*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani.

Škutina, Vladimir. 1997. *Kje prebiva čas*. Ljubljana: Slovenska knjiga.

Walter, Ana in dr. s.l. *Empfehlung zu "Wo die Zeit Wohnt"*.

Zeitler, Katharina. 2012. *Siehst du die Welt auch so wie ich? Philosophieren in der Kita*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

- 
1. Je tudi ustanovitelj Inštituta za napredek filozofije za otroke (Institute for the Advancement of Philosophy for Children), ki skrbi za širjenje programa in njegov razvoj.
  2. Čitanke *Harijeva odkritja*, *Liza in Marko* so delno prevedene v slovenščino.
  3. V sedmem razredu se predmet imenuje *Kritično mišljenje*, v osmem *Etična raziskovanja* in v devetem *Jaz in drugi*.
  4. Vprašalnica "čemu" je pri nas že malce prišla v pozabo.
  5. Po navadi jih otroci določijo sami, ko si naberejo že nekaj izkušenj: "Naslavljal celotno skupino", "Govori le eden, drugi poslušajo", "Spoštljivi smo drug do drugega" ... V praksi se je kot dober pripomoček izkazala tudi pogovorna žoga, s katero se določa vrstni red, po katerem otroci govorijo.
  6. Prim. Šimenc, 2016, str. 43-44.
  7. O skupnosti raziskovanja podrobno piše Šimenc, 2016, str. 36-82.
  8. Ocenjevanje poteka z gibi palca: palec, obrnjen navzgor, pomeni dobro; obrnjen vodoravno pomeni povprečno, obrnjen navzdol pa slabo. Voditelj jim pri tem zastavlja vprašanja, kot na primer: "Ali ste danes poslušali druge?", "Ali so vas poslušali, ko ste govorili?", "Se vam je pogovor zdel zanimiv?", "Ste spoznali kaj novega?" ipd.
  9. Škutina, Vladimir: *Kje prebiva čas*. Ljubljana: Slovenska knjiga, 1997.

DR. ANDREJ FINK<sup>1</sup>

# Upanje v večno Slovenijo

Danes smo se na tem svetem kraju, kot vsako leto, spet srečali Slovenci s celega sveta. S tem romanjem, ki ima velik duhovni in narodno povezovalni pomen, se že dolgo vrsto let tudi na zunaj kaže tisto, kar se je sicer dogajalo skozi stoletja, le da je prej naša navzočnost bila bolj tiha. Nismo se srečevali tako suvereno, ker nismo bili mednarodno prepoznavni. Naša dokončna navzočnost je bila še v pripravljanju, v snovanju, v zorenju, naša psiha se je morala dokončno izoblikovati. Skozi stoletja smo se krepili predvsem duhovno, ob spremljanju, ki nam ga je nudila krščanska vera in pripadnost krščanskemu svetovnonazorskemu in civilizacijskemu okviru, v katerem smo ohranjali in dopolnjevali svojo identiteto. To se je dogajalo v naši notranjosti, s komaj prepoznavnimi zunanji znaki našega obstoja. Pred 26 leti pa je vsa zbrana energija skoraj nepričakovano stopila na dan in nam zagotovila mesto v posvetu narodov. Če smo lani proslavljali srebrni jubilej naše države, pa letos nastopamo prvo leto do naslednje srebrne obletnice. Odgovorni smo zanjo, da jo bodo naši nasledniki, tedaj ob zlatu, še lepše in veselejše proslavljali.

Današnje srečanje se nam dogaja v znamenju različnih možnih triad, ki predstavljajo vse bogastvo slovenskega sveta: (1) tri Slovenije (matična, zamejska in zdomska); (2) triade našega zamejstva: Koroška: Rož-Podjuna-Zila, Primorska: Trst-Gorica-Benečija; (3) triada slovenskega zdomstva na treh kontinentih: Evropa, Amerika, Avstralija; 4) smo na tromeji Slovenija-Italija-Avstrija, s tem pa na stiku treh evropskih jezikovnih in miselnih svetov: slovanskega, romanskega in germanskega.

V prvem omenjenem triptihu imamo pred seboj tri podobe Slovenije: matično, zamejsko

in zdonsko. Vse tri izhajajo iz ene in iste Karantanije, bogati jih pa raznolikost in barvitost lastnih značilnosti. Matična in zamejska Slovenija sta ozemeljsko druga ob drugi, dotikata se in bi – če jih gledamo od zunaj – morale biti eno, čeprav so bile med njima (do Schengenskega sporazuma težje prehodne) državne meje. Pravim, da bi morale biti eno, vendar je znano, da v matični Sloveniji marsikdaj niti pri oblasteh niti med ljudstvom ni posluha za to, kar se dogaja med Slovenci za severno ali zahodno mejo, čeprav so od Ljubljane oddaljeni samo dobro uro vožnje z

avtomobilom. Njihove skoraj stoletne težave in posebnosti bi moral vsak Slovenec občutiti in obravnavati kot lastne. Dolga desetletja uradnega domačega enoumja so povzročila, da so meddržavne meje postale tudi notranje meje v narodu. Petdeset let ste si Slovenci z obeh strani meja bili tujci. Po letu 1991 se je to nezdravo stanje začelo spreminjati na boljše. Republika Slovenija je začela skrbeti za rojake, ki so kot zapostavljeni manjšinci živeli v sosednjih državah. Kljub temu je opazno, da Slovenci v matici še vedno živijo nekako preveč zaverovani v svoj mali in lep vrtiček, ne zavedajo pa se, kako pomembna je povezava z rojaki, ki živijo onkraj državnih meja. Ta povezava je osrečujoča in tudi plodovita, saj ponuja nešteto možnosti za skupno rast na političnem, kulturnem, gospodarskem ... področju. Vsi bi morali čutiti, da smo eno, in na tej podlagi tesneje sodelovati; vsi bi se morali veliko bolj zavedati, da je Slovenija ena sama. Slovenska narodna in državljanska zavest v matični Sloveniji je še vedno preveč pogojena od polpreteklosti. Od tod neke vrste mrtvilo, ki se javlja tudi v teh razmerjih. Naj povem, da smo iz prekomorskega zdomstva dolga desetletja vzdrževali preko posameznikov in preko naših ustanov tako s Koroško kot s Primorsko zelo dobre stike. Ker z zaprto domovino neposredni stiki niso bili mogoči, smo se ves čas prepoznavali v slovenskem zamejstvu. V zvezi s Koroško bi morali vedno imeti pred očmi lepo slovensko pesem: "Rož, Podjuna, Zila, venec treh dolin. Moja domovina, narod moj trpin!" Menim, da je s temi verzi povedano vse, kar lahko čutimo do zibelke slovenstva. Za Primorsko pa imamo vedno pred očmi Gregorčičevo pesem o "krasni, bistri hčeri planin". Ob njenih vodah so se pred sto leti bili krvavi boji, s katerimi smo Slovenci branili svojo zemljo. Oba dela zamejstva sta nam torej blizu in spadata v najintimnejše predele naše narodne eksistence.

Danes je pred vami nekdo iz zdomstva, nekdo, ki je iz druge generacije zdomskih Slovencev, ki je bil rojen sicer še v Evropi, v

zasilnem taborišču v Italiji takoj po končani drugi svetovni vojni, a je vse svoje življenje živel zunaj zemljepisne Slovenije, v Argentini. Če so zamejci za matično Slovenijo 'daleč', kaj šele so zdomci kot jaz, ki prihajam čez ocean in celo z druge poloble! Naj mi bo oproščeno, če povem anekdoto. V središču Slovenije, v Ljubljani, sem se slučajno srečal z neznanimi ljudmi. Beseda je nanesa na to, od kod prihajam. Povedal sem, da iz Argentine. Pa me vprašajo, pred koliko leti in zakaj sem odšel tja. Ko jim odvrnem, da nikoli nisem odšel tja in da tam živim že celo življenje, ki pri mojih letih niti ni tako kratko, mi rečejo: "Pa lepo govorite slovensko!"

Da, dragi prijatelj, kako pa naj bo drugače! Za nas je govoriti in čutiti slovensko normalno. Vi pa morate za to zvedeti oz. se za to zanimati! Vloga slovenskih medijev pa je pri tem odločilna. Žal te naloge dobro ne opravljajo; to je ena izmed velikih njihovih pomanjkljivosti.

Kljub omenjeni daljavi bom skušal v nekaj besedah strniti svoj pogled na 'večno Slovenijo'. Naj kot izhodišče najprej rečem, da na Slovenijo gledam celo življenje zemljepisno od zunaj. Ni mi bilo dano roditi se v njej niti živeti v matični Sloveniji, a se ves čas zavedam, da spadam vanjo. Biti zunaj, biti zato daleč, je stoletja bilo nekaj negativnega in tragičnega. V dolgih dobah brez komunikacij je bila oddaljenost neke vrste prekletstvo. V stari Grčiji je bil ostrakizem ena najhujših kazni in ena od najhujših bolečin. Še iz otroških let se spominjam pisem, ki so jih pisali starejši in ki so prek oceana z navadno pošto (z ladjo) romala dva do tri mesece. Očitno so pisali enkrat na leto ali dve. Z letalsko pošto je pismo potrebovalo tri tedne, a je bilo to zelo drago, denarja pa ni bilo. Zdaj že nekaj desetletij živimo v dobi rastočih komunikacij in tekočih stikov med celinami, s katerimi so se razdalje neprimerno zmanjšale in mnogokrat celo izginile. V teh razmerjih pa gledanje iz oddaljenosti včasih daje boljšo perspektivo.

Dejal sem, da smo vse svoje življenje živeli zunaj, a to življenje je bilo tako, kot ga je moj

pokojni oče strnil v naslov ene svojih knjig, ki se glasi: *Na tujem v domovini*. Z linearnim gledanjem bi morali misliti: Če si na tujem, ne moreš biti v domovini. Pa vendar ... Slovenci smo živeli in živimo na tujem, zemljepisno raztreseni po svetu in zunaj ozemlja domovine, vendar smo duhovno vpeti v njeno dušo in srce. Tako, na poseben način, smo ves čas živeli in živimo v domovini. Na Slovenijo zato ne gledamo samo od zunaj. Ker nas je neposredno obdajal neslovenski svet, smo vedno iskali oporne točke v slovenskem duhovnem svetu. Ta nas je spremljal in nas spremlja vsepovsod. Duha Slovincem niso mogli uničiti niti zunanji niti notranji sovražniki, ki so pustošili in delno še pustošijo po naši zemlji. Zunaj matičnega ozemlja živimo

nam je manjkalo naravno slovensko okolje, skoraj tako kot rastlini zemlja ali ribam voda. Nadomestili smo si ga s ponotranjenostjo. Naučili smo se gledati tudi notranjost slovenstva in iz nje živeti. V naši kulturi smo dobivali smisel obstoja v trdih trenutkih take in drugačne suše. Zemljepisna oddaljenost in delna osamelost je dobivala uteho v večnih vrednotah krščanske vere in slovenskega izročila. V gojenju jezika, v spoznavanju pisateljev in pesnikov, v spoznavanju naše zgodovine, v razglabljanju njene daljne, pretekle in polpretekle problematike smo živeli in še živimo vpeti v slovensko stvarnost, ki jo gledamo od zunaj in od znotraj. Ves čas nas je namreč skrbelo, kaj se dogaja znotraj Slovenije, a ne znotraj njenih meja, o čemer smo bili dovolj



dobro obveščeni, temveč v njeni duši. Skrbelo nas je stanje slovenskega duha. Iz relativne daljave smo spremljali njegov razvoj.

Slovenci v zdomstvu smo torej bili od vsega začetka zaznamovani z eksilom. Prva generacija je morala v tujino, ker je po velikem holokavstu v Rogu, Teharjah, Hudi jami in drugod bilo v nevarnosti tudi njeno življenje. Od takrat smo postali stigmatizirani, saj nas je uradna Slovenija imela v najboljšem primeru za gobavce našega naroda. Poluradno smo še vedno to, čeprav se je to nastrojenje prav pred kratkim začelo spreminjati. V skoraj sto letih našega zdomstva (za nekatere se je to zdomstvo začelo pred devetdesetimi leti, za druge pred sedemdesetimi) pa smo kljub razdaljam in uradnemu preziru ostali zvesti svoji domovini ter ohranjali in gojili slovenske vrednote. V tem razpoloženju smo pred 26 leti presrečni doživeli demokratizacijo in osamosvojitve Slovenije. Govorjenje o naši zvestobi pa ni prazno, saj je potrjeno z očitnimi dejstvi in delom že treh generacij, ki delajo v slovenskem duhu in neprestano postavljajo nove temelje za ustvarjanje in ohranjanje univerzalne Slovenije.

Zaradi te zvestobe sem danes lahko tukaj pred vami kot eden izmed vas in z vami javno, naglas in svobodno lahko razmišljam o skupni preteklosti, sedanosti in prihodnosti našega naroda in naše države.

O preteklosti je bilo že nekaj povedanega, zato ne bom o njej veliko govoril. Vendar se je vedno potrebno in vredno spominjati svetlih točk iz davnine. Od Karantanije, preko ustoličevanja, pokristjanjenja s Svetima Cirilom in Metodom, in preko prve slovenske knjige smo se Slovenci prebijali skozi neprijazno zgodovino in se ohranjali ter utrjevali v svoji istovetnosti. V devetnajstem stoletju smo z razvojem dogodkov v Evropi začeli bolj drzno razmišljati o svoji usodi. Vodnikova "Ilirija vstan", Prešernova "Vremena Kranjcam bodo se zjasnile...", pomlad narodov, Majarjev program "Kaj Slovenci terjamo ...", slovenski narodni program Zedinjene Slovenije, tabori, oblikovanje slovenskih strank, trialistični

načrti v Avstro-Ogrski monarhiji, Majniška deklaracija pred sto leti – vse to je pomenilo močan vzpon v oblikovanju naše samozavesti in navzočnosti. Konec prve svetovne vojne nam ni bil prijazen, čeprav smo se uspeli izviti iz utesnjujočega večstoletnega cesarskega političnega okvira. Kljub nekaterim dosežkom (npr. ustanovitev Ljubljanske univerze) naše težnje v novem državnem okviru niso bile izpolnjene. Med obema vojnoma se je ravno to kazalo na dovolj viden način.

Z drugo svetovno vojno pa se je nad nas razgrnila nesreča, kakršne prej kot narod nikoli nismo doživeli. Razkosanim od treh okupatorjev nam je skočila v hrbet notranja revolucija. Moderno barbarstvo s srpom in kladivom ter rdečo zvezdo je pod pretvezo naprednosti, družbene pravičnosti in svobode povzročilo našemu narodu take grozote in trpljenje, kakršnih v prejšnjih zgodovinskih preizkušnjah nismo poznali. Z revolucijo, ki so jo med nami zanetili člani Komunistične partije, se je konflikt v narodu spremenil v nekaj absolutnega. Dogajal se je v znamenju reka 'Kdor ni z nami, je proti nam ...'. Ta 'z nami' je bil totalen, brez kakršnih koli nians. Kdor je hotel vnesti najmanjši pomislek, je bil tako ali drugače odstranjen, četudi je bil zvest ideološki pristaš (pa naj bo to Angela Vode, Edvard Kocbek ali kdor koli drug). Stalinistična revolucija je v svetovnem merilu in med nami šla tako daleč v svojem makiavelizmu, da se ni pomišljala sodelovati z nacizmom (pakt Ribbentrop-Molotov). Ko je v Sloveniji ideološka privrženka KP Angela Vode ob tem protestirala, pa so jo disciplinirali in ji dejali: "Stalin že ve, kaj dela!"

Pod težo okupacije in vojnih razmer je divjala revolucija. atentati in uboji po mestih, teroriziranje podeželja. Kombinirala sta se okupatorjeva brutalnost in revolucionarna perversnost. Ta zadnja je bila toliko hujša, ker je izrabljala domoljubje mnogih, ki so v začetku sledili lepim besedam o svobodi in uporabi proti okupatorjem. Kmalu pa je bilo jasno, kakšne narave je 'Osvobodilna fronta,' proti komu je bila usmerjena in za kakšno svobodo

ji je šlo. Žrtve revolucije same govorijo o tem in tega ni več treba posebej dokazovati, saj je cela Slovenija eno samo pokopališče in neprestano se odkrivajo nova množična morišča, da o posameznih grobovih ne govorimo. Za kakšno svobodo jim je šlo, je postalo kmalu jasno tudi po krvavi moriji, saj ste v domovini živeči Slovenci njeno grenkobo predolgo okušali. Še danes nas ta grenkoba spremlja in moramo prenašati njene zle učinke.

S prvimi atentati v Ljubljani (npr. na duhovnika Lamberta Ehrlicha, ki se ga na tem kraju, na ozemlju njegove rojstne župnije, posebej spominjamo) in grozotami, ki so jim sledile na podeželju, sta komunistična revolucija in njena Fronta izkazovali svoj pravi obraz. Njene žrtve so bili samo Slovenci, ne okupatorji. Samoobramba, ki je pod različnimi imeni začela braniti domove in življenja pred prevratnim razdejanjem komunističnega nasilja, je postajala vedno bolj uspešna. Če bi ne bilo mednarodnopolitičnih dogovorov (npr. v Jalti), bi se Slovenci lahko sami ubranili komunistične tiranije. Zaradi spleta dogodkov pa smo bili kljub plemenitim prizadevanjem, junaštvu in mučeništvu mnogih naših ljudi pahnjeni v moderno barbarstvo, v suženjstvo, ki je trajalo pol stoletja. Na našem narodnem telesu, predvsem pa na njegovi duši je to barbarstvo pustilo hude brazgotine, ki jih bomo morali s časom asimilirati, predelati, prerasti, pa tudi s ponosom nositi v prihodnost v spomin nanje, kot da bi bili na neki način že poveljčani, podobni tistim v Svetem pismu, ki so šli skozi veliko preizkušnjo.

V polstoletni dobi trpljenja nesvobodne domovine pod Triglavom pa smo bili Slovenci v zdomstvu, ki smo se rešili pred holokavstom in pred ječo, v svetu vaši glasniki. Bili smo oropani konkretne domovine, a smo, kot rečeno, nosili s seboj domovino v glavah in srcih. Ker nam ni nihče stregel po življenju niti nam omejeval osebne niti skupinske svobode, smo v materialni revščini, a nemoteno lahko naprej ohranjali in gojili neokrnjene slovenske vrednote. Živelimo v diaspori, torej razpršeni, a je ta diaspora

bila nadvse aktivna. Smrt, ki je ostala za nami, nas v širnem in svobodnem svetu ni strla. Plodovito delo je bilo tisto, kar nam je ohranjalo življenje v slovenskem duhu. Predvsem prvi generaciji, tisti, ki je bila ukoreninjena še v Sloveniji in je zato v tujini najbolj trpela, gredo vse zasluge za bogato in plodovito ustvarjalnost, ki jo je izkazala v težkih časih telesne oddaljenosti od rodnega kraja. Ta ustvarjalnost se je kazala v kulturi, v duhovnem življenju, v našem šolstvu, v prosveti, na splošno v družabnem življenju, v naših organizacijah. Naj tu posebej omenim kulturno ustanovo, ki je imela svoje središče v argentinskem glavnem mestu Buenos Aires, Slovensko kulturno akcijo, ki je bila skozi štirideset let, v temnih časih naše domovine v svetovnem slovenskem merilu predstavnic svobodne slovenske kulturne dejavnosti in ustvarjalnosti. Člani druge generacije smo kot otroci in pozneje mladostniki spoznavali gigantsko delo naših velikih mož, ob njih rasli, jih občudovali, od njih prejeli živa slovenska izročila in jih še danes skušamo posnemati v njihovi ljubezni do domovine. Generacije za njimi imamo po njihovi zaslugi pred seboj neprekinjen in nepokvarjen film slovenske zgodovine. Za nas v vsakdanjem življenju ni bilo travmatičnega preloma, rupture v slovenskem narodu. Za nas je bilo slovensko življenje presajeno iz slovenske zemlje in vsajeno v tujo. Da, v tujo zemljo, a rastlina z njenimi sokovi vred je bila ista. Travmo, ki je zadela Slovenijo, smo seveda spoznavali in jo tudi mi nosili s seboj kot križ, ki je bil naložen vsem, le da je nam bila prizanesena njegova materialna (telesna) teža. Duhovno smo spremljali vsakodnevno žalost, ki se je v najbolj nepričakovanih trenutkih pojavljala na obrazu in v izrazih naših starejših; vsi skupaj pa smo vsak po svoje iz relativne oddaljenosti spremljali trpljenje zaslužjene domovine. Naša diaspora je bila torej kreativna, zavezana večnim slovenskim vrednotam. O tem pričajo vsa dela, ki jih že šestindvajset let lahko dan za dnem spoznava matična Slovenija in ki so ji v ponos.



Po petih desetletjih, ki so se zdela neskončna, pa je skoraj nastopil trenutek osvoboditve, ki se ga nismo nadejali. Tudi temu je botrovalo mednarodno dogajanje. Sovjetski blok je začel pokati po šivih. Zanimivo je, da so se romanja na Svete Višarje, kot je to današnje, začela na pobudo msgr. Vinka Žaklja prav takrat, leta 1989, torej prav v letu velikih prelomnih dogodkov v Evropi ob krhanju v komunističnem bloku.

Padec berlinskega zidu je bil samo zunanja podoba izvotlitve perverznega komunističnega sistema, ki ni več mogel niti idejno niti stvarno obvladovati položaja. Tudi pri nas se je začelo počasi odpirati, ko je vladajoča klika uvidela, da se je najbolje kameleonsko prilagajati mednarodnemu trenutku. Prišle so volitve 8. aprila 1990, na katerih je zmagal Demos, kmalu za tem pa plebiscit, ki je decembra istega leta oboje zaokrožil in našo usodo definitivno preusmeril v politični pluralizem in narodno samostojnost. Tako množičnega, skoraj 90-odstotnega, složnega nastopa slovenskega naroda ni bilo v vsej naši zgodovini. Kolo zgodovine se je pospešeno zavrtelo in v letu in pol smo demokratično razglasili svojo samostojnost in bili relativno kmalu priznani od mednarodne skupnosti kot suverena in polnopravna država v posvetu narodov. Takrat nas je za hip zapustil moreč stoletni občutek prestanega trpljenja. Veselje je prekipevalo ob edinstvenem dosežku. Na zunaj je za trenutek ostal za nami tudi slovenski holokavst, pomanjkanje človekovih pravic in svobodščin, neprodušno zaprte meje, zatohlost ozračja, brezperspektivnost ... Vrata slovenskega koncentracijskega taborišča so se odprla, vse možnosti so bile pred nami, neizmeren prostor prave svobode se nam je odprl ...! Z nepopisnim veseljem smo se vsi Slovenci, doma, za mejami in v zdomstvu srečali z milostnim trenutkom, ki nam ga je gotovo izprosilo skondenzirano trpljenje. Iz stare Grčije nam prihaja pojem in beseda 'kairos', ugodni trenutek, trenutek torej, ki ga prej nikoli ni bilo in ki se verjetno še dolgo ne bo ponovno pojavil. Z navdihom od zgoraj

smo ga znali izkoristiti in uporabiti. Danes smo še vedno njegovi dediči.

Morda ste pomislili: Vse to je govorjenje o preteklosti, ki je že za nami. Kaj pa danes in jutri? Brez preteklosti ni sedanjosti, in brez jasnosti pri obravnavanju obeh ni prihodnosti. Zato je prav, da vemo, od kod prihajamo in kaj vse je za nami. Slovenci nismo od včeraj, čeprav bi nas nekateri želeli prepričati, da se je naša zgodovina začela šele leta 1945. Slovenci nismo od včeraj! Imamo preteklost, imamo pa tudi prihodnost.

Zato je prav, da se vsi neprestano sprašujemo o tem, kakšno Slovenijo imamo danes, kakšno Slovenijo hočemo jutri in kaj smo pripravljene zanjo storiti. Katere so nujne spremembe, ki jih moramo obuditi in izvesti.

Prva je gotovo v tem, da skrbimo za svojo notranjost, to je, da si prizadevamo za čim višjo raven naših kreposti. Da ne bi govorili o drugih, medtem ko bi bila naša notranjost nepospravljena in zanemarjena. V takem stanju ne bi bili sposobni večjih podvigov, niti posameznih niti skupinskih, in ne bi mogli s sv. Stanislavom reči, da smo "za višje stvari ustvarjeni". Naša notranjost je torej prva naša skrb. Za tem se pa lahko začnemo spraševati o skupnih težavah in nalogah.

Ob tem so zanimive nekatere misli, ki jih je že večkrat izpovedala Nobelova nagrajenska za literaturo iz leta 2015, Belorusinja Svetlana Aleksijevič. Kot novinarka in pisateljica že štirideset let opazuje sebe in sodržavljane in danes, šestindvajset let po imploziji Sovjetske zveze, trdi zase in zanje, da so še vsi prav taki sovjeti, kot so bili prej. Današnji 'homo postsovieticus' je namreč miselno še vedno vpet v prejšnji sistem in se od njega težko osvobaja. Težko razume, kaj je prava svoboda in demokracija. Te besede sicer uporablja, a jima ne zna dati prave vsebine, ker je celo življenje živel v 'lagerju', kot pravi ona. V marksistično-leninističnem laboratoriju je bil skonstruiran kot novi človek. Kako naj se sedaj spremeni in v kaj? Ne zna iti iz sebe. Pisateljica Aleksijevičeva, ki je bila vzgojena v totalitarnem okolju, pravi zase, da ji to uspeva



z veliko težavo. Pravi, da je nekaj 'sovjetskega človeka' še vedno v njej.

Pri nas smo bili zunanjepolitično protisovjetski, notranjepolitično pa verjetno precej enaki. Kako je z nami v tej zadevi? Kje moramo začeti spreminjati, da bo nekoč drugače? Nekaj se je spremenilo, marsikaj iz bolne polpreteklosti pa ostaja. Zadeva je v pravem razlikovanju med obema.

Premostiti moramo travmo, ki nas je zadela. Vstati moramo iz mrtvila, ki nam ga je pustila doba enoumne brezizhodnosti. Danes moramo narediti čim več, da celimo tiste najhujše rane, ki so še v naši notranjosti. Na novo je treba povezati preteklost s sedanostjo, ki je uprta v prihodnost. To ni nikakršna nostalgija niti ne konservativnost. Je naprednost v pravem pomenu besede.

Predvsem ne tarnajmo, da se ne da nič napraviti. Ne bodimo taki, kot sta bila učenca na poti v Emavs, ki sta uhajala pred stvarnostjo, ki se jima je zdela neprijazna in izgubljena: *"Mi pa smo upali, da je on tisti, ki bo rešil Izrael. Vrh vsega pa je danes že tretji dan, odkar se je to zgodilo. Žene so sicer po angelih pripovedovale, da živi, njega pa še nismo videli ..."*. Danes bi lahko kdo izmed nas v Sloveniji rekel: Vrh vsega je danes minilo že 26 let, pa še nismo videli spremembe v jedru ... Učenca na poti v Emavs sta tako tarnala, pa sta imela Rešitelja in rešitev pred seboj ... Rešitev je bila res drugačna, kot sta si jo predstavljala. Njune oči so bile pa čudno zastrte, da bi to rešitev spoznala. Šele potem sta ugotavljala: *"Kako nespametna sva bila in res počasna v srcu ... Ali ni najino srce gorelo, ko nama je po poti govoril ...?"*. Vstala sta in še tisto uro, v temi šla na pot proti Jeruzalemu. Dragi rojaki, imejmo duhovno odprte oči, da bomo videli s srcem, kar je že na dlani, da ne bomo še mi nespametni in počasni.

Ob tem dovolite kratko anekdoto, ki je delno osebna. Že leta 1976 sem v Belgiji spoznal dva slovenska katoliška duhovnika, ki sta bila vzhodnega obreda, msgr. Ilca in gospoda Kozino. Oba sta pastirsko skrbela za duhovno oskrbo ruskih, ukrajinskih in tudi vzhodnopoljskih katoličanov, vzdrževala z

njimi stik in jim pošiljala najrazličnejši verski material, kolikor so neprodušno zaprte meje dovoljevale. Takrat sva se z msgr. Ilcem nekaj dni veliko pogovarjala o Rusiji. Ostala sva v znanstvu. Petnajst let kasneje, po imploziji Sovjetske zveze, je prišel v Argentino na obisk svoje sestre. Takrat je imel predavanje pri Slovenski kulturni akciji prav na to temo: Padec komunističnega sistema v Rusiji. Na koncu predavanja ga je ob debati prijatelj vprašal, če je mogoče najti kakšno povezavo med tem padcem režima in napovedjo v Marijinem drugem sporočilu v Fatimi o spreobrnitvi Rusije. Odločno je odgovoril: "Da, Rusija se je že spreobrnila!" Prijatelj ni bil preveč zadovoljen z odgovorom, češ, ta postkomunistična Rusija, polna sovjetske miselnosti, materializma, aparatčikov in še mnogo druge nesnage, ta Rusija je tista, ki jo je Marija napovedala v Fatimi? Duhovnik, vsestranski strokovnjak o Rusiji, je ponovil še bolj odločno: "Rusija se je že spreobrnila. Marija je svoje že naredila." Potem pa je dodal: "Če nam Rusija, taka kot je danes, ni všeč, pa je na nas, da jo spremenimo. Mi jo moramo spremeniti." Tukaj je konec anekdote. Dragi rojaki, ali nam je jasno? Slovenija se je že spremenila. Če nam pa Slovenija, taka kot je danes, ni všeč, je naša naloga, da jo dokončno spremenimo. Lahko bi kdo rekel, da je to težka naloga, morda tako težka, da je kar nemogoča za nas. Z Marijo iz Fatime, katere stoletnico prikazovanj obhajamo v teh mesecih, ni nič nemogočega. Le verovati in upati je treba.

Ob tem se pa spomnimo še na svetopisemski dogodek. Nasititi je bilo treba pet tisoč mož. Kristus je kratko malo dejal: "Dajte jim vi jesti ...". Apostoli so se spogledali: nemogoče, imamo samo pet hlebov in dve ribi, in kaj je to za toliko ljudi. Kristus je velel prinesiti hlebe in ribi, jih blagoslovil in dal, da razdelijo. In morali so pobirati še koše ostankov. Dragi rojaki, mi dajmo od sebe tisto malenkost, ki jo imamo. Nekdo Drug bo poskrbel za rezultat, ki bo bogat, celo z namečkom. Toda brez naših petih hlebov in dveh rib, ki so prvina, tudi Vsemogočni 'ne more' narediti ničesar. On

hoče našega sodelovanja in našega napora. Morda tudi to botruje misli sv. Terezije Velike (iz Avile), ki je menda dejala: "Kadar je neka stvar nemogoča, to pomeni, da mora Bog narediti devetindevetdeset odstotkov, mi pa ostali en odstotek." Nikar pa se ne varajmo. Nikar ne mislimo, da je tisti (en) odstotek mala južina, kot bi rekel Martin Krpan. Neznansko težko ga je realizirati. A ta del, ta odstotek, moramo opraviti mi. Bog in Marija sta svoje že naredila. Med drugim ta odstotek vsebuje nič kaj posebno težko nalogo, še manj junaško državljansko dolžnost – da na dan volitev gremo na volišče in volimo resnično demokratične opcije.

Vse premalo se zavedamo, da je leto 1991 pomenil za nas čudež. Razumsko si je težko razložiti, zakaj so se zadeve tako razpletle, kot so se. Politično se sicer vedno lahko najde nekaj vzrokov, ki so povzročili znane posledice. Toda od kod tisti vzroki? Vedno pridemo do neke točke, kjer se ustavimo in nimamo razlage. Nemogoče stvari razlage nimajo. Ta čudež so nam prav gotovo izprosili naši mučenci, ki v trumah ležijo razkropljeni po slovenski zemlji in neprestano kličejo božji blagoslov nanjo. Zahvaliti pa se moramo tudi živim trpinom v matični Sloveniji, ki krvi niso prelili v hipu, temveč so jo desetletja prelivali vsak dan po kapljicah in zadoščevali za napake v našem narodu. Nikoli se ne bomo dovolj zavedali, kakšen duhovni kapital imamo v njih, sicer bi se jim bolj priporočali, kot se jim.

To nas pa tudi navdaja z upanjem. Znane so tri božje kreposti: vera, upanje in ljubezen. Včasih so nekateri nekoliko omalovaževali upanje, češ, najvažnejši sta vera in ljubezen. Toda brez upanja tudi vere in ljubezni ne bi bilo. Upanje pa ni nekaj zgolj trpnega, pasivnega, češ, to je zadnje, kar nam ostaja, potem ko je vse drugo izgubljeno. Upanje je aktivna krepost, ki vsemu, tudi veri in ljubezni, šele daje smisel. Ta krepost je danes verjetno najbolj potrebna Slovencem. Ne smemo dopustiti, da bi upadel naš pogum in da bi zašli v malodušje. Sedaj imamo vse pogoje, da optimistično gledamo naprej, četudi imamo

samo pet hlebov in dve ribi ... Upal pa bi si trditi, da imamo v resnici veliko več kot to.

Naj se za konec dotaknem še končne triade. Stojimo na tromeji. Ob tem ne moremo mimo misli, da spadamo v krščansko Evropo. Republika Slovenija s slovenskim narodom v njej je del njenega mozaika. Brez Slovenije Evropa ne bi bila Evropa. Njeni podobi bi manjkala sestavina, brez katere bi ne bila popolna. Evrope pa ni brez krščanstva. Krščanske vrednote so jo oblikovale. To trdijo vsi pošteni strokovnjaki. Eden izmed njih je bil pred tremi leti preminuli francoski zgodovinar Jacques Le Goff, eden največjih strokovnjakov za srednjeveško zgodovino. Bil je agnostik, socialist in laicistično nastrojen, a je pošteno trdil: *"Povedati je treba, da Evropa dolguje svojo kulturo Katoliški cerkvi, v njej predvsem svetima Hieronimu in Avguštinu. Ni treba biti goreč vernik, da govorimo dobro o Cerkvi"*. Tako je govoril pošten intelektualec, četudi nevernik, ki v svojih mnogih knjigah govori o zgodovinskih dejstvih.

Francoski minister Robert Schuman, eden izmed pobudnikov in očetov evropskega združevanja, je v svojem delovanju izhajal iz krščanskega izročila in temeljev. Dejal je, da *"prej kot vojaško zavezništvo ali gospodarska entiteta mora biti Evropa kulturna skupnost v najbolj vzvišenem pomenu te besede"*. Izgradnja Evrope torej dobiva svoj blišč šele, če uresničuje veliki program obče demokracije v krščanskem pomenu besede. *"Potrebna ji je duša, zavest o zgodovinskih sorodnostih, ter o sedanjih in prihodnjih odgovornostih, politična volja za služenje istemu človeškemu idealu"*. Kot je znano, je Schuman tudi kandidat za blaženega. Leto pred smrtjo je te svoje misli strnil v knjižico *"Za Evropo"* (Pour l'Europe). Cela vrsta razumnikov po svetu, tudi drugovercev (npr. Weiler), soglaša v tem prepričanju.

Seveda pa mediji v današnjem svetu teh dejstev ne bodo razglašali. Posebno današnji voditelji in graditelji Evrope ter sestavljavci njenih glavnih listin (npr. načrtovana in nikoli sprejeta evropska ustava) tega niti slučajno nočejo slišati in na noben način nočejo

vključiti vanjo besede "krščanstvo", niti v svoji kulturni različici ne, kaj šele, da bi v ustavo vključili besedo "Bog". Potem pa jih skrbi in se sprašujejo, zakaj in od kod kriza v Evropski zvezi in kaj se bo z njo zgodilo. In seveda množični prihod beguncev, ki prinašajo s seboj druge kulture, celo drugo civilizacijo. Brez trdnih temeljev in vrednot je težko kljubovati takim in drugačnim pritiskom. Tudi tukaj velja: Če ne veš, od kod prihajaš, boš težko našel pot naprej. Če te ne vodijo vrednote, ki so tiste, ki jih lahko imenujemo večne, bo kmalu konec tvojega zagona. Zgolj materialne motivacije še daleč ne zadostujejo. Znano je, da je človek po naravi religiozno bitje. Naravno teži k presežnemu. Sam v sebi ne more najti odgovora na bistvena vprašanja, ko se sprašuje o smislu, temeljih in vrednotah. Nujno potrebuje nekaj nad seboj, pa ne nekaj fiktivnega, temveč naravnega, nekaj, kar je bistveno povezanega z njegovo eksistenco. Od tod religija = religare (ponovno povezovati kar je že po naravi soodvisno). Britanski zgodovinar Arnold Toynbee ima v zvezi s tem in v istem smislu, z najširše zgodovinske perspektive, mnogo odločnih in jasnih trditev, ki jih tukaj ne bom navajal.

Ko je bil papež, danes sv. Janez Pavel II., še pri moči, je nenehno klical: "Evropa, vrni se k sebi! Bodi ti! Ponovno odkrij svoj izvor! Osveži svoje korenine! Povrni se k tistim pristinim vrednotam, s katerimi je postala slavna tvoja zgodovina in merodajna tvoja navzočnost na drugih celinah!".

V tem duhu smo danes zbrani na Svetih Višarjah, v duhu zvestega slovenstva, nekdanj imenovanega višarskega slovenstva, in v duhu pristnega evropejstva. Ni enega brez drugega. Ob vstopu v krščanski evropski svetovnonazorski okvir smo se ohranili in razvili, v njem prebredli nešteto težav v burni zgodovini in prišli do danes. Samo krščanske vrednote, ki soglašajo s skupnimi občečloveškimi, so prava podlaga, da iz nje smelo nastopimo

pot v prihodnost. Z Ehrlichovimi besedami: Slovenija mora postati in "biti mejnik, ki družji in veže jug s severom, vzhod z zahodom. Sama ne sme biti ne eno, ne drugo, ne tretje. Ostati mora mejnik, ki družji vse, kakor Sv. Višarje. To nalogo bo pa Slovenija mogla izpolnjevati samo v svobodi, ne pod gospodarjem, ki bi sedel bodisi na jugu ali na severu, na vzhodu ali na zahodu ...". Tako Ehrlich. V teh prizadevanjih priporočajmo domovino višarski Materi božji, ki je bila kdaj imenovana tudi kraljica Evrope. Naj ona od tu izprosi pravega sožitja med narodi, ne samo med temi, ki se srečujejo ob tej tromeji.

Slovenci zunaj meja živimo v neprestanem zavestnem in podzavestnem primerjanju sebe s svetom, ki nas obdaja. S tega gledišča se nam Slovenija zdi veliko večja, kot je v resnici. To opažajo skoraj vsi rojaki, nekateri tudi zelo visoki uradniki slovenske države, ki iz matice prihajajo na obisk k nam in opazujejo slovenske stvaritve v svetu.

Naj bo trojna Slovenija vsem in za vse, kjerkoli nam je dano živeti, primeren in prijeten krov in zatočišče. V Karantaniji in današnjem trenutku imamo dve točki, ki omogočata, da začrtamo premico v prihodnost.

Danes smo tukaj zbrani Slovenci iz te, po duhu, umu in srcu, velike Slovenije. Za večno Slovenijo torej gre, za katero z božjo pomočjo še naprej delajmo z močno vero, z veliko ljubeznijo in z neomajnim upanjem!

---

1. Prof. dr. Andrej Fink, pravnik in politolog, se je rodil v slovenskem begunskem taborišču v Italiji kot najstarejši od šestih otrok. Še ne eno leto star je z družino odšel v Argentino, v Buenos Aires. Po osnovni šoli in gimnaziji se je vpisal na pravno fakulteto. Kot odličen študent je po diplomski študiju dobil štipendijo za izpopolnjevanje v Španiji. Tam je opravil tudi doktorski študij. V svoji disertaciji obravnava zelo zanimivo temo, in sicer prehod iz avtoritarnih režimov v demokratični politični sistem. Sicer dr. Andrej Fink že vse življenje živi in dela v Argentini. Vse do upokojitve je bil profesor na univerzi v Buenos Airesu, delal pa je tudi kot odvetnik. Vseskozi je bil de javen v argentinski slovenski skupnosti in je danes eden njenih najuglednejših članov. Pred časom sta se z ženo odločila za preselitev v Slovenijo, ki se uresničuje ravno v tem času. Avtor je imel pričujoče predavanje na Romanju treh na Svete Višarje avgusta 2017.



JOZEF DAN<sup>1</sup>

# Kabala: izraz, začetki in današnji pomen<sup>2</sup>

## KABALA: IZRAZ IN NJEGOVI POMENI

**K**dor obišče državo Izrael, se vsak dan večkrat sreča s kabalo. Ko vstopi v hotel, mora do pulta, nad katerim je velik napis 'kabala'; v slovenščini to pomeni 'recepcija'. Ko kaj kupi ali plača za storitev, prejme kos papirja, na katerem je z velikimi hebrejskimi črkami napisano 'kabala'. Če bi napis na papirju prevedli, bi pisalo 'račun'. Izraz se torej pojavlja v številnih kontekstih. Če je povabljen na poročno svatbo, se bo temu dogodku po hebrejsko reklo '*kabalat panim*' (dobesedno 'sprejetje obraza'). Če želi na banko ali na državni urad, mora najprej pogledati *kabalat kahal* – razpredelnico, kjer je zapisano, kdaj uradniki sprejemajo stranke, in ki se ji po slovensko reče 'odpiralni čas'. Vsak profesor kateregakoli predmeta ima vsak teden kabalistično uro, *šeat kabala*, to je govorilne ure, ko sprejema študente. Glagol 'kbl' je torej navzoč skoraj v vsakem drugem hebrejskem stavku, saj pomeni 'prejeti'. Toda če sodimo po vedenju, se hebrejsko govoreči Izraelci ne zavedajo, kako globoko so potopljeni v mistiko, saj imajo kabalo za preprosto, vsakdanjo besedo svojega jezika. V religioznem kontekstu pa se ključni stavek, v katerem najdemo to besedo,

nahaja na začetku talmudskega traktata *Pirke abot*, ki je eden izmed najpopularnejših rabinskih hebrejskih besedil in je najbrž nastal v 2. stoletju po Kr. Prvi del tega traktata opisuje verigo prenosa judovskih zakonov in verskih predpisov, ki so prehajali iz generacije v generacijo. In prva etapa tega prenosa, kot ga opisuje traktat, se glasi: "Mojzes je prejel [kibel] Postavo s Sinaja in jo izročil Jozuetu, Jozue [jo je izročil] starešinam ..."; besedilo pa nato opisuje prenos tega izročila na sodnike, preroke in može vélike shodnice. S tem odlomkom so skoraj dva tisoč let dokazovali, da je judovsko izročilo zaključena celota, saj so njegovo izhodišče postavili v razodetje na gori Sinaj in iz svetosti tega dogodka izpeljevali njegovo legitimnost. Beseda 'tora' v tem stavku namreč pomeni vse – svete spise, zakone (halaka), etična pravila, razlago svetopisemskih vrstic (midraš) – vse, kar je povezano z resnico božanskega izvora. Nekateri so celo dejali, da je vse, kar bi lahko strokovnjak na novo odkril, Bog že dal Mojzesu: kar se morda zdi novo, izjemno religiozno odkritje, je namreč Mojzes že poznal, saj je to prejel po vseobsegajočem Božjem razodetju. In temu, kar je Mojzes takrat 'prejel', pravimo kabala – izročilo, ki ima v tem primeru poseben pomen



svetega izročila božanskega izvora in je deloma zapisano (sveti spisi), deloma pa se po verskih voditeljih judovskega ljudstva ustno prenaša iz generacije v generacijo.

Podobna pojmovanja izročila najdemo tudi v krščanstvu in islamu. Katoliška cerkev tako veruje, da je varuhinja izročila, ki daje božansko avtoriteto njenim naukom. Islamski učenjaki pa imajo poleg Korana ogromno zakladnico božanske modrosti, ki se je ustno prenašala od Mohameda na njegove učence in naprej na njihove učence. V hebrejščini temu izročilu pravimo *masoret* ('to, kar je preneseno') ali *kabala* ('to, kar je bilo prejeto'). Beseda 'kabala' je v tem kontekstu okrajšava, ki pomeni božansko resnico, ki jo je Mojzes prejel od Boga; izraz pa se ne nanaša na določeno vrsto vsebine. Opisuje izvor in način prenosa, ne da bi poudarjal katerokoli normo ali vsebino. Torej ta beseda izraža nasprotje od tega, kar običajno poznamo kot 'mistika', ki jo razumemo kot nekaj, kar je povezano z izvirnimi, individualnimi videnji in izkušnjami. 'Kabala' namreč v hebrejskem religioznem besednjaku pomeni ne-individualno, ne-izkustveno versko resnico, ki smo jo prejeli z izročilom.

## IZRAZ V SREDNJEM VEKU

To je bil celo tisočletje edini religiozni pomen izraza 'kabala'. V 13. stoletju pa je dobil še drugega. Skupine judovskih ezoterikov in mistikov predvsem iz Španije, Provanse in kasneje Italije so namreč trdile, da so prejele skrivno izročilo, ki govori o pomenu svetih spisov in drugih starodavnih besedil in jih razlaga v povezavi z dinamičnimi procesi v božanskih sferah. Njihov izvor in nauki bodo nekoliko podrobneje predstavljeni v naslednjih poglavjih. Predstavljale so se kot na nek način drugačne od svojih sovornikov in pri tem uporabljale določene posebne izraze. Med temi izrazi najdemo hvalisave nazive, kot sta 'maskilim' ('tisti, ki vedo') in 'nakdanim' ('tisti, ki poznajo skrivnosti jezika'). Prevladuje pa 'jodij hen' – 'tisti, ki poznajo skrivno modrost',

to je, *hokma nisteret* ('skrito izročilo'). Še en izmed teh izrazov pa je bil 'mekubalim,' kar pomeni 'tisti, ki imajo skrivno izročilo' poleg običajne kabale, izročila, ki je poznano vsem. Toda v naslednjih desetletjih sta izraza 'kabala' in 'kabalisti' postala osrednji imeni za te skupine, čeprav ostalih poimenovanj nista povsem izpodrinila. Izraz 'kabala' v tem kontekstu torej pomeni še eno plast izročila, plast, ki ne nadomešča ničesar iz običajnega, eksoteričnega izročila, mu pa dodaja ezoteričen sloj. Kot so verovali in trdili kabalisti, je to skrivno izročilo Mojzes prejel na gori Sinaj neposredno od Boga, na skriven način pa se je prenašalo iz generacije v generacijo vse do sedanjosti. Ta prenos je, kot so trdili, v glavnem potekal ustno z očeta na sina in z učitelja na učence.

Beseda 'kabala' torej pomeni idejo judovskih spiritualistov od visokega srednjega veka do danes, da imajo izročilo, ki je bilo pred tem mnogo stoletij skrito. To pa je samoopredelitev, ki onemogoča ustvarjalnost in izvирnost. Ti ljudje so torej zgolj slučajno prejeli skrivnosti prejšnje generacije ali pa so te nauke slučajno odkrili v rokopisih, ki so jih našli. V nekaterih izjemnih primerih so celo trdili, da so te skrivnosti spoznali preko videnj, v duhu preroštva ali pa s povzdignjenjem svojih duš v božanski svet, kjer so sodelovali v razpravah nebeške akademije ali srečali nebeškega glasnika, angela, nebeško moč ali celo preroka, kot je Elija, ki jim je te skrivnosti razodel. Tudi v teh primerih pa ne najdemo kabalista, ki bi trdil, da je to, kar mu je bilo razodeto, nekaj novega ali izvirnega. Tudi v redkih primerih, ko so kabalo prejeli na nadnaraven način, so torej njeno vsebino in nauke razumeli kot starodavne in kot del izročila. S stališča kabalistov je bilo namreč nepojmljivo, da bi srednjeveški ali sodobni spiritualist lahko dosegel spoznanje, ki ga ne bi globlje in podrobneje poznali že kralj Salomon, prerok Izaija ali talmudski modreci. Božanska resnica je namreč večna, deležen je je lahko vsak, ki je je vreden, in bližje ko je viru izročila, to je razodetju na gori Sinaj,



popolnejše in globlje je njegovo spoznanje. Več lahko spoznamo samo z odkritjem še starejših knjig ali s še bolj poglobljenim raziskovanjem starih virov. Po mnenju kabalistov torej kabala ni nikoli nekaj novega; lahko jo sicer na novo odkrijemo ali na novo prejmemo, v bistvu pa gre za tisočletja staro božansko resnico.

Toda strokovnjaki imajo seveda nasprotno mnenje. S stališča zgodovinarjev idej in zgodovinarjev religije je namreč kabala nov pojav, ki se je prvič pojavil v južni Evropi v zadnjih desetletjih dvanajstega stoletja. Kabala je torej produkt izvirne misli in sad individualne ustvarjalnosti vsakega kabalista (pa čeprav so se ti, kot bomo videli v nadaljevanju, običajno naslanjali na starodavne vire). Medtem ko kabalisti pravijo, da je kabala ena resnica, čeprav jo izražajo na različne načine in v različnih slogih, pa imajo strokovnjaki vsakega kabalista za izvirnega pisca z lastnim pogledom na svet, ki se lahko od pogledov ostalih kabalistov bolj ali manj razlikuje. Za zgodovinarje torej 'kabala' v ednini ne obstaja. Obstajajo kabale šole iz Provanse, šola iz Girone, kabala Mojzesa iz Leona v Španiji, ki je deloval v 13. stoletju, in kabala Izaka Lurije<sup>3</sup> iz Safeda v 16. stoletju. Sodobni kabalisti so sicer napisali obsežna dela, s katerimi so hoteli dokazati, da so Lurijevi nauki enaki kot tisti iz Zoharja.<sup>4</sup> Toda zgodovinarji dajejo poudarek predvsem individualnosti in edinstvenosti kabalističnih spisov. Vseeno je povsem upravičeno iskati neke temeljne podobnosti, ki jih najdemo v številnih (nikoli pa v vseh) kabalističnih spisih in ki so tipične za vedo kot tako. Je pa potrebno biti pri izpostavljanju skupnih imenovalcev različnih kabalističnih sistemov zelo previden: včasih so namreč podobnosti bolj navidezne kot resnične. Avtorji lahko izhajajo iz iste religiozne kulture; berejo iste knjige; uporabljajo isto terminologijo, ki jo imajo za pristno in verodostojno; berejo spise drug drugega in pogosto posnemajo slog svojih predhodnikov, toda njihovi spisi imajo dejansko zelo različne pomene. Tudi sodobni avtorji, ki poudarjajo starodavnost kabale in

enoznačnost njenih temeljnih idej, pravzaprav poskušajo potrditi in zagovarjati trditve kabalistov, namesto da bi raziskovali njihova dela na kritičen, zgodovinsko strokoven način.

## RAZŠIRITEV POMENA BESEDE KABALA

Hebrejski izrazi, ki se nanašajo na judovsko religiozno kulturo, so običajno ohranili svoj izvoren pomen tudi takrat, ki so prešli v druge jezike in druge kulturne kontekste. Izraze, kot so 'halaka', 'talmud', 'midraš', 'micva', 'hasidizem' in mnogi drugi, so sicer primerjali s pojavi v drugih religijah, toda ob tem ni bil nikoli zanikan ali zmanjšan pomen njihovega judovskega konteksta. Usoda besede 'kabala' pa je povsem drugačna. Če pogledamo različne pomene tega izraza v zadnjih 500 letih, se zdi, da marsikdaj njegova raba ni bila – in je še vedno ni – znotraj okvira judovske religiozne kulture. 'Krščanski hasidizem' in 'islamski talmud' ne obstajata, kabalo pa vztrajno povezujejo s krščanskimi in univerzalnimi religioznimi pojavi. Kabalo so za bodisi judovski bodisi ne-judovski gnosticizem opredeljevali tudi najboljši strokovnjaki, ki so se z njo ukvarjali, od Henricha Graetza, ki ji je nasprotoval, pa do Gešoma Šolema, ki jo je imel za duhovno silo, neločljivo povezano z judovstvom. Grof Giovanni Pico dela Mirandola in njegovi somišljeniki iz renesančne Italije so jo imeli za najvišji izraz magije; za bistvo grške filozofije, še posebej Pitagorove; in predvsem za najpomembnejši vir krščanske religije. Seveda ni potrebno izgubljati besed s tem, da so jo tako zagovorniki kot nasprotniki enačili z mistiko. Imeli so jo namreč za izraz univerzalnega duhovnega stremljenja, ki ne loče med narodi, kulturami ali religijami. Pridevnik 'kabalističen' je bil do sedaj uporabljen v vseh mogočih in nemogočih kontekstih. Sodobni znanstvenik s Finske (Simo Parpola) jo je odkril v starodavni asirski religiji. Obenem pa je tudi pomembna, če ne celo osrednja sestavina new agea. Carl Gustav Jung je v njej opazil univerzalne arhetipe človeške psihe, njene vplive pa so prepoznali

v spisih evropskih filozofov, mistikov in znanstvenikov 17. in 18. stoletja, od Giordana Bruna do Gottfrieda Leibniza. Literarni kritik z univerze Yale, Harold Bloom, jo je enačil z literarno kritiko in njen vpliv našel po vsej sodobni književnosti in filozofiji. Uporabljajo jo kot sopomenko za mistiko in magijo, pa tudi za duhovnost na splošno.

Nekateri izmed teh pomenov sicer lahko vsebujejo pomembne prvine resnice, vseeno pa je potrebno izpostaviti, da noben drug pobilblični judovski izraz ali koncept ni bil posplošen na tak način. Le redki nejudovski misleci namreč trdijo, da ima talmud univerzalno sporočilo za vse kulture in religije; med mnogimi vidiki judovske religioznosti to pravijo samo za kabalo. Tako splošno sprejeta je v evropski kulturi, da niti posmehljivi, negativni pomeni, ki jih je pridobila, niso zmanjšali njene univerzalne privlačnosti. Izraz so namreč uporabljali tudi za skrivne, temačne, zle namene in ga povezovali s praznoverjem in iracionalnostjo, toda vseeno ostaja pomembna sestavina evropske kulture. Tudi ko je zla in škodljiva, imamo kabalo še vedno za predobro, da bi jo prepustili samo Judom.

'Kabala' pa je od 16. stoletja naprej pridobila več dodatnih pomenov tudi v hebrejskem in judovskem kontekstu. Najpomembnejši nov pomen je okrepitev pomembnosti magičnega v konceptu kabale. K temu je prispeval tudi razcvet hagiografske literature od 16. stoletja naprej, ki opisuje dela srednjeveških in sodobnih znanstvenikov in voditeljev. Legende o osebah, kot sta Majmonid (ki ni bil kabalist) in Nahmanid (ki je bil), govorijo, da sta s pomočjo magičnih skrivnosti kabale delala čudeže. In tudi danes ljudje, ki hočejo v Izraelu imeti versko avtoriteto, zase – ali pa drugi zanje – včasih pravijo, da so 'kbalalisti', pri tem pa se izraz običajno ne nanaša na duhovna prizadevanja ali spoznanje nebesnih procesov, ampak na magične sposobnosti. Tudi blagoslov človeka, ki ima sloves, da je 'kabalist', imajo mnogi ortodoksni Judje za še posebej učinkovitega. Včasih je to posledica

uporabe izraza 'kabala ma'asit', ki pomeni magično izročilo, za kabalo na splošno. V sodobni hebrejščini imata zato izraza 'kabalist' in 'čarodej' skoraj povsem isti pomen.

Kaj je torej v resnici kabala? Na to vprašanje ni odgovora. Nekateri bodo rekli, da je to bistvo asirske religije, številni drugi, da je bistvo krščanstva. Skoraj vsi jo bodo istovetili z mistiko in mnogi jo bodo razumeli kot skrivno magično izročilo. Prepričan pa sem, da je skupni imenovalec odgovorov na vprašanje, kaj je kabala, ta, da je to nekaj, o čemer imamo sicer nejasno podobo, toda nekdo nekje točno ve, kaj ta beseda pomeni.

Naloga zgodovinarja idej ni, da bi razkril, kaj nekaj 'resnično' je, ampak da bi predstavil razvoj pomenov nekega koncepta v različnih zgodovinskih in kulturnih kontekstih in pri tem, kolikor je le mogoče, določil čim več rab in opredelitev, ki jih je ta prevzel skozi svojo zgodovino. Naloga zgodovinarja ni v tem, da bi izjavil, da je imel Geršom Šolem prav, Simo Parpola pa narobe, ali obratno. Njegova naloga ni, da bi dejal, da je bil Johann Reuchlin 'pravi' kabalist, Carl Jung pa ne. Zgodovinsko dejstvo je, da je v zadnje pol tisočletja na stotine mislecev ta izraz uporabljalo na različne načine in da so se pri tem oddaljili od kulturnega konteksta, v katerem se je kabala pojavila. Zgodbo o tem procesu pa je potrebno povedati na zgodovinsko točen način in se pri tem izogibati oznakam, da je eno bolj 'res' kot drugo.

## KABALA IN MISTIKA

Do 19. stoletja ni bilo judovskih ali muslimanskih 'mistikov'. Pojma 'mistika' v judovski in islamski kulturi sploh ne najdemo in v hebrejščini in arabščini ni nobene ustreznice, ki bi izražala koncept, ki ga ta predstavlja. Koncept mistike se je kot vidik religiozne duhovnosti namreč pojavil v krščanstvu, zato med krščanskimi misleci najdemo številne, ki so sebe ali druge označevali za mistike. Pomen tega izraza temelji na tem, kar lahko strokovnjak določi kot osrednji

vidik ali skupni imenovalec idej in izkušenj, ki so jih kristjani opisali kot mistične. Podobno pa lahko izraze, ki izhajajo iz osrednje ideje mistike – kot sta *via mystica*, mistični način življenja in molitve, in pobožnosti, ki vodijo v *unio mystica*, mistično združitev z Bogom – razumemo v skladu z njihovo avtentično rabo v okviru razvoja krščanske duhovnosti. Seveda, opredelitve in pomeni se bodo razlikovali glede na to, kaj bo strokovnjak v krščanski tradiciji prepoznal kot mistično. Vseeno pa je uporaba tega izraza, ko opisujemo judovske (ali muslimanske) pojave, analogija, ki temelji na našem poznavanju krščanske mistike. Dejansko gre torej za izjavo, da je ta ali oni judovski ali muslimanski religiozni pojav podoben drugemu, ki smo ga v krščanskem kontekstu opisali kot mističnega.

Danes je sicer med strokovnjaki težnja, da bi krščansko mistiko obravnavali na podlagi odnosa do jezika. Večina tradicionalnih opredelitev mistike pa jo opisuje kot prizadevanje za neposreden, izkustveni odnos z Bogom, za enost z božanskim – in včasih tudi za njegovo dosego. Vendar pa ima tradicionalni pristop dve med seboj povezani pomanjkljivosti: značilnosti, ki so jih pripisali mistiki, so v večini veljale tudi za religijo na splošno, zato je bila mistika 'le-malo-bolj-religija'. Tradicionalni pristop pa je tudi odnos med religijo in mistiko predstavljal kot kvantitativnega in ne kvalitativnega, medtem ko je večina mistikov vztrajala, da se njihove izkušnje bistveno razlikujejo od izkušenj njihovih sovernikov. Edinstvenost mistike, s čimer je v večini primerov nasprotna običajni religiozni izkušnji, je namreč v zanikanju zmožnosti jezika, da izrazi religiozno resnico. Medtem ko je religija izraz vere s pomočjo besed svetih spisov in razodetja, mistiki običajno trdijo, da resnica presega vsako zmožnost izražanja s pomočjo besed, ki izhajajo iz čutnih izkušenj in logičnega izpeljevanja. Jezikovno sporazumevanje torej razumejo kot čutna in logična sporočila, ki jih posreduje jezik. In če mistiki to področje razumejo kot nepomembno za mistično resnico, potem jezik ne more pomagati

pri posredovanju nadnaravne resnice. Sicer lahko s pomočjo različnih metod, pri katerih uporabljamo besede, posredujemo nekakšne nejasne, nenatančne namige na skrivnosti božanskega, toda teh besed ne smemo nikoli jemati dobesedno. V mistiki je jezik zato apofatičen, je 'jezik neizrečenega,' jezik, ki zanika sporočilo, ki ga posreduje. In v tem smislu sta mistika in religija različna duhovna pojava, ki ju ločujeta njuni različni pojmovanji jezikovnega posredovanja.

To je povsem negativna definicija, ki govori o tem, v kaj mistiki ne verjamejo, ne pa o tem, kako razumejo svoje edinstveno religiozno izražanje. Vseeno pa je lahko temelj raziskovanja določenih značilnosti vsakega zgodovinskega pojava, ki bi ga radi označili za 'mističnega'. Univerzalni, tipični vidik mistike je torej njeno zanikanje, da bi čuti, logika in jezikovna komunikacija lahko vodili do spoznanja in razumevanja božanskega. Pozitivni vidiki pa so odvisni od določenega zgodovinskega, kulturnega in duhovnega konteksta, ki vsakemu izrazu mističnega dajo edinstven značaj.

Mnogi strokovnjaki, ki so pojem 'mistika' uporabili za judovske (in muslimanske) duhovne pojave, so bili prepričani, da so odkrili vzporednico s krščansko mistiko: ezoterično, skrivnostno književnost kabale. Nekaj običajnega je zato postalo, da so kabalo enačili z mistiko, kakor da bi bil ta izraz zgolj hebrejska beseda za poznan krščanski pojav. Na podoben način so tudi sufistično književnost v islamu označili za 'islamsko mistiko'. Toda te posplošitve so v glavnem neustrezne. Sufizem in kabala sta pojava, ki sta se razvila vsak v svojih posebnih kulturnih in duhovnih okoliščinah in imata zelo malo skupnega s pojavom krščanske mistike. Koncept starodavne tradicije, ki prežema kabalo, in ohlapne halje, ki so jih nosili zgodnji islamski sufiji in so jim verjetno tudi dale to ime, namreč nimajo v krščanski mistiki nobene vzporednice. Pa vendar je dejstvo, da če v judovstvu na analogičen način iščemo kandidate za vlogo 'mistikov', najdemo več takih

primerov med kabalisti. Če je nagnjenost k temu, da bi iskali sfero božanske resnice, ki sega onkraj čutov, logike in jezika, univerzalna in jo zato lahko najdemo med pripadniki vsake duhovne strukture (pa čeprav je morda število teh ljudi izjemno majhno), je naravno, da bomo judovske predstavnike te težnje našli v ezoteričnih krogih kabalistov. Vendar pa to ne pomeni, da so vsi kabalisti mistiki. Pomeni samo to, da so ljudje, ki imajo takšna nagnjenja, našli svoje zatočišče med kabalisti. Mnogi kabalisti so bili namreč najprej in predvsem eksegeti, pridigarji, teologi in tradicionalisti, med njimi pa lahko najdemo tudi nekaj mistikov, če uporabimo kriterije, izpeljane iz krščanske mistike, in jih po analogiji prenesemo v judovski kulturni kontekst.

## ANTIČNA JUDOVSKA MISTIKA IN POJAV KABALE

Različne šole kabale od poznega 12. stoletja do danes so samo en – pa čeprav brez dvoma najpomembnejši in najvplivnejši izraz ezoterike in mistike v judovski religiozni kulturi. Vsaj dve večji skupini judovskih spiritualistov sta namreč imeli zelo podobne pristope kot kabalisti, pa čeprav nista vedeli ničesar o kabali, njeni specifični terminologiji in njenem pogledu na svet.

Za začetek judovske ezoterike lahko označimo talmudsko izjavo v mišni (Hagiga 2,1), ki najbrž izvira iz prvega stoletja po Kr. Ta pravi, da je dva odlomka iz Biblije prepovedano razlagati v javnosti, in opozarja na nevarnost njihovega študija tudi v manjših skupinah. Prvi odlomek je iz 1 Mz in opisuje stvarjenje sveta, ki mu talmud pravi *ma'ase berešit* (delo geneze). Drugi odlomek pa je Ezk 1, ki ga talmud imenuje *ma'ase merkava* (delo kočije), opis Ezekielovega videnja nebeške kočije v Ezk 1 in 10. Zato sta bila ti dve poglavji in temi odstranjeni iz tradicionalnega judovskega razlaganja in razmišljanja ter degradirani na ločeno področje, ki so ga imeli za duhovno – včasih pa tudi telesno – nevarnega.

Talmudski modreci o tej prepovedi podrobno razpravljajo in navajajo primere težav in nevarnosti teh odlomkov, pri tem pa pogosto uporabljajo nejasen, mistični jezik. Ena izmed najbolj znanih prilik, povezanih s to prepovedjo, je zgodba o štirih modrecih, ki so vstopili v *pardes* – kraljevi vrt. (Beseda 'pardes' izhaja iz perzijsčine, njena grška oblika, ki so jo prevzeli tudi evropski jeziki, pa je paradiz.) Izmed teh štirih znanih talmudskih osebnosti je eden umrl zaradi te izkušnje, drugi je izgubil pamet, tretji je postal krivoverec, le eden – rabi Akiba ben Jozef – pa je "vstopil v miru in ga zapustil v miru." Besedilo sicer ne razloži, kaj 'vstop v *pardes*' dejansko pomeni, so pa to razumeli kot globoko religiozno izkušnjo vstopa v božansko sfero in namig na nekakšno srečanje z Bogom. V rabinski književnosti pozne antike obstajajo številne razprave o teh temah, zato so ti trije izrazi – *ma'ase berešit*, *ma'ase merkava* in *pardes* – dobili osrednje mesto v jeziku judovskih ezoterikov, spiritualistov in mistikov v naslednjih dveh tisočletjih.

## ANTIČNE EZOTERIČNE RAZPRAVE

Izmed spisov judovskih ezoterikov iz pozne antike, ki govorijo o teh dveh temah, o skrivnosti stvarjenja in skrivnosti božanske sfere, *merkave*, se je ohranila zbirka okoli dveh ducatov razprav. Poznana je kot književnost '*Hekalot* [nebesni kraji ali templji] in *Merkava*', saj ima več razprav v naslovih te izraze. Te knjige govorijo o štirih glavnih temah. Prva tema je kozmologija in kozmogonija, kjer je podrobno opisan proces stvarjenja in način, kako Bog usmerja vesolje (vključno s strukturo raja in pekla ter z več astronomskimi vprašanji). Najpodrobnejše delo iz te skupine je *Seder Raba de-Berešit* (Razširjen opis geneze). Druga osrednja tema te male zbirke je magija. Med te razprave spada najbolj dodelana antična judovska zbirka magičnih formul – *Harba de-Moše* (Mojzesov meč), ki je seznam nekaj sto magičnih urokov in postopkov, ki se nanašajo na številne zadeve, od medicinskih

pomagal do ljubezenskih napojev in hoje po vodi. Magija pa je pomembna tema tudi številnih drugih razprav iz te književnosti, še posebej v delu *Sefer ha-Razim* (Knjigi skrivnosti). Tretja osrednja tema je podroben opis kočije pri Ezekielu in v drugih svetopisemskih odlomkih, ki opisujejo Božje prebivališče. Tako je na primer v knjigi *Reujot Ezekiel* (Ezekielova videnja) zapisano, da si je Ezekiel predstavljal sedem kočij, ki so odsevali v vodi reke Kvar. Ta besedila vsebujejo podrobne sezname angelov, na katerih so navedena njihova imena in funkcije, pa tudi predstavitev skrivnih imen Boga in nadangelov.

Četrta tema – ki jo najdemo samo v petih razpravah – pa je pomenljivo drugačna od ostalih: opisuje namreč postopek, s katerim se oseba lahko dejavno dvigne v božansko sfero, doseže najvišjo raven in celo "sreča Boga v njegovi slavi". Postopek dviga se v teh besedilih paradoksalno imenuje "spust do kočije", modreci, ki to delajo, pa se imenujejo *yordeji ha-merkava* (tisti, ki se spuščajo h kočiji). Postopek v besedilih pripisujejo dvema velikima modrecema zgodnjega talmudskega obdobja, rabiju Akibi in rabiju Išmaelu. V nasprotju z ogromno talmudsko-midraške literature in večino razprav '*Hekalot in Merkava*' pa se ta besedila ne naslanjajo na razlago bibličnih vrstic (midraš), ampak se navezujejo na neposredne, osebne duhovne izkušnje. Njihova verodostojnost torej ne temelji na "kakor je pisano", kot je običaj v večini hebrejske pobiblične literature, ampak na osebni izkušnji – "videl sem," "slišal sem," "predstavljal sem si". Uporablja izrazoslovje, ki ga ne najdemo nikjer drugje, kot je izraz '*hekalot*' v množini, ki pomeni sedem krajev ali templjev, postavljenih eden nad drugega in eden znotraj drugega v sedmih, najvišjih nebesih. Modreci, ki so premagali mnoge nevarnosti na zapleteni poti vzpona, pa se pridružujejo nadangelom pri nebeškem obredu slavljenja Boga. V nasprotju z vsemi ostalimi antičnimi besedili so te razprave bogate s hvalnicami Bogu, med katerimi nekatere pojejo angeli, druge pa *yordeji*

*ha-merkava* sami. Obstajajo številne različne opredelitve mistike; ne poznam pa nobene, ki ne bi kot izvrsten primer le-te vključevala tudi spuščajočih se h kočiji.

Ena izmed teh razprav, ki je verjetno povezana s skupino *yordejev ha-merkava*, vendar tega izraza ne uporablja, pa je za zgodovino judovske ezoterike in mistike še posebej pomembna. Njen naslov je *Šiur koma* (Merjenje višine). Zdi se, da to kratko delo, ki ga pripisujemo rabiju Akibi in rabiju Išmaelu, na antropomorfičen način opisuje Boga. Ne posreduje namreč božanske izkušnje; njegov osrednji del je seznam Božjih udov, brade, čela, oči in šarenic (izhaja predvsem iz opisa ljubega v Vp 5,10-16), vsak izmed njih pa je označen z vrsto nejasnih, čudnih neizgovorljivih imen in izmerjen z miljami, čevlji in prsti. Avtor definira mere, ki jih uporablja, temeljna med njimi pa je dolžina celotnega veselja (ki temelji na Iz 40,12); in vsak Božji ud je na bilijonkrat daljši od te osnovne mere. Možno je sicer, da to antropomorfično besedilo dejansko polemizira z radikalnejšimi stališči, ki izhajajo iz pretirano poenostavljenega človeškega opisa Boga v Visoki pesmi. Toda ne glede na to je *Šiur koma* definiral standardno podobo Boga judovske ezoterične tradicije za naslednje tisočletje in pol. Njegov vpliv je torej izjemen, saj je tudi kabalistični sistem Božjih atributov – *sefirot* – nastal na podlagi *Šiur kome*.

## SEFER JEZIRA, KNJIGA STVARJENJA

Eden izmed najpomembnejših virov, iz katerega je črpalo srednjeveško kabalistično izrazoslovje, je antična nekabalistična razprava z naslovom *Sefer Jezira* (Knjiga stvarjenja). Pogosto jo sicer narobe obravnavamo kot najzgodnejše delo kabale. V bistvu pa je *Sefer jezira* kozmološka, znanstvena razprava, ki procese stvarjenja v glavnem opisuje s pomočjo črk abecede in zato predstavlja zgodnje judovsko pojmovanje slovnice. V judovski kulturi se je pojavila v 10. stoletju, ko so judovski racionalistični filozofi in



znanstveniki na čelu z Ravom Saadio Gaonom v Babiloniji, Dunaš Ibn Tamimom in Šabataj Donolom napisali komentarje k besedilu ter tako predstavili svoje lastne znanstvene sisteme kozmologije, antropologije in psihologije. Očitno je, da so jo v 10. stoletju imeli za antično delo, številčnost in zapletenost njenih različic pa dokazuje, da se je razvijala in da so jo pred njenim pojavom več generacij urejali. Datum njenega nastanka je neznan. Nekateri strokovnjaki pravijo, da je to delo iz 1. stoletja in da je bilo napisano pred porušenjem Jeruzalema leta 70 po Kr., medtem ko drugi trdijo, da je bilo pod vplivom islamske kulture napisano v 9. stoletju. Večina strokovnjakov predvideva, da je bilo napisano v 3. ali 4. stoletju, vendar za nobeno od teh možnosti ni mogoče predložiti dokončnih dokazov. Poleg tega obstaja množica različnih in različnih dela, prvo podrobno znanstveno izdajo pa je šele pred kratkim pripravil Peter Hayman. Zaključni stavki razprave opisujejo Abrahama, ki pozna skrivnosti tega dela, zato ga po izročilu pripisujejo očaku Abrahamu. Med 10. in 12. stoletjem so ga razlagali racionalisti in znanstveniki, v drugi polovici 12. stoletja pa so ga za svojega vzeli ezoteriki, mistiki in kabalisti in od tedaj naprej je povezan s tem vidikom judovske religiozne kulture.

Delo predstavlja sistem kozmogonije in kozmologije, ki se zdi namenoma drugačen od tistega, ki je opisan v 1 Mz in podrobnih razlagah te pripovedi v tradicionalnih rabinskih virih, vključno s talmudom in midrašem. Ne navaja nobenih avtoritet in se le redko sklicuje na biblične vrstice. Knjiga ne uporablja tradicionalne hebrejske besede za stvarjenje 'bara'; prevladujoči besedi sta 'izklesan' in 'izdelan' (*hakak, hazav in jazar*). Kot namreč pravi prvi odstavek, je bilo vesolje izklesano s pomočjo "osupljivih poti modrosti" in vrezano v "tri knjige". "Poti" pa so opisane kot deset *sefirotov* in 22 črk hebrejske abecede. Ti *sefiroti* pa niso Božje moči; kabalisti v 13. stoletju namreč temu izrazu niso pripisovali takega pomena. *Sefiroti* so smeri ali razsežnosti kozmosa (sever, jug,

vzhod, zahod, gor, dol, začetek, konec, dobro in zlo), pa tudi svete pošasti Ezekielove kočije, stopnje pojavljanja treh prvin (božji duh, zrak ali veter; voda in ogenj) in druge značilnosti, ki so nejasne. Zgodnji komentatorji so *sefirote* razlagali kot 10 osnovnih števil od 1 do 10. Večina dela pa se posveča podrobnemu opisovanju, kako so različne črke in skupine črk sodelovale v procesu stvarjenja in kako obvladujejo različne vidike vesolja.

Osrednji koncept, predstavljen v tem delu, je *harmonia mundi* (ubranost vesolja). Obstajajo namreč tri plasti eksistence, kozmična, eksistenca časa in eksistenca človeka, vsaka črka ali skupina črk je odgovorna za en vidik vsake plasti. Tako so, na primer, hebrejske črke, ki jih izgovarjamo na dva različna načina – katerih številka je v skladu s tem spisom sedem – v kozmosu odgovorne za sedem planetov, v 'času' za sedem dni v tednu in pri človeku za sedem odprtih v glavi (oči, ušesa, nosnice in usta). Dvanajst črk, ki jih avtor opisuje kot 'preproste', so odgovorne za dvanajst nebesnih znamenj, dvanajst mesecev in dvanajst osnovnih udov in tako naprej. Ta model so kasnejši misleci uporabili za razvoj koncepta človeškega bitja kot mikrokozmosa, ki odseva značilnosti kozmosa kot celote (to je še posebej značilno za Šabataja Donola, ki ga je uporabil za razlago vrstice 1 Mz 1,27, ki pravi, da je bil človek ustvarjen po Božji podobi). Bog je proces stvarjenja izvedel tako, da je črkam dal 'krone' in jim določil, naj vladajo posameznim sferam na teh treh plasteh. Harmonijo, ki izhaja iz iste jezikovne moči, ki vlada trem področjem, so kasneje na različne načine sprejeli tudi drugi judovski misleci in jo uporabili kot osrednji koncept kabalističnega pogleda na svet.

Pojmovanje, da je vesolje ustvarila moč Božje govornice, je v judovstvu že stara, *Sefer jezira* pa je to temo razvijala sistematično. Zdi se, da je njeno vodilno načelo to, da so zakoni stvarjenja obenem zakoni jezika, saj je stvarjenje potekalo s pomočjo jezika. Slovnico zato pojmuje kot temeljni zakon narave. Njen avtor je razvil hebrejsko slovnico, ki izvira iz 231



'korenov' – to je število mogočih kombinacij 22 črk. Tudi obstoj dobrega in zlega v veselju je razložil kot slovnični proces: če namreč črki *ajin* dodamo 'koren' *ng* kot predpono, dobimo *ong*, velik užitek, če pa ga dodamo kot pripono, pomeni nadlogo, tegobo. Avtor prav tako trdi, da ima glede na slovnična načela vse v veselju dva vidika, vzporedno z dvojnostjo moškega in ženskega spola.

Delo – kolikor to lahko izbrskamo iz odlomkov, ki so skupni glavnim različicam – se zdi predvsem znanstveno. Ne omenja izraelskega ljudstva niti nobenega drugega religioznega koncepta – sobote, zapovedi, etike, odrešenja, mesije, posmrtnega življenja, greha, svetosti ali česarkoli podobnega. Zato ni čudno, da so uredniki raznih inačic ter zgodnji in kasnejši komentatorji v besedilo in njegovo razlago poskušali vključiti prvine judovske religioznosti, dejstvo, da so kabalisti izrazoslovju *Sefer jezire* dali nov pomen in da so številni med njimi pisali komentarje k tej razpravi, pa je to delo postavilo v središče judovske svete tradicije in za vir Božje skrivnostne modrosti, ki je primerljiv s hebrejsko Biblijo.

## PIETISTI SREDNJEVEŠKE NEMČIJE

V visokem srednjem veku, malo pred pojavom kabale, pa najdemo še en primer velike judovske šole ezoterikov in mistikov, ki je imela svoje središče predvsem v Porenju, njeni pripadniki pa so se imenovali hasidski aškenazi, pietisti iz Nemčije. Večina piscev te šole in mnogi voditelji, pisci, halakisti in pesniki nemškega judovstva v 12. in 13. stoletju so pripadali eni sami družini, družini Kalonymus. Osrednji osebnosti te šole sta bila rabi Juda ben Samuel Pobožni (ki je umrl leta 1217) in njegov sorodnik in učenec rabi Eleazar ben Juda iz Wormsa (ki je umrl okoli leta 1230). Na njun pogled na svet so močno vplivali valovi križarskih vojn, ki so na poti v Sveto deželo, kjer so se borili proti muslimanom, v Franciji, Nemčiji in Angliji pomorili mnogo Judov. Razvila sta edinstven sistem religiozne etike, ki je bil namenjen temu, da bi

njune ljudi pripravil na izkušnjo mučeništva (*kiduš ha-šem*).

Na razpolago imamo okoli dvajset zvezkov, izmed katerih so mnogi še vedno v rokopisih, v katerih pietisti predstavljajo svoj ezoterični pogled na svet, ki je bil glede narave ustvarjenega sveta globoko pesimističen. Svet so namreč imeli predvsem za serijo preizkušenj, ki jih je pripravil Bog, da bi neka malega pravičnih, pogumnih ljudi pripravil na blaženost v prihodnjem svetu. Ena izmed najpomembnejših idej, ki so jih predstavili in razdelali, pa je, da je Božji svet sestavljen iz več plasti in da vsaka izmed njih izhaja iz sebi nadrejene. Naloge, kot so razodetja prerokom in sprejemanje človeških molitev, so zaupana drugotnim Božjim močem, ki so izšle iz večnega, popolnega in nespremenljivega Boga. Od pietistov in iz drugih ezoteričnih krogov imamo več neodvisnih opisov sistema izhajanja Božjih moči (ponavadi so tri). Rabi Juda Pobožni je razvil edinstveno pojmovanje hebrejskih molitev, ki ima zelo mističen značaj in ki razume besedilo tradicionalnih molitev kot odsev skrivne, notranje numerične skladnosti, ki med seboj povezuje besede in črke svetih besedil in vse pojave, ki obstajajo.

Spisi iz teh krogov ezoterikov so po večini oblikovani kot komentarji k bibličnim vrsticam, ki dajejo avtoriteto izvajanjem, ki sledijo. Ne poznamo pa nobenih praktičnih, dejavnih vidikov teh izvajanj. Veliko sicer uporabljajo besedila 'Hekalot in Merkava', ne poznamo pa nobenega poskusa, da bi sledili vizionarski, izkustveni poti, ki jo opisujejo spuščajoči se h kočiji. Tudi podob iz Šiur kome ne vključujejo med moči, ki izhajajo iz Boga.

Prvi kabalistični krogi so bili zelo podobni krogu družine Kalonymus in drugim skupinam ezoterikov v srednjeveški Nemčiji. Najzgodnejši zametki kabale pa so, prvič, anonimno delo, knjiga Bahir, ki je bila napisana v Provansi ali severni Španiji okoli leta 1185; drugič, krog kabalistov v Provansi, izmed katerih je bil najvidnejša osebnost rabi Izak ben Abraham Slep; in tretjič, kabalistična

šola, ki je cvetela v Gironi v Kataloniji v prvi polovici 13. stoletja. Kabalisti iz Girone, izmed katerih je bil najvidnejši voditelj rabi Mojzes ben Nahman (Nahmanid), so namreč združili nauke iz knjige Bahir z nauki šole iz Provanse, jih razdelali in razvili ter ustvarili temeljne ideje in pojme, ki so značilne za kabalo.

## KNJIGA BAHIR

**K**njiga *Bahir* je kratka razprava; v sodobnih izdajah ima od 130 do 200 členov. Napisana je v obliki klasične midraške zbirke, zato se mnogi odstavki začenjajo z imenom talmudskega modreca, ki ga je povedal. Vsi člani razlagajo biblično vrstico ali več vrstic. Modreci, katerim so odlomki pripisani, so znani kot *tanaïmi*, rabini iz 2. stoletja, nekateri pa imajo tudi izmišljena imena, na primer rabi Amora. Prvi člen je pripisan rabiju Nehuniji ben ha-Kani, ki je vidna osebnost nekaterih razprav o antičnih modrecih, spuščajočih se h kočiji. Zato pogosto celotno delo pripisujejo rabiju Nehuniji. Člani so med seboj samo ohlapno povezani in zdi se, da delo nima celostne, sistematične strukture. Mnoge stavke in odlomke je težko razumeti in v nekaterih primerih se zdi, da gre za namerno mistificiranje, s katerim avtor želi osupniti bralca. Delo se začne z nekaj izjavami, ki se nanašajo na stvarjenje. V prvem delu knjige je tudi mnogo razprav o črkah abecede, o njihovi obliki in o pomenu njihovih imen. Najbolj znan del, zadnja tretjina knjige, pa je skrivnosten opis desetih Božjih moči, ki skupaj predstavljajo božansko sfero.

Avtor knjige je uporabil številne vire, ki so nam poznani, v glavnem talmudske in midraške izjave o bibličnih vrsticah, nekatere odlomke iz književnosti '*Hekalot in Merkava*' in komentarje k besednim zvezam iz tradicionalnih molitev. Številni odstavki razlagajo stavke in izraze iz antične *Sefer jezire* (Knjige stvarjenja), ki je bila brez dvoma glavni vir navdiha in izrazoslovja. Avtor je uporabil antična midraška dela o

črkah abecede in razvil svoje ideje in metode v nove smeri. To delo je prva judovska razprava, ki na pozitiven način predstavlja preseljevanje duš, vedno novo utelešenje ali ponovno rojstvo istih duš. Avtor je prav tako uporabil več deset prilik, ki jih je predstavil na način, ki ga pogosto najdemo v midraški književnosti; večina izmed njih se začne s stavkom: "To je kakor človeški kralj," osrednji lik prilike pa je Bog. Prav tako je uporabil nekatere srednjeveške vire, kot so spisi rabija Abrahama bar Hidže in rabija Abrahama ibn Ezre, judovskih filozofov iz 12. stoletja; na podlagi teh navedkov lahko postavimo čas nastanka v zadnja desetletja 12. stoletja, najbrž okoli leta 1185.

Trditev, da je ta razprava najzgodnejše kabalistično delo, temelji na obravnavi treh osrednjih konceptov, ki jih ne najdemo v nobenem predhodnem judovskem viru. Prvi je opis božanskega sveta, ki ima deset hipostaz, deset božanskih moči, ki jim pravimo *ma'ararot* (izreki) in ki so bili v kasnejših kabalističnih spisih znani kot deset *sefirotov*. Drugi je spoznanje, da je ena izmed desetih božanskih moči ženska in je ločena od ostalih devetih, s čimer je v božansko sfero uveden dualizem spolov. Tretji pa je opis božanskega sveta kot drevesa (*ilan*); delo navaja, da so božanske moči postavljene ena nad drugo kakor veje na drevesu. Zdi pa se, da je podoba drevesa taka, da je to obrnjeno na glavo in da ima korenine zgoraj, veje pa rastejo navzdol, proti zemlji. Ti trije pojmi so postali značilni za kabalo kot celoto (z nekaj izjemami, vključno z Abrahamum Abulafio, ki je zavrnil koncept desetih *sefirotov*) in njihova navzočnost določa, ali določeno delo pripada kabali. Poleg teh treh konceptov pa v knjigi *Bahir* najdemo tudi bolj dramatičen opis sfere zla, kot je to običajno v zgodnejših judovskih virih, čeprav dokončne ločitve med Bogom in Satanom še ni. Moči zla so namreč opisane kot prsti Božje leve roke. Dualizem med dobrim in zlim pa v kabali najdemo zgolj tri generacije kasneje v razpravi rabija Izaka ha-Kohena iz Kastilje, ki je bila napisana okoli leta 1265.

## PROBLEM GNOSTICIZMA

Geršom Šolem je dejal, da so ideje, ki jih prvič najdemo v knjigi *Bahir*, po naravi gnostične. Prepričan je bil namreč, da jih je avtor prevzel iz zgodnejših virov, ki so bili po njegovem mnenju bodisi zunanji, verjetno krščansko gnostični, ali pa iz antične judovske gnostične tradicije, ki se je na skrivaj prenašala iz generacije v generacijo. Šolem je celotno razpravo opisal kot antologijo, sestavljeno ob koncu 12. stoletja, ki vključuje številne plasti, ki segajo več stoletij nazaj. Strokovnjaki v zadnjega pol stoletja so intenzivno razpravljali o idejah iz knjige *Bahir*, toda kljub številnim poskusom niti znotraj judovskega izročila niti izven njega niso odkrili nobenega takega vira. Zdi se torej, da – dokler ne najdemo dokaza za zgodnejši vir – razsoden, metodološki pristop od nas zahteva zaključek, da so ideje v *Bahiru* izvirne in da jih je razvil njegov avtor.

Sredi 20. stoletja – v času, ko so Šolem in ostali izjavili, da ima knjiga *Bahir*, do določene mere pa tudi kabala na splošno, pomembne gnostične značilnosti – pa je gnosticizem pridobil razsežnosti svetovne religije in dosegel podoben vpliv in pomen kot judovstvo in krščanstvo. Ena izmed najimunitnejših razlag tega pojava je izjemna monografija, ki jo je o tej temi napisal Šolemov prijatelj Hans Jonas in je bila v skrajšani obliki iz nemščine prevedena tudi v angleščino kot *The Gnostic Religion* [Gnostična religija, op. prev.] (1985). Delo je bilo vrhunec dolgega historično-teološkega razvoja v nemški misli, ki ga najbolje izražajo pogledi nemškega protestantskega misleca in teologa Rudolpha Bultmanna, ki je trdil, da je gnosticizem povezan s koreninami krščanstva. Tudi leta 1945, ko je bila v Nag Hamadiju v Egiptu odkrita knjižnica antičnih teoloških del v koptščini, so ta dela razlagali kot zbirko antičnih gnostičnih besedil in s tem na videz potrdili Bultmannov in Jonasov opis te religije.

Tako je stroka v 20. stoletju gnosticizem iz pojma, ki je označeval krivoverske krščanske ločine in so ga uporabljali cerkveni očetje v

2. stoletju po Kr. in kasneje, preoblikovala v veliko religijo, ki so jo imeli za vir mnogih krščanskih in judovskih duhovnih pojavov in številnih srednjeveških krivoverskih gibanj, vključno s katari v južni Franciji. Mnogi strokovnjaki s tega področja so izvor gnosticizma pripisali antičnemu judovstvu in trdili, da je obstajal antični, predkrščanski, judovski gnosticizem. Tudi Šolemov pristop je bil pod velikim vplivom teh pojmovanj. V knjigi na to temo, ki jo je izdal leta 1960, je namreč književnost *Hekalot* označil za judovski gnosticizem in s to sfero povezoval tudi knjigo *Bahir*. Drugi strokovnjaki pa so poskušali poiskati povezave med zgodnjo kabalo in krščanskim katarskim gibanjem v južni Franciji.

Toda zdi se, da tako pojmovanje ni več v veljavi. Sodobna dela strokovnjakov o antičnem gnosticizmu – med katerimi so tudi dela Michaela Willamsa, Karen King in Elaine Pagels – namreč zanikajo obstoj take 'tretje religije'. Ti strokovnjaki ločine, ki so bile označene s tem pojmom, opisujejo kot izraz raznolikosti in kompleksnosti zgodnjega krščanstva in zanikajo anahronistične obsodbe, da so to 'krivoverstva'. Danes se zdi, da je podoba gnosticizma, ki je prevladovala sredi 20. stoletja, bolj posledica predsodkov in izvajanj sodobnih strokovnjakov kot pa odsev zgodovinske resničnosti. Knjižnica iz Nag Hamadija namreč vključuje razprave, ki se nanašajo na številne smeri in poudarke krščanske misli v zgodnjih stoletjih, ne pa izraze enega religioznega pogleda na svet. Tudi nobena zgodovinska povezava med antičnimi gnostičnimi ločinami in srednjeveškimi duhovnimi gibanji ni bila dokazana.

Zanikanja sicer ni mogoče nikoli dokazati, vendar pa lahko po stoletju in pol iskanja judovskega gnosticizma rečemo, da nismo našli nobenih dokazov za obstoj takega pojava. Edino izhodišče za razmišljanje v to smer je obstoj gnostične religije v krščanskem kontekstu v antiki in srednjem veku; ko se srečujemo z dvomi o obstoju predkrščanskega in krščanskega gnosticizma, pa ni nobenega

razloga, da bi ta pojem uporabljali za judovske pojave. Predpostavka, da so na knjigo *Bahir* vplivale bodisi antične judovske gnostične tradicije bodisi antični ali srednjeveški gnosticizem krščanskega (to je, katoliškega) izvora, ni bila podprta z nobenim besedilnim ali terminološkim dokazom. Kolikor danes vemo, so mitološki koncepti, zaradi katerih je knjiga *Bahir* nek nov, radikalen pojav v judovski duhovnosti, delo avtorja te knjige, in če je tako, potem imamo lahko kabalo za nov duhovni pojav v judovstvu, ki izvira iz visokega srednjega veka. Nekatere izmed njenih idej so morda podobne tistim v drugih skupinah judovstva ali izven njega, toda do sedaj ni bila odkrita nobena zgodovinska povezava z drugimi šolami.

## NEKATERI VIDIKI SODOBNE KABALE

Judovsko razsvetljensko gibanje v 18. stoletju je dramatično spremenilo status kabale in pomen izraza tako znotraj judovstva kakor v evropski kulturi. To gibanje, ki se je v 19. stoletju povezovalo z versko reformo, je zavrnilo kabalo kot izraz nevednosti in praznoverja srednjega veka in si prizadevalo, da bi judovski pogled na svet utemeljilo predvsem na racionalizmu in spoštovanju družbene etike. Judovski strokovnjaki in zgodovinarji, še posebej tisti, ki so bili povezani z nemško 'znanostjo o judovstvu', vključno z Henirichom Graetzom, so o kabali govorili izredno posmehljivo. Kabala v judovstvu se je povezovala z ortodoksnim judovstvom, študirali pa so jo v glavnem hasidi in njihovi nasprotniki ter judovski učenjaki na Bližnjem vzhodu in v severni Afriki. Sodobne judovske visokošolske ustanove v svoje programe kabale niso uvrščale. Obstaja le nekaj izjem. Veliki hebrejski pesnik Hajim Nahman Bialik je vključil kabalo v svoj projekt zbiranja, urejanja in objavljanja zakladov judovske tradicije v neortodoksnem, sodobnem hebrejskem kontekstu. Tudi Hebrejska univerza v Jeruzalemu, ki je bila ustanovljena leta 1926, je povabila Geršoma Šolema, da bi

na Inštitutu za judovske študije študiral in poučeval kabalo.

V Evropi se je prepad med znanostjo in okultnim še razširil in kabala je bila v večini izločena iz kulture in mišljenja ter odrinjena med obrobne skupine ezoterikov in spiritua-listov. V drugi polovici 19. stoletja je tak krog – teozofska šola madame Helene Blavatsky, ki se je razširila v Rusiji in zahodni Evropi – dobila nekaj vpliva. Veliko takih skupin je bilo tudi v Franciji, Nemčiji in Angliji. Spisi teh skupin so v veliki meri izhajali iz ezoteričnih spisov krščanskih kabalistov in postali del priljubljene psevdoznanstvene kulture. Nekaj prvin krščanske kabale je vključenih tudi v nekatere obrede prostozidarjev, s čimer ti svojim naukom dajejo patino skrivnostnosti in starodavnosti. Ti spisi so postali tudi na primer temelj psihologije religije v nekaterih spisih Carla Gustava Junga, ki jih je povezal z mnogimi drugimi, povsem drugačnimi prvinami, še posebej s hindujskimi miti in alkimističnimi izročili. To ozračje pa je v prvih desetletjih 20. stoletja koristilo tudi hitremu širjenju legende o golemu. Zato bomo na kratko predstavili njegovo zgodovino.

## GOLEM

Med 10. in 12. stoletjem je nastalo na stotine komentarjev k *Sefer jeziri*. Dva izmed njih – ki sta jih na začetku 13. stoletja v Nemčiji napisala avtorja, ki nista poznala kabale, saj je ta takrat napravila šele prve korake v južni Evropi – vsebujeta tudi odlomek, ki podrobno opisuje, kako lahko s pomočjo teorije abecede, ki je predstavljena v tem antičnem delu, iz zemlje ustvarimo živo človeško bitje, ki mu življenje vdahnemo z določenimi metodami branja hebrejskih črk. Ducat srednjeveških in zgodnjih novoveških besedil zagovarja stališče, da je Abraham ali nek drug modrec uporabil *Sefer jeziro* za ustvarjanje človeškega bitja. Kasneje pa so temu umetnemu bitju rekli golem in v 20. stoletju je postal eden izmed najbolj priljubljenih in poznanih 'kabalističnih' posebnosti.

Toda povezava med *Sefer jeziro* in receptom za ustvarjanje človeškega bitja ne izhaja iz same *Sefer jezire*, ampak iz dveh težko razumljivih mest iz razprave *Sanhedrin* v babilonskem talmudu. Na enem izmed njih je zapisano, da je modrec Rava iz zgodnjega 4. stoletja ustvaril osebo; v drugi pa, da sta dva modreca (iz istega obdobja) študirala "zakone stvarjenja" in ustvarila "trojnega telička", ki so ga jedli ob praznovanju. Nekateri komentatorji so te "zakone stvarjenja" povezali s *Sefer jeziro* in tako omogočili, da so imeli to delo za temeljni zakon, ki je Abrahamu omogočil, da je ustvaril človeško bitje. In ko so kabalisti posvojili *Sefer jeziro*, se je zdelo, da je ustvarjanje takega bitja lastno kabalistični tradiciji. Vendar pa je potrebno izpostaviti, da je le nekaj sto kabalistov, ki so se ukvarjali s *Sefer jeziro*, podprlo to stališče, pripovedi o takem poskusu pa so postale priljubljene šele v naših časih.

Zdi se, da je ozadje teh dveh mest iz talmuda (na več tisoč straneh talmuda in midraških spisov ne najdemo nobene druge navedbe "zakonov stvarjenja") nekaj, kar nima nobene povezave s *Sefer jeziro*. Gre namreč za vprašanje, o katerem so razpravljali znanstveniki v antiki in srednjem veku: Je mogoče umetno ustvariti življenje? Mnogi misleci – med njimi tudi nekateri pomembni islamski filozofi – so nanj odgovorili pritrdilno. Ta problem lahko razumemo kot povsem znanstven, brez kakršnihkoli religioznih posledic; na enak način kot človek lahko zgradi hišo, lahko ustvari tudi življenje. Noben nauk nobene religije ne daje te moči samo Bogu. Zato postopek ni nujno magičen, ampak ga imamo lahko za znanstvenega. Islamska zgodba tako pripoveduje o Haj Ibnu Joktanu, čudovitem bitju, ki je bil ustvarjen samo s silami narave, s soncem in vetrom, ki sta oblikovala njegovo postavo iz zemlje. Judovski znanstvenik pa je opisal način, kako lahko človek ustvari življenje. Na mokro zemljo naj položi velik kamen in ga čez nekaj mesecev dvigne: pod njim bodo živele lepo razvijajoče se žuželke in črvi. In talmudska stavka se morda nanašata na to.

Izraz 'golem' je postal splošno razširjen v ljudskih pripovedih šele v sodobnem času, ko so različne pripovedi o modrecih in kabalistih začele previdno vstopati v ljudsko judovsko hagiografsko književnost. V vzhodni Evropi se je sicer pojavilo več zgodb o takem bitju, toda prve, ki so povezane s Prago in njenim rabinom, niso bile napisane nič prej kot ob koncu 18. stoletja. Nekateri nemški pisatelji so si izposodili ta motiv na koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Tema pa je dobila širšo pozornost, ko je leta 1909 izšla zbirka domišljjskih pripovedi Jude Rosenberga. Zgodbe govorijo o praškem rabinu MaHaRaLu (okrajšava za "naš učitelj rabi Juda Loeb), ki je v drugi polovici 16. in v začetku 17. stoletja ustvaril golema, da bi z njegovo pomočjo zaščitil češke Jude pred sovražniki. Rosenberg, ki se je v tridesetih letih s Poljske preselil v Kanado in je bil prepričan, da je duhovni naslednik BaHaRaLa, je čarobne moči, ki jih je uporabil praški rabin, pripisal *Sefer jeziri* in kabali. Številni pisatelji pa so te zgodbe olepšali in jih prevedli v mnoge evropske jezike, s čimer so postali največja uspešnica hebrejskega izvora v evropski kulturi 20. stoletja. Predvsem med letoma 1905 in 1925 so v nemščini, jidišu, hebrejščini, francoščini in angleščini nastajale kratke zgodbe, romani, drame in opere, v katerih je bil osrednji junak golem. Tako kot Frankensteinova pošast in kasneje roboti je bil golem pomočnik in služabnik, včasih pa tudi odrešenik, toda vedno je obstajala nevarnost, da bodo njegove moči ušle izpod nadzora in da bo postal nevaren svojemu stvarniku in skupnosti okoli sebe.

Pojav golema je pomembno prispeval k temu, da je kabala dobila videz ezoterične, skrivnostne in mogočne zbirke antične magije. Nekaj desetletij kasneje pa ga je nadomestil še en izdelek iz Prage – robot Karla Čapka, ki je bil prvič predstavljen v njegovi drami *RUR* iz leta 1921. Frankensteinova pošast in robot sta bila predstavljena kot stvaritvi znanstvenikov in njuna življenjska sila je bil električni tok. Golemova življenjska sila pa je hebrejska abeceda, skrivnostno



Božje ime, položeno pod njegov jezik, ali beseda 'resnica', eno izmed Božjih imen, vrezano v njegovo čelo. (Če v hebrejski besedi 'resnica' izbrisemo prvo črko, postane 'smrt'.) Legenda o golemu tako ustreza podobi kabale kot nauka, ki lahko zelo koristi, vključuje pa tudi nekaj grozljivih, nevarnih prvin, in to podobo tudi krepi.

## MISLECI 20. STOLETJA

Med najpomembnejšimi judovskimi misleci 20. stoletja je bil en izjemen kabalist v tradicionalnem pomenu besede. Rabi Jehuda Ašlag, lurijanski kabalist, ki je deloval v Jeruzalemu in Tel Avivu v prvi polovici in sredi stoletja, je napisal obsežen komentar k vsem delom Zoharja, v katerem je predstavil popolno skladnost *Zoharjevih* nauk in nauk Lurie. Njegovo delo v več zvezkih vključuje celoten prevod *Zoharja* v hebrejščino. Za druge pomembne mislece pa kabala ne predstavlja težišča njihovih objavljenih del. Eden izmed najvplivnejših mislecev tega stoletja, rabi Abraham Izak ha-Kohen Kook – ki je bil glavni rabin v Palestini v času Britanskega mandata v dvajsetih in tridesetih letih – je v številnih delih predstavil novo, revolucionarno teologijo. Ta teologija je povezovala tradicionalno pravovernost (ortodoksnost) s pričakovanjem bližnjega odrešenja, katerega gonilna sila je bilo po njegovem mnenju sionistično gibanje. Njegov jezik uporablja izvirno izrazoslovje v intenzivno poetičnem slogu. Spise rabija Kooka je mogoče razlagati kot poskus, da bi predstavil Lurijeve nauke, ne da bi uporabil posebno kabalistično terminologijo. V veliki meri se je naslanjal na srednjeveške in novoveške filozofe, nekateri bralci pa v ozadju vidijo osnovne ideje lurijanizma.

Podoben pristop je mogoče zaznati tudi v delih velikega ortodoksnega misleca ameriškega judovstva, rabija Dova Berja Soloveitčika iz Bostona. Predstavil je sodobno pojmovanje judovstva v sodobnem svetu, pri čemer je za izhodišče uporabil spise

Majmonida in sodobnih filozofov. Tudi pri njem pa nekateri bralci opažajo, da poskuša predstaviti kabalistične ideje s sodobnim, nekabalističnim izrazoslovjem.

Kabala, še posebej pa hasidizem, so kot vir nekaterih nauk služile tudi Martinu Bubru, ki je tako med Judi kot med nejudi postal najznamenitejših judovski mislec 20. stoletja. Njegove zbirke hasidskih nauk so postale zelo priljubljene in so bile prevedene v vse glavne evropske jezike.

## NEW AGE

Od sedemdesetih let dalje je kabala osrednja sestavina izvajanj in idej new agea, gibanja, ki se izjemno hitro širi. Številna new age dela, še posebej krščanskega izvora, uporabljajo naslov 'kabala' in trdijo, da vsebujejo skrivno spoznanje, ki izhaja iz kabalističnih virov. Razširjenost interneta v zadnjih dveh desetletjih pa je za to področje še posebej pomembna. Na stotine internetnih strani je namreč posvečenih različnim new age predstavitvam pogledov na svet, ki trdijo, da so kabalistični. Večina izmed njih je sicer krščanskega izvora, mnoge pa širijo tudi judovski misleci. Mnoge imajo skupine privrženecv, ki so razširjene po vsem angleško govorečem svetu, prodirajo pa tudi v nemško, francosko in italijansko kulturo. Večina snovi na teh straneh je kombinacija apokaliptičnih izvajanj, astrologije in alkimije; eden izmed osrednjih konceptov, ki ga pripisujejo kabali, je ponovno utelešenje duš, drugi pa kozmična ubranost različnih vidikov vesolja in božanske sfere.

Nekatera tovrstna gibanja so postala tudi bolj sistematična in strukturirana. Od sedemdesetih let naprej je avtor, ki se predstavlja kot Z'ev ben Šimon Halevi, v Londonu objavil že celo vrsto knjig, ki se ukvarjajo s kabalo. Z'ev ben Šimon Halevi je psevdonim Warrena Kentona iz Hampsteda, ki je v Angliji ustanovil več skupin in krožkov, ki študirajo njegov knjige. Še bolj razširjen pa je Center za študij kabale, ki ga je v sedemdesetih v Kaliforniji ustanovil Philip S. Berg in je



danes navzoč po vsem svetu. Berg je izhajal iz spisov rabija Ašlaga; prevedel je odlomke iz njegovih komentarjev k *Zoharju* in drugih del, nato pa napisal še nekaj lastnih. Ta center je zelo priljubljen med številnimi različnimi družbenimi skupinami; njegovo jedro sicer predstavlja nekaj ortodoksnih rabinov, ki si prizadevajo, da bi sekularizirane Jude naučili tradicionalnega judovskega načina življenja, vendar se v njihove študijske skupine vključujejo iskalki duhovnosti vseh vrst, med katerimi so mnogi kristjani. Večina njihovih nauk je povezanih z osrednjimi potezami new age pristopa. Njihov center v Hollywoodu pa med svojimi privrženci navaja mnogo slavnih osebnosti, med katerimi je najbolj znana Madonna, ki je prevzela ime Estera, eno izmed kabalističnih poimenovanj za *šekino* in zato predstavlja fizično enost Device in judovske ženske božanske moči.

Ti in podobni pojavi so povzročili, da je izraz 'kabala' na začetku 21. stoletja v zahodnem svetu v razpravi o duhovnosti dobil ogromno pozornosti. Pomeni, ki jih temu izrazu danes pripisujejo, so po večini zelo drugačni od tistih, ki so prevladovali v tradicionalni kabali v srednjem veku in na začetku novega. Vendar pa je na začetku tega novega razvojnega toka nemogoče podati njegov uravnotežen zgodovinski opis. Kabala, ki se je pojavila pred več kot 800 leti v srednjeveški Evropi in v svoji zgodovini zaobjela različne vidike in pomene, je torej v svojih dinamičnih in pestrih oblikah še vedno navzoča v sodobnem svetu.

## ZAKLJUČEK

Sodobni bralci so se z izrazom 'kabala' večinoma srečevali v naslednjih kontekstih; pri vsakem ima izraz drugačen pomen:

1. V strokovno-zgodovinskem kontekstu je kabala pomemben vidik judovske religiozne misli, ki vključuje tudi mnoge mistične pojave v judovstvu. Izraz 'kabala' se je v tem kontekstu pojavil ob koncu 12. stoletja v knjigi *Bahir* in provansalskem krogu;
2. V kontekstu evropske religiozne in intelektualne zgodovine je kabala starodaven, skrivnosten, okulten nauk, ki se je ohranil v judovskih spisih, v krščansko teologijo in evropsko filozofijo in znanost pa jo je vključila florentinska šola renesančnih mislecev. Med koncem 15. in 18. stoletjem je vrsta pomembnih evropskih mislecev vanjo vključila ezoterična izvajanja, znanost in magijo. Močno se je povezala tudi z astrološkimi, numerološkimi in alkimističnimi idejami in se spojila z idejo večplastnega, skladnega vesolja, ki je značilna za novoveško ezoteriko v Evropi.
3. Pojem 'kabala' so pogosto uporabljali ezoterični krogi evropskih spiritualistov, teozofov, psihologov in okultistov od madame Blavatsky do Carla Junga, ki so jo pogosto povezovali z magijo devetnajstega in zgodnjega dvajsetega stoletja.
4. V sodobnem ortodoksnem judovstvu je kabala osrednji predmet del, ki so jih napisali voditelji in učitelji različnih hasidskih skupnosti, in nekateri pripadniki jo študirajo na tradicionalen način (predvsem *Zohar* in spise rabija Hajima Vitala). Pomembno je k študiju kabale v 20. stoletju prispeval tudi obsežen komentar k *Zoharju*, ki ga je napisal rabi Juda Ašlag.
5. V sodobnem Izraelu obstajajo številne skupine in krožki, ki zase pravijo, da so kabalistični. Nekateri izmed njih so povezani z eksoteričnimi hasidskimi skupinami, še posebej tistimi iz Bratslava in Habadom. Druga sodobna izraelska raba tega izraza pa je povezana s čarodeji in ljudskimi zdravilci, ki se označujejo za kabaliste.

6. Izraz uporablja tudi široka množica judovskih in krščanskih skupin in gibanj, ki so povezane z new ageom. Segajo od ortodoksnih judovskih skupin, kakršen je Center za študij kabale, neortodoksnih judovskih iskalcev bolj duhovnega judovstva, pa do new age spisov krščanskega značaja, ki kabalo pogosto povezujejo z magijo, alkimijo in astrologijo. V tem kontekstu je kabala univerzalni pojav in zdi se, da je danes to najmočnejša in prevladujoča raba izraza 'kabala', pa čeprav ji s tem pripisujem zelo širok spekter pomenov. Njenih zgodovinskih potez pa še ni mogoče jasno opredeliti.

Prevedel: Leon Jagodic

---

1. Jozef Dan je upokojeni profesor kabale na Oddelku za judovsko misel Hebrejske univerze v Jeruzalemu in eden izmed vodilnih strokovnjakov za judovsko mistiko. Med številnimi njegovimi knjigami velja izpostaviti *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*

[Srce in izvir: Antologija judovskih mističnih izkustev], *The Early Kabbalah* [Zgodnja kabala] in *The Teachings of Hasidism* [Nauki hasidizma]. Op. prev.

2. Pričujoč prispevek je prevod treh poglavij knjige Josepha Dana *Kabbalah: A Very Short Introduction* [Kabala: Zelo kratek uvod]. Gre za 1. (Kabbalah: The Term and its Meanings), 2. (Ancient Jewish Mysticism and the Emergence of Kabbalah) in 9. (Some Aspects of Contemporary Kabbalah) poglavje. Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford 2007, str. 3–37, 104–113. Op. prev.
3. Izak Lurija (1543-72) je bil mistik in iznajditelj lurijske kabale. Odraščal je v Kairu, nato je sedem let študiral *Zohar* in živel puščavniško življenje na otoku sredi Nila. Učil je, da so se nekatere izmed sefirskih posod z Božjo lučjo med emanacijo sveta iz Boga razbile, iskre svetlobe pa so se ujele v črepinje. Človekova naloga je rešiti ujete iskre, da bi se vrnile k svojemu izvoru v Bogu. Ko se bo ta dejavnost popravljanja sveta enkrat končala, bo prišel Mesija. Vsak posameznik mora odigrati posebno vlogo, preseljevanje duš pa omogoča, da se naloga nadaljuje skozi več življenj. Lurija je vpeljal nove obrede in nove oblike mistične molitve. Oblečen v belo je z učenci vsak petek zvečer hodil na polja, da bi zaželel dobrodošlico nevesti Šabat (Soboti). Lurija je bil inkarnacija Mojzesove duše in navdihnjen s Svetim duhom. Op. ur.
4. *Zohar* (hebrejsko sijaj, sij) je najpomembnejše kabalistično delo. Je okultno tolmačenje petih Mojzesovih knjig, napisano v srednjeveški aramejščini in srednjeveški hebrejščini. *Zohar* se je najprej pojavil v Španiji v 13. stoletju. Op. ur.

# Kritično ovrednotenje gematrije kot judovske hermenevtične metode

"Načelo [bistvo] tvoje besede je resnica." (Ps 119,160) so v judovskih komentarjih večkrat citirane besede najdaljšega psalma v Svetem pismu. Omenjeni verz ima velik pomen za razumevanje interpretacije judovskih svetih tekstov in razgrinja pomemben element judovske identitete, ki se kaže v intimni vezi s 'svetim jezikom', hebrejščino. Svetost, znotraj katere se zrcali resnica, je za judovsko zavest kategorija, ki je bistveno povezana z besedo in jezikom.

Judovska zavest temelji na veri v svetost izročila, posebej Tore, kakor pravimo petim Mojzesovim knjigam, ki izpričuje zavezo med Bogom in od Boga izbranim ljudstvom. Vero v svetost hebrejskega jezika je morda najbolje izrazil Geršom Šolem, filozof, zgodovinar in utemeljitelj modernih akademskih študij kabale, ki je zapisal, da hebrejščina ni jezik, ki bi naj izšel iz konvencij, ampak "[...] je v svojem najčistejšem bistvu, kot se jim kaže prav v hebrejščini, povezan z najglobljim duhovnim bistvom sveta" (Scholem, 2003: 58).

Če želimo pravilno ovrednotiti mesto gematrije kot hermenevtične metode znotraj judovskega izročila, moramo razumeti, da judovsko razodetje temelji na besedi in ta ima v kulturni zavesti določeno moč, energijo; jezik pa ima, kar se še posebej nazorno kaže pri kabalistih, *mistično vrednost*. Svetost hebrejskega jezika je podlaga, na kateri se je oblikovala gematrija kot metoda poglobljanja

in raziskovanja mistične moči besede. Ker je gematrija v osnovi hermenevtična metoda, bomo v nadaljevanju pojasnili, kako se kot taka umešča v sistem judovske hermenevtike, nato pa se bomo podrobneje seznanili z njenimi pravili, uporabo ter nadaljnjim razvojem znotraj kabalistične misli. Za konec bomo predstavili nekaj primerov aplikacij gematrične metode ter jo poskušali kritično ovrednotiti znotraj diapazona interpretacij izročila.

## POTEZE JUDOVSKE HERMENEVTIKE

Judovstvo ljudstvo se je v veliki meri osmišljalo skozi izkušnjo izgnanstva. Med dvema prelomnima dogodkoma, uničenjem Jeruzalema in Salomonovega templja v 6. stoletju pr. Kr., ter okupacijo Jeruzalema in ponovnem uničenju templja s strani Rimljanov leta 70, je zorela ideja o Tori kot

središču narodne zavesti – postala je prenosna domovina. Premik narodne identitete z države in templja na svete spise v nastajanju pa je povzročil močno investicijo kulturnih prizadevanj v literaturo, njeno zapisovanje in preučevanje. Položaj pismouka je tako postal eden najbolj cenjenih družbenih položajev, kosal se je celo z duhovništvom. Ko je bil leta 70 tempelj že drugič porušen, se je t. i. *tempeljsko judovstvo* pod vodstvom rabina Johanana ben Zakaja reorganiziralo v *rabinsko judovstvo*, duhovniški poklic pa so nadomestili novi duhovni voditelji naroda, *rabini* – učitelji in interpreti Tore.

V kontrastu s t. i. *zapisano Toro* se je znotraj judovstva oblikovala tudi tradicija *ustne Tore*. Njena funkcija je v dopolnjevanju, razlaganju in komentiranju zapisane Tore, v obdobju rabinskega judovstva pa se je prvič pisno manifestirala v obliki komentarjev. Ustna Tora kot produkt rabinske ustvarjalnosti je nastajala po načelu dveh sil, na podlagi katerih sta se oblikovala dva tipa literature: *halaka* in *hagada*. Halaka<sup>1</sup> sega na področje normativnosti, zakona in prakse, hagada<sup>2</sup> pa na področje anekdot, zgodb, zgodovine in filozofije. Znotraj judovstva halaka in hagada nista zgolj literarni kategoriji, ampak sta aspekta življenja, v katerem je "hagada kraljestvo duha in halaka kraljestvo življenja" (Ginzberg, 1977: 78).

Najstarejše ohranjeno delo rabinskega slovstva, torej ustne Tore, nastalo leta 220, se imenuje Mišna, kar pomeni ponovitev, obnovitev. V naslednjih stoletjih se je vsa pozornost učenjakov usmerila na preučevanje in komentiranje Mišne, v tem duhu pa je nastala Gemara, ki skupaj z Mišno tvori monumentalno in še danes osrednje delo rabinskega judovstva – Talmud (učenje). Talmud, ki funkcionira kot zbir vseh judovskih zakonov in komentarjev na filozofsko-etičnih področjih velja za najpomembnejše delo ustne Tore in je referenčna literatura študija Tore za vse nadaljnje učenjake.

Judovsko ustno izročilo je v celoti hermenevtične<sup>3</sup> narave in je v funkciji razlage,

dopolnitve in aktualizacije pisnega izročila. Praktična aplikacija hermenevtike, njeno udejanjenje, pa je eksegeza (grško voditi ven, izvleči). Midraš<sup>4</sup> velja za tradicionalno eksegetske metodo judovske biblične hermenevtike in "ni vrsta ali metoda interpretacije, ampak interpretativna drža" (Ash, 1987: 65). Je duhovna drža iskanja smisla v svetih tekstih in s tem iskanja smisla v življenju. V tem smislu sta Mišna in Talmud pravzaprav kompilaciji halake (zapisa zakonov) in številnih midrašev (razlag in interpretacij), ti pa so spet lahko halaški ali pa hagadični.<sup>5</sup> Razlika med midrašom in krščansko eksegetske tradicijo je tudi v tem, da je meja med tekstom in interpretacijo v ustvarjanju midraša fluidna – tekst ne nastane na podlagi primata literarne razlage originalnega teksta, ampak je bistveno vezan na interpretov način razpiranja teksta, njegov odnos do njega (Ash, 1987) – je torej v funkciji oživljanja Tore znotraj judovske skupnosti. Takšno dojemanje midraških tekstov je vzrok za nastanek velikih količin midrašev, ki so si lahko med seboj tudi v protislovju oziroma izražajo različna stališča in izpostavljajo različne vidike v interpretaciji, kar pa je seveda zaželeno. Biblija je namreč "kakor skala, ki se pod kladivom interpretacije lahko razcepi na številne kose" (Unterman, 2001: termin *pardes*). "Ali ni moja beseda kakor ogenj? govori Gospod. Mar ni kakor kladivo, ki razbija skalo?" (Jer 23,29).

\*

Za enega najpomembnejših mejnikov ob vzponu halaške eksegeze v prvem stoletju našega štetja velja Hilel, učenjak zgodnje rabinske dobe, ki je formiral prvo sprejeto kompilacijo sedmih eksegetske pravil. Iz Hilelove kompilacije sta izšli dve šoli midraške interpretacije: prva je v interpretaciji zagovarjala dobesečen in preprost pomen, druga pa je dajala neskončno pomembnost vsaki, tudi najneznatnejši, besedi v Tori: "[...] vse, vsebovano v [svetem] tekstu mora postati predmet interpretacije."<sup>6</sup>

V interakciji z arabsko kulturo je vzcvetela srednjeveška biblična eksegeza, ki se je osnovala predvsem na ideji dobesednega in preprostega (peshat) razumevanja besedila (Segal, 2009: 203). Zagovoru preprostega pomena je v srednjem veku botrovalo tudi dejstvo vedno večjega pojavljanja krščanskih interpretacij, ki pa so se v veliki meri razvijale v smeri spiritualizacije in alegoričnega pomena svetih tekstov (Cohen, 2009: 213). V ta namen se je oblikovala še danes veljavna zahteva, da se preprost, razviden pomen teksta nikoli ne sme izničiti v midraški interpretaciji. Midraški pomen naj tako zaseda mesto *dodanega pomena*, ne pa mesto prvega in primarnega pomena (isti).

V duhu različnih eksegetskih pristopov se je ideja o večpomenskosti Tore vztrajno krepila. K temu je nemalo prispevala krščanska tradicija interpretiranja, odprtost za interpretacijo pa je bila sprejeta kot ena izmed veličin Tore in znak njene božanskosti.

## MISTIČNA EKSEGEZA IN POJAV GEMATRIJE

Večina hermenevtičnih pravil zgodnje rabinske eksegeze sega na področje halake. Pravzaprav je zgodnje rabinsko judovstvo skoraj izključno preokupirano s halako. Le-ta namreč tvori večinski del tako Mišne kot Talmuda. Šele s preučevanjem Talmuda v 7. stoletju začne stopati v ospredje eksegeza, ki se v veliki meri ukvarja s hagadično literaturo, ta pa odpre pot gematriji kot numerološki hermenevtični metodi.

Pomemben vpliv na razvoj hagadične eksegeze je imela v judovstvu mistika. Za judovske mistike oz. kabaliste<sup>7</sup> je namreč značilno izjemno pozitivno vrednotenje jezika, za razliko od na primer krščanskih mistikov, ki se od jezika odmikajo ali pa v njem vidijo oviro in "nepopolno orodje za izražanje njihovih pravih občutij, a se mu kljub temu predajo in skušajo v njem izreči neizrekljivo" (Scholem, 2003: 55). V očeh judovskih mistikov je jezik Božji instrument, razodetje pa "ni vizualen,

temveč akustičen dogodek" (Scholem, 1991: 996). "Vse stvarstvo – in to je veliko načelo pri vseh kabalistih – ni, gledano od Boga sem, nič drugega kakor izraz skritega Božjega bistva, to pa se najbolj spolni v Božjem poimenovanju samega sebe, ki izvira iz Božjih globin, namreč v svetem Božjem imenu" (Scholem, 2003: 55).

Prvi in hkrati tudi referenčni tekst, ki vnaša kabalistično mistiko jezika v judovski kulturno-religiozni svet, je *Sefer Jezira*, Knjiga o stvarjenju.<sup>8</sup> Knjiga prinaša v kabalistično misel novost, ki bo postala temelj vse nadaljnje kabalistične interpretacije – mistiko jezika in števil. Glede na *Sefer Jeziro* je Bog ustvaril vso stvarstvo po dvaintridesetih poteh modrosti, sestavljenih iz desetih praštevil, *sefirotov*, ter dvaindvajsetih črk hebrejske abecede. Stvarjenje po nauku knjige pečatijo elementi božjega imena, J, H in V, ter ga varujejo pred razpadom. Črke v svojih permutacijah (teh je 231) tvorijo vrata, skozi katera pride na dan vse ustvarjeno: "Abeceda je izvir jezika in hkrati izvir biti" (Scholem, 1991: 1002). Mistično razumevanje je torej razumljeno kot odstiranje kodiranih svetih Božjih imen, ki so podlaga vsemu stvarstvu. To idejo pa še dodatno utrjuje dvojni pomen hebrejske besede *davar*: pomeni namreč *stvar* in *besedo*.<sup>9</sup>

Znotraj kabalistične mistike se je tako ob številnih hermenevtičnih metodah pojavila tudi gematrija – metoda računanja številčne vrednosti hebrejskih besed v skladu z določenimi pravili (Scholem, 2003: 175). Najvišjo stopnjo uporabe in razvoja je metoda gematrije dosegla v hasidski<sup>10</sup> eksegezi, kjer je služila predvsem dokazovanju mistične kodiranosti Tore. Tolmačenje skritih pomenov besedila pa ni bila edina funkcija gematrije – uporabljala se je tudi za zakrivanje pravega pomena nekega posebno pomembnega besedila (Rosh-Pinnah, 1967: 214). Na ta način sta znanje in moč, ki z njim pride, ostala znotraj ozkega kroga ljudi, ljudstvu pa se je predstavil spremenjen, šifriran pomen. Ta način uporabe gematrije pa ni vezan na hebrejski jezik ali Toro; gematrična

metoda ima mnogo starejše korenine in tudi načine uporabe tako zunaj kot znotraj judovske hermenevtike.

## PRED-KABALISTIČNA GEMATRIJA

Gematrija je sistem pripisovanja numeričnih vrednosti posameznim črkam in s tem besedam. Po tovrstnem sistemu dobimo iz črk abecede številke, in obratno, iz števil črke abecede. Talmud pozna še eno definicijo za gematrijo, po kateri je gematrija permutacija črk abecede. Termin gematrija izhaja iz grške besede *grammateia*<sup>11</sup>, ki označuje "kriptografijo, znanost, umetnost ali igro formiranja skrivnih črk, umetnost skrivnih kod, numerično interpretacijo črk in njihovo permutacijo" (Gandz, 1932-1933: 87). Znotraj judovstva je gematrija poznana kot hagadična hermenevtična metoda. Najdemo jo v *Baraita* 32. pravil, hermenevtični kompilaciji rabinškega judovstva, pod pravilom št. 29.

Baraita razločuje dva tipa gematrije, numerično in permutativno gematrijo. Pri numerični gematriji gre za zamenjavo črk abecede s številkami, medtem ko permutativna<sup>12</sup> številka sploh ne vsebuje in se ukvarja zgolj s permutacijami oziroma zamenjavami črk v besedi ali stavku (isti: 89-90). Ena najzgodnejših dokazanih uporab gematrije, datirana v 6. stoletje pr. Kr., je metoda atbaša (permutativna gematrija) v Jeremijevi knjigi: "Kako je bil Šešáh zavzet in osvojena krasota vse zemlje! Kako je postal Babilon groza med narodi!" (Jer 51,41). V tem primeru beseda Šešáh v hebrejščini, če sledimo metodi atbaša, pomeni Babilon. Ker pa je judovsko ljudstvo prejelo številke in oštevilčenje črk od Grkov in Feničanov (Gandz, 1932-1933: 75-76), je povsem verjetno, da so osnovne oblike gematrije poznali že ti narodi. Encyclopaedia Judaica omenja prvo sled uporabe numerične gematrije pri asirskem kralju Sargonu II (727-707 pr. Kr.), ki naj bi dal zgraditi 16.283 vatlov<sup>13</sup> dolgo obzidje mesta Khorsabad, kar ustreza numerični vrednosti svojega imena.<sup>14</sup>

Zgodnjo numerično gematrijo lahko razvrstimo v tri oblike (Gandz, 1932-1933: 91): Pri prvi obliki iščemo povezavo med številom in besedo ter ustrezno numerično vrednostjo (gematriot). V talmudski literaturi je znan le en tovrsten primer, kjer Abrahamovih 318 privržencev označuje zgolj enega, katerega ime ima isti *gematriot* oz. isto gematrično vrednost. Tovrsten tip gematrije pa je zato pogostejši v zgodnejši krščansko-grški literaturi – primer je knjiga Janezovega Razodetja, datirana pred leto 70,<sup>15</sup> ki govori o številu 666. Število označuje *zver*, ta pa človeka z ustrezno (enako) gematrično vrednostjo, ki je po mnenju večine učenjakov rimski cesar Nero.

Druga oblika numerične eksegeze išče povezavo v nasprotni smeri in veže besedo s številom, ki ustreza njenemu gematriotu.

Tretja oblika pa povezuje besedo z neko drugo besedo, ki ima enako gematrično vrednost. Primer je enakovrednost gematriota denarja, ki ga je prejel Haman, antagonist Estrine knjige, z gematriotom vislic, na katerih je bil obešen. Gematrija v tem primeru služi poudarku notranje ali simbolne povezanosti omenjenih dejanj.

Gematrična metoda je bila poznana že med zgodnjimi mezopotamskimi ljudstvi, močno pa se je razširila v helenističnih gnostičnih krogih v praksi magičnih izvajanj in interpretiranja sanj.<sup>16</sup> V judovstvu se je numerična metoda gematrije (ki je veliko bolj plodovita) začela razvijati v času rabinškega judovstva, od koder tudi izhaja *Baraita* 32. pravil. Medtem ko so jo prvi avtorji uporabljali za dokazovanje določenih tez ali pa kot mnemonično sredstvo, je pod vplivom kabalistične mistike gematrija dosegla visok razvoj in utrjevala idejo o mistični kodiranosti svetega besedila – kodiranosti, ki ni učinek naključja, temveč



Slika 1: Atbaš hebrejske abecede



potrjuje idejo svetega značaja Tore in njenega globljega pomena.

Računanje gematriotov (numeričnih vrednosti besed) in medsebojno interpretiranje delov besedil z enakimi gematrioti je v veliki meri odvisno od tega, kolikšno vrednost že v sami osnovi pripišemo določenim črkam. Judje priznavajo štiri osnovne in največkrat uporabljene metode pripisovanja številčnih vrednosti črkam, s pomočjo katerih je gematrija vstopila v polje halake ali zakona. Te metode lahko uporabljamo znotraj vseh treh omenjenih oblik uporabe gematrije:<sup>17</sup>

1. Absolutna oz. normativna vrednost (*Mispar Hekrehi*): vsaki črki abecede pripišemo edinstveno numerično vrednost, ki se pri nobeni drugi črki ne sme ponoviti. Tako ima prvih devet črk numerično vrednost od 1-9, naslednjih devet črk pa ima numerično vrednost od 10-90. Zadnje štiri črke imajo numerične vrednosti od 100-400.<sup>18</sup>
2. Metoda ordinalnih vrednosti (*Mispar Siduri*): črkam hebrejske besede pripisujemo enakomerno naraščajoča števila od 1-22. Prvi črki, *alef*, tako pripišemo število 1, zadnji, *tav*, pa 22.

Črka / znak	Ime črke	Mispar Hekrehi	Mispar Sidduri	Mispar Katan
א	<i>Alef</i>	1	1	1
ב	<i>Bet</i>	2	2	2
ג	<i>Gimel</i>	3	3	3
ד	<i>Dalet</i>	4	4	4
ה	<i>He</i>	5	5	5
ו	<i>Vav</i>	6	6	6
ז	<i>Zajin</i>	7	7	7
ח	<i>Het</i>	8	8	8
ט	<i>Tet</i>	9	9	9
י	<i>Jod</i>	10	10	1
כ	<i>Kaf</i>	20	11	2
ל	<i>Lamed</i>	30	12	3
מ	<i>Mem</i>	40	13	4
נ	<i>Nun</i>	50	14	5
ס	<i>Samekh</i>	60	15	6
ע	<i>Ajin</i>	70	16	7
פ	<i>Pe</i>	80	17	8
צ	<i>Cade</i>	90	18	9
ק	<i>Kof</i>	100	19	1
ר	<i>Reš</i>	200	20	2
ש	<i>Šin</i>	300	21	3
ת	<i>Tav</i>	400	22	4
*ך	<i>Kaf sofit</i>	500	11	2
*ם	<i>Mem sofit</i>	600	13	4
*ן	<i>Nun sofit</i>	700	14	5
*ף	<i>Pe sofit</i>	800	17	8
*ץ	<i>Cade sofit</i>	900	18	9

Zgodnja tabela prikazuje numerične vrednosti posamezne črke hebrejske abecede glede na izbrano gematrično metodo.<sup>20</sup>

3. Metoda zmanjšane vrednosti (*Mispar Katan*): vsaki črki pripišemo enakomerno naraščajoče enomestno število, tako da pri črki, ki bi ji po ordinalni metodi sicer pripisali število 10, preprosto seštejemo njena zapisana števila (1+0) in dobimo število 1. Prva črka (*alef*), deseta (*yod*) in devetnajsta (*qof*) tako vse zavzemajo število 1.
4. Metoda integralne zmanjšane vrednosti (*Mispar Katan Mispari*): ta metoda ne zadeva posameznih črk, temveč cele besede. Podobno kot pri metodi zmanjšane vrednosti tudi tukaj zmanjšamo številčno vrednost celotne besede na enomestno število.<sup>19</sup>

\*

**V**rabinski predkabalistični dobi se gematrija ni veliko uporabljala, kolikor pa se je, je bila njena vloga omejena. Znana je uporaba gematrične metode pri rabinu Natanu, učenjaku iz 2. stoletja. Natan je gematrijo uporabljal v funkciji podpore neki ideji, ki jo je sicer že izpeljal po bolj tradicionalni hermenevitični poti; uporabljal pa jo je tudi v funkciji mnemoničnega sredstva. Primer Natanove uporabe gematrije se nanaša na verz: "Mojzes je zbral vso skupnost Izraelovih sinov in jim rekel: "To so stvari, ki jih je Gospod zapovedal narediti." (2 Mz 35,1), v katerem gematrija besed "to so stvari" (v hebrejščini: to so besede) ustreza številu 39, le to pa napotuje na 39 kategorij dela, prepovedanega na sobotni dan.<sup>21</sup> Na podoben način so za okrepitev interpretacij hagadičnih midrašev uporabljale gematrične metode tudi druge rabinske avtoritete, kot so Mojzes ha-Daršan, Eleazar Kizma in Jakob ben Ašer.

Mojzes ben Nahman, vodilni španski mistik (poznani kot Nahmenid), je v 13. stoletju zagovarjal omejitev arbitrarne uporabe gematrije. Po njegovem se naj gematrija in podobne metode ne bi smele uporabljati v namen dedukcije pomena ali kot edini vir interpretacije.<sup>22</sup> Uveljavljeno prepričanje talmudskih učiteljev namreč pravi, da je bila

gematrija skupaj z ostalo ustno Toro dana Mojzesu kot mnemonično sredstvo, ne pa kot sredstvo tvorbe novih idej, ki temeljijo zgolj na njej.

Kljub kritiki in zahtevi po omejitvi uporabe so mnogi učitelji 12. stoletja (npr. Jakob ben Ašer in Izak ben Juda ha-Levi) zelo kreativno uporabljali gematrijo, pod vplivom kabalistične mistike pa se je njena uporaba razmnožila, razširila interpretativno polje, učenjaki so pričeli dopolnjevati njene metode in jo uporabljati v nove namene.

Za razliko od t. i. 'razkrite' oblike gematrije, ki je značilna za zgodnjo rabinsko dobo, se med kabalističnimi avtorji pojavlja 'mistična' oblika gematrije, ki je v funkciji odstiranja mističnih razsežnosti Tore in razkritje njene kodiranosti.

## KABALISTIČNA GEMATRIJA

**"K**abala [...] ni ime kakega določenega sistema" (Scholem, 2003: 59), je gibanje, intimno vezano na judovstvo in se od njega za razliko od mnogih judovskih filozofskih sistemov ne oddaljuje. Razmerje kabale do judovske duhovne dediščine je pozitivno. Neločljivo je vezano na osnovni sili judovskega duhovnega življenja – halako in hagado (ibid.: 71-72). Predvsem v mediju hagade najde kabalistična interpretacija tisto skupno točko s starim hagadičnim duhom, točko mitske prvine, ki jo predstavi kot zgodbo, kjer "se vse odigrava na veliko večjem odru" (isti: 75). Kabala namreč dobesedno pomeni *izročilo*.

Srednjeveška kabala ali korpus mističnih interpretacij Tore se najintenzivneje pojavlja znotraj nemškega hasidizma, duhovnega gibanja 12. in 13. stoletja. Očetje nemškega hasidskega judovskega gibanja so bili Samuel Hasid, Juda Hasid in Eleazar ben Juda iz Wormsa. Četudi pa se je misticizem in s tem mistične metode eksegeze, med katere spada tudi gematrija, v srednjem veku zelo razvil, je gematrija pri večinskem deležu učenjakov še vedno veljala kot sistem, ki je v funkciji t. i. *asmakte* – podpore ali utrditve mnenja. Se

je pa v tem obdobju začelo vedno močnejše oblikovati izročilo o mističnem karakterju Tore, podprto z idejo, da celotna Tora pravzaprav sestavlja veliko božje ime. Od tod se je kar sama od sebe ponudila nuja po razbiranju in razkritju te v lingvistiko in števila zavite skrivnosti.

Eden najpomembnejših in najekstremnejših kabalistov pri uporabi gematrije je bil Španec Abraham Abulafia. Nadaljeval in izpopolnil je smer razumevanja Tore kot velikega skrivnostnega božjega imena. Tako njegova trditev: "Ker pa je Bog svoje ime hotel skriti, da bi preizkusil srca posvečenih ter otrebil, prečistil in razsvetlil njihovo intelektualno zmožnost, ga je moral hraniti skrito in nerazodeto. In zato je to ime sestavljeno iz črk, ki jih imenujejo črke skritosti" (Scholem, 1991: 1007), odpira mesto mističnemu razumevanju Tore, kot tudi intenzivni uporabi gematrije v namen razbiranja skritega imena. Kot mistik jezika vzame za temelj teorijo iz *Sefer Jezire* – išče namreč absolutni predmet premišljevanja, predmet, ki "lahko dobi največji pomen, vendar sam, če je le mogoče, nima nobenega pomena" (Scholem, 2003: 220), ki ga najde v hebrejski abecedi. Zanj so fenomeni stvarjenja, preroštva in razodetja fenomeni jezikovnega sveta. "Božje ime je za Abulafio najvišji izraz, v katerem je vse jezikovno gibanje povzeto kakor v nekakšnem žarišču" (Scholem, 1991: 1014). Razbiranje božjega imena in vseh njegovih kombinacij<sup>23</sup> je tako spoznavni akt, spoznavanje skrivnosti sveta in celo ključ do Boga. Dela Abulafie tako bazirajo na obsežni uporabi gematrije, za razumevanje vseh razsežnosti gematriotov pa potrebujejo napredno dekripcijo.<sup>24</sup>

Četudi se je gematrija pri hasidskih Judih sprva pojavila kot stranski produkt, je pri avtorjih, kot so Abraham Abulafia in Natan Nata ben Solomon Spira (neki verz je s pomočjo gematrije interpretiral na kar 252 načinov), zasedala večji del njihovih komentarjev. Tako so se tekom časa znotraj kabale razvile številne nove oblike gematrije, nekatere med njimi tudi izjemno zapletene.<sup>25</sup>

## PRIMER GEMATRIJE SVETEGA TETRAGRAMA

Gematrija je dosegla svoj vrhunec v mističnih odstiranjih božjih imen, ki so postala neke vrste pečatna praksa srednjeveških kabalistov. Izročilo o Tori kot vseobsegajočem božjem imenu je črpalo iz pogledov in teorij *Sefer Jezire*, cilj učenjakov in kabalistov pa je bil "prikazati proces božjega manifestiranja, božjega obračanja navzven" kot proces "dejavnosti božjega jezika, diferencirajoče se besede stvarjenja" (Scholem 1991: 1004). Znotraj judovstva je prisotno določeno strahospoštovanje do Božjega imena; velja pravilo, da se zapisanega božjega imena nikoli ne izbriše. Iz tega razloga so se skozi zgodovino pojavljale številne variacije narobe napisanega imena za sklicevanje na Boga. Ena narobe napisana črka v imenu je namreč omogočala, da morebitni izbris tega imena ni kršil prepovedi, saj se ni skladal s pravilnim zapisom božjega imena. Kljub temu se je pravilno ime zapisovalo in najpomembnejše in najpogosteje zapisano božje ime je t. i. sveti tetragram – štiri črkovno ime JHVH (*yod he vav he*, יהוה). Izraz v grobem izraža glagol biti v tretji osebi, razumljen kot 'On je', v navezavi na biblični pasus: "Bog mu je rekel: 'Jaz sem, ki sem.'" (2 Mz 3,14). Izgovarjanje tetragrama je bilo v času tempeljskega judovstva dovoljeno zgolj velikemu duhovniku, ker pa zapisani hebrejski jezik ne vsebuje samoglasnikov, je pravilna izgovarjava nejasna.

S poglobljanjem v *Sefer Jeziro* se je med kabalisti uveljavilo prepričanje, da je "Torin tetragram [...] samo zasilen pripomoček, za katerim se skriva resnično praime." (Scholem 1991: 1008). Razkrita skrivnost pravega božjega imena bi se naj skrivala v knjigi *Sefer Jezira*, kjer pa je močno gematrično kodirana. *Sefer Jezira* 22 črk hebrejske abecede razdeli v tri kategorije, med katerimi bom obravnaval samo prvo, ki je neposredno relevantna in se imenuje 'matere' – sestavljajo jo črke **א** **מ** **ש** **ו** (Alef, Mem, Shin z desne proti levi). V navezavi na sveti tetragram nam avtor *Sefer Jezire*

skozi različne stopnje kodiranosti pokaže izvorni nepopačeni tetragram, skrit prav v teh treh črkah.

Rašijev komentar na *Sefer Jeziro* omenja kategorijo 'mater' v obliki מַמָּה (Alef, Mem, Tav z desne proti levi) in s tem implicira, da je eden izmed kriptiranih slojev pravzaprav zamenjava črke Shin s Tav, pogosta praksa v aramejskem jeziku. S preračunavanjem gematrije teh treh črk po metodi *Mispar Katan* (zmanjšana vrednost) in spremenjenim tipom abecede, ki jo upošteva *Sefer Jezira* (abeceda 29 črk) dobimo številčne vrednosti, ki ustrezajo črkam vav-alef-yod-het, te pa samoglasnikom u-a-i-e. Ker je 'e' v semitskih jezikih izpeljan samoglasnik, upoštevamo samo prve tri, ti pa označujejo zvočno lestvico od najvišjega zvoka k najnižjemu (v semitskem jeziku velja samoglasnik U za najvišjega).

Za dokončno razvozlavo izvornega tetragrama je potrebno izračunati še gematrijo bibličnega tetragrama JHVVH:

$(Yod = 10) + (He = 5) + (Vav = 6) + (He = 5) = 26$ . Zmanjšana vrednost =  $2 + 6 = 8$ .

Če sedaj sopostavimo izračune iz 'mater' pridobljenega tetragrama v abecedi 22 črk s tetragramom soglasnikov, izračunanih po abecedi *Sefer Jezire* (29 črk), dobimo naslednjo tabelo:

$Vav + Alef + Yod + He = 6 + 1 + 10 + 5 = 22$

$Vav + Alef + Yod + He = 6 + 1 + 1 + 5 = 13$   
(zmanjšana vrednost)

$U + A + I + E = 9 + 1 + 13 + 8 = 31$  (Vav prištejemo Tav)

$U + A + I + E = 9 + 1 + 4 + 8 = 22$  (Vav odštejemo Tav)

Prva in zadnja vrstica ponujata število 22, katerega seštevek  $2 + 2 = 4$ .

Druga in tretja vrstica ponujata števili 13 in 31, katerih seštevek  $1 + 3 = 3 + 1 = 4$ .

Opazimo torej, da so vrstice ne le zrcalne, ampak vse vodijo v končno število 4, torej polovico gematrije zmanjšane vrednosti bibličnega tetragrama ( $26 = 2 + 6 = 8$ ). Končna ideja je, da bi naj avtor *Sefer Jezire* razkrival skrivnost izvornega tetragrama, ki ga sestavlja spoj črk in nezapisanih starih semitskih

samoglasnikov, ki so kot temelji jezika in abecede veljali za svete in nedotakljive.

Biblični tetragram JHVVH je po tej interpretaciji napačen oziroma zakrit: zadnja črka He je nadomestila izvorno črko (in njej pripadajoč samoglasnik) Alef, pomešan pa je bil tudi vrstni red – pravilni po *Sefer Jeziri* imitira padec zvočne lestvice pripadajočih soglasnikov, torej Vav, Alef, Yod, He – VAJH oz. UAIE.

To je samo eden izmed primerov uporabe gematrije na božjem imenu, ki pa je bila skoraj v vseh primerih v funkciji razkrivanja skrivnosti in globljih razumevanj Tore.

## KRITIKA GEMATRIJE ZNOTRAJ JUDOVSKHE HERMENEVTIKE

Uporaba metode gematrije v komentarjih svetih tekstov lahko porodi zelo različne učinke, predvsem glede na namen, ki avtorja vodi v njegovem komentiranju. Zanimiv primer je v filozofskih krogih znana gematrična identiteta med besedama *Elohim* in *teva*, kjer *Elohim* pomeni Boga, *teva* pa naravo. Obe besedi imata gematrično vrednost 86, njuna identiteta pa je v zgodovini služila k podpori teorij o enačenju narave z Bogom.<sup>26</sup> Povsem drugačne narave pa je notoričen primer talmudskega in kabalističnega učenjaka iz 17. stoletja po imenu Šabetaj Cvi, ki je skušal uprizoriti poroko s Toro in s tem izzval izgnanje. Kmalu zatem je začel širiti mesijanizem, ki je razdiral mnoge judovske skupnosti (za mesijo je namreč oklical kar sebe), njegovi privrženci pa so v dokaz mesijanizma uporabljali gematrijo.<sup>27</sup>

Gematrična metoda je lahko uporabljena v zelo različne namene, njeno navidezno kredibilnost pa še dodatno utrjuje dejstvo, da v svoji metodologiji uporablja števila, ki veljajo za paradigmo objektivnosti (Buzaglo, 2004: 127). Meir Buzaglo, avtor eseja z naslovom *Critique of Pure Gematry* poda primer politične uporabe gematrije, ki ga je napeljal k študiju pričujoče tematike: gre za politični umor izraelskega premiera Jicak Rabina. V tem primeru je bila uporabljena

gematrična metoda *dilugim* – metoda izpuščanja določenih črk v stavku ali besedi v namen iskanja relevantne podobnosti. Nekdo je namreč iz atentatorjevega imena – Jigal Amir – izpustil prvo in zadnjo črko, tako da je nastala besedna zveza "človek, ki je odrešil moje ljudstvo", obenem pa sta odstranjeni črki Y in R začetnici imena premiera Jicaka Rabina (isti: 128). Takšni in podobni primeri kličejo po kritičnem ovrednotenju gematrije, ki pa je navsezadnje pomemben element judovske hermenevtične dediščine.

Meir Buzaglo v svojem kritičnem pregledu gematrije umešča resnico, ki jo izraža z gematrijo pridobljen komentar, v polje, ki ga zamejuje interpretativni doseg midraša. Ideja je ta, da ne poskušamo dokazovati znanstvenega karakterja gematrije, ampak vselej ostajamo znotraj resnice, ki jo izpričuje midraš kot judovski interpretativni akt ter hkrati njegov sad. Eden prvih eksegetov, ki je podal močan argument proti uporabi gematrije v komentiranju svetih spisov, je bil judovski filozof in ekseget iz 11. stoletja, Abraham ibn Ezra.<sup>28</sup> Podal je logični argument, da je postopek ali metoda, ki zaide v antinomije, neveljavna. S pomočjo različnih gematrij specifičnih bibličnih verzov lahko namreč sklepamo na mnogo različnih, nekaterih med seboj tudi kontradiktornih oz. antinomičnih trditev (Buzaglo, 2004: 131). Če se metoda gematrije uporablja kot neodvisna metoda, in kjer je univerzalno uporabna, jo lahko uporabimo na kateri koli besedi ali stavku, neodvisno od konteksta in tradicije. Oblik ali tipov gematrije je skoraj toliko kot vseh ostalih eksegetskih metod, ne obstaja pa sistem, ki bi te oblike nadziral ali jih omejeval. Tako je končno število permutacij v osnovi neskončno in lahko, če smo dovolj vztrajni v uporabi različnih gematričnih metod (in celo iznajdbi svojih), dokažemo kar koli nam srce poželi (Varner, 1997: 55).

Če lahko z gematrijo poudarjamo med seboj kontradiktorne si trditve, pa je morda odgovor v razlikovanju avtentičnih in naključnih gematrij, zagovarja Meir Buzaglo.

Vprašanje je torej, ali naj pri uporabi gematrije upoštevamo določene smernice in avtoritete (Buzaglo, 2004: 132). Mojzes ben Nahman, bolj poznan kot Nahmanid, je zagovarjal namreč prav to. Četudi je bil kabalist in je tudi sam uporabljal gematrijo v svojih komentarjih, je trdil, da je arbitrarna uporaba gematrije nedopustna. Bistvo njegove kritike je v tezi, da nihče ne sme uporabljati gematrije za dokazovanje nečesa, kar ni vezano na tradicijo in tradicionalne komentarje, ki podpirajo predvsem preprosti pomen besedila.<sup>29</sup>

Argument tradicije sicer uspešno zameji uporabo gematrije, a nam o sami naravi gematrične metode ne pove ničesar; preprosto jo združi s tradicijo, naredi jo za njen podaljšek. Da bi prodrli v srž izmuzljivega karakterja gematrije, se je potrebno po mnenju Meira Buzaglie vprašati po razmerju gematrije do halake ali zakona. Četudi mnogi avtorji jemljejo metodo gematrije zelo resno, iz nje nikoli ne sklepajo na nove zakone ali norme. Znotraj halake se gematrija ne uporablja, če pa se že, zgolj kaže na relevantnost nekega zakona. V luči halake postane jasno, da je gematrična metoda brez podpore drugih interpretativnih metod lahko zelo nevarna. Samostojna uporaba gematrije bi v mediju halake namreč tvorila nove zakone, ki ne bi imeli nič z zgodovino naroda, etičnim kodeksom ali sporočilom religije, poleg tega pa bi lahko zašli v protislovje in tako podrli celoten koncept zakonika. Gematrija mora ostajati v polju interpretativne drže in ne v polju zakona. Lahko rečemo, da je gematrija intimno vezana na hermenevtiko midraša.

O naravi ustrezne uporabe gematrije nam torej lahko pove več sama narava midraša, ki ga moramo razumeti skupaj s pojmom literarne teorije. Medtem ko je cilj literarne teorije utrditi in izboljšati natančno branje, kot tudi globlje razumevanje teksta, je vloga midraša v ohranjanju navzočnosti Tore in s tem Boga v življenju judovskega ljudstva (Stern, 1996: 38). Midraš je namreč interpretativna drža, ki ohranja stik z judovsko kulturo in njihovim življenjem. Je interpretacija, ki se ne pokorava

zakonom enopomenskosti, ampak vsebuje svojevrstno silo, katere namen je ohranjanje skupnosti v zavezi z Bogom. In gematrija kot hermenevitična metoda je konstitutivna tej midraški sili, je njena potrditev, njen element (Buzaglo, 2004: 138).

Razmerje midraša in s tem gematrije do resnice tako Meir Buzaglo zvede na razmerje umetniške slike do resnice: nobena, ne slika ne gematrija, nista resnični ali neresnični, ampak preprosto konstituirata svojo resnico, katere namen ostaja zunaj namena logične enovitosti ali neprotislovnosti. Cilj je življenje in njegovo potrjevanje.

Metodi gematrije je tako dodeljeno svoje mesto, ki ne oporeka kabalistični uporabi, pri kateri gre za nekakšno obujanje tradicije in novo, sveže interpretiranje talmudskega izročila. Dokler kabalistična interpretacija ostaja znotraj meja pomenskih polj halake in hagade in dokler njeni izsledki ne rušijo, ampak utrjujejo ideje, ki so zaznamovale in celo konstituirale judovsko ljudstvo, tedaj je kabalistična uporaba gematrije upravičena, njeni rezultati pa, podobno kot umetnost, prinašajo lepoto v tradicijo, jo obogatijo. Takšne občutke bi naj v človeku vzbudile posebno posrečene gematrije, kot je gematrija besedne zveze Gora Sinaj, na kateri judovsko ljudstvo prejme temelje svojega zakonika: v Tori je vseh mest z isto gematrično vrednostjo kot Gora Sinaj prav 613, to pa je hkrati število vseh judovskih zakonov (Buzaglo, 2004: 133); ali pa gematrija vprašanja, ki ga postavi Meir Buzaglo (2004: 136): "Ali je kaj resnice v gematriji?" – katerega gematrični ekvivalent je v bibličnem stavku "Bog razume pot do nje, on pozna njen kraj" (Job 28,23).

## OVREDNOTENJE UPORABE GEMATRIJE ZUNAJ JUDOVSTVA

**G**ematrija kot metoda je vsestransko uporabna do te mere, da je za resno obravnavo potrebno omejiti njeno interpretativno polje. Znotraj judovstva njene meje sovpadajo z mejami midraša, kar pomeni,

da namen gematrije ni v ustvarjanju novih resnic, ampak v potrjevanju in ohranjanju že znanih. Uporaba gematrije pa se je že v prvih stoletjih našega štetja razširila preko meja judovstva. Zgodnji krščanski misleci so v gematriji (z iskanjem gematričnih ekvivalentov Kristusovega imena) našli priročno sredstvo za potrjevanje ali dokazovanje Kristusovega mesijanizma. Na podlagi svetovno znanega števila 666, zapisanega v Janezovem Razodetu kot števila zveri, pa mnogi še danes iščejo pričujočo gematrično vrednost v različnih osebah modernega sveta. Dandanes so novodobne krščanske ločine in novodobni misticizmi, znani tudi pod besedno zvezo *New Age*, dobesedno posejani z različnimi primeri uporabe gematrije. Zaskrbljujoče je predvsem dejstvo, da se v tovrstnih krogih gematrija aplicira na prav vsak jezik, od grščine do angleščine, ter da je njena uporaba podvržena navadno zgolj enemu cilju: tekmovanju v dokazovanju resničnosti neke ideje ali nekega mesije. Eden od razlogov, da ostaja gematrična metoda del judovske dediščine, je namreč prepričanje o svetosti hebrejščine. Četudi ne moremo tovrstnega razloga šteti za znanstveno veljavnega, ima za jude veljavo, ki se zrcali v realnosti njihove tradicije.

Preboj in vstop gematrije v krščanstvo je v srednjem veku povzročila kabala. Četudi je bila kabalistična misel zunaj judovstva v veliki meri sprejeta z neodobravanjem, se je pojavilo nekaj vplivnih avtorjev, ki so v kabalistični mistiki iskali notranje vezi s krščanstvom in celo skušali dokazovati, da kabalistično učenje v resnici, pod skrivnostnim kodom, potrjuje krščanske ideje (Varner, 1997: 48). Pionir na tovrstnem področju je bil znan renesančni filozof 15. Stoletja, Giovanni Pico della Mirandola. Četudi so njegova prizadevanja koreninila v eklektični ideji združitve judovske in krščanske religije pod streho medsebojne sprave, so njegove teze naletele na gluha ušesa prav zaradi močnega naslanjanja na učenje "magije kabala" (isti: 49). Mislec, prav tako iz 15. stoletja, ki je utemeljil pionirske napore t. i. krščanske kabale in s tem



postal glavna referenčna točka za kristjane, ki so se zanimali za kabalo, pa je bil Johann Reuchlin. S pomočjo gematrije variacij božjih imen (to je bila namreč osrednja kabalistična praksa) je dokazoval inkarnacijo Jezusa Kristusa kot božje osebe in mesije, skušal pa je tudi pokazati na kontinuiteto med praočaki, obdobjem nastajanja Tore in Jezusom Kristusom (isti: 50). Njegov način uporabe gematrije je dober primer nekritične uporabe tega močnega orodja.<sup>30</sup>

Danes se s kabalo ne ukvarja več prav veliko avtorjev, gematrična metoda pa je vseeno našla svoje mesto, najpogosteje pod imenom numerologija. Proti nekritični novodobni uporabi teh metod poda kritiko John Davis v svoji knjigi *Biblical Numerology*. Davis pravi, da je eden od največjih problemov uporabe gematrije ta, da praktično nihče izmed novodobnih avtorjev ne razižče izvorov svoje eksegetske metode (isti: 56). Ne poznajo talmudske dediščine ali zgodovine kabale, gematrične metode pa izmislijo kar sami, da dobijo zelen rezultat.

Eden izmed večjih problemov krščanske uporabe gematrije je izraba kabalističnega učenja za dokazovanje verskih resnic znotraj krščanstva. Kabalistična tradicija je tradicija judovske mistike; je v dobesednem pomenu tradicija ali izročilo, ki je intimno vezano na judovsko življenje. Kabala tako ni nekakšna neodvisna mistična veja, ki jo lahko izrabimo v lastne namene, prav tako pa je metoda gematrije tudi znotraj kabale vezana na področje midraša in ni v vlogi kreiranja popolnoma novih interpretacij. Metoda gematrije se tudi zelo razlikuje od tradicionalnih gramatično historičnih metod krščanske biblične eksegeze (isti: 47).

## ZAKLJUČEK

**"B**og je rekel: 'Bodi svetloba!' In nastala je svetloba" (1 Mz 1:3), je tretji stavek judovske najsvetejše knjige, Tore. Pomen tega stavka ima za judovsko zavest izjemno vrednost – predstavlja namreč prve izgovorjene

besede, in to so besede stvaritve. Iz puste in prazne Zemlje so svetloba, dan, voda in nebo nastali prav skozi akt govora. Stvarjenje je potekalo s pomočjo poimenovanja in poimenovanje je imelo vlogo prinašanja stvari v eksistenco. V teh prvih besedah hkratnega imenovanja in opisovanja nastale realnosti se skriva svetost, ki jo Judje pripisujejo jeziku. Jezik oziroma poimenovanja po nauku Tore niso preprosta dejanja arbitrarne navezave besed na predmete v svetu – imena se nanje navezujejo v sami notranjosti, izražajo njihovo naravo (Cohen, 2009: 544). Ideja poenotenja dejanj imenovanja in stvarjenja je izražena v hebrejščini preko pojma *davar*, ki pomeni tako stvar kot besedo. Jezik kot božje orodje stvarjenja pa je preko njegove podobe prenesen tudi na človeka. Naloga Adama, prvega človeka, je namreč prav v poimenovanju vsega bivajočega v stvarstvu.

Svetost jezika v svoji navezavi na stvariteljsko funkcijo se v judovstvu zrcali v svetem jeziku, hebrejščini. Po mnenju Geršoma Šolema je "vzpostavitev nerazvezljive zveze med pojmom resnice razodetja in pojmom jezika" (Scholem, 1991: 996) ena najpomembnejših dediščin, ki jih je judovstvo zapustilo zgodovini religije. Pozitivno opredeljeno do lingvistike in naklonjeno mistiki je judovsko ljudstvo sprejelo in gojilo staro babilonsko metodo zamenjave črk s števili in s tem dalo rojstvo gematriji. Gematrijo je judovstvo sprejelo kot del lastne hermenevitične tradicije in jo podvrglo eksegetski metodi midraša. Njena vloga je bila in še vedno je v potrjevanju in dokazovanju svetosti Tore ter s tem jezikovne in kulturne tradicije. Četudi gematrija v zgodnjem obdobju rabinskega judovstva ni našla pretirano pomembnega mesta znotraj komentarjev svetih tekstov, se je v duhu ljudstva ohranila in nato svojo polnost doživela z razmahom kabale. Prav gematriji gre namreč zasluga izraznega sredstva, s katerim so judovski kabalisti izpričevali ideje in nauke o mistični kodiranosti Tore ter njenem božanskem izvoru. S pomočjo gematričnih preračunavanj in iskanj mest z ustrezno številčno vrednostjo

so nastali mistični komentarji, ki so znova oživilo zapisano tradicijo, ji dali zagon svežine in nove dimenzije razumevanja. Kabalistična tradicija je na podlagi gematrije in še nekaterih podobnih metod t. i. mistične eksegeze poglobila idejo svetosti božjega imena in samo Toro videla kot veliko božje ime.

Lingvistična naravnost judovskega ljudstva pa je bila v nekaterih zgodovinskih trenutkih pripeljana do svoje skrajnosti. Četudi je gematrija del judovske hermenevtike in po tradiciji spada k ustnemu izročilu, lahko zaradi svoje navidezne nevtralnosti in znanstvenosti hitro prestopi okvire tradicionalne midraške eksegeze in vodi v arbitrarne ali popolnoma svobodne zaključke. Zahteva po postavljanju meja gematrije se je tekom zgodovine večkrat pojavila, danes pa ji kot metodi judovski učenjaki dajejo mesto, zamejeno z dosegom midraša samega. Njena vloga ni in ne sme biti v ustvarjanju novih idej in interpretacij brez naslonitve na ostala hermenevtična pravila, prav tako pa ne sme odstopati od tradicije in voditi v zaključke, ki nasprotujejo standardu preprostega ali dobesednega pomena teksta. Vloga gematrije je v dodani vrednosti k interpretaciji – vrednosti, ki interpretacijo v določenih aspektih obogati, poudari njeno relevanco ali pomaga izraziti svetost, ki se skriva v interpretiranem tekstu. Gematrija skoraj analogno vlogi umetnosti prinaša lepoto v tradicijo, jo obogati in osmisli, kot že omenjena gematrija besedne zveze Gora Sinaj, katere numerična vrednost je 613 – število judovskih zakonov, sprejetih prav na tem mestu, na Gori Sinaj.

#### LITERATURA:

Ash, Beth Sharon. 1987. Jewish Hermeneutics and Contemporary Theories of Textuality: Hartman, Blood and Derrida. *Modern Philology* 85, št. 1, str. 65-80. <http://www.jstor.org/stable/437751> (pridobljeno 1. septembra 2010).

Buzaglo, Meir. 2004. Critique of Pure Gematry. Studies in modern religions, religious movements and the Babi-Baha'I Faiths, str. 127-139. Leiden: Brill Academic Pub.

Cohen in Mendes-Flohr. 2009. 20th century Jewish religious thought: original essays on critical concepts, movements, and beliefs. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Cohn-Sherbok, Dan. 1995. Jewish Mysticism: An Anthology. Oxford: Oneword Publications.

Cohn-Sherbok, Dan. 2003. Judaism: History, Belief and Practice. New York: Routledge.

Gandz, Solomon. 1932-1933. Hebrew Numerals. Proceedings of the American Academy for Jewish Research 4, str. 53-112. <http://www.jstor.org/stable/3622115> (pridobljeno 1. septembra 2010).

Ginzberg, Louis. 1977. On Jewish Law and Lore. New York: Atheneum.

Jewish Encyclopedia. <http://www.jewishencyclopedia.com/> (pridobljeno od 1. do 20. septembra 2010).

Rosh-Pinnah, Eliyahu. 1967. The Sefer Yetzirah and the Original Tetragrammaton. The Jewish Quarterly Review. New Series 57, št. 3, str. 212-226. <http://www.jstor.org/stable/1453774> (pridobljeno 1. septembra 2010).

Roth in Wigoder. 1978. Encyclopaedia Judaica. Jeruzalem: Keter.

Rozman, France. 1992. Svetopisemske osnove. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Scholem, Gershom. 1991. Božje ime in kabalistična teorija jezika. Nova revija 111/112:996-1020.

Scholem, Gershom. 2003. Poglavitni tokovi v judovski mistiki. Ljubljana: Nova revija.

Segal, Eliezer. 2009. Introducing Judaism. New York: Routledge.

Stern, David. 1996. Midrash and Theory. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Unterman, Alan. 2001. Judovstvo. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Varner, William C. 1997. The Christian Use of Jewish Numerology. The Master's Seminary Journal 8, št. 1, str. 47-59.

1. Halaka v hebrejščini pomeni pot ali stezo; halaška literatura se dotika vprašanj praktičnega ravnanja, običajev, tradicij, kaže pot življenja. Halaka je zakonito izročilo, a hkrati več kot kodeks zakonov in pravil. Razvijanje in nastajanje halake oz. halaške literature ni umetnost duha in razuma, ampak izraz življenja samega (Ginzberg, 1977: 78). Halaka ima moč zakona in potrebno jo je izpolnjevati, kar pa še ne pomeni, da ni dovzetna za interpretacijo.
2. Hagada je termin za vse komentarje ustne Tore, ki ne sodijo v kategorijo halake. Koren besede pomeni zgodbo, literatura tega tipa pa nastaja v obliki zgodovinsko-filozofskih anekdot, zgodb in nasvetov, pogosto izpričevanih ob obhajanju judovskih praznikov. Od halake jo ločuje to, da ni vezana na polje zakona, pravil in običajev.
3. Pojem hermenevtike združuje principe, predpostavke in pravila, ki nadzorujejo akt interpretacije (Cohen, 2009: 353).
4. Glagol hebrejskega samostalnika midraš pomeni iskanje, preiskovanje (Povzeto po *Jewish Encyclopedia* [online], termin *Bible exegesis*)
5. Halaški midraši se tičejo ravnanja, prakse ter interpretirajo zakone, običaje, njihovo uporabnost, aktualnost, ipd.; medtem ko hagadični midraši segajo v polje interpretacije Bibličnih zgodb in karakterjev.
6. Jewish Encyclopedia [online], geslo: *Bible exegesis*. Lasten prevod.
7. Četudi se je judovska mistika sprva uveljavljala pod pojmom merkava (kočija; nanašajoč na Ezekielovo videnje ognjene božje kočije, ki je podlaga za zgodnja mistična poglobljanja), je danes poznana pod imenom kabala. Mistični tokovi se v

- svoji polnosti realizirajo šele v post-talmudskem obdobju, ko nastopi kabalistično mistično gibanje, ki nepretrgano do danes ostaja in zaznamuje privilegirano mesto novih tolmačenj in interpretacij talmudskega izročila. Pojem kabala v hebrejščini pomeni izročilo, hkrati pa označuje zanimiv paradoks judovskih mistikov, saj dojemajo osebno in intimno mistično doživetje kot povsem objektivno védenje ali izročilo.
8. Natančna datacija knjige ni znana, učenjaki pa jo umeščajo v prva stoletja rabinskega judovstva.
  9. Posebno zanimiv razvoj je mistika jezika doživela v obdobju hasidskega judovstva v molitveni mistiki. "Nemški hasidi so imeli navado prešteti in preračunavati vsako besedo v molitvah, blagoslovih in hvalnicah ter so število besed v molitvah skušali utemeljiti s Toro" (Scholem, 2003: 175).
  10. Gre za vejo srednjeevropskega ortodoksnega judovstva iz 18. stoletja, ki zagovarja duhovnost, ki temelji na misticizmu.
  11. Dolgo je veljalo prepričanje, da izhaja etimologija besede gematrija iz grške besede *geometrija*, kar pa je napačno, saj se beseda geometrija v grški literaturi nikoli ne pojavlja v funkciji pripisovanja numeričnih vrednosti črkam, kot tudi ne permutacijam črk. Poleg tega se v judovstvu geometri imenuje *mashoha* (Gandz, 1932-1933: 87).
  12. Najosnovnejši primer permutativne gematrije je *atbaš* ali sistem zamenjave prve črke abecede z zadnjo, druge s predzadnjo itn.
  13. Vatel je asirska merska enota, ekvivalentna približno 45 cm dolžine.
  14. Povzeto po *Jewish Encyclopedia* [online], termin *Gematría*.
  15. O tej dataciji priča omemba judovskega templja, ki pa je po letu 70 bil porušen.
  16. Povzeto po *Jewish Encyclopedia* [online], termin *Gematría*.
  17. Povzeto po *Jewish Encyclopedia* [online], termin *Gematría*.
  18. Hebrejska abeceda ima sicer le dvaindvajset črk, a jih ima pet izmed njih drugačno obliko, kadar stojijo na koncu besede. Teh pet končnih oblik črk lahko zavzema enako vrednost kot njihova standardna oblika v abecedi ali pa se jim številčna vrednost nadaljuje tako, da tečejo od 500-900. Po tej metodi je numerična vrednost celotne hebrejske abecede enaka številu 1000, številu, ki ga v nekem smislu simbolizira tudi prva črka alef, brana kot elef – kar v hebrejščini prav tako pomeni število 1000.
  19. Če je gematriot (numerična ali številčna vrednost) neke besede 77, števila tako dolgo seštevamo, dokler ne dobimo enomestnega števila:  $77 = 7+7 = 14 = 1+4 = 5$ . Vrednost 77 je tako simbolno enaka vrednosti 5.
  20. Zadnja metoda, *Mispar Katan Mispari*, se nanaša zgolj na celotne besede, zato ni vključena v tabelo. Črke, ločene z odebeljeno črto in označene s simbolom (\*), so peterica končnih oblik črk, pri katerih pa so numerične vrednosti ponekod podvržene svojim pravilom.
  21. Povzeto po Roth in Wigoder. 1978. *Encyclopaedia Judaica*.
  22. Isti.
  23. Gre za kombinacije črk in kombinacije teh kombinacij itd., kar zahteva zelo napredno uporabo gematrije.
  24. Povzeto po Roth in Wigoder. 1978. *Encyclopaedia Judaica*.
  25. *Mispar Kidmi* je metoda, ki črkam določa vrednost tako, da poleg standardne številčne vrednosti, ki pripada neki črki, prišteje še vrednosti vseh predhodnih črk. Alef tako zavzema vrednost 1, bet vrednost 3 (1+2), tretja črka, gimel, pa vrednost 6 (1+2+3). *Mispar Prati* določa vrednost s kvadratom standardne številčne vrednosti. Alef zavzema vrednost 1, bet 4 (2\*2), gimel 9 (3\*3), itn. *Mispar ha-Akhor* je metoda, ki je posebej zanimiva, saj standardno numerično vrednost črke pomnoži z mestom, na katerem se črka znotraj besede nahaja, ter s tem naredi rezultat občutljiv na položaj črk. Besede z istimi črkami, a na različnih lokacijah, imajo tako različne gematrije. *Mispar Millui* določa vrednost črkam glede na črke, ki sestavljajo samo poimenovanje znaka: računanje gematrije črke alef tako zahteva seštevek gematrij črk a, l, e in f. Poleg omenjenih pa so se razvile še številne variacije teh metod, med najekstremnejšimi takšne, ki so zahtevale obširno uporabo kombinatorike, nekatere gematrije pa so z uporabo množenja namesto seštevanja dosegle števila v redu trilijonov.
  26. Velja prepričanje, da je to gematrijo poznal znan judovski panteistični filozof Baruch de Spinoza.
  27. Povzeto po Roth in Wigoder. 1978. *Encyclopaedia Judaica*, geslo *Gematría* in *Shabbetai Zvi*.
  28. Povzeto po Roth in Wigoder. 1978. *Encyclopaedia Judaica*, geslo *Gematría*.
  29. Preprosti pomen je dobesedni pomen bibličnega verza. Četudi lahko interpretacija s pomočjo gematrije pokaže na dodaten pomen ali izpostavi posebnost, ki se oddaljuje od dobesednega pomena, ne sme dobesedne razlage rušiti ali nasprotovati ideji celotnega verza.
  30. Johann Reuchlin na nekem mestu na primer vzame besedo 'ustvaril' iz prve vrstice Tore, ki je v hebrejščini zapisana s tremi črkami, v teh črkah pa najde inicialke besed Sin, Duh in Oče. V podobni maniri v hebrejski besedi kamen najde besedi Oče in Sin (Varner, 1997: 53).



ANDREJKA ŽEJN

# Mistične sledi Jezusovega pasijona v baročnem rokopisu s konca 18. stoletja

## UVOD - OSNOVNO O POLJANSKEM ROKOPISU

V Rokopisnem oddelku NUK-a je od konca prvega desetletja 21. stoletja hranjen slovenski rokopis iz slogovnega obdobja baroka, ki je nastal ob prelomu iz 18. v 19. stoletje. Uredniški naslov rokopisa *Poljanski rokopis. Jezusovo življenje v sto postavah* (krajše *Poljanski rokopis*) je povezan z najverjetnejšim krajem nastanka rokopisa, Poljansko dolino. Domneva se, da izvira iz župnišča v Poljanah nad Škofjo Loko, ki je bilo med vojno in revolucijo uničeno. Rokopis je bil najprej prinesen na ZRC SAZU in je bil kot eno najpomembnejših baročnih rokopisnih besedil pod signaturo NRSS Ms 023 vključen v spletni repozitorij *Neznani rokopisi 17. in 18. stoletja*. Trenutno je na Inštitutu za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU v pripravi znanstveno-kritična izdaja tega rokopisa v elektronski (v knjižnici eZISS) in tiskani (v zbirki *Zbrana dela starejšega slovenskega slovstva*) obliki. Poljanski rokopis je genetično povezan z rokopisom oz. fragmentom rokopisa iz sredine 18. stoletja, ki se hrani v arhivu Republike Slovenije in je tudi del omenjenega spletnega repozitorija pod signaturo NRSS Ms 023.<sup>1</sup>

Rokopis se nam ni ohranil v celoti, vseeno pa obsega kar okrog 720 strani, na katerih je opisana zgodba ali pripoved Jezusovega življenja, ki se zaradi začetnih manjkajočih strani začneja z odhodom svete družine v Betlehem in prizorom, kako sta Jožef in Marija ob "vosliču inu voliču" v "štalci" po dolgem neuspešnem iskanju prenočišča našla zavetje. Pripoved se po manjkajočih 17 straneh nadaljuje z odhodom svete družine iz Egipta, spet manjka 27 strani, tako da se ohranjena pripoved nadaljuje z opisom Jezusovih čudežev in se konča s prizori, ko mrtvega Jezusa snamejo s križa, objokujejo in položijo Mariji v naročje. Besedilo je zunanje členjeno na zaporedno oštevilčene "postave", po katerih lahko sklepamo, da je celotni rokopis vseboval 100 postav, saj poleg že omenjenih začetnih najverjetneje manjka še 100. postava, po vsej verjetnosti postava Jezusovega vstajenja, saj zadnji ohranjeni listi rokopisa vsebujejo 99. postavo.

## KNJIGA JEZUSOVO ŽIVLJENJE NEMŠKEGA KAPUCINA MARTINA KOHEMSKEGA

Besedila starejšega slovenskega slovstva, ki so nastala po drugojezičnih predlogah,



so bila vse od začetkov prve slovenske knjige in začetkov slovenskega slovstva pojmovana kot del slovenskega slovstva, kajti prevodna dela so pomembno prispevala k razvoju slovstvenih oblik, jezika in duhovne kulture nasploh (Ogrin 2011, 68), pa tudi v širšem kontekstu literature jim je bila priznana enaka izvirno-umetniška vrednost kot t. i. izvornim delom. Tudi *Poljanski rokopis* je nastal kot prevod ali priredba po nemški predlogi, in sicer po enem osrednjih del krščanske baročne literature z naslovom *Jesusovo življenje*. Obsežna knjiga nemškega avtorja Martina Kohemskega je prvič izšla leta 1676 ali 1677, torej kakšnih sto trideset let pred nastankom *Poljanskega rokopisa*. Od prvega izida pa vse do začetka 21. stoletja je knjiga doživela preko tristo tiskanih izdaj, tudi v Severni in Južni Ameriki (prim. Signer 1963, 21, 39–43).

## ZVRSTNOST POLJANSKEGA ROKOPISA

**P**oljanski rokopis lahko opredelimo kot t. i. krščansko literaturo duhovne izgradnje (prim. Žejn, 2017), torej kot literarno nadzvrst, ki jo opredeljuje pet prepletenih plasti besedila: bralcu najprej (1) posreduje ali pripoveduje svetopisemsko zgodbo, (2) ga retorično poučuje in (3) preko refleksije, razmisleka ali meditacije o pripovedi in nauku (4) izgrajuje naslovnika v predanega kristjana, ki se (5) zaveže k življenju, v katerem strogo sledi Kristusovemu zgledu (Brückner 1985, 504, 507). Zvrstno se besedilo uvršča v asketično pripovedno-meditativno prozo.

Glede na kraj najdbe in vsebino rokopisa oz. povezanost s knjigo *Jesusovo življenje* nemškega kapucina bi bil mogoč sklep, da je nastanek rokopisa povezan s kapucinskim samostanom v Škofji Loki (prim. Ogrin 2011, 395). Čeprav je bilo besedilo prvotno najverjetneje namenjeno osebному prebiranju in osebному meditativnemu premišljevanju o prebranem, paralelno strukturirane uvodne vrstice vsake postave nakazujejo, da je besedilo mogoče služilo tudi kot pridiga pri sveti

maši. V podnaslovu zaporedno oštevilčenih postav je s kratko povedjo povzeta vsebina postave, sledi zapis "Tekst svetega evangelija" ali "Besede svetega evangelija" in nato le kratka poved iz evangelija, običajno z navedbo mesta v *Svetem pismu*. Sledi še uvodni obrazec z eksplicitnim napoltilom bralca – ali poslušalca – k ustreznemu premišljevanju ob svetopisemski pripovedi. Sklepali bi lahko torej, da se je besedilo uporabljalo po branju evangelijskega odlomka pri maši, za kar bi lahko iskali potrditev tudi v dejstvu, da je pridigarstvo ena osrednjih dejavnosti kapucinskega reda. Ob prebiranju rokopisa tudi kmalu opazimo, da besedilo nagovarja življenjsko izkušnjo in intimno čustvovanje slehernega človeka časa, v katerem je nastalo.

## VERODOSTOJNOST PODANE VSEBINE

**P**isec rokopisa svojega naslovnika ni podcenjeval, v njem ni videl neukega človeka, ki naj brez najmanjšega dvoma verjame vsemu, kar je zapisano. Duhovno izgradnjo kristjana želi doseči z argumentativnim podučevanjem in prepričevanjem. Pripovedovalec zato izraža svoje lastno zaupanje v resničnost povedanega, naslovniku podaja na videz verodostojne etimologije zemljepisnih imen, povezane z dogajanjem, mu razumsko razlaga nastanek naravnih pojavov. Najtrdnejši temelj verodostojnosti je postavljen s sklicevanjem na Sveto pismo, neposredno zlasti z navajanjem evangelijev in njihovih avtorjev in posredno z imitacijo svetopisemskega sloga. Pripoved *Poljanskega rokopisa* je torej osnovana na svetopisemskem dogajanju iz evangelijev, le-to pa pomembno dopolnjujejo in osvetljujejo elementi, povzeti po spisih cerkvenih očetov, po srednjeveških mističnih razodetjih, apokrifnih spisih, ljudskih biblijah, poročilih ali zapisih romarjev. Nenehno se prepletata in medsebojno dopolnjujeta racionalna teologija in ljudske predstave o svetopisemskem dogajanju.



## ZAPISI ROMARJEV V SVETO DEŽELO

**E**na od strategij, s katerimi pripovedovalec prepričuje in utemeljuje resničnost povedanega, je opisovanje sledi Jezusa in Marije, ki jih ni izdelala človeška roka, t. i. *acheiropoieton*. Kot vir pričevanj o teh sledih pripovedovalec na nekaj mestih v rokopisu omenja romarje, ki so obiskali Jeruzalem.

Nekateri romarji so namreč po obisku Svete dežele zapisali poročila o sledih Jezusovega trpljenja. Pisec rokopisa pri sklicevanju na izkušnje romarjev poimensko ne navaja nobenega avtorja. Prva romanja in s tem zapise z romanj v Sveto deželo je spodbudil konstantinski obrat, prenos upravnega središča Rimskega cesarstva iz Rima v tedanji Bizanc, kasnejši Konstantinopol oz. Carigrad. V naslednjih stoletjih so kristjani na novo odkrivali Sveto deželo kot kraj Jezusovega trpljenja in vstajenja ter iskali 'arheološke' sledi, povezane s skupimi evangelijskimi poročili. Potekala je tudi intenzivna gradnja cerkva na domnevnih mestih Jezusovega in Marijinega pasijona. V 7. stoletju je dežela Svetega pisma prišla pod oblast Otomanskega cesarstva, kar je krščanska romanja zaustavilo. V 11. stoletju pa se je začelo približno dvestoletno obdobje križarskih vojn, ki so obudile romanja v Jeruzalem, osrednje krščansko mesto srednjega veka, iz katerega kulturne zakladnice je v veliki meri barok zajemal.

V nadaljevanju bomo predstavili mesta v *Poljanskem rokopisu*, na katerih se pripovedovalec sklicuje na romarje, ki so na lastne oči videli in na lastni koži izkusili vidna in čutna mistična znamenja na poti Jezusovega in Marijinega trpljenja. Vsa sklicevanja na izkušnje romarjev najdemo v pasijonskem delu rokopisa, ki se po zunanji zgradbi v ničemer ne razlikuje od ostalega dela, pri prebiranju pa je hitro opazno, da se v pasijonskem delu razmerje med elementi, ki jih prepoznamo kot svetopisemske, in elementi iz ostalih virov prevesi v prid slednjih. Izrazito se na primer poveča dialoškost v besedilu. Začetek pasijonskega dela bi lahko postavili v 45. postavo,

v kateri Jezus Mariji napove svoje trpljenje, s katerim se bi oddolžil za človekove grehe. Že sama vsebina te postave napoveduje, da bo v pasijonskem delu v ospredju odnos med Jezusom in Marijo.

## JEZUSOVO IN MARIJINO TRPLJENJE, VTISNJENO V KAMEN IN NARAVO

**Z**elo pogosta metafora, ki se paralelno ponavlja skozi ves pasijonski del rokopisa, je kamen, ki se ob sočustvovanju z Jezusovim in Marijinim trpljenjem zmehta kot vosek, v katerega se vtisnejo roke, noge in drugi deli telesa Jezusa in Marije. Ta metafora se v zvezi z znamenji, ki jih ni naredila človeška roka, pojavi v sedeminpetdeseti postavi, ko Jezus na Oljski gori moli in poti krvavi pot:<sup>2</sup>

*"Iz ena beseda, bla je taka nadluga, čez katira se je terda skala usmilila, kir le-ta se je pod Kristusam koker mehak vosk vdala inu le-ta podoba negovih rok inu ledju nase vzela"* (216).

V nadaljevanju besedila izvemo, da romarji ravno to skalo lahko vidijo v cerkvi Marijinega groba, ki leži ob vznožju Oljske gore.

V podnaslovu osemindesete postave izvemo, da prinaša opis, kako je bil Jezus izdan in ujet. V uvodnem delu postave je po *Svetem pismu* povzeto, kako se je Juda Iškarjot dogovarjal, da izda Jezusa za trideset srebrnikov. V prizoru, ko se Juda z množico ljudi bliža vrtu Getsemani na Oljski gori, kjer je Jezus, se začneta zunanje dogajanje in Jezusovo notranje občutenje dramatično stopnjevati. Judje v pogovoru drug v drugem spodbujajo čim večje sovraštvo in maščevalnost do Jezusa. Hkrati pa Jezus-Bog v svoji Božji vsemogočnosti v vsakem človeku iz množice prepozna hudiča in Jezus-človek se v svoji človeški slabosti na smrt prestraši prihajajoče množice. Zato se zateče k skali, v kateri vzbudi usmiljenje, zaradi katerega se ta zmehta kot vosek in v njej ostane odtis Jezusovega telesa. Resnični obstoj te skale je potrdilo več, kot pravi avtor, "brumnih mož", s čimer verjetno sklicuje na zapise pobožnih romarjev, in nadaljuje:

*"Te romare se uležijo iz andoht z rezpetim rokam na ta skala inu obžalujejo ta britkust, katira je Kristus takrat prestav" (226).*

Jezusa po tem prizoru vojaki primejo, o čemer evangelist Marko, poroča le: "Tedaj so stegnili roke po njem in ga prijeli" (Mr 14,46). Pripovedovalec pa v rokopisu svetopisemski odlomek razširi z natančnimi opisi, kako je množica ujetega Jezusa najprej neusmiljeno mučila, ga potiskala sem in tja, vrgla na tla, mu pljuvala v obraz, s kolena pritiskala na prsi. Nato so ga trdno zvezali z vrvmi in verigami. V rokopisu beremo o dveh vidnih ali otipljivih znamenjih tega mučenja, ki ju romarji obiskujejo in častijo: eno je veriga, s katero je bil Jezus zvezan in ki naj bi francoski kralj Ludvik kot relikvijo dal prenesti v Pariz, drugo znamenje je mesto v Sveti deželi, kjer je bil Jezus ujet, zvezan in mučen. Ta kraj je "danes" obdan z zidom in tam še vedno uspevajo ista oljčna drevesa, ki so tam rasla v času Jezusovega življenja:

*"Ta krej, na katirmo je Kristus ujet inu načlovešku deržan biv, bo po spodobnost od teh virnih češen inu iz velika andohtjo obiskan. Scer nobena cirku tam na stoji, vender je iz en zidam obdan. Inu stoje še devet lepih velikih olk le-tam, katire od časa Kristusa sa le-tam stale jnu od teh romarju koker svetine češen bode" (240).*

V devetinpetdeseti postavi, ki opisuje, kako je bil Jezus peljan k velikemu duhovniku Hanu, je natančno popisano, kako so rablji vodili zvezanega Jezusa, Judje pa so se nad njegovim trpljenjem naslajali, ga zasmehovali in mučili. Ko so prišli do potoka Cedron, pripovedovalec navede dve različici zgodbe t. i. Jezusovega skrivnega trpljenja. Po eni različici biriči Jezusu niso dovolili, da bi potok prečkal po mostu, ampak je moral potok prebresti. Pri tem je padel v vodo in nato ves premočen in premražen molče nadaljeval pot. Po drugi različici je Jezus prečkal potok čez most, na sredi mosta so ga biriči potisnili v vodo, in ko je Jezus padel v vodo, si je z rokami zavaroval obraz. Pripovedovalec nato navede dokaz, da se je to res dogajalo:

*"K pričvajnu tega sa tam v globočin te znamina negovih svetih rok, kolen, nog, perstu inu teh štriku glih koker v ilovca en perst globok noter vtisnena, katire znamina so še tok lepe inu cele, koker deb ble nedavn noter vtisnene. Inu v taistih je na tankem vidti, koku je ta dobrutlovi Gospud, kader so nega te hudobni Judje dol prekuceln, za obvarvat soja glava, naprej deržu soje roke inu noge, deb on ta padc perderžu jnu ne cel to glavo rezbov" (226).*

Tudi to mesto Jezusovega trpljenja romarji "še danes" obiskujejo in častijo.

Ko množica in biriči Jezusa privedejo do velikega duhovnika Hana, ga najprej privežejo k drevesu na dvorišču. Jezusa med čakanjem, da se Hana prebudi in vstane, še naprej zasmehujejo in mučijo. Pripovedovalec resničnost tega potrdi z dejstvom, da oljka, ob katero je bil Jezus privezan, stoji "še danes" ob kapelici, ki je bila postavljena v čast Jezusovega trpljenja na tem mestu. Ob oljki romarji molijo in se spominjajo Jezusovega trpljenja, ali kot je zapisano v rokopisu:

*"Te romarji opravjo njih molitov pod taistim inu vzamejo od lesa tega dervesa koker ena svetina iz sabo" (253).*

Hana Jezusa pošlje k velikemu duhovniku Kajfu, kamor jim skrivaj sledi tudi Jezusov učenec Peter. Sledi podroben opis prizora, ko Peter Jezusa zataji. Peter nato sreča Marijo, ki nemočna in zaskrbljena čaka pred vrati dvorišča velikega duhovnika Kajfa in Petra sprašuje, če je njen sin še živ. Pripovedovalec točno navede, kje je Marija v tem trenutku stala, in se pri tem sklicuje na romarje, ki so obiskali Sveto deželo:

*"Inu koker nekateri premišlujejo, tok je tam stala ta žalostna mati iz sojim žalostnim tovarštvam pred vratmi na enimo vogalu na desen plat, katir krej bo še današni dan tim romarjam pokazan" (306).*

Naslednja otipljiva sled Jezusovega trpljenja je kamen, na katerega so Jezusa posadili med kronanjem. Pripovedovalec spet natančno navede velikost kamna, ki je "danes" na ogled v cerkvi svetega groba:

*"Tedej so oni nega posadil iz velikim vekam inu posmehvajnam iz golim žvotam na en kamen,*

*katir je biv en kos od enga okrogelga sivga stebra tri pedi visok inu šest pedi debu, koker še današni dan v cirku svetiga groba v en kapelc se vidi inu od teh romarju češenu bo" (418).*

Kamna skozi stoletja pričujeta tudi o trpljenju Jezusa in Marije ob njunem srečanju na Jezusovi poti na Kalvarijo. Marijina bolečina ob srečanju je bila tako intenzivna, da je omedlela, Jezus pa je ob tem srečanju ponovno padel pod križem:

*"Tudi bode ta kamen, nad katirm je Marija v omedlevce padla, še zdej v čast deržan, kir le-ta od tiga kraja na ta hrib Sion v ta cirku te vičirje je vzignen inu prenesen biv, le-ta kamen pak, nad katirm je Kristus padu, je na ta sodni stov gabata noter vzdian, zatori premišluj ta žalosten spregled toku" (483).*

V pripovedi o Jezusovem trpljenju v Poljanskem rokopisu je po Jezusovih skritih trpljenjih zapisano, da je Jezus na poti na Kalvarijo pod križem padel sedemkrat in ne le trikrat. Ob srečanju z Marijo in ob četrtem, petem in šestem padcu pripovedovalec resničnost dogajanja podkrepi z navedbo o točno tistem kamnu, preko katerega je Jezus padel in ga lahko romarji v Sveto deželo vidijo in častijo. Tako je na primer zapisano ob opisu četrtega padca:

*"Toku več pisarju zamirkuje, de Gospud Jezus je med vratem zavol omedlevce zupet na en kamen padu, katirga še tem romarjam kažejo" (503).*

Še "danes" vidna znamenja Jezusovega trpljenja so nastala tudi ob Jezusovi smrti. V evangeliju po Mateju o trenutku Jezusove smrti beremo: "Zemlja se je stresla in skale so se razpočile" (Mt 27,51). Vsebina kratke povedi iz evangelija je v rokopisu do skrajnosti dopolnjena s podrobnostmi teh dveh znamenj ob Kristusovi smrti ter razširjena s še drugimi znamenji narave. Med znamenji z namenom doseganja dramatičnosti pripovedovalec vzpostavlja stopnjevalno razmerje, interpretira jih kot izraz sočutja narave z Odrešenikom ob njegovi smrti in kot znamenje, da je Jezus Božji Sin. Pripovedovalec razlaga, kako nastane potres, in po zgodovinopisnih virih povzema, katera mesta so bila v tem potresu

porušena. Razpočenje skal, ki sledi potresu, je "strašnejše" znamenje, največja razpoka pa je nastala na Kalvariji, kjer romarji lahko "še danes" vidijo znamenje sočutja narave z Odrešenikom:

*"Pak nad le-tem se je narbel začudt, de sam ta hrib Kalvarija tok rekoč od serčne žalost v smert Kristusu se je rezpoču, zakaj te romare povedo, de pet nu pov pedi od križa Kristusa, na lev rok tiga križa, namreč med Kristusam inu tem levim šaharjam, je ta rob al sivna skala, v katir sa te križi stal, posred saksebi počla inu se vidi še donašni dan taista spoka, katira je tok velika, de en človk se lohku skuz le-ta zamore dol spustit, inu je tok globoka, deb ktir mejnu, de derži cel dol v pekov, kir nekater so večkrat svinc za en štrek pervezan dol spustil, pak nikol grunta doseči niso mogel" (679–680).*

V rokopisu se kot znamenje Jezusove smrti pojavi tudi simbolika uvelih – žalujočih dreves. Nekatera drevesa, ki so usahnila v trenutku Jezusove smrti, po zapisih romarjev še vedno pričujejo o tem dogajanju:

*"Tudi je usehnilu dosti derves po celmo sviato inu je njem segniv ta stržen znotri inu to lubje je dol padlu, inu taistih derves še nekateri stoje brez vsiga listja k večnimo spominu, koker tudi že zdej enu v te dolin Mambre stoj, koker te romarje pričujejo" (681).*

V Jeruzalemu romarji lahko čutno doživijo skalo, na kateri so Jezusovo truplo mazlili, preden so ga položili v grob. Ta skala je v cerkvi svetega groba in na njej so vidne tudi solze, ki jih je Marija prelila ob objokovanju Jezusove smrti:

*"Ta imenvana skala je pod verham tiga hriba Kalvarije, štirideset stopin od perve stopine tiga hriba ležioč pruti sončnimu zahodu. Ta je ena ped vsok od zemle vzignena inu bo v velik čast deržana, kir to telu Kristusu na le-ti je požavban blu, zatori je le-ta iz ena železna štanga obdana, na katir osem srebernih lamp visi, bo vsak dan v le-ti precesi obiskana. Tudi se bere, de mat tiga Gospuda je ta skala, kamer je to telu Jezusu položenu blu, iz sojim sovzam oblila, katire sovze se še v te skal vidjo, katira bo zdej pokazana v noterhojenu te cirkve s. groba" (706–707).*

Za konec naj še navedemo omembe ali podrobnejše opise nekaterih relikvij in nadčloveških mističnih znamenj iz rokopisa, ki niso ohranjene v Sveti deželi, ampak so bile prenesene v cerkve na zahod, zlasti seveda v Rim. Rokopis na primer omenja Lateransko baziliko, v kateri kot relikvijo hranijo stopnice, po katerih je Jezus padel, ko se je spotaknil. Na teh stopnicah je še vedno vidna Jezusova kri. Cerkev svetega Petra v Rimu omenja kot kraj, kjer verniki lahko vidijo Veronikino ruto, v katero je Jezus 'naslikal' svoj trpeči obraz. Na koščke raztreščen marmornat steber, ob katerega je bil privezan Jezus med bičanjem, so kristjani zbrali in prenesli v cerkev svetega groba v Jeruzalemu, v cerkev svetega Marka v Benetkah in v cerkev "greharskiga" patriarha v Carigradu. V cerkvi svetega Marka v Benetkah sta tudi kri in voda, ki sta pritekli iz Jezusove rane, narejeni po njegovi smrti, in ju je Marija skrivaj zbrala in izročila Janezu.

## SKLEP

V prispevku smo predstavili le en vidik vsebinsko globokega in metaforično bogatega baročnega pripovedno-meditativnega besedila. Osrednja metafora, okrog katere so zgrajena poročila o sledih, ki jih ni naredila človeška roka, je kamen kot eden najtrših elementov v naravi. Ob Jezusovem trpljenju pa se še kamen zmehča kot vosek in vase sprejme znamenja Jezusovega trpljenja, ki ga za vedno zaznamujejo. V kamnu lahko prepoznamo trdosrčnega človeka, ki naj se ob

znamenjih Jezusovega in Marijinega trpljenja, ki so razumu nedoumljiva, omehča in dovoli Jezusu, da v njem pusti neizbrisen odtis in ga za vedno spremeni.

## LITERATURA:

Brückner, Wolfgang. "Thesen zur literarischen Struktur des sogenannt Erbaulichen". V: Wolfgang Brückner, ur. *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert: Probleme populärer Kultur in Deutschland*, 499–507. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.

Denke, Andrea. *Konrad Grünbergs Pilgerreise ins Heilige Land 1486. Untersuchung, Edition und Kommentar*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau, 2011.

NRSS Ms 023. Poljanski rokopis. Jezusovo življenje v sto postavah. V: Matija Ogrin, ur. *Register slovenskih rokopisov 17. in 18. stoletja*.

NRSS Ms 028: Jezusovo življenje v sto postavah. V: Matija Ogrin, ur. *Register slovenskih rokopisov 17. in 18. stoletja*.

Ogrin, Matija. "Navezave na evropska literarna obzorja v baročnem slovenskem slovstvu". V: Marko Juvan, ur. *Svetovne književnosti in obrobja*, 221–232. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU 2012.

Ogrin, Matija. "Neznani rokopisi slovenskega slovstva 17. in 18. stoletja". *Slavistična revija* 59.4 (2011): [385]–399.

Signer, Leutfrid. *Martin von Cochem. Eine große Gestalt des rheinischen Barock. Seine literarhistorische Stellung und Bedeutung*. Wiesbaden: Steiner 1963.

Žejn, Andrejka. "Medbesedilnost in retoričnost baročne asketično-meditativne proze Poljanskega rokopisa". *Primerjalna književnost* 40/1 (2017): 175–193.

1. Večina podatkov tega krajšega uvodnega dela je povzeta po opisu Matije Ogrina iz leta 2010 v *Registru slovenskih rokopisov 17. in 18. stoletja* na [http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss\\_ms\\_023/VIEW/](http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_023/VIEW/) (pridobljeno 2. oktobra 2017).
2. Citati iz rokopisa so navedeni po kritičnem prepisu besedila rokopisa, v katerem poskušamo znanstveno metodološko utemeljeno približati besedilo sodobnemu bralcu. Glavne značilnosti kritičnega prepisa so prečrkovanje iz bohoričice v gajico ter določanje besednih mej in delitev na skladske enote v skladu z današnjim zapisom in pravopisom. Navedba strani v oklepaju na koncu citata sledi izvornemu številčenju strani rokopisa.

JAN DOMINIK BOGATAJ

# Oratio ignita

Janez Kasijan, učitelj mistične molitve

## JANEZ KASIJAN (360-435): MOST MED VZHODOM IN ZAHODOM

**S**v. Janez Kasijan<sup>1</sup> se je rodil v Daciji, ob Črnem morju, v današnji Romuniji – tedaj edini latinsko govoreči deželi na Vzhodu – okrog leta 360. Po doseženi odlični klasični izobrazbi je šel s prijateljem Germanom živeti kot menih v Palestino (Betlehem), potem pa dvakrat v Egipt, kjer je deset let spoznaval najslavnejše menihe in askete. V času origenističnih sporov se je leta 399 umaknil v Carigrad, kjer ga je Janez Krizostom posvetil v diakona. V duhovnika je bil kasneje posvečen v Rimu, leta 415 pa ga zasledimo v Provansi, kjer je ustanovil ženski in moški samostan v Marseillu ter napisal svoje tri spise. Umrli je okrog leta 430.

Njegovi glavni deli, poleg *O Kristusovem učlovečenju proti krivovercu Nestoriju* (*De Incarnatione Christi contra Nestorium Haereticum*), sta *Uredbe* (*De institutis coenobiorum*)<sup>2</sup> in *Pogovori* (*Collationes patrum in scetica eremo*), v katerih podaja teologijo meniškega življenja.<sup>3</sup> Z njima je močno vplival na očeta zahodnega meništvaja sv. Benedikta, pa tudi na mnoge poznoantične, srednjeveške in novoveške avtorje. Janez Kasijan je postavljaj temelje krščanskega meništvaja tako na

Zahodu kot na Vzhodu, saj je izvirno izkušnjo meniškega in asketskega življenja v puščavah Palestine in Egipta izrazil v jasnih, sintetičnih in pronicljivih spisih ter tako prenesel in inkulturiral te začetke meništvaja v latinščini v obliki, ki je bila primerna za Zahod. Kasijan tako predstavlja izjemen most med vzhodnim in zahodnim meništvom.

V glavnem je pisal za menihe, večkrat tudi zelo praktična in konkretna določila; npr. uredbe glede obleke, časa molitve in odnosov med menihi. Izziv pa ostaja, kako njegov globlji nauk, ki se dotika teoloških resnic, prenesti v obliko, ki bi nagovarjala tudi čiste in pristne duhovnosti željnega sodobnega iskalca. Predvsem Kasijanovi *Pogovori* so lahko priložnost za srečanje s tem izvirnim antičnim mislecom, saj se dotika zelo splošnih tematik duhovnosti.

## POGOVORI: MENIŠKA DUHOVNOST O MOLITVI

**K**asijanovo daleč najdaljše delo *Pogovori* – ki je tudi med daljšimi patrističnimi spisi nasploh – je sestavljeno iz 24 različnih pogovorov, ki so razdeljeni v tri dele, glede na čas in kraj dogajanja v egipčanski puščavi

Sketis (arab. Wadi El Natrun, gr. Σκήτις, kopt. Šihēt), v mestu Thennesus in v mestu Diolcos v bližini Aleksandrije. Delo naj bi nastalo okrog leta 426, nekateri deli pa verjetno že prej (IX. in X.)<sup>4</sup>.

V teh pogovorih opisuje osebne izkušnje in dialoge s puščavskimi očeti, ki so resnično obstajali, saj za vsaj nekaj le-teh – Pafnucij, Izak, Pojmen – pričujejo tudi drugi viri. Takrat so bile to duhovne avtoritete, slavni očetje in verjetno kar dobro poznani med sodobniki. Literarni prijem Kasijana se kaže v tem, da prikaže nauk starcev kot popoln, absoluten in vreden takojšnjega sprejema. Kasijan in German pa sta prikazana kot idealna učenca, ki ta nauk sprejemata. Glavni namen spisov je torej v predajanju asketske izkušnje naprej bralcem.

Kasijanovo delo gotovo ni dobeseden zapis pogovorov, ki sta jih imela on sam in prijatelj German s temi egipčanskimi očeti. Pogovori so zapisani v antični dialoški formi, kar pomeni, da so na besedilo vplivali tudi drugi avtorji, ki jih je Kasijan prebiral, zato je delo vsekakor njegova redakcija. Med temi vplivi bi lahko našteali Evagrija Pontskega, neo-pahomijansko tradicijo, stoicizem, Avguštin (prim. *Collat.* XIII. in XVIII.), idr.

Meniška duhovnost, ki jo je na Zahodu tako izjemno sintetiziral Kasijan, ima v središču en cilj: čistost srca. Tomáš Špidlík v svojem eruditskem delu *La Spiritualité de l'Orient chrétien: Manuel systématique* (1978) zapiše, da je bilo meniško življenje od začetkov krščanstva podoba avtentičnega krščanskega življenja in ideal za vsakega kristjana.<sup>5</sup> Gotovo je, da vsi ljudje ne bi mogli živeti na tak način, a so prav menihi s svojo duhovnostjo velik zgled za vsakega kristjana. Zato se želimo na tem mestu ustaviti pri odlomku Kasijanovega besedila, da bi izluščili najboljše izkušnje krščanske duhovnosti o molitvi, ki bi lahko nagovarjale sodobnega kristjana, ki živi v svetu. Morda je prav Janez Kasijan, ki ga imajo nekateri celo bolj za psihološko kot teološko lucidnega misleca,<sup>6</sup> za to nalogo izjemno relevanten.

Verjetno najbolj znan del Kasijanovega dela sta deveti in deseti pogovor (*Collat.* IX. in X.)

z očetom Izakom, ki naj bi se osebno poznal z Antonom Puščavnikom (prim. *Collat.* IX.31. in Paladij, *Dial.* 17). Pogovora spregovorita o molitvi. Sprva sta bila mišljena kot zaključek celotnega njegovega dela, ki je bilo najprej mišljeno kot celota desetih pogovorov, saj kažeta na cilj in namen prejšnjih pogovorov, t.j. celotnega življenja meniha/kristjana: "Cilj vsakega meniha in popolnost njegovega srca teži k nenehnemu in neprekinjenemu vztrajanju v molitvi in – kolikor je mogoče človeški krhkosti – k napredovanju v stalnem miru duha ter trajni čistosti" (*Collat.* IX.2.1). Nenehna molitev zahteva čistost srca in ostale kreposti, kar pomeni, da pride šele na koncu. To resnico izraža tudi Kasijanova razdelitev vsebine, saj v devetem pogovoru bolj opisuje lastnosti in pogoje za nenehno molitev, medtem ko v desetem pogovoru spregovori prav o sami molitvi.

## POGOVOR IX.

**N**a začetku oče Izak poudari osrednje mesto molitve in nujnost urjenja v kreposti, da bi lahko vstopili v molitev. Od zunanjega vidika okoliščin za molitev pozornost usmeri na notranjost, kjer boj proti grehu in skušnjavam vzbuja prostor spokojnosti in nenehni molitvi. Kakor evangeljska prilika o zidanju stolpa na podlagi premisleka in skrbnega načrtovanja (prim. Lk 14,28), pravi Kasijan, da moramo tudi našo molitveno pot skrbno in postopno graditi (*Collat.* IX. 2.); najprej z odpovedjo strastem in urjenjem v kreposti, da lahko nato dospemo do trdnosti in vztrajnosti. Tako postanemo vzdržljivi, da tudi če pridrvijo nevihte skušnjav, ne pademo v greh (prim. Lk 6,48).

Za vstop v molitev je potrebno odložiti hlepenje po telesnih oz. materialnih stvareh, vsako ukvarjanje z poslovanjem, obrekovanje, klepetanje, norčavost in jezo, saj le preko očiščenja, preprostosti in nedolžnosti lahko dospemo do podlage za globoko ponižnost. (*Collat.* IX.3) Pomembna je tudi priprava na molitev, saj celotno naše življenje, po Pavlovem



naročilu (prim. 1 Tes 5,17; 1 Tim 2,8), postaja molitev. Kasijan tako naroča, da moramo biti pazljivi in zbrani že pred močnimi obdobji molitve, če se hočemo izogniti raztresenosti.

Kasijan naravo naše duše primerja z občutljivim tankim perescem oz. krilcem, ki ga veter zaradi lahkote kar sam ponese v višave, če seveda ni obtežen s kakšno umazanijo. Dovolj je že rahel vzdih, da naša molitev prispe celo nad nebo – "orationes nostras non solum caelos, sed etiam ea quae super caelos penetrare" (*Collat. IX.4.3*) – pravi Kasijan, če upoštevamo Kristusovo naročilo: "Varujte se, da vam srca ne bodo obtežena z razuzdanostjo, pijanostjo in življenjskimi skrbmi." (Lk 21,34) Kasijan poda nekaj zelo konkretnih primerov meniškega življenja, ki

lahko predstavljajo tudi nauk za sodobni čas. Duša postane obtežena s posvetnimi skrbmi takrat, ko bi bil naš zaslužek dovolj za plačilo nujnih življenjskih stroškov, a podaljšujemo delo, da bi zaslužili še več. Enako, kadar bi bilo dve tuniki dovolj za obleko podnevi in ponoči, a se borimo, da bi jih imeli tri ali štiri. Spet, ko bi bila hiška z eno ali dvema sobama dovolj, mi pa bi s posvetnimi željami hoteli imeli štiri ali pet sob, sijajno okrašenih in večjih, kot je potrebno. (*Collat. IX.5.*)

Kasijan položi očetu Izaku v usta izjemen nauk glede molitve. Če smo do sedaj poslušali predvsem o našem trudu za očiščevanje, Izak razloži, da je za molitev potrebna tako čistost srca in duše (*puritas cordis atque animae*), ki je deloma sad našega prizadevanja, kot tudi



razsvetljenje Svetega Duha (*inluminatio sancti spiritus*). (*Collat. IX.8.2*) Kasijanova stvarnost se kaže tudi, ko razlaga, da vsak izmed nas moli na določen, njemu lasten način. Drugače molimo, kadar smo obteženi z obupom in žalostjo, drugače kadar smo dosegli določen duhovni napredek, spet drugače kadar smo pod napadom skušnjav in drugače kadar prosimo za odpuščanje grehov. (*Collat. IX.8.3*)

Na podlagi Pavlovega učenja o različnih vrstah molitve – "prosite, molite, posredujte in se zahvaljujte za vse ljudi" (1 Tim 2,1) – oče Izak podaja nauk o štirih različnih načinih molitve, ki tvorijo celotno podobo molitve kristjana. (*Collat. IX.9.*) Prošnja pomeni najprej prositi za odpuščanje grehov, kadar se kesamo trenutnih ali preteklih napak. (*Collat. IX.11.*) Molitev pomeni dati Bogu obljubo (prim. Ps. 116,14), da se bomo odpovedali svetu in služili Bogu z vsem srcem. (*Collat. IX.12.*) Posredovanje vključuje prošnje za naše bližnje, za ves svet, kakor pravi apostol Pavel: "za vse ljudi" (1 Tim 2,1). (*Collat. IX.13.*) Zahvala stoji na četrtem mestu in pomeni spominjanje preteklih Božjih dobrot, pre-mišljevanje trenutnih Božje darove ali pa zre v prihodnost in se veseli darov, ki jih je Bog pripravil za tiste, ki jih ljubi. (*Collat. IX.14.*)

Navedene štiri vrste molitve so namenjene vsem ljudem, glede na različne trenutke in potrebe, saj je tudi sam Gospod molil na te različne načine (prim. *Collat. IX.17*). Kasijan pa zatrdi, da vseeno obstaja določeno stopnjevanje od prošnje, ki je bolj lastna začetnikom, pa vse do zahvaljevanja, ki je lažje tistim, ki so se že očistili strasti in lahko zrejo Boga z bolj čistim srcem. Vendar v določenih trenutkih Bog nameni vsem tako milost, da se naše molitve kakor ogenj (*oratio ignita*) dvignejo k njemu, po Svetem Duhu, in so napolnjeni z neizrekljivim veseljem in radostjo (*ineffabile gaudium laetitiaque*). (*Collat. IX.15*) Gospod namreč sam pravi, da bolj ljubi tiste, katerim je več odpuščeno (prim. Lk 7,47).

Nato pa Kasijan pozornost usmeri k razlagi molitve očenaša, kar je bila klasična tematika domala vseh antičnih besedil o molitvi. Že s

samim začetkom, ko molimo 'Oče naš', pravi Kasijan, izrazimo resnico, da je Bog Gospod, naš Oče, ki nas je poklical iz stanja suženjstva, da bi postali njegovi posinovljenci. (*Collat. IX.18*) Gospod sam nam je dal to molitev, v kateri nas uči tudi prositi za odpuščanje: "odpusti nam naše dolge".

"O neizrekljiva milost Boga, ki nam ni le zapustil oblike molitve, nas naučil načina življenja, ki ugaja njemu in nam po zahtevi prejete oblike naročil vedno moliti (praecipit semper orari), s čimer je porušil korenine jeze in žalosti, temveč tudi daje tistim, ki molijo, priložnost in razkriva pot, s katero lahko ganemo usmiljeno in dobrotljivo sodbo Boga. Tako nam na nek način daje moč, da zadržimo sodnikovo obsodbo, saj nam odpušča naše pregrehe po vzoru našega odpuščanja drugim, ko pravimo: odpusti nam, kakor tudi mi odpuščamo." (*Collat. IX.22.1-3*)

Vendar pa očenaš ni višek molitve, ki je v resnici neizrekljiva (*oratio ineffabilis*), saj presega človeško zavest preko vlitja nebeške luči. Tudi to nam je pokazal Gospod, pravi Kasijan, ko se je umikal na goro v samoto in tihoto. (*Collat. IX.25.*)

Za tem nenadoma spregovori še o kesanju, ki je, po Germanovih besedah, delo Boga v naših srcih in ne sad naše, še tako močne volje. Solze kesanja, pravi oče Izak, pogosto ne pridejo kot sad našega "stiskanja suhih oči in trdega srca", temveč pridejo kot Božji dar ob spominjanju svojih ali tujih grehov, pri kontemplaciji nebeških dobrin, ob naši žeji po Bogu ...(*Collat. IX.29.*)

Nato sledijo Izakovi navedki Antonovega učenja o popolni molitvi in zaupanju v uslišanje. Izjemno zanimiv postane pogovor, ko German postavi vprašanje: "Seveda verjamemo, da to zaupanje v uslišanje molitve prihaja iz čiste vesti; kako pa naj imamo tako zaupanje mi, ki nas še vežejo grešne vezi in nimamo nikakršnih zaslug?" Oče Izak z dolgim odgovorom, na podlagi učenja Svetega pisma, podaja nauk, da obstajajo različni razlogi za uslišanje molitve. (*Collat. IX.34.*) Imamo zagotovilo evangelija o uslišanju

složne prošnje dveh ali treh (Mt 18,19), o moči vere gorčičnega semena (Mt 17,19), o vztrajnosti v molitvi (Lk 11,8), o vrednosti dajanja miloščine (Sir 29,15), o čistem življenju in del usmiljenja (Iz 58,6.9), o uslišanju v težavah (Ps 120,1) ... "Če boste verovali, boste prejeli vse, kar boste prosili v molitvi." (Mt 21,22) Oče Izak zatrdi, da je potrebno imeti zaupanje, da nas bo Bog uslišal v naših molitvah, tudi če smo v grehah, kadar bomo prosili v skladu z Božjo voljo: "In to je zaupnost, ki jo imamo z njim: on nas usliši, kadar ga prosimo po njegovi volji." (1 Jn 5,14)

Pogovor se konča s tematiziranjem molitve na skrivnem, velike vrednosti pogostih in kratkih molitvenih vzklikov (*breviter sed frequenter orandum*) ter molitve kot prave daritve (*sacrificium iustitiae*). (Collat. IX.35. In 36.)

## POGOVOR X.

Pogovor se začne s tematiko egipčanskega meniškega antropomorfizma, ki je intrinzično povezan s tematiko molitve. Kasijan spregovori o menihu Serapionu, ki je imel preveč naivne in materialne predstave o Bogu. Molitev mora tako postati bolj duhovne narave. (Collat. X.2. in 3.)

Oče Izak sicer ne izključuje določenih umskih predstav oz. podob, ko celo nakaže možnost videnja Kristusa v njegovem ponižanju in slavi, vendar je osnovno sporočilo napotilo k notranji, čisti, neprestani molitvi. Navaja Jeremija: "Moje ljudstvo pa je svoje Veličastvo zamenjalo z nečim, kar ne more pomagati." (Jer 2,11) in Pavla: "Veličastvo neminljivega Boga so zamenjali z upodobitvami minljivega človeka." (Rim 1,23) S tem uči, da se je potrebno v molitvi dvigniti nad čutne in zaznavne stvari. (Collat. X.5.)

Ko se že zdi, da Izak dospe do viška svojega učenja, do popolne neprenehne molitve – "z vso ljubeznijo, z vsem hrepenenjem, z vsem trudom, z vsem naporom, z vsem našim premišljevanjem, z vsem, kar živimo, kar govorimo, kar dihamo; bo Bog" (Collat. X.7.2.)

– ko bo Bog v celotnem našem življenju, ga German vpraša glede praktičnega načina ostajanja v molitvi in Božji prisotnosti. Kako naj ostanemo zbrani in privzdignjeni v take mistične višine, ko pa tako hitro lahko zdrsnemo in se zdi, da je naša izkušnja večkrat obratna. Potrebna je postopnost, tudi v molitvi. Najprej se je potrebno naučiti preprosto abecedo, da lahko nato izgovarjamo zloge in besede. Kako se torej naučiti te abecede zvestega, vztrajnega napora vstopanja v molitev, ko pa je pogosto naš um tako zaposlen z raznoraznimi stvarmi? (Collat. X.8.)

Izak odgovori z naukom o ponavljanju vrstice psalma: "O Bog, na pomoč mi pridi; Gospod, hiti mi pomagat. (*Deus, in adiutorium meum intende: Domine, ad adiuvandam mihi festina.*)" (Ps 70,1) v vseh okoliščinah.

"Ta verz namreč ni slučajno izbran iz celotnega Svetega pisma za orodje. Vsebuje namreč vsa čutenja, ki jih je sposobna človeška narava, in je primeren, da zadovolji vsa stanja, in koristi vsemu, kar jo doleti.

Vsebuje klic k Bogu proti vsem nevarnostim, vsebuje pobožno izpoved, vsebuje skrb, ki jo obuja stalni strah, vsebuje priznanje lastne krhkosti, uslišanega zaupanja, gotovost v pomoč, ki je vedno vsepovsod navzoča. Kdor neprenehoma kliče svojega zaščitnika, je zares gotov, da ga ima vedno v bližini. Ta klic vsebuje radost in gorečo ljubezen. Je krik duše, ki ima pozoren pogled na nastavljene zanke sovražnika, ki jo oblega noč in dan, in priznava, da mu ne more ubežati brez pomoči svojega zaščitnika.

Ta verz je za vse, ki jih vznemirja nadlegovanje demonov, nepremagljivo obzidje, neprebojni oklep in najtrdnejši ščit. Tako v prezirljivi lenobi in v dušnem strahu, v žalosti in v potrlih mislih to rešilno zdravilo preprečuje obup, nam odkriva Njega, ki ga kličemo, Njega, ki vidi naše boje in ki ni daleč od svojih, ko ga kličejo. Kadar pa naša srca preplavlja tolažba in veselje, nas ta verz svari pred prevzetnostjo, da ne postanemo naduti zaradi tega, ker nam je dobro, česar ne moremo obdržati brez Boga, ki ga milo prosimo za hitro pomoč.

Ta kratek verz nam je vsem v vseh okoliščinah koristen in potreben." (*Collat. X.10.3-4.*)<sup>7</sup>

Molitveno ponavljanje te vrstice, kot to predlaga Kasijan, naše dihanje spreminja v molitev. Vsak trenutek in v vsakih razmerah lahko z zvestim in iskrenim ponavljanjem te vrstice v sebi obudimo ogenj molitve.

"Naša molitev za rešitev v slabih časih in za varovanje pred napuhom v dobrih časih mora temeljiti na tej vrstici. Misel na to vrstico se mora neprenehoma vrteti v vašem srcu. Nikoli je ne prenehaj ponavljati ob kakršnemkoli delu, opravilu ali poti, kjer se nahajaš. Misli nanjo med tem ko spiš, ješ ali opravljaš najbolj osnovne zahteve narave.

Ta v srcu občutena misel bo zate formula odrešenja. Ne le, da te bo varovala pred vsemi hudičevimi napadi, temveč te bo čistila od vseh madežev zemeljskega greha in te bo vodila v zrenje nevidnega in nebeškega ter v tisto gorečo nujnost molitve, ki je nepopisna in jo izkusijo le redki. Spanec naj pride nadte, ko meditiraš to vrstico, dokler ponavljanje teh besed ne pride kot sad tvoje navade, da jih ponavljaš celo v svojem dremežu." (*Collat. X.10.13-14.*)

"Ta vrstica naj bo prva reč, ko se zbudiš. Naj bo v tvojih mislih, ko bediš. Naj te prevzame, ko vstajaš iz postelje ali ko poklekaš. Naj te spremlja v vseh tvojih delih in dejanjih. Naj bo ves čas ob tebi. Po Mojzesovi zapovedi boš mislil nanjo, 'ko bivaš v svoji hiši in ko hodiš po poti' (5 Mz 6,7), ko legaš ali ko vstajaš. Napiši jo na podboje svojih ustnic, postavi jo na obzidje svojega doma in v notranje svetišče svojega srca. To bo ponavljajoča molitev, nenehen odpev, ko se sklanjaš ali ko se dvigaš, da storiš vse potrebno za svoje življenje." (*Collat. X.10.15.*)

Oče Izak to prakso poveže s poglobljanjem poznavanja Božje besede. Sadovi molitve se bodo kazali v globljem razumevanju Božje besede. Bdenje (*vigiliae*), premišljevanje (*meditatio*) in molitve (*oratio*) predstavljajo tri elemente za osredotočanje begajočega uma.

"Neprenehoma molite" (1 Tes 5,17) ostaja temeljno navodilo, ki ga torej lahko

uresničujemo preko stalnega in osredotočenega ponavljanja vrstice psalma. Kasijan doda, da je tisti, ki je navajen moliti le ob določenih trenutkih dneva, kadar poklekne k molitvi, moli (pre)malo (*perparum orat*). Tisti pa, ki je še takrat, ko poklekne molitvi, nezbran in raztresen, sploh ne moli (*numquam orat*). (*Collat. X.14.2.*) Zatorej, kakor želimo moliti ob določenih časih, moramo moliti vedno. Če bomo čez dan nezbrani, bomo nezbrani tudi pri molitvi in obratno.

Pogovor se konča z reminiscenco na meniha Serapiona z začetka, ko Kasijan doda, da je opisana praksa meditiranja te vrstice psalma lahko vstopna točka v molitev in očiščenje srca tudi za preproste, nepismene in nepoučene ljudi, saj vodi "željo duha na zdrav in celovit način k Bogu". (*Collat. X.14.3.*)

## OD PS 70,1 DO MOLITVE JEZUSOVEGA IMENA

**N**auk dveh pogovorov Janeza Kasijana in njegovega prijatelja Germana z očetom Izakom o molitvi je torej preprost: neprenehoma moliti, k čemur nam pomaga stalno ponavljanje vrstice psalma: "O Bog, na pomoč mi pridi; Gospod, hiti mi pomagat." Ta Kasijanov nasvet je le formulacija najbolj zgodnjih izkušenj in naukov puščavskih očetov, ki ga je prenesel na Zahod in izrazil z latinsko verzijo vrstice psalma, kar je imelo v kasnejši zgodovini duhovnosti izjemen vpliv. Omenimo le dva najbolj očitna.<sup>8</sup>

Skoraj zagotovo je Benedikt iz Nursije po navdihu Janeza Kasijana postavil na začetek meniškega molitvenega bogoslužja oz. oficija prav vrstico *Deus, in adiutorium meum intende: Domine, ad adiuvandam mihi festina* (Ps 70,1), ki je še danes sestavni del molitvenega bogoslužja Cerkve.<sup>9</sup> Vsaka molitvena ura molitvenega bogoslužja Cerkve se torej začne s to vrstico, kar je očiten Kasijanov vpliv. Njen smisel je, da nas uvede v molitev psalmov, saj vsakovrstno raztresenost in razpršenost vsakodnevnih opravil zbere v prošnjo Bogu, da bi bili v njegovi prisotnosti. Ta vrstica je

kakor most med posvetnim, ki ga živimo v vrvežu vsakdana, in svetim, ki smo ga deležni pri bogoslužju. Vrstica povzema vso vsebino molitve psalmov in ji daje smisel, kakor je to opisal že Kasijan.

Drug primer vpliva Kasijanove sinteze pa je t. i. Jezusova molitev, molitev Jezusovega imena oz. molitev srca, ki je v srcu predvsem vzhodno-krščanske duhovnosti. Stalno ponavljanje molitvenega obrazca, ki temelji na Svetem pismu (prim. Lk 18,10-14) – Gospod Jezus Kristus, Božji Sin, usmili se mene, grešnika. – se je razvilo ravno med egipčanskimi puščavniki nekje do 5. stoletja. Podoben obrazec omenja tudi Janez Krizostom, ki govori o molitveni puščici, v delu *Epistula ad abbatem*. Jezusova molitev je središčna točka najbolj znane zbirke meniške duhovnosti *Filokalija*, ki je del te eremitske tradicije, imenovane *hezihazem* (gr. ἡσυχάζω).

Kasijanova praksa ponavljanja vrstice psalma in več skupnih točk s tradicijo Jezusove molitve: kratek obrazec, klicanje Božjega imena in svetopisemsko podlago. Danes praksa vzhodno-krščanske duhovnosti povečini uči Jezusovo molitev, ki je v prvi vrsti molitev meniha, a obenem čedalje bolj tudi vseh kristjanov. Po pravilih grškega in ruskega pravoslavnega meništvu dobi mlad menih hkrati z obleko tudi posebno molilno vrvico z naročilom: "Vzemi, brat, meč Duha, ki je Božja beseda, za neprestano molitev k Jezusu; kajti Ime Gospoda Jezusa moraš imeti nenehno v mislih, v srcu in na ustnicah."

Jezusova molitev je nekako nadomestila Kasijanovo metodo, kar kaže le na zdrav razvoj in rast duhovne tradicije. Kasijan je torej tudi predhodnik t. i. Jezusove molitve.

## ZAKLJUČEK

**N**auk Janeza Kasijana o molitvi, kot smo ga lahko izluščili iz dveh pogovorov z egipčanskim puščavnikom očetom Izakom, ima v središču močan naboj za sodobni čas. Po eni strani nas uči očiščevanja srca in vzgoje v krepost, kar edino lahko napravi prostor za

Boga v nas. Po drugi strani pa podaja praktične napotke, kako sredi vsakodnevnega hitenja ohranjati Božjo prisotnost. Pomembna je vztrajnost v molitvi, da nismo zbrani le nekaj minut na dan, temveč da celo naše življenje postane molitev. Pripomoček za to je lahko navedena vrstica psalma, obrazec Jezusove molitve, rožni venec ali pa katera druga vrstica Svetega pisma. Pomembno je, da v nas prebujata rast nenehne, predane in zaupne molitve k Bogu.

1. Na voljo je kar nekaj zelo dobre sodobne strokovne literature, ki se osredotoča na njegovo življenje, v kontekstu pozne antike, meništvu in prenosa duhovne dediščine puščave na Zahodu; npr. Léon Christiani, *Jean Cassien: La spiritualité du désert*, S. Wandrille: Fontenelle, 1946; Owen Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge: University Press, 1950; Jean-Claude Guy, *Jean Cassien: Vie et doctrine spirituelle*, Pariz: Lethielleux, 1961; Richard J. Goodrich, *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Oxford: University Press, 2007; A. M. C. Casiday, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford: University Press, 2007; Columba Stewart, *Cassian the Monk*, New York: Oxford University Press, 1998; John J. Levko, *Cassian's Prayer for the 21st Century*, Scranton: University Press, 2000 ...
2. PG 49, 477-1328. Najnovejša kritična izdaja dela, po kateri tudi navajamo besedilo: *Cassiani opera – Collationes XXIII*, Michael Petschenig in Gottfried Kreuz, ur., CSEL 13, Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
3. V slovenščini je o Kasijanu zapisanega zelo malo. Prim. Niko Aracki OCist, *Meniška teologija Janeza Kasijana*: diplomski naloga, Ljubljana: Teološka fakulteta, 2008.
4. John Cassian, *The Conferences*, prev. Boniface Ramsey, New York: Paulist Press, 1997, str. 5-24.
5. Tomáš Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, prev. Maria Donadeo, Rim: San Paolo, 1995, str. 319.
6. *The Conferences*, str. 22. Še več, Kasijanu nekateri avtorji celo očitajo mnoge zablode pri bolj spekulativnih teoloških tematikah, npr. netočnosti oz. nejasnosti v delu *De Incarnatione*, problem kristoloških izrazov (prim. *Collat.* VII.22.2, IX.34.10, XVI.6.4), nezadostno argumentacijo proti Avguštinu glede svobodne volje v *Collat.* XIII. ipd. Kasijana tako ne moremo brati kot spekulativnega teologa, nam pa lahko ogromno pove o človekovem notranjem duhovnem življenju.
7. Deseto poglavje desetega pogovora (*Collat.* X.10.) je eden izmed redkih odlomkov, ki je preveden v slovenščino. Navajam prevod p. Nikolaja Arackega OCist, dostopen na: <http://oddaje.ognjisce.si/ocetjeveri/2015/06/25/30-oddaja-kasijan-nas-u-i-prositi-za-bo-jo-pomo-pri-molitvi>
8. Prim. Irénée Hausherr, *Noms du Christ tet voies d'oraision*, Rim: Pont. Institutum Orientalium, 1960, str. 177-215.
9. Slovenski prevod v Molitvenem bogoslužju je rahlo drugačen: "O Bog, ozri se name in me poslušaj. Gospod, pridi in mi pomagaj."





# Soneta

## Judovstvo

Ustvari vso stvarstvo, Beseda doneča,  
praznino brezmejno s svetlobo seznanj,  
z obokom vodá oblikuje dve strani,  
za kopno se najde obleka cveteča.

Na svodu prikaže se krogla goreča,  
na nebu in v vodi živali On hrani,  
po zemlji stopicajo skrbno izbrani,  
v podobo njegovo gre duša živeča.

Nam Mojzesa pošlje s hebronske višave,  
iz sužnosti svojega sina poišče,  
odvede ga skozi puščavske daljave.

Tam zemljo podari ljudem za nočišče,  
obljubljene kraje in vse te planjave.  
Na kraju presvetem postavi svetišče.

# Kršćanstvo

Gospodova hiša je polna ubogih,  
veseli so ti, ki njih dnevi so težki.  
Že krotki kraljujejo zemlji nebeški  
in siti pravični se zbirajo v krogih.

Usmiljenim vrača se mera enaka,  
očiščena srca v Gospoda strmijo,  
mirovniki časa se v Bogu rodijo,  
pregnanih je Božja resnica oznaka.

Edinemu Bogu podari molitev,  
posveti življenje in svoje mišljenje.  
Kot samemu sebi izkaži vedenje,  
do bližnjega bodi ljubezni daritev.

TINE MLINARIČ

# Pesmi

## Luknja na nebu

Opoldansko vroče je opeklo  
pingvinčka brez las, po naročilu puščave  
izmerilo kvadraturo njegovega drobcenega

telesa in nanj izlilo še vrelo vino.  
Presušene so kleti, v telesih skrčeni  
pljučni volumni, sodom popotne vode

odškrnjena okna. Še žerjavom je izpilo  
zenice. Nikjer pogleda, nikjer odseva  
v očeh – samo otročja pomisel –,

na luknjo na nebu, let ptiča vodomca  
skoznjo, na roso Duha iz višav,  
za napitek trstičju in hrano dušam ...

# Ne-bes

Moraš iti skozi svet saj in pepela,  
skozi plamen žvepla, skozi dolino megle,  
skozi rudnik soli, se podati v votline

in dupline teles, v katerih trohnijo  
stari lesi, nad dežele, v katerih  
kopnijo južni snegi in minuli obrazi,

v natrta ogledala, v katerih se utapljajo  
papirnate ptice, Helene iz Fausta,  
figure Pabla Picassa, Magdalene in Eve.

In kar na kurišču lesa – tebe – ostane  
*negorljivega*, iz tlečega ognja diha v večnost,  
ki je položena vate kot ne-bes na zemlji.

# Jobova plavut

Mehak je bil pristanek,  
ko sem se lebdeč spuščal v dolino,  
na drugo lice neba – kot Alica

na drugo stran noči. Z odprtim  
očesom sem prestrezal brežine,  
s plavo dlanjo ločil vode od kopnega,

da bi smel biti vanje ponovno potopljen.  
Da bi me modro skozi Jobovo plavut  
še večkrat porodno naplavilo,

za spravilo pridelka pod gladino  
*prsni*h kašč, koder ne zmore pogled,  
kamor se ne hodi po nogah.

# Na goro

Glej moč nabreklih granitnih  
src in krepkost stegenskih mišic,  
kako jih vznemirjajo prepadne stene,

kako v perutih skeli žeja po vrhovih.  
Čez goro Kaf vodi pot k Očetu.  
Ob jutranjem zvonjenju že vonjajo

kadila, na jezik pada puščavska  
mana, Kana iz Galileje napoji ustno  
votlino, potok Cedron zdrsi med prsti

sklenjenih rok in vzdržuje vlažnost očesnih  
rek, ko s Kolumbom osvojiva romarsko  
deželo in dočakava sprelet ptice iz Noetove ladje  
...



# Ptičji jezik

Plamen je zapovedal ustom,  
s svojo gibkostjo so se oglasili  
jeziki in zažgali skladovnice ust.

Da ne bi postale četrte nadloge,  
so svoje jezike posodile apostolom,  
bilo je na binkoštni dan. Rosilo je slino,

seme in črnilo. Konoplje so rasle  
na zemlji, od zgoraj navzdol,  
o Emanuel, jeziki iz kljunov pesnikov.

Vse jim je bilo skupno,  
vsak je govoril svoj ptičji jezik,  
ne da bi prišlo do preselitve narodov, poprej.

# Kreatura duha

Slišiva glas, odpirava vrata,  
skupaj bova večerjala, poiskala jaso  
v gozdu, jamo v tleh. Kurila bova ogenj,

dim se bo dvigoval, kadeč iz nepokvarljivih  
smol. Z vseh strani neba bo zapihalo,  
prineslo vodo, sol, živino in pravico.

Voda se bo odkrila vetru, veter bo imel oblast  
nad njimi, prestol na njih. Gonil jih bo  
in po njih prinašal sporočila, od nežne miline

do silnih moči, ki odplavljajo na odprta  
morja. V napolnjenih jadrnih med-najinih bližin  
se razkrivava stvariteljstvo Duha.

# Betlehem

Jemalo je vid, pa se niso lesketale  
posode. Na peščinah nočnega sonca  
so se svetlikale reke brez bregov.

Ribiči so zapluli v brezmejno vodovje,  
da bi presodili njihovo vodnatost,  
da bi potopljeni v srčne vode izvedeli,

kaj črpa kri, kaj hrani odmeve,  
kaj napaja cinobrova polja, tam,  
kjer ni čutiti ne snega ne odjuge,

ne zaznati poka, le prebodeno mesto  
v jasliah na božični večer. Skoznjo je šlo –  
Dete. K nam na zemljo iz *ne-bes*.

# Dol-dol

Prislonil sem lestev, po klinih  
se vzpenjam do osme prečke na lestvi,  
do lukenj na svodu samih nebes,

skozi katere – iz sebe – name sneži Gospod  
rumeno in belo barvo. Roke mu polagam  
na noge. Na tej točki mi grehe vselej

izbriše, Gospod, zato dol me vlečejo  
težnosti. Pogled iz obličja bi rad zamenjal  
za pašnike in nanje povabil še tebe,

dragi *Prijatelj*, da bi skupaj pasla  
drobnico in si namakala noge  
v zelenih mlakah.

# Anima

Nikjer odmeva, nikjer klicaja.  
Noč brez senc pod drevesom Jian.  
Ob jezeru, neraznavno svetlo.

Utrinek zvezde na pročeljih hiš,  
a odsev globlje, v sobanah teles.  
Sanjal sem o njej, o nevidni iz Biblije,

Korana, Talmuda, moji Animi,  
ki se hrani s cinobrom. Živa voda  
mi jo skozi usta utekočini v *nevesto*

za noč, ki se z jutrom ne razblini,  
z dnem ne zamre, cukrčki so za potlej,  
da nama ni dolg čas ...

# Ples belih mehurčkov

Belo me je orosilo, da bi me  
na skrajnem koncu, v smrtnem  
zapustilo. Dovolil mu bom oditi

v lunarni svet, topel in ženski.  
Kozlič sem, v mleko potopljen.  
Sesljam molzne vrče in se oblačim

v velblodovo kožo. Izbral sem si  
*belo* tišino mlinov, v njih mi je  
posnežilo ustno votlino. Odtlej

kot mlinar ležim na topli moki,  
na vohki megli, se glasno smejim  
in v zraku vrtničkam *bele* mehurčke.



# Zapisovanje zgodbe

Tine! zapiši, kar bo eno s tvojim  
dihom, kar ima moč hrane, svetlobe  
in zdravila. Izogibaj se zmagam,

ki so jih dobili bojevniki na šahovskem  
polju. Kadar sta telo in zemlja izsušena,  
odpri oblake nad-prostorja. Na premnogh

vratih boš izpostavljen pošastim in  
lažnim prerokom. Vitice naj bodo tvoje  
rešiteljice. V pomirjenosti zadržujejo

let lista in kar je na tebi všumevajočega,  
da zaključiš svojo zgodbo, še preden  
se ti odprejo vrata obljubljene dežele ...



# Popotovanja

I.

Misel je mlin in duh je tok vodá.  
Hči oči je in slišane besede melje,  
dokler reke mimo ne spelje  
poplava prepolne vsebine srca.  
Najlepša je, ko je v notranjosti mir,  
s podobami oblikuje modrost  
in čez reko deroče usode je most,  
da potihne med dušami v srcu prepir.  
Misel je mama in žena, orodje in pot,  
čeprav sama srca ne osreči,  
utira pot željam zasanjanim mimo zmot,  
povečuje se iz velikega v majhno in v velikem izginja,  
če hočeš biti srečen, te počasi spreminja ...  
Luč mora svetiti, če ne, je temno,  
a mora kdaj ugasniti, da noga stopi v temo,  
luč mora biti, saj kjer je, je vse svetlo  
in brez truda vidi pot naprej oko.  
Kadar luč sveti, v srcu je toplo  
in tema nima proti njej moči,  
nobene človeške ni poti,  
ki ne bi hodila tam, kjer je lepo.  
Luč nosi svetlobo,  
v njej je toplina, svoboda, resnica in pot,  
a v njej je tudi tiho skrita bolečina,  
saj ni luči, ki ne bi v sebi pogorela,  
ni je, ki bi je Bog ne ustvaril  
in iz nič se ni nobena vzela.  
Potujem s potjo pod nogami  
in s potjo v sebi, s sanjano potjo.  
Ne koraki ne ljudje je ne zmotijo –  
ker s svojo potjo smo vedno sami.  
Pot se strmo vije, ker postaja pot poti,  
a ta je že od prej, še preden med drevesi  
se utre praznina in iz polnosti

se nova sveta pot rodi.  
Poti nas vodijo k sebi, k cilju konca,  
strmo se dvigajo kot na krilih angeli,  
in v modrini se na koncu polastijo sonca.  
Večna je pot in vedno srečno zmaga,  
ovinki so le stranpoti –  
a vedno vrneš se, ko pot te sama ulovi.  
Po zunanji resničnosti se kot potok  
vsa previdna in preprosta vije,  
iz oči in iz obraza sijje,  
človek sam je z njo, je otok ...  
Ena je in vsi jo gledajo in se čudijo.  
močna je kot večnost, kakor spev neba,  
kakor sonce, kakor krila angela  
in iz nje ustvari harmonijo,  
tiho nežno besed melodijo ...  
Tema je v praznino sonce skrila,  
v zmedo misli zapodila  
in zdaj hitijo iz okvirja  
svojih umazanih in čistih sanj.  
Potem ostanki misli molijo k svetlobi,  
ki je v srcu nič več ni, in molijo dni in noči  
zaprte v svoji temni mračni sobi.  
In se zdani in v jutru spet tema zbudi  
noč misli in srca, noč slepih oči,  
ki jim le malo manjka do poti  
svetlobe, ki bi vse rešila,  
stvari iz teme v lepoto prebudila,  
srce boleče ozdravila in ga poljubila.  
Molitev je skrivnostna beseda srca,  
čez zemljo in vesolje sega,  
najtršim zle namene zbega,  
čeprav v srcu samo tiho trepeti ...  
Med drevesi je razpeta pot

in kadar se zapleteš v podrasti,  
v svoji temni črni strasti  
med mislimi resnice in bogastvom zmot  
te reši iz teme tebe samega,  
iz zaprtosti v tvoj tesni krog,  
doseže te tako, da pozabiš sebe.

## II.

V vesoljnem miru odloča Bog,  
v modrini, ki nad nami je visoko,  
v mislih, ki pod nami so globoko ...  
Cilj je že dosežen, če veruješ vanj,  
vsak dan te spremlja, prime te za roko,  
v njem zakoreninjen si globoko  
vse bližje je resnici, ki izhaja iz sanj.  
Vsa tema pade v jamo, če je cilj svetel,  
če odpreš se stvarstvu,  
če se sprostiš in vržeš se s tečajev,  
da bi lažje sebe drugim dal.  
Žal ti je, najdeš svoje dobro dno,  
tam se te dotika duh ljubezni,  
od tam se spet daruje tvoje skrito oko.  
Zasidraš spet čoln v obalo vesti  
in ne premaknejo te več viharji,  
radost življenja prav iz dna žari ...  
Mir ni mir, če ne pride iz očiščene vesti,  
če ne potihne tvoj prepir v notranjosti,  
če ne veruješ, da si očiščen do kosti,  
bel, kakor bodo nekoč bele vse poti.  
Mir vedno čaka. To tiho čakanje  
se dviga v nebo kot pričakovanje sla,  
ki bo nekoč pomiril tvoja nihanja  
in bo izpolnil tvoje sanje.  
Mir je dobrota, nasprotje strasti,

dotakne se te, ko srečaš dobre ljudi  
in v tebi se vse umiri,  
zaživi tisti radostni čut za lepoto,  
ki se le v čistosti prebudi  
in bo edini čutil v večnosti ...  
Nihče lepote ne more ujeti v svoj krog,  
saj le s trpljenjem v dušo pride,  
in z zmotno mislijo odide,  
kot da je blizu nebesom, kot da je Bog.  
Čistost tiho stopa med ljudmi,  
opazi jo le lepota nedoumljiva,  
ki se očem smrtnikov skriva  
in le v čutih čistih zažari.  
Premakneš roko in se skrije,  
odide z zvenom besed,  
že misel jo lahko ubije.  
A vedno se pojavi tam, kjer bije  
srce, in iz dna zapleše melodije,  
ki jih le za silo sliši svet.  
Dotakne se mojega utrujenega telesa  
v najbolj vsakdanjih odmevih dne,  
sreča me nemočnega, še preden prispe.  
Natoči mi misli iz moje krvi,  
ko lagodno vlekne se moje telo  
in misli z menoj potujejo  
od glave do srca, do očiščene vesti.  
In zaprem trudne, izmučene oči,  
ki brez misli in zavesti merijo  
korake prehojenih strmih poti.  
Telo se pod lastno težo sprosti,  
moči v temo izginjajo,  
oči se budijo in telo, moj duh se budi.



OLEH TURIJ<sup>1</sup>

# Katoliška Cerkev in ekumenski odnosi v Ukrajini

Krščanska dediščina je v ukrajinskem verskem izročilu nedvomno dominantna in temelji na več kot tisočletni zgodovini. Identiteta in zgodovinska usoda Kristusove cerkve v Ukrajini se je začela razvijati leta 988, ko je knez Vladimir Veliki uvedel krščanstvo v vzhodnem (bizantinsko-slovanskem) obredu kot državno vero v Kijevski Rusiji in se je Kijevska metropolija vzpostavila kot skupna hierarhična enota za vse vzhodne Slovane. Od takrat naprej je razvoj daru vere na ukrajinskih tleh potekal v duhu bizantinske tradicije. V obdobju pokristjanjevanja Kijevske Rusije cerkvena enotnost med Carigradom in Rimom sicer še ni bila uničena, toda v praksi verskega življenja je bilo tudi na ukrajinskih tleh že čutiti nasprotja med Vzhodom in Zahodom. Na dan pa so začela prihajati, ko je Kijevska kneževina izgubila državno neodvisnost in so večji deli njenega ozemlja prišli pod oblast sosednjih držav (Madžarske, Litve in Poljske). S podporo vladajočih struktur je tako od 14. stoletja dalje vzporedno s starimi škofijami kijevske metropole nastajala tudi latinska hierarhična struktura, ki je svoj vpliv širila na račun katolizacije in polonizacije oz. madžarizacije domačega prebivalstva.

## V PRIMEŽU SIL

Zaradi posebnosti geopolitične lege in zgodovinskega razvoja je rutenska<sup>2</sup> hierarhija pogosto pozivala k obnovi edinstva svetovne Cerkve in jo podpirala. Zastopniki Kijevske metropole so se tako udeležili koncilov zahodne Cerkve (Lyon 1245, Konstanca 1418); tudi Florentinska unija (1439) je bila v ukrajinskih in beloruskih deželah pozitivno sprejeta, pri njej pa je aktivno sodeloval kijevski metropolit Izidor. Ne glede na to pa seme krščanske sloge na takratnih tleh političnih nasprotij in

verskih predsodkov ni obrodilo zelenih sadov. Zavrnitev Florentinske unije je pripeljala do ločitve moskovske in kijevske metropole, ki se je 1448 razglasila za avtokefalno.

Episkopat kijevske metropole je konec 16. stoletja v odgovor na izzive protestantske reformacije in protidentinskega katolicizma v poljsko-litovski državi na sinodi sprejel jurisdikcijo rimskega apostolskega sedeža pod pogojem, da se ohrani tradicionalni vzhodni obred in njihova cerkvena samostojnost. Cerkvene enotnosti, ki je bila sprejeta na sinodi v Brestu 1596 in velja za

začetek institucionalnega obstoja z Rimom združene ukrajinske Cerkve, pa še zdaleč niso sprejeli vsi cerkveni voditelji in verniki kijevske metropolije. Del jih ni bil zadovoljen z rimskim pogledom na takšno unijo in je vztrajal, da kanonično še vedno spadajo pod Carigrad. Zastopniki te struje so leta 1620 dosegli posvetitev paralelne hierarhije in leta 1632 njeno uradno priznanje s strani poljske plemiške republike. Posledica je bil konfesionalni razkol v rutenijski Cerkvi.

Med zagovorniki in nasprotniki unije iz Bresta je prišlo do ostrih polemik, ki se vlečejo do današnjih dni. Verska nasprotja so postala izraz drugih družbeno-gospodarskih, etno-kulturnih in državno-političnih konfliktov. Zaradi njih sta leta 1654 osrednji in vzhodni del Ukrajine padla pod 'visoko roko pravovernega moskovskega kneza'. Kmalu zatem pa so tudi pravoslavno kijevsko metropolijo podredili moskovskemu patriarhatu (1686). Od takrat naprej sta se ruska država in cerkveno vodstvo na vse pretege trudila, da bi izkoreninili kakršnokoli posebnost ukrajinske pravoslavne tradicije in spremenili Cerkev v orodje rusifikacije Ukrajincev.

Imperativi državno cerkvene politike pa so še bolj trdovratno in dosledno veljali za z Rimom zedinjeno Cerkev. Kadarkoli je carstvo svojo moč razširilo na sosednja ukrajinska območja, so sledile represije proti 'uniatom' in prisilno vračanje k Pravoslavni cerkvi (1772, 1795, 1839, 1876). Tesna povezanost med Rusko pravoslavno cerkvijo in imperialno močjo ter velikoruskimi nacionalnimi interesi je tako povzročila nezadovoljstvo in pripeljala do tega, da je proti koncu 19. stoletja v okolju pravoslavnega klera in laikov v Ukrajini nastala 'ukrajnofilska' struja. Po revoluciji leta 1917 je nastalo organizirano gibanje, ki je imelo za cilj avtokefalno pravoslavno ukrajinsko Cerkev. Toda poskusi uresničena te ideje v 20. in 40. letih prejšnjega stoletja so naleteli na oster odpor ruskega cerkvenega vodstva in povzročili (že v Sovjetski zvezi) represalije s strani države.

V zahodnem delu Ukrajine, ki je ostala znotraj poljske plemiške republike, je z Rimom zedinjena Cerkev do začetka 18. stoletja lahko na svojo stran pridobila praktično vse vernike vzhodnega obreda. Kljub velikim prizadevanjem poljske cerkvene in posvetne elite, da bi unija postala most k popolni latinizaciji, pa je nasprotno postala najpomembnejši dejavnik ohranjanja kulturno-religiozne samostojnosti ukrajinskega ljudstva. S sprejemom območij zahodne Ukrajine v Avstrijsko cesarstvo (1772) je grkokatoliška hierarhija (habsburški vladarji so tako uradno poimenovali uniate) dobila podporo in varstvo cesarske vlade. Razsvetljenske reforme Marije Terezije in Jožefa II. so ukrajinski mladini omogočile dostop do izobrazbe, celo v materinščini, ter vodile k pravni enakopravnosti grkokatoliških in rimokatoliških vernikov. V začetku 20. stoletja pa je Grkokatoliška cerkev dobila odličnega dostojanstvenika v osebi metropolita Andreja Šeptickijaja (1901-1944). In zaradi svojega temeljitega dušnopastirskega dela, skrbi za izobraževanje in kulturo, kot tudi zagovarjanja narodnih in socialnih pravic ljudstva je Šeptickij postal nesporni vodja in moralna avtoriteta ukrajinske družbe, zaradi česar je Grkokatoliška cerkev postala vplivna socialna institucija na zahodu Ukrajine.

## DEDIŠČINA TOTALITARIZMA

Neposredni dejavnik, ki je vplival na razvoj verskega življenja v današnji Ukrajini, je tragedija 20. stoletja – doba terorja in nasilja. Po približni oceni je v 20. stoletju v Ukrajini zaradi samovolje in nasilja umrlo okoli 17 milijonov ljudi. Ob tem je posebej tragično, da žrtve niso posledica vojne in konfliktov, ampak blaznih idej o preureditvi sveta. Ker se v Sovjetski zvezi o tem barbarstvu ni dalo govoriti niti javno niti zasebno, tragedija v zavesti družbe ni dobila odmeva. Za pokojni mi ni bilo žalovanja, nasilje in krivica nista bila oproščena, psihološke in duhovne rane so ostale nezaceljene.

Sestavni del te krvave tragedije strahovlade sta bila preganjanje vere in razširjanje ateizma v Ukrajini. Ker je komunistični režim želel utrditi svoje vladanje, namreč ni prenašal nikakršnih struktur, ki bi zastopale drugačne (humanistične) vrednote. Boj z vero je postal državna ideologija, uničene, požgane in oskrunjene cerkve; postreljeni, zaprti in v sibirske gulage odvedeni pravoslavni in katoliški duhovniki, duhovni voditelji in laiki vseh verstev; zasledovana, v podzemlje pregnana ali popolnoma uničena cerkvena občestva – tudi to so bili trpljenja polni 'dosežki' realnega socializma. Tiste verske skupnosti, ki so preživele in jih je komunistični režim uradno dovolil, pa so se morale za desetletja omejiti na ozko zasebno sfero, če

lahko v sistemu totalne ideološke kontrole in indoktrinacije sploh govorimo o zasebnosti. Cele generacije so bile v času sovjetske oblasti oropane verske svobode. To pa je privedlo do izginjanja tisočletnih izročil in demoralizacije družbe.

Dodatni vidik sovjetske verske politike je bila instrumentalizacija in izkoriščanje legalno delujočih cerkvenih struktur. Posebno vlogo so po drugi svetovni vojni dodelili Ruski pravoslavni cerkvi (RPC), ki je morala v mednarodni areni služiti kot "zagovornik socialistične domovine" in glasnik "sovjetske mirovne politike". Doseženi *modus vivendi* s komunističnim režimom je RPC prinesel določene prednosti: hromil je poskuse avtokefalije, razširil 'kanonično ozemlje',



pomnožil število cerkva in vernikov na račun likvidacije Ukrajinske grkokatoliške cerkve (UGKC) in odločil prenos oblasti v vrsti pravoslavnih škofij in cerkva, ki prej nikoli niso spadale pod jurisdikcijo moskovskega patriarha. Obenem pa so te 'pridobitve' v času krize sovjetskega sistema ob koncu 80. let prejšnjega stoletja pokazale tudi drugo plat medalje. RPC je bila diskreditirana pri delu njene duhovščine in vernikov, postala je tarča kritik s strani disidentov in nacionalno-demokratskega gibanja. Povratak UGKC iz podtalja in ponovna vzpostavitev občestev Ukrajinske autokefalne pravoslavne cerkve leta 1989 pa sta pokazala, da bo RPC kmalu izgubila svoj monopolni položaj.

## DANAŠNJE CERKVENE STRUKTURE

Današnji konfesionalni zemljevid Ukrajine kaže naslednjo podobo: največje število vernikov se opredeljuje za pravoslavne – 12.400 od 23.600 župnij.<sup>3</sup> Vendar Ukrajinska pravoslavna cerkev ni enotna, razdeljena je na vsaj tri jurisdikcije: (a) Ukrajinska pravoslavna cerkev, ki je kanonično podrejena Moskovskemu patriarhatu z 8.490 župnijami, večinoma v osrednjih in jugovzhodnih območjih Ukrajine. (b) Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev z 989 župnijami, od teh jih je 79% v zahodni Ukrajini. (c) Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat z 2.491 župnijami, od katerih je slaba tretjina v osrednjih delih in 12% v jugovzhodnih predelih Ukrajine. Slednjih dveh Cerkev trenutno ne priznava nobena pravoslavna krajevna Cerkev, zato ju obravnavajo kot 'nekanonični'. Po državnih zakonih pa so vse tri zakonite in spadajo z Grkokatoliško skupaj med 'tradicionalne cerkve'. Poleg tega obstajajo v Ukrajini še skupnosti "starovercev" (66 skupnosti) in tudi nekatere druge neodvisne pravoslavne cerkve in skupnosti.

Tudi katoličani v Ukrajini niso enotni, njihove razlike pa temeljijo na drugih cerkveno-zgodovinskih razlogih. Katoliki vzhodnega obreda – tako imenovani 'uniati'<sup>4</sup>

– so dediči unije iz Bresta (1596). Spadajo k Ukrajinski grkokatoliški cerkvi (UGKC), ki jo je stalinistični režim po drugi svetovni vojni likvidiral in prisilno združil z RPC. Ne glede na uradno prepoved in grozljivo preganjanje pa je UGKC v podzemlju in diaspori ohranila svoje hierarhične strukture in decembra 1989 dosegla svojo legalizacijo. Spomladi 1991 pa se je njen tedanji voditelj in kardinal Miroslav Ivan Lubačivski vrnil iz emigracije na svoj metropolitni sedež v Lvovu. Danes je UGKC druga največja verska skupnost v Ukrajini. Sestavlja jo 7 diocez (v zahodni Ukrajini) in 1 eksarhat (za centralno in zahodno Ukrajino), blizu 14 škofov, 78 samostanov, 1.188 redovnikov in redovnic, 1.976 duhovnikov (od teh je 53 državljanov drugih držav), 3.240 župnij, 2.721 cerkva (306 v gradnji), število vernikov pa je okoli 4,5 – 5 milijonov. Od januarja 2001 vodi Ukrajinsko grkokatoliško cerkev kardinal Ljubomir Huzar, nadškof v Lvovu.<sup>5</sup>

Poleg 'uniatov' obstajajo tudi 'latinski' verniki, ki so del Rimskokatoliške cerkve v Ukrajini. Njihove hierarhične strukture so v preteklosti obstajale na tistih območjih Ukrajine, ki so v zgodovini spadala pod sosednje, katoliške države. Po njihovi priključitvi Sovjetski zvezi pa je tamkajšnji režim rimskokatoliško mrežo škofij ukinil, velik del duhovščine in vernikov pa so deportirali in preganjali. Ostalo je slabih 100 župnij, ki so bile podvržene strogi državni kontroli. Danes Rimskokatoliška cerkev v Ukrajini obsega štiri škofije in eno apostolsko administraturo (v Zakarpatju), 9 škofov, 38 samostanov, 262 redovnikov in redovnic, 408 duhovnikov (od tega 278 s tujim državljanstvom), 674 cerkva (65 v gradnji), 772 župnij, večinoma v predelih Vinnicja, Hmelnicki und Žitomir. Zanj navajajo zelo različno število vernikov, od 200.000 do 800.000.

Obe katoliški cerkvi imata status *sui juris* in sta neposredno podrejene rimskemu apostolskemu sedežu, imata pa svojo hierarhično strukturo, liturgično življenje, kulturno zgodovinske posebnosti itd. Leta 1996 so v Lvovu obnovili prvo (in zaenkrat edino) skupnost

Armenske katoliške cerkve, ki je imela tu pred drugo svetovno vojno nadškofa.

V ukrajinskem verskem spektru dobršen delež zasedajo tudi protestantske cerkve in občestva (5.952 župnij, torej 26,1 % celotnega števila), pa tudi druge verske skupnosti, predvsem netradicionalne in new age skupnosti (48 denominacij, 1.083 skupnosti). Njihovo število in število njihovih vernikov dinamično naraščata.

## IDENTITETA

Čeprav zveni paradoksalno, problem identitete najbolj zadeva vernike cerkva, ki jih po uradni terminologiji označujemo kot 'tradicionalne', to pomeni grškokatoliške, rimskokatoliške in pravoslavne. Problem ima tri temeljne, med seboj povezane in soodvisne razsežnosti: nacionalno, državno in cerkveno. Po mojem mnenju težave s cerkveno identiteto (kljub temu da imajo svojo lastno naravo) določa tudi pomanjkanje trajne tradicije samostojne državne eksistence. Dodati je potrebno še nezaključen proces izgradnje naroda, kulturno-zgodovinske in regionalne razlike, slab razvoj civilnih institucij, pravno negotovost, duhovno praznino, demoralizacijo in druge 'rezultate' totalitarne preteklosti. Najmočneje je težave s samoidentifikacijo čutiti v pravoslavnem okolju, predvsem ker so razdeljeni na tri jurisdikcije. Notranjih problemov pravoslavne skupnosti na tem mestu ne bomo natančneje tematizirali.

Poseben položaj Rimskokatoliške cerkve v Ukrajini temelji na tem, da so včasih pripadnost latinskemu obredu enačili s poljsko narodnostjo (v Zakarpatju pa z madžarsko). V sovjetskem obdobju je število rimskokatoliških vernikov zaradi deportacij poljskega prebivalstva in represije nad klerom, pa tudi zaradi naravne asimilacije, precej padlo. Po osamosvojitvi Ukrajine pa prihajajo verniki Rimskokatoliške cerkve, ki so ukrajinski državljani, večinoma iz mešanih družin in govorijo ukrajinsko ali rusko. Ob tem je velik delež duhovščine poljskih korenin ali

pa so celo poljski državljani. Zaradi tega sta pred hierarhijo Rimskokatoliške cerkve v Ukrajini dve alternativni: bodisi polonizacija (oz. v redkih primerih re-polonizacija) ali pa 'ukrajinizacija' (se pravi inkulturacija) njihove skupnosti. Medtem ko prvo pot (polonizacija preko latinizacije) iz zgodovine že poznamo (prav tako pa tudi njene tragične posledice), druga pot zahteva intuitivno iskanje, vendar zaenkrat še umanjka njegova teoretska osmiselitev.

Lahko bi se nam zdelo, da bi morali imeti največji problem z identiteto verniki Ukrajinske grkokatoliške cerkve. Še petnajst let nazaj namreč ta Cerkev v Sovjetski zvezi uradno ni obstajala, za mnoge pa še danes predstavlja 'zgodovinsko zmoto', 'neuspeh poskus' ali glavno prepreko na poti k 'zmagi ekumenizma'. Vse to pomeni, da je njen cerkveni značaj problematičen tako z vidika zunanjega sprejemanja kot z vidika njene notranje samo-identifikacije. Koncept uniatov kot vmesne stopnje na prehodu k 'dostojanstvenemu in vzvišenemu' latinskemu obredu ali kot modela za papeško jurisdikcijo nad 'nezedinjenim Vzhodom' nista preživela preizkusa časa. Odklanjajo ga namreč tako katoliki kot pravoslavni, pa tudi sami 'uniati' (vsaj na uradni ravni). Čeprav je bila UGKC podvržena stalnemu nadzoru, prepovedana in 'prisilno zedinjena', pa je ohranila glavne poteze svoje identitete, etos vzhodnega krščanstva, jurisdikcijsko edinost z apostolskim sedežem in evharistično občestvo z rimokatoliki.

Toda od sredine 19. stoletja dalje je bila grkokatoliška duhovščina v Galiciji tesno povezana z ukrajinskim nacionalnim gibanjem in si je prizadevala za ukrajinsko državnost, kar je vodilo v zapletene odnose z rimokatoliškimi verniki ter povzročilo represalije s strani sovjetskih organov moči. Boj ukrajinskih katolikov za legalizacijo je ob koncu osemdesetih let spadal tudi k odporu proti totalitarnemu režimu. Aktivno so se udeleževali procesov demokratizacije in narodnega preporoda. Zato tako duhovščina kot verniki nimajo težav pri identifikaciji z

nacionalno državo. UGKC zato uživa visoko moralno avtoriteto, saj je prestala podtalno obdobje in s tem prispevala svoj delež k rušitvi režima. Toda preveliko poudarjanje narodno-političnih zadev dela duhovščine in laikov v današnji situaciji spodkopava težko pridobljeno zaupanje. To se ne kaže samo v konfliktih s pravoslavnimi in nesoglasjih z rimokatoliškimi verniki, ampak tudi v zapletenih odnosih znotraj grkokatoliških občestev v Galiciji in v Zakarpatju.

Resne neskladnosti obstajajo tudi pri interpretaciji odnosov med vzhodnim izročilom in pripadnostjo katolištvu, med univerzalnostjo in samorazumevanjem krajevne Cerkve, med narodno-političnim udejstvovanjem in duhovno službo družbi, med lojalnostjo državi in odvisnostjo od 'vodstvenih središč v tujini' (kot pravi postsovjetska terminologija), pa tudi odnosa do perspektiv sprave med kristjani ter ekumenskega dialoga v Ukrajini in v svetu. Tudi znotraj UGKC torej obstajajo nerešena vprašanja, ki se ne tičejo le liturgično-obrednih polemik ali delitve pastirjev in vernikov na 'privržence vzhodne tradicije' in 'zahodnjake' ali na 'podtalne duhovnike' in predstavnike diaspore. Postavljajo se tudi različna mnenja, ali naj se ohrani današnje poimenovanje UGKC ali vpelje novo (predlogi segajo od 'Kijevska katoliška cerkev' in 'Ukrajinska pravoslavno-katoliška cerkev' do 'Ukrajinska katoliška cerkev').

## KONFLIKTI

Po našem mnenju so težave 'tradicionalnih' veroizpovedi v Ukrajini z identiteto glavni vzrok napetosti in težav. Odsotnost pozitivnega odgovora na vprašanje: "Kdo smo?" vodi k temu, da poskušamo opredeliti svojo identiteto s formalno razmejitevjo od drugih: "Nismo oni".

Če govorimo o konfliktih med veroizpovedmi v Ukrajini, lahko torej rečemo, da gre za en sam konflikt med katoliki in pravoslavnimi. Kaže se predvsem v sporih med Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo, ki je del Moskovskega

patriarhata, in Ukrajinsko grkokatoliško cerkvijo. Moskovski patriarhat namreč razume legalizacijo UGKC kot 'agresijo Vatikana' in kot posledico 'prozelitizma' na svojem 'kanoničnem teritoriju', ne da bi pri tem upošteval dejstvo, da župnije vzhodnega obreda v Galiciji in Zakarpatju nikoli niso spadale pod jurisdikcijo Moskve in da je RPC ta področja pridobila s pomočjo brutalne in 'nekanonične' likvidacije zedinjene Cerkve s strani stalinističnega režima. Podobno ravna Moskovski patriarhat tudi ob tožbah o 'napadih' (v zadnjem času se govori celo o oskrunjenju) na 'pravoslavne' cerkve v zahodni Ukrajini. Statistika pravi, da se večina konfliktov, ki se nanaša na cerkve, zgodi med grkokatoliki in avtokefalnimi pravoslavnimi kristjani ali med različnimi pravoslavnimi občestvi. Ostrino problema pa zmanjšuje gradnja novih cerkva, saj prihaja tudi do dogovorov med skupnostmi o njihovi urejeni souporabi.

V trenutku so torej nevarnejši spori znotraj posameznih veroizpovedi kot pa na medkonfesionalni ravni. V pravoslavnem okolju gre za konflikt med 'kanonično' Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo in cerkvami, ki še nimajo razjasnjene kanoničnega statusa. V resnici gre za nasprotje med 'ukrajinsko' in 'ne-ukrajinsko' identiteto, pri čemer slednja ni nujno 'proti-ukrajinska' (sociologi so v današnji Ukrajini sicer našli pravoslavne vernike, ki se imajo za Sovjete, in celo pravoslavne ateiste). Na cerkveni ravni ima spor značaj večnega konflikta med očetom in sinom, pri čemer gre v danem primeru za prepir o tem, ali je moskovska Cerkev matična kijevski ali obratno ter kakšen 'sorodstveni red' ju povezuje s carigrasko Cerkvijo.

Notranji konflikt v katoliškem okolju pa nasprotno ne kaže tako ostrih in dramatičnih značilnosti, temveč ima bolj značaj 'strateške konkurence' dveh krajevnih cerkva z različnimi obrednimi tradicijami. Nasprotovanje ima več sto let trajajočo 'tradicijo' in nosi vso težo ukrajinsko-poljskih zgodovinskih nesoglasij. Poudariti želimo, da meddržavni odnosi med



Ukrajino in Poljsko in medčloveški odnosi med obema narodoma nikoli v zgodovini niso bili tako živahni in prijateljski. V nasprotju s tem pa so se cerkveni odnosi ohladili, prišlo je celo do neposrednih konfliktov, kot na primer pri grkokatoliški katedrali v Przemyslu. Druga boleča točka pa so primeri vračanja nekdanjega načela '*praestantia ritus latini*'<sup>6</sup> (vsaj v očeh grkokatoliških vernikov), kot v primeru zavlačevanja Vatikana, da bi priznal patriarhalni status, zaviranja širitve jurisdikcijskih struktur UGKC na vzhodnih območjih Ukrajine, omejevanja dušnopastirskega dela poročenih duhovnikov v diaspori itd. Vir sumničenj in nezaupanja je tudi boljše materialno in finančno stanje latinske duhovščine ter omejevanje konkretnega sodelovanja.

Kot smo videli, verski konflikti v Ukrajini na splošno ne temeljijo na vprašanih veroizpovedi ali jurisdikcije, ampak veliko bolj na nasprotjih med tistimi, ki poudarjajo zgodovinske, cerkvene, kulturne, narodne in druge posebnosti ukrajinskega krščanstva, ter tistimi, ki operirajo z 'univerzalističnimi' kategorijami in se sklicujejo na različne avtoritete izven Ukrajine.

## PERSPEKTIVE

Čeprav večkrat poslušamo o konfliktih, pa imamo prepričljive dokaze, ki kažejo na zmanjševanje napetosti in nakazujejo možnosti za izboljšanje odnosov. Spodbujajo jih tako demokratična državna ureditev v Ukrajini (ne glede na vse posttotalitarne vidike) kot mirno sobivanje različnih narodnosti (ne glede na agresivno retoriko in 'vsakdanjo ksenofobijo'), pa tudi krepitev in utrjevanje duhovnega poslanstva vseh krščanskih cerkva v Ukrajini.

Na žalost pa ne moremo dejati, da je zmanjševanje napetosti rezultat zavestnih in načrtnih dejavnosti cerkva. Doseženi kompromis ni toliko rezultat krščanske ljubezni, kot posledica medsebojnega popuščanja in združevanja interesov posameznih cerkva pod pritiskom zunanjih okoliščin.

Državo zanima notranja stabilnost družbe. Ukrajinska družba, ki se večinoma ukvarja z golim preživetjem, se je utrudila od stalnih notranjih nasprotovanj. Svetovna krščanska skupnost, ki jo skrbijo verski spori v Ukrajini, pa želi, da bi se ukrajinske cerkve pridružile mednarodnim ekumenskim procesom.

Enakopravnost torej ne temelji toliko na ravnovesju moči, kot na skupnih slabostih cerkva. Na ljudi z vseh strani pritiskajo slabo življenje, obenem pa tudi hrepenenje po duhovnih idealih, globalna sekularizacija in agresivno 'misijonarjenje' new age sekt. Zato današnji čas zahteva, da se teh in vseh drugih izzivov zavemo in nanje pripravimo krščanski odgovor, da se zavemo lastne cerkvene identitete in najdemo skupno krščansko držo. To ni perspektiva prihodnosti, ampak dolžnost današnjega dne. To je pot, ki jo mora prehoditi krščanstvo v Ukrajini, če želi imeti prihodnost.

Prevedla: Katja Uršič Blažič

1. Dr. Oleh Turij je podrektor Ukrajinske katoliške univerze v Lvovu in cerkveni zgodovinar. Članek je izšel leta 2001 v reviji OST-WEST Europäische Perspektiven, ki jo izdajata Renovabis (solidarnostna pobuda nemških katoličanov za srednjo in vzhodno Evropo) in ZDK (Centralna komisija nemški katolikov), z naslovom Die katholischen Kirchen und die ökumenischen Beziehungen in der Ukraine, OWEP 2/2001. Op. prev.
2. Rutenija je latinski izraz za Kijevo kneževino, ki se je obdržal v rabi v tistih delih, ki so skozi zgodovino ostale izven ozemlja Ruskega carstva oz. imperija, danes pa označuje ozemlje etnične skupine Rusinov, ki prebivajo na širokem področju vzhodne Evrope od Poljske do Vojvodine. Op. prev.
3. Tu in v nadaljevanju se sklicujemo na statistične podatke državne komisije za verska vprašanja iz 1. januarja 2000.
4. Oznaka 'umiat' ima danes za vernika Grkokatoliške cerkve negativen prizvok, podobno kot 'papist' za vso Katoliško cerkev. Desetletja dolga sovjetska indoktrinacija in propaganda sta namreč izrazu dodali žaljiv pomen.
5. Po izidu članka je leta 2005 nadškof preselil svoj sedež v Kijev, kjer so ga oklicali za patriarha Kijeva in Galicije (naslova do danes Sveti sedež še ni priznal). Njegov naslednik je leta 2011 postal Svjatoslav Ševčuk. Op. prev.
6. *Praestantia ritus latini* ali vzvišenost latinskega obreda je koncept, ki ga je uvedel Benedikt XIV. sredi 18. stoletja v težnji, da bi poenotil obrede znotraj Katoliške cerkve. Koncept se ni nikoli v polnosti uveljavil in Cerkev ga je popolnoma opustila do konca 19. stoletja. Op. prev.





# Atentat na Cesarja Franca Jožefa in njegov odmev v Zgodnji Danici in Novicah

Franc Jožef I je pričel vladati 2. decembra 1848. Na prestolu je nasledil svojega strica cesarja Ferdinanda, ki je, po tem ko je bila revolucija v avstrijskem delu monarhije v bistvu končana, abdiciral v korist svojega takrat komaj osemnajstletnega nečaka Franca Jožefa. Ta se je rodil 18. avgusta 1830. Bil je sin Ferdinandovega mlajšega brata nadvojvode Franca Karla in bavarske nadvojvodinje Zofije, hčere bavarskega kralja. Ta si je že ob rojstvu svojega prvorojenca zadala cilj, da bo njen sin nekega dne postal cesar. V želji za dosego tega cilja si je kaj hitro po rojstvu Franca Jožefa utrdila položaj na dvoru in se začela zanimati za politiko. Njena glavna sposobnost je bilo hitro iskanje vplivnih prijateljev in pomembnih zaveznikov, ki so ji lahko pomagali pri uresničevanju zadanega cilja. V tem pogledu se je popolnoma razlikovala od svojega moža, ki se za politiko ni zanimal. To je kmalu privedlo do tega, da je postala edina skupna točka Franca Jožefa in njegovega očeta lov, ki sta ga oba oboževala.<sup>2</sup>

**P**opolnoma drugačni odnosi, kot jih je imel Franc Jožef s svojim očetom, pa so bili značilni za njegovo vez z materjo. Ti niso bili zgolj družinske narave. Že kot otrok je Franc Jožef veljal za poslušnega sina. To se je obdržalo tudi po tem, ko je postal cesar. Zato lahko trdimo, da je imela Zofija precejšen vpliv nanj. To trditev podkrepljuje na primer cesarjevo zajtrkovanje skupaj s starši in obiski pri materi na čaju. Ko je bil od staršev ločen, je pogosto pisal nadvojvodinji. V pismih je opisoval, kako preživlja dneve, kako se počuti glede kakšne odločitve in s kakšnimi težavami se ubada kot vladar. Ravno zaradi vpliva, ki ga je Zofija zagotovo imela, ni za prvo petletje

vladavine Franca Jožefa nezanemarljivo, da je bila privrženka predmarčnega režima in nasprotnica idej ljudske suverenosti. Prav tako ni podpirala Madžarov, nasprotno – smatrala jih je za upornike. Zaradi tega ni presenetljivo, da je sina vzpodbujala naj bo nepopustljiv in eksemplarično trd v vsemi oblikami revolucije.<sup>3</sup>

Franc Jožef je leta 1853 obeležil peto obletnico svoje vladavine, ki pa bi se lahko 18. februarja 1853 tudi končala. Tega dne je bil namreč na mladega cesarja izveden atentat. Da bi lahko razumeli dogodke, ki so privedli do atentata, pa moramo izpostaviti nekaj vidikov, ki so zaznamovali njegovo petletno

vladavino. Tudi po tem ko je Franc Jožef zasedel prestol, revolucija na Madžarskem še ni bila končana. Situacija se je še dodatno zapletla, ko je cesar 7. marca samovoljno razglasil oktroirano ustavo. Madžari pa so kot odgovor na manever cesarja čez nekaj časa razglasili svojo ustavo in 14. aprila odstavili habsburško-lotarinško dinastijo. Tako so boji med cesarsko vojsko in Madžari, ki so potekali že od decembra, dobili nov zagon. Da je bila preizkušnja za Franca Jožefa še večja, so se obnovili tudi boji s Piemontom v severni Italiji. Francu Jožefu ni preostalo drugega, kot da je za pomoč prosil ruskega carja Nikolaja I. Z njegovo pomočjo so upor zatrli.<sup>4</sup>

To se je zgodilo 13. avgusta, ko se je Görgey, eden izmed vodjev upornikov, predal ruskemu generalu, drugi vodja upornikov Kossuth<sup>5</sup> pa je emigriral. Ko je Franc Jožef razmišljal, kaj storiti z Madžari, sta se še posebej izrazili mnenji njegovega svetovalca Grünneja in Zofije. Oba sta namreč zagovarjala radikalno rešitev. Na Ogrskem je bila vzpostavljena vojaška diktatura pod vodstvom generala Haynaua, ki je bil znan pod vzdevkom *hijena iz Brescie*. Tega si je pridobil zaradi svoje krutosti. Nič drugače se ni obnašal na Madžarskem. Praktično takoj je dal pobiti večino tistih, ki so sodelovali pri revoluciji. Tudi cesar in njegovi sodelavci so se obnašali maščevalno, saj so z Madžarsko ravnali tako kot z osvojenim ozemljem. Državo so razdelili na šest distriktov, ki so jih vodili vojaški poveljniki. Tako je bil poraz madžarskih upornikov popoln.<sup>6</sup>

Drug pomemben datum pa je 31. december 1851. Takrat je Franc Jožef s tako imenovanim silvestrskim patentom v monarhiji odpravil ustavo. S tem se je začelo obdobje novega absolutizma (neoabsolutizma). Tega absolutizma pa ne smemo enačiti s tako imenovanim Metternichovim absolutizmom. Sistem novega absolutizma je monarhiji zagotavljal predvsem mir in miren razvoj na gospodarskem področju, ki ju je po burnih letih revolucije potrebovala. Novi absolutizem je funkcioniral le, dokler je monarhija doživljala gospodarski razcvet. To je tudi razumljivo, saj so sistem

podpirali predvsem meščani in kmetje. Prvi zato, ker jim je zagotavljal mir, meščani pa zaradi tega, ker so imeli od sistema nek materialni napredek. Ta jim je za nekaj časa nadomestil željo po politični participaciji. Ravno v zvezi s tem je treba poudariti, da je cenzura zavirala izdajanje političnih časnikov, prav tako pa je tiskovni red iz maja 1852 preprečeval ustanavljanje novih. To je pripeljalo do tega, da sta na Slovenskem v tem času izhajala le dva časnika, in sicer *Novice*, ki so izhajale trikrat tedensko, in tednik *Zgodnja danica*.<sup>7</sup>

Zaradi zgoraj navedenih omejitev časopisi niso pisali o političnih tematikah v Habsburški monarhiji. Zanimivo pa je, da *Zgodnja danica* v letu 1853 pete obletnice vladavine cesarja sploh ne omenja. Od dogodkov v zvezi s cesarjem je bilo v *Zgodnji danici* sorazmerno veliko prostora namenjenega atentatu na cesarja, ki je 18. februarja 1853 pretresel monarhijo. Tega dne se je cesar sprehajal po okopih, ki so obdajali staro dunajsko mesto. Z njim je bil samo njegov pribočnik grof Maksimiljan Karl O'Donell.<sup>8</sup> Med sprehodom pa je cesarja napadel madžarski krojaški pomočnik János Libény.<sup>9</sup> Z nožem je cesarja le nekoliko ranil. Da je bilo temu tako, gre pripisati srečnemu spletu okoliščin, saj je neka ženska kriknila, ko je videla napadalca, ki se je z nožem približeval cesarju. Cesar pa se je pri tem nekoliko obrnil in tako je napadalec zgrešil hrbet in zadel cesarja v tilnik. Tam sta udarec ublažili ovratnik in pletena vrvica na čepici. Napadalec ni mogel udariti drugič, saj ga je grof O'Donell zgrabil okoli pasu. V tem času pa so na pomoč pritekli še drugi mimooidoči, ki so jih privabili kriki.<sup>10</sup>

*Zgodnja danica* je o tem dogodku poročala 24. februarja, to pomeni šest dni po napadu. Prva objava v časopisu je bila pesem, z naslovom *Hvala Bogú za ohranitev cesarja*. Pesem lepo ilustrira noto časopisa *Zgodnja danica*. Za ohranitev cesarja se pisec zahvaljuje Bogu, ki mu pripiše tudi glavno vlogo pri rešitvi cesarja.<sup>11</sup> Izdaja 24. februarja je zanimiva tudi zaradi opisa samega atentata, ki je bil, kot je bilo v navadi v časopisu *Zgodnja danica*,

zapisan med ostalimi novicami iz tujine. Te so bile zbrane pod rubriko *Razgled po krščanskem svetu* (*Razgled po keršanskim svetu*). V osemvrstični notici avtor piše o samem napadu, ki ga je izvedel krojaški delavec Libeny, ki je prihajal iz Stolnega Beograda. Piše o tem, da je bil cesar ranjen s kuhinjskim nožem. Zasluge za rešitev cesarja pa pripisuje Bogu, podobno kot že v sami pesmi na prvi strani časopisa. To poročilo je izjemno kratko in nekako v stilu *Zgodnje danice*, ki novicam (tako domačim kot tujim) skozi celotno leto 1853 ni namenila veliko prostora.<sup>12</sup>

Veliko bolj izčrpno poročilo o atentatu nam prinašajo *Novice*, ki so izšle dan pred omenjeno številko *Zgodnje danice*. *Novice* povzemajo nek dunajski časnik. Objavile so veliko podrobnosti. Tako so na primer zapisali, da je moč napadalčevega udarca ublažil cesarjev ovratnik in da ima cesar prebodeno kožo na vratu. Cesarju so pripisali tudi, da se je v situaciji takoj zavedel, se obrnil in potegnil meč, vendar se mu ni bilo potrebno boriti z napadalcem, saj ga je obvladal njegov pribočnik. Cesar naj bi po napadu celo tolažil množico, ki se je v strahu zbrala okoli njega. Šele nekdo iz te množice naj bi cesarja opozoril, da krvavi iz vrata. Nato pa naj bi si cesar zaustavil krvavitev z robcem. Zagotovo lahko rečemo, da gre pri tem opisu dogajanja za pretiravanje in poveličevanje cesarja za namen propagande.<sup>13</sup>

Veliko večjo težo pa ima drugi del poročila, kjer je zajeto dogajanje po atentatu. Novica se je po Dunaju hitro razširila. Že na dan samega atentata ob šesti uri zvečer so se zbrali vsi člani cesarske družine pri maši. Novica se je za tem širila po monarhiji. *Novice* pišejo, da je prišla do Ljubljane v soboto zjutraj, ko naj bi novica "presunila serca zvestih prebivavcov", vendar so bili kmalu potolaženi, ko so izvedeli, da napad ni uspel. Ob deseti uri se je pričela velika maša za ohranitev cesarjevega življenja, ki jo je vodil ljubljanski knezoškof. Za tem sta se zbrala mestni odbor in odbor deželnih stanov, ki sta poslala pismi cesarju. Poleg tega je mestni odbor grofa O'Donella v zahvalo za pogumno obrambo cesarja imenoval za

častnega meščana. S tem pa se dogajanje še ni končalo, saj je bila zvečer v gledališču zapeta cesarska pesem, v nedeljo pa je bilo mesto v zahvalo za ohranitev cesarjevega življenja praznično osvetljeno.<sup>14</sup>

Že kmalu po atentatu se je poleg imena grofa O'Donella pojavilo tudi ime dunajskega meščana Ettenreicha.<sup>15</sup> Ta je tako kot grof O'Donell precej pripomogel k ustavitvi napadalca. Kot smo že povedali, je grof O'Donell že dan po napadu postal častni meščan Ljubljane. Grof Andrej Hohenwart pa je poslal vabilo prebivalcem Kranjske, da bi nagradili tudi Ettenreicha. V vabilu, ki ga objavljajo *Novice*, *Zgodnja danica* pa o tem poročila dan kasneje v kratki notici, je med drugim zapisal: "Pa kdo ne bo tudi verlimu dunajskemu mestnjanu Ettenreichu hvaležen podal roke? On je gotovo tega spoštovanja vreden." In za tem predlagal, da bi v imenu dežele dali izdelati spominek iz srebra, ki bi pomenil zahvalo Kranjcev za njegovo posredovanje v atentatu. Zato vabi Kranjce, naj prispevajo denarna sredstva. Dodaja tudi, da bodo tisti, ki bodo prispevali nekoliko več, zapisani v knjižici, ki jo bodo shranili v knjižnici deželnega zgodovinskega društva.<sup>16</sup>

Podobno poročilo o dogajanju po atentatu, kot ga lahko beremo v *Novicah*, nam prinaša Štefan Kociančič, dopisnik *Zgodnje danice* iz Gorice.<sup>17</sup> Največjo razliko med opisoma dogajanja je moč zaslediti v slogu zapisa. Med tem ko *Novice* zgodbo podajajo bolj faktografsko, je pri članku v *Zgodnji danici* moč opaziti iskanje globljega sporočila samih dogodkov. Tako Kociančič piše, da sta tudi Goričane, ko jim je bila po telegrafu sporočena novica o atentatu na cesarja (18. februarja zvečer), obšla groza in strah, vendar naj bi se iz obrazov dalo brati tudi radost, da je bil napadalec na cesarja ujet. Največji poudarek v članku je na verskem obredu, ki se je odvijal naslednji dan. Verski obred ob enajsti uri je vodil goriški nadškof. Obreda naj bi se udeležili mnogi ljudje. Med njimi je pisec opazil tako državne, vojaške in druge častnike in uradnike, poleg teh pa še duhovnike in šolsko mladino. Obreda pa so se

udeležili še, kar je pisca verjetno začudilo, saj je to še posebej izpostavil, meščani vseh stanov in vseh starosti. Avtor članek zaključí z željami, naj Bog še dolgo ohrani življenje cesarja.<sup>18</sup>

Že zadnji del članka v *Novicah* 23. februarja nekaj prostora namenja življenju Libenya na Dunaju in sodni preiskavi, ki je bila sprožena takoj po atentatu. V zvezi s slednjo *Novice* povzemajo nek dunajski časnik, ki je zapisal, da bo preiskava dala odgovor na vprašanje, kaj je Libenya pripravilo do tega, da je izvedel atentat na cesarja. Več informacij o tem dobimo v *Novicah* teden dni kasneje. Tokrat *Novice* podrobneje analizirajo motiv, ki ga je imel Libeny, da je dejanje izvedel. Preberemo nekaj novih podatkov o napadalcu, ki dotlej še niso bili predstavljeni. Tako izvemo, da je bil Libeny ob napadu star 21 let, da prihaja iz krščanske družine in da je bil neporočen. *Novice* začno iskati vzrok za dejanje v družini. Izvemo, da je bil oče krojač in posestnik. Posebej je izpostavljeno, da oče v madžarskem uporu proti habsburški oblasti ni sodeloval. Za atentatorja pa je zapisano, da so ga Madžari prisilili k temu, da je sodeloval kot vojaški krojač v trdnjavi Arad, kjer je za vojake šival uniforme. Ko so habsburške čete to trdnjavo zavzele, je bil izpuščen domov.<sup>19</sup>

*Novice* najdejo vzrok za atentat v letu 1850. Takrat naj bi se Libeny v Pešti družil z nezadovoljnimi rokodelci, ki so bili povezani tudi z madžarsko vlado, ki je bila na oblasti leta 1853. Takrat naj bi Libeny spoznal, da je edina rešitev za samostojnost Madžarske umor vladarja. Ta ideja se je potrdila in okrepila, ko je marca leta 1851 prišel na Dunaj, kjer se je prav tako gibal v krogih nezadovoljnega madžarskega delavstva.<sup>20</sup>

Če zapisano nekoliko razčlenimo, lahko povod za dejanje Libenya razumemo na vsaj dva različna načina, ki nista nujno nepovezana. Tako lahko dejanje smatramo kot dejanje krojaškega pomočnika, torej pripadnika nižjega družbenega sloja. Razumljivo je, kot je moč razbrati iz zgoraj omenjenih časopisnih poročil, da se je Libeny tako v Pešti kot na Dunaju gibal ravno med temi krogi ljudi, torej

med pripadniki rokodelskega stanu. K temu lahko dodamo še, da se v času novega absolutizma za socialno stisko teh delavcev država ni menila. Po drugi strani pa lahko dejanje vidimo kot nacionalistično. Po poročanju Novic naj bi bil Libeny vključen v madžarski upor proti svoji volji, vendar si lahko zastavimo vprašanje, kakšen vpliv so imele nacionalne ideje na sedemnajstletnika v času upora 1849.<sup>21</sup>

*Zgodnja danica* se za razliko od *Novic* ne ukvarja z ozadji samega atentata, ampak se ga dotika le posredno. Zanimivo je, da je številka, ki je izšla 3. marca, obsegala kar 8 strani. To se je v letu 1853 zgodilo izjemoma. Na teh straneh se kar nekajkrat pojavi tematika atentata. Tako so objavili *Pastirski list* dunajskega škofa. To je edina objava *Pastirskega lista* dunajskega škofa leta 1853, zato lahko sklepamo, da je bil *Pastirski list* objavljen ravno zaradi napada na cesarja.<sup>22</sup> Bolj izstopajoč kot *Pastirski list* pa je prispevek z naslovom *Avstrie žalost in veselje*. Ta članek je v primerjavi z ostalimi precej politično orientiran. V njem Frančišek Kosar s precejšnjo kritičnostjo opisuje marčno revolucijo, čas po njej in vse tiste, ki so v revoluciji sodelovali. V središču prispevka je sicer napad na avstrijske čete v Milanu. Te so bile napadene na pustno nedeljo zvečer, torej le nekaj dni pred atentatom na cesarja. Čete so napadli podporniki združitve Italije, ki so v napadu pomorili več pripadnikov avstrijskih oboroženih sil. Za tem pa je izbruhnila splošna zmeda. Avtor meni, da so avstrijske oblasti z uporniki ravnale premedlo, kar se je kmalu odrazilo v atentatu na cesarja. Zapisal je: "Je že per tem oznanilu materno serce predobre Avstrije, ki je puntarskim Lahom namest ojstre pravice usmiljenje ponudila in podelila, bridke solze pretakalo, ji je kri v žilah zastajala /.../, ko je zlobni kervolok /.../ posvečeno osebo našiga od Boga nam daniga miliga cesarja napadel."<sup>23</sup>

V tej številki lahko zasledimo tudi kratko notico, ki podaja poročilo iz Dunaja. Tam je bil 26. februarja Janos Libeny obešen. *Zgodnja danica* poroča, da je bil pred izvršitvijo sodbe za razliko od trenutka, ko je dejanje storil, skesan in da je z molitvijo tudi za cesarja



pričakal svoje zadnje ure. *Zgodnja danica* še zapiše, da so bile njegove zadnje besede, preden so ga obesili, Jezus Kristus.<sup>24</sup>

Tudi v primeru sojenja Libenyju in izvršitve obsodbe nam več informacij podajo *Novice*. Te o preiskavi navržejo, da je bil Libeny na začetku nekooperativen, vendar da je po šestih dneh nepretrganega zasliševanja vseeno pokazal kesanje nad svojim dejanjem. Ko so mu 24. februarja sporočili obsodbo, naj bi se zgrudil. Na dan izvršitve sodbe se je že ob 6. uri zjutraj na kraju, kjer naj bi atentatorja obesili, zbrala velika množica ljudi. Tja so Libenya na lojterniku pripeljali ob pol devetih. *Novice* še pišejo, da je bil videti grozno, da so mu lasje v 48 urah posiveli in da je nenehno ponavljal molitve, ki jih je zanj po madžarsko narekoval duhovnik. Sledila je izvršitev sodbe. *Novice* pa zaključijo: ".../ se ga je rabelj lotil, in z vervjo na vislice potegnjen je zadnjo besedo "Jezus Kristus" izustil – le ta mu grozno hudodelstvo odpustiti zmore."<sup>25</sup>

Atentat na cesarja je v prvi vrsti pokazal slabost policijskega režima, ki je bil tedaj uveljavljen v monarhiji. Pri tem je šlo za to, da je država želela imeti močan vpliv nad prebivalstvom, vendar je človeka, ki bi moral biti med vsemi v državi najbolj zaščiten, le slabo varovala. Cesar ni imel ob sebi varnostnikov in stražarjev. Spremembo le enega moža bi verjetno težko preprečilo kak bolj načrtovan in izveden napad. Tako *Zgodnja danica* kot *Novice* objavita premalo natančnih poročil, da bi si lahko bralci ustvarili vtis, kako hudo je bil ranjen cesar. Kljub temu da rana ni bila preveč nevarna, pa je trajalo nekaj časa, da se je lahko cesar spet postavil na noge in začel opravljati svoje obveznosti, tako kot jih je pred samim napadom.<sup>26</sup>

Če gledamo z današnje perspektive, napad za cesarja ni prinesel velikih negativnih posledic. Prav nasprotno; cesar je zaradi vsega razburjenja, ki se je začelo med prebivalstvom, postajal celo bolj priljubljen. Tako je pridobil ravno tisti element, ki mu je že od začetka njegove vladavine manjkal. To, da cesar ni užival pretirane priljubljenosti, tudi ni presenetljivo,

saj je uvedel sistem, ki je veliko državljanov omejeval, to pa je bilo posebej opazno tam, kjer je veljalo izredno stanje, kot na primer na Ogrskem. Po drugi strani je imel tudi Franc Jožef osebnostno pomanjkljivost, ki zagotovo ni pripomogla k njegovi popularnosti. Cesar je bil namreč dokaj zadržan v stikih z ljudmi. To so še posebej opazili Dunajčani, ki so bili navajeni drugačnega pristopa, kot ga je imel na primer Franc I. Če pod vprašanje priljubljenosti potegnemo črto, lahko rečemo, da si je Franc Jožef ravno ob svoji peti obletnici vladavine pridobil priljubljenost, ki jo je za tem le še krepil. Kljub temu pa ne smemo pozabiti, da je v tej 'vladarski kategoriji' doživljal tako vzpone kot padce.<sup>27</sup>

Ravno v sklop pridobivanja priljubljenosti med ljudstvom lahko štejemo novico, ki jo je 5. maja 1853 objavila *Zgodnja danica*. V tej novici je zapisano, da je cesarjeva mati Zofija za tem, ko je izvedela, da je napadalec njenega sina obsojen, rekla, da bo ona molila za 'nesrečnika', ker verjetno nihče drug v Avstriji ne bo. Zapisano je, da se je odločila, da bodo vsako leto ob dnevu usmrtnice brali mašo za Libenya. Tej novici pa je dodano še drugo sporočilo. Pisec piše, da je cesarju nekdo prigovarjal, da naj bi bilo zanj cerkveno obhajanje po okrevanju po napadu preveč naporno, zato naj bi se raje udeležil kakšne gledališke predstave. Franc Jožef pa naj bi odvrnil, da bo njegova prva pot v cerkev. Glede na to, da je ta novica objavljena v časopisu, ki ima v svojem podnaslovu zapisano *Katoliški cerkveni list*, lahko predvidevamo, da so takšne izjave med bralci vzbujale lagodje in med njimi krepile občutek pripadnosti cesarju.<sup>28</sup>

Atentat na cesarja pa ni vplival le na njegovo priljubljenost, temveč je imel vpliv tudi na dunajsko arhitekturo. Kot spomin na cesarjevo ozdravitev je bila zgrajena nova cerkev na Dunaju. Pobudo za gradnjo zaobljubne cerkve (*Votivkirche*) je dal cesarjev mlajši brat Ferdinand Maks. Ta je bil dve leti mlajši od Franca Jožefa. Zaradi te majhne starostne razlike se je med bratoma spletla dokaj močna vez, čeprav sta se v karakterju precej razlikovala. Med



tem ko je Franc Jožef veljal za poslušnega, je bil Ferdinand Maks bolj sproščen in sanjaški. Ravno zaradi te vezi med bratoma ta pobuda, ki se je pričela s pozivom, ki je bil v javnosti objavljen 2. marca, ne preseneča.<sup>29</sup>

Poziv za gradnjo nove cerkve je seveda odmeval tudi v *Zgodnji danici*. Ta je 10. marca objavila novico, da bodo na pobudo nadvojvode Ferdinanda Maksa v spomin na srečno ozdravitev cesarja gradili novo cerkev. Dodajajo tudi, da se bodo prispevki za to cerkev zbirali po celotnem cesarstvu in da imajo zvesti podložniki možnost, da pokažejo svoje veselje ob ohranitvi cesarja tudi tako, da prispevajo za gradnjo. Kasneje istega leta so objavili še nekaj novic na temo gradnje nove cerkve in cesarjevega ozdravljenja. Tako so v že omenjeni številki 5. maja zapisali, da tudi bogati Judje veliko prispevajo za gradnjo nove cerkve, vendar pisec upa, da se bodo ti prihodki porabili za druge namene in ne za gradnjo. Za tem pa dodaja, da se za namen gradnje ne sprejemajo darila, ki so bila pridobljena iz dejavnosti, ki, kot pravi pisec, žalijo Boga – tu gre za prihodke plesišč, gledališč in podobno.<sup>30</sup>

Prispevki so se počasi nabirali in tako je bil temeljni kamen za cerkev, ki je bil izbran na Oljski gori, položen 26. aprila 1856. Zaobljubna cerkev pa je pomembna tudi zato, ker je zgrajena v neogotskem slogu. Ta slog so kasneje uporabljali tudi pri gradnji Ringa in tako predstavlja arhitekturno smernico, značilno za vladavino Franca Jožefa.<sup>31</sup>

1. Franc Jožef I. (1830 – 1916), od decembra 1848 avstrijski cesar in od 1867 madžarski kralj. Internetni vir: [http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl\\_F/Franz-Joseph\\_\\_1830\\_1916.xml](http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl_F/Franz-Joseph__1830_1916.xml), 3. april 2016.
2. Katrin Unterreiner: *Cesar Franc Jožef – miti in resnica*. Ljubljana, 2010, 10–11.
3. Jean-Paul Bled: *Franc Jožef*. Ljubljana, 1990, 99–102.
4. Bled: *Franc Jožef*, 111–115.
5. Preden je zbežal iz dežele, je zakopal ogrsko krono. To krono so našli leta 1853, o čemer poroča tudi *Zgodnja danica*, v sklopu Razgled po Kršanskim svetu, 22. september 1853.
6. Bled: *Franc Jožef*, 116–119.
7. Bled: *Franc Jožef*, 142; *Slovenska novejša zgodovina: od programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja Republike Slovenije 1848–1992*. Ljubljana, 2005, 26.
8. Maksimilijan Karl grof O'Donell (1812 – 1895) vojaški general, ki je med drugim sodeloval pri napadu cesarske vojske na revolucionarni Dunaj in v bojih zoper Madžare. Internetni vir: [http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl\\_O/Odonell-Tyrconell\\_Maximilian-Karl\\_1812\\_1895.xml](http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl_O/Odonell-Tyrconell_Maximilian-Karl_1812_1895.xml), 3. april 2016.
9. Janos Libeny (1831 – 1853), sin madžarskega krojača. Sodeloval je pri madžarski vstaji, nastanjen je bil v trdnjavi Arad. 18. februarja 1853 je izvedel atentat na cesarja Franca Jožefa, 26. februarja pa je bil obešen. Internetni vir: [http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl\\_L/Libenyi\\_Janos\\_1831\\_1853.xml](http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl_L/Libenyi_Janos_1831_1853.xml), 3. april 2016.
10. Bled, *Franc Jožef*, str. 164; Walter Pohl, *Habsburžani: zgodovina evropske rodbine* (Ljubljana, 1994), str. 405–406 (dalje: Pohl: *Habsburžani*).
11. "Hvala Bogu za ohranitev cesarja," *Zgodnja danica*, 24. februar 1853, št. 8, str. 1.
12. "Razgled po keršanskim svetu," *Zgodnja danica*, 24. februar 1853, št. 8, str. 4.
13. "Napad na Njih veličanstvo presvitlega cesarja," *Novice*, 23. februar 1853, št. 16, str. 4.
14. Isti, 4.
15. Christian Josef von Ettenreich (1800 – 1875) dunajski meščan, ki je sodeloval pri rešitvi cesarja, za kar je bil povzdignjen v viteški stan. Internetni vir: [http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl\\_E/Ettenreich\\_Christian-Josef\\_1800\\_1875.xml](http://www.biographien.ac.at/oebl/oebl_E/Ettenreich_Christian-Josef_1800_1875.xml), 3. april 2016.
16. "Novičar iz slovenskih krajev," *Novice*, 9. marec 1853, št. 20, str. 3–4; "Ogled po Slovenskim," *Zgodnja danica*, 10. marec 1853, št. 10, str. 4.
17. Petra Kolenc, "Delovanje Štefana Kociančiča v Gorici in njegove publicistične objave o Goriški v *Zgodnji danici* (1851–1862)," *Kronika*, 55 (2007), št. 2: str. 263.
18. Štefan Kociančič (Teržan), "Ogled po Slovenskim," *Zgodnja danica*, 24. februar 1853, št. 8, str. 4.
19. "Napad na Njih veličanstvo presvitlega cesarja," *Novice*, 23. februar 1853, št. 16, str. 4; "Novičar iz mnogih krajev," *Novice*, 2. marec 1853, št. 18, str. 4.
20. "Novičar iz mnogih krajev," *Novice*, 2. marec 1853, št. 18, str. 4.
21. Pohl, *Habsburžani*, 405–406.
22. "Pastirski list dunajskega škofa," *Zgodnja danica*, 3. marec 1853, št. 9, str. 4–5.
23. Frančišek Kosar, "Avstrije žalost in veselje," *Zgodnja danica*, 3. marec 1853, št. 9, str. 5–6.
24. "Razgled po keršanskim svetu," *Zgodnja danica*, 3. marec 1853, št. 9, str. 8.
25. "Novičar iz mnogih krajev," *Novice*, 2. marec 1853, št. 18, str. 4.
26. Bled, *Franc Jožef*, str. 164–165.
27. Bled, *Franc Jožef*, str. 164–165.
28. "Razgled po keršanskim svetu," *Zgodnja danica*, 5. maj 1853, št. 18, str. 4.
29. Bled, *Franc Jožef*, str. 165–166; Unterreiner, *Cesar Franc Jožef*, str. 20–21.
30. "Razgled po keršanskim svetu," *Zgodnja danica*, 10. marec 1853, št. 10, str. 4; "Razgled po keršanskim svetu," *Zgodnja danica*, 5. maj 1853, št. 18, str. 4.
31. Bled, *Franc Jožef*, str. 165–166.

FRANČIŠEK BORGIA

# Litanije Božjih lastnosti, vzete iz prvega dela Teološke sume svetega Tomaža

Iskati Gospoda, njegovo moč in njegovo obličje (Ps 104,4) ter hrepenenje po zedinjenju z Bogom je bila ena temeljnih meniških dejavnosti že v začetku zgodnjega srednjega veka. Tudi kasneje je prav ta dejavnost ostala osrednja, četudi je skozi čas dobivala vedno nove, nekoliko drugačne konotacije in razumevanja. Nedvomno je to veljalo tudi za vélikega sholastika, dominikanca svetega Tomaža Akvinskega (1225-1274). Pravzaprav lahko njegov celoten opus razumemo kot poskus iskanja Boga, kot poskus razumevanja Božjega dejstva, Božjega bivanja do te mere, da bi se z njim popolnoma združil in tako postal eno.

**"K**olikrat namreč je želel študirati, diskutirati, brati, pisati ali narekovati, a se je najprej umaknil v skrivnosti molitve, močno je molil s solzami, da bi mogel uvideti v resnici božje skrivnosti," pravi o angelskem doktorju, svetem Tomažu Akvinskem eden starejših in izčrpnih življenjepisov o njem, *Fons vitæ S. Thomæ Aquinatis* (Prümmer 1911, 105).

Sprva se je ukvarjal s preučevanjem in študijem Svetega pisma, saj je eksegezo tudi poučeval. Danes pa ga svet pozna zlasti po dveh glavnih delih njegovega nadvse obširnega opusa, po dveh sumah, tipičnih srednjeveških literarnih oblikah. *Summa contra gentiles* – *Suma proti poganom* in *Summa theologiæ* – *Teološka suma*, dve od treh *opera maiora*, se odlikujeta po osupljivi aristotelski demonstrativnosti, sistematičnosti in jasnosti celo do te mere, da lahko njegovo delo upravičeno

postavljamo za temelj teološke znanosti. (Jaffro in Labruno 1996, 766-783)

Ob slavnih delih pa mnogi pozabljajo, da Akvinec, kot je jasno že iz zgornjega zapisa, v prvi vrsti ni bil ne sholastik, ne magister, ne teolog in še manj filozof. Bil je zlasti in predvsem uboštvni brat pridigar, dominikanec. Kljub vsej zavzetosti in neverjetno obširnemu delu, ki ga je zapustil, je bila namreč središče njegovega življenja vedno molitev, še zlasti pa daritev svete maše, o čemer pričajo tudi mnogi življenjepisi in pričevanja njegovih sobratov. Ne v mišljenju, ne v razpravljanju, ne v poučevanju, ne v branju, pač pa v molitvi, v pogovoru srca z Bogom, je spoznaval njega, ki ga je skušal docela spoznati, dognati in opisati z besedami človeške modrosti. Akvinec je bil torej najprej ponižen brat, molivec in Gospodov služabnik, šele nato pa tudi véliki

cerkveni učitelj, teolog in filozof minljive posvetne slave.

Podobno pa je vse od ustanovitve v 16. stoletju moč trditi tudi za člane Družbe Jezusove. Posnemati Kristusa v vsem je bilo nedvomno osrednje vodilo tudi za največjega generala reda, takoj za ustanoviteljem sv. Ignacijem Loyolskim (1491-1556), sv. Frančiška Borgio (1510-1572).

Bil je plemiškega rodu in se že mlad poročil ter dobil osem sinov. Po smrti svojega očeta leta 1543 se je s katalonskega dvora vrnil v rodno Gandijo in na vojvodskem prestolu nasledil očeta. Ko pa mu je kmalu zatem umrla še žena, je sklenil – tedaj star že štirideset let – vstopiti v novoustanovljeno Družbo Jezusovo. Leto kasneje, po izpovedanih zaobljubah, je prejel tudi sveti red mašniškega posvečenja. Ker si je prizadeval za čim večjo popolnost in da bi študiral dela vélikega dominikanskega sholastika, se je za dve leti umaknil v samoto, kjer so najverjetneje luč sveta ugledale tudi pričujoče litanije. Toda kmalu ga je sveti Ignacij poklical nazaj v Rim, kjer je sprva služil kot generalni vikar reda in ustanovil *Collegium Romanum* (danes *Papeška univerza Gregoriana*), nato pa je bil leta 1565 izvoljen za tretjega jezuitskega generala. Večno blaženost je pričel uživati 1. oktobra 1572. Po rimskem koledarju njegov god obhajamo 30. septembra.

Ta manj znani svetnik Družbe Jezusove sveti Frančišek Borgia je hotel kontemplacijo in študij tako povezati v eno, da to pravzaprav ne bi bili več dve ločeni opravili, pač pa eno opravilo enega samega namena: ad maiorem Dei Gloriam! In to svoje hrepenenje po združitvi molitve in študija, da se ne bi ustavljal zgolj pri študiju ali zgolj pri molitvi, je morda najbolj udejanjil prav s svojimi litanijami, katerih vzkliki so vzeti iz Akvinčeve Sume.

Čeprav pričujoče delo Frančiška Borgie nosi formo litanijskih vzklikov, pa njihov namen in mesto gotovo ni bilo v javnem bogoslužju Cerkve, pač pa vse do današnjih dni ostajajo orodje in pomoč pri zasebni molitvi, zrenju presežnosti Boga in uvidevanju lastne človeške majhnosti in bede.

Pri pisanju litanij Božjih atributov, Božjih lastnosti,<sup>1</sup> je sveti jezuit prvi del črpal neposredno iz Sume, pri čemer je Tomaževe premise mestoma nekoliko okrajšal in priredil ter tako napravil sintezo Akvinčeve misli, kar omogoča lažjo in boljšo preglednost nad samim besedilom in ohranja njegovo litanijsko formo. Prav zaradi takšne oblike pa se z besedilom lahko srečamo na bolj molitven in manj strogo študijski način.

Drugi del, prošnji vzkliki, pa so delo svetega Frančiška Borgie samega. V njih je moč zaslutiti željo po pravovernosti in zvestobi nauku cerkvenega učiteljstva, saj v njih navaja mnoge herezije ter zmote, ki so bile ravno tedaj ali pa so še vedno navzoče v teoloških razpravah. Zvestoba Svetemu sedežu, s tem pa jasno tudi nezmotljivemu učiteljstvu Cerkve in resnici sami, je bila namreč pri jezuitskem redu vidno poudarjena že od samega začetka, kar je moč opaziti tudi pri svetem Frančišku Borgiu, iz čigar prošnjih vzklikov lahko razberemo, da je zanj najmanjša zmota in krivoverstvo oziroma neresnica največji strah, poraz in gotova pot v pogubljenje.

Pogosto se zdi, da sholastična oz. tomistična filozofija skuša Boga spoznati, ga opredeliti, definirati ter ga napraviti resnično za *subjectum* svojega raziskovanja in mišljenja; toda teh vzklikov, četudi so po svoji naravi afirmativni, ne smemo jemati tako, pač pa kot pristen izraz čudenja Božjemu bivanju (*existentia*), njegovi biti (*esse*) in njegovemu bistvu (*essentia*) ter kot poskus omejenega človeškega razuma, da spozna in uvidi resnično Božjo veličino, ki je končno nespoznatna (*ineffabilis*).

Tudi današnji naravoslovno-znanstveni svet želi s svojo mislijo obvladovati vse, celo Boga. Vse skuša podvreči (*subjacere*) sebi in vse napraviti za predmet opazovanja (*subjectum*). A tudi danes bo človek moral priznati, kot je ob koncu svojega življenja priznal celo sveti Tomaž Akvinski sam, da je Bog omejenemu človeškemu razumu docela nedosegljiv ter neskončno presega meje našega umevanja, zato ga z našim razumom

ni mogoče ne omejiti in ne natančno opredeliti. Vse, kar človeku po tem milostnem spoznanju ostane, je le dar vere in čudenje nad Božjo vsemogočnostjo ter Božjo veličino.

"Domine, non nisi te!" – "Gospod, nič razen tebe," je bil odgovor svetega Tomaža, ko se mu je v zamaknjenju prikazal Križani Gospod. Naj slednjemu služijo tudi spodnji vzkliki.

## LITANIJE

O najvišji Bog, ki ga nihče razen tebe ne more popolno spoznati,

Q. 1. a. 1. Ti, ki si predmet teologije,

a. 7. Ti, ki si nam v [samem] sebi neznan,

q. 2. a. 1. Ti, ki si po Božji biti popolnoma razviden,

a. 2. Ti, ki si,

a. 3. O, breztelesni Bog,

q. 3. a. 1. & 2. Ti, ki nisi sestavljen iz oblike in snovi [qui compositionem formae, et materiae non habes],

a. 5. Ti, ki si svoja bit in svoja božanskost,

a. 4. Ti, ki si svoja bit in svoje bistvo,

a. 5. Ti, ki nisi podrejen vrsti [in genere non es]

a. 6. Ti, v katerem ni nobene pritike,

O Bog, najbolj preprost,

a. 7. Ti, ki nisi z nobeno drugo sestavino pomešan

q. 4 a. 1. O, popolni Bog

a. 2. Ti Bog, ki v sebi samem odlično ohranjaš popolnost vseh stvari,

q. 5. a. 2. O, najvišje Dobro

a. 3. Ti, ki si po lastnem bistvu dober,

q. 7. a. 1. O, neskončni Bog,

q. 8. a. 1. O Bog, ki v vseh rečeh obstajaš,

a. 2. O Bog, ki si povsod,

a. 3. O Bog, ki si povsod po bistvu, navzočnosti in moči,

a. 4. O Bog, ki mu je lastno biti povsod,

q. 9. a. 1. O, nespremenljivi Bog,

a. 2. O Bog, ki mu je lastno biti nespremenljiv,

q. 10. a. 2. O večni Bog,

a. 3. O Bog, ki mu je lasno biti preprosto večen [aeternum simpliciter],

q. 11. a. 1. Ti, ki si en Bog,

a. 3. Ti, ki si najbolj [maxime] eden,

q. 12. a. 3. O Božje bistvo, ki ga telesno oko ne vidi,

a. 4. O Božje bistvo, ustvarjenemu razumu po naravi nevidno,

a. 5. O Božje bistvo, za katerega uzrtje potrebujemo naravno luč,

a. 6. O Božje bistvo, popolneje vidno popolnejšim,

a. 7. O Božje bistvo, nedoumljivo tem, ki ga gledajo

[videntibus incomprehensa],

a. 9. O Božje bistvo, po katerem vse to<sup>2</sup>, kar vidijo blaženi, brez podobnosti motrimo,

a. 10. O Božje bistvo, ki to, kar vidijo blaženi, hipoma uvidi,

a. 12. O Božje bistvo, čigar višje spoznanje prejmemo po milosti kot po naravnem razumu,

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

usmili se nas!

- q. 13. a. 1. O vsemogočni Bog, ki ga imenujemo, da bi ga spoznali, usmili se nas!  
a. 2. O Bog, o katerem so vsa imena [aliqua nomina] [substantialiter] izrečena v podstati, usmili se nas!  
a. 3. O Bog, čigar imena izrekamo glede na to, kar pomenijo,<sup>3</sup> usmili se nas!  
a. 5. O Bog, čigar imena so zavoljo spoštovanja do bitij izrečena po analogiji, usmili se nas!  
a. 6. O Bog, čigar to ime, Bog, je ime njegove<sup>4</sup> narave, usmili se nas!  
a. 7. O Bog, čigar ime ni priobčljivo [incommunicabile], usmili se nas!  
a. 8. O Bog, ki mu je to ime, ki je, najbolj lastno, usmili se nas!  
q. 14. a. 1. O Bog, globočina bogastva, modrosti in vednosti Božje, usmili se nas!  
a. 2. Ti, ki samega sebe po samem sebi spoznaváš, usmili se nas!  
a. 3. Ti, ki samega sebe popolnoma razumeš [comprehendis], usmili se nas!  
a. 4. O Bog, katerega spoznati je njegova lastna substanca, usmili se nas!  
a. 6. Ti, ki po lastnem spoznanju poznaš druge reči poleg sebe, usmili se nas!  
a. 7. O Bog, čigar modrost ni diskurzivna,<sup>5</sup> usmili se nas!  
a. 8. O Bog, čigar modrost je vzrok stvarem v skladu s povezano voljo, usmili se nas!  
a. 9. Ti, ki poznaš nebivajoče [non entium], tisto, čemur pravimo, da 'ni',<sup>6</sup> usmili se nas!  
a. 10. O Bog, ki poznaš slaba dajanja po dobrih [mala per ipsa bona], usmili se nas!  
a. 11. Ti, ki poznaš posamično, usmili se nas!  
a. 12. Ti, ki poznaš neskončno, usmili se nas!  
a. 13. O Bog, čigar vednost zaobjema<sup>7</sup> prihodnje prigodnosti [futurorum contingentium], usmili se nas!  
a. 15. O Bog, čigar vednost je nespremenljiva, usmili se nas!  
a. 16. Ti, ki imaš o stvareh spekulativno vednost, usmili se nas!  
q. 15. a. 1. Ti, ki imaš ideje vsega dobrega, usmili se nas!  
q. 16. a. 5. Ti, ki si najvišja resnica, usmili se nas!  
a. 6. Ti, ki si ena sama resnica, po kateri je vse resnično, usmili se nas!  
a. 7. Ti, ki si večna resnica, usmili se nas!  
a. 8. Ti, ki si nespremenljiva resnica, usmili se nas!  
q. 18. a. 3. O Bog, v katerem je življenje najbolj lastno, usmili se nas!  
a. 4. O Bog, v katerem je vse Božje življenje samo, usmili se nas!  
q. 19. a. 1. O Bog, v katerem je volja, ki jo ti sam ljubiš, usmili se nas!  
a. 2. Ti, ki po svoji volji hočeš celo stvari, ki so do tebe različne<sup>8</sup> [vis etiam alia a te], usmili se nas!  
a. 3. Ti, ki ne želiš iz nuje, kar je od tebe ustvarjenega, usmili se nas!  
a. 4. O Bog, čigar volja je vzrok stvarem, usmili se nas!  
a. 5. O Bog, katerega volja nima tvornega vzroka [cuius voluntatis non est causa efficiens assignanda], usmili se nas!  
a. 6. O Bog, čigar volja je vedno izpopolnjena [impletur], usmili se nas!  
a. 7. O Bog, čigar volja je nespremenljiva, usmili se nas!  
a. 8. O Bog, čigar volja ne postavlja nujnosti nad svobodno voljo, usmili se nas!  
q. 20. a. 1. O Bog, v katerem je ljubezen, usmili se nas!  
a. 2. Ti, ki ljubiš vse, kar si ustvaril, usmili se nas!  
a. 3. Ti, ki z enim samim dejanjem volje ljubiš vse, usmili se nas!  
a. 4. Ti, ki bolj ljubiš boljše stvari v tem, da jim želiš večje dobro, usmili se nas!  
q. 21. a. 1. O Bog, v katerem je pravičnost, ki deli vsemu lastno [propria tribuens], usmili se nas!  
a. 2. Ti, ki si pravičnost in resnica, usmili se nas!



- a. 3. Ti, ki si milostljiv in usmiljen, usmili se nas!
- a. 4. O Bog, v čigar delih je najti usmiljenje in pravičnost, usmili se nas!
- q. 22. a. 1 Ti, ki vse s previdnostjo vodiš, usmili se nas!
- a. 2. O Bog, čigar previdnosti je vse podvrženo, usmili se nas!
- a. 3. Tu, ki vsemu nemudoma priskrbiš [provides], usmili se nas!
- a. 4. O Bog, ki v svoji previdnosti ne postavljaš nujnosti nad svobodo, usmili se nas!
- q. 23. a. 1 O Bog, od katerega so vsi, ki so izvoljeni, vnaprej določeni, usmili se nas!
- a. 2. O Bog, v čigar razumu je vnaprejšnja določenost razlog razvrstitve nekaterih za večno življenje [ratio ordinis aliquorum in salutem æternam], usmili se nas!
- a. 3. O Bog, ki nekatere zavržeš, ko jim dovoliš odpasti, usmili se nas!
- a. 4. O Bog, ki izbiraš vnaprej določene, usmili se nas!
- a. 5. O Bog, ki si nas odrešil ne iz del pravičnosti,<sup>9</sup> ampak po svojem usmiljenju, usmili se nas!
- a. 6. O Bog, čigar vnaprejšnja določenost je nezmotljiva, usmili se nas!
- a. 7. O Bog, ki poznaš natančno število vnaprej določenih, usmili se nas!
- q. 24. a. 2 O Bog, čigar vedenje [notitia], ki trdno ohranja one, ki so vnaprej določeni za večno življenje, je knjiga življenja, usmili se nas!





- a. 3. O Bog, za katerega pravijo, da so tistim, ki so od njegove milosti odpadli,  
po sedanjih pravičnosti izbrisani iz knjige življenja,<sup>10</sup> usmili se nas!
- q. 25. a. 3 Ti, ki vse lahko napraviš bolj obilno [abundantius],  
kot prosimo in razumemo, usmili se nas!
- q. 26. a. 1 O Bog, ki mu blaženost sovпада [competit], usmili se nas!
- a. 2. Ti, ki si blažen po razumu, usmili se nas!
- a. 3. Ti, ki si kot objekt blaženosti blaženih, usmili se nas!
- a. 4. Ti, ki svoji Božji blaženosti vsako veselje<sup>11</sup> zaobjemaš, usmili se nas!

### PROŠNJI VZKLIKI

- Teh, ki pravijo, da je Bog duša sveta, reši nas, o Gospod!
- Teh, ki pravijo da je Bog formalni vzrok [principium formale] vseh stvari,  
Davida iz Dinanta,<sup>12</sup> ki trdi, da je Bog prator [materia prima], reši nas, o Gospod!
- Teh, ki trdijo, da je neskončno telo vzrok stvari, reši nas, o Gospod!
- Teh, ki pravijo, da Bog ne pozna nič drugega, kakor samega sebe, razen tega,  
kar imajo skupnega [in communi], reši nas, o Gospod!
- Teh, ki pravijo, da Bog ne pozna posamičnosti, razen univerzalnih vzrokov  
pridanih [aplicando] posameznemu učinku, reši nas, o Gospod!
- Teh, ki pravi, da Bog ni ustvaril [creasse] ničesar razen prvoustvarjenega  
[primum creatum], reši nas, o Gospod!
- Ničevosti filozofov, ki pripisujejo prigradne učinke [effectus contingentes]  
le drugotnim vzrokom [causis secundis], reši nas, o Gospod!
- Epikurejcev, ki trdijo, da je svet nastal prigradno, reši nas, o Gospod!
- Teh, ki trdijo, da so le neminljivosti [in corruptibilia] podrejene  
Božji previdnosti, reši nas, o Gospod!
- Teh, ki človeku pripisujejo začetek dobrih del, reši nas, o Gospod!
- Teh, ki trdijo, da je Božja vnaprejšnja določenost [prædestinatio]  
po molitvah spremenljiva, reši nas, o Gospod!
- Da bi teološki študij vžgal naša srca, prosimo te, usliši nas!
- Da po učinku [effectus]<sup>13</sup> dospemo do prvega vzroka, prosimo te, usliši nas!
- Da Božjo preprostost po premišljevanju v preprostih srcih posnemamo, prosimo te, usliši nas!
- Da bi s hvaležnostjo občudovali globine božje dobrote, prosimo te, usliši nas!
- Da bi Boga spoznali, kot smo bili mi spoznani, prosimo te, usliši nas!
- Da bi ga z drgetom in strahom imenovali, prosimo te, usliši nas!
- Da bi nas Božje bistvo razsvetlilo, prosimo te, usliši nas!
- Da bi ljubili najvišjo resnico in da bi bili vredni, da nas ta resnica osvobodí, prosimo te, usliši nas!
- Da bi živeli njemu, ki je naše življenje, prosimo te, usliši nas!
- Da bi ljubili njega, ki nas je najprej ljubil, prosimo te, usliši nas!
- Da bi sledili sledem Božjega usmiljenja, prosimo te, usliši nas!
- Da bi se Bogu zahvaljevali za vse in premišljevali njegovo previdnost, prosimo te, usliši nas!
- Da nas on, ki nas je vnaprej določil za posinovljenje, ne uzre nehvaležne, prosimo te, usliši nas!
- Da bi raziskovali Božjo moč in bili v našem spoznanju ponižani, prosimo te, usliši nas!
- Da bi se veselili v Bogu, ki je naša blaženost, prosimo te, usliši nas!

V.: Kateri Bog je velik kakor naš Bog?

R.: Ti edini, ki delaš čudeže.

Molimo. Na našo slabotnost se ozri, Vsemogočni Bog, in stori, da ne prenehamo hvaliti tvojih lastnosti; daj, da bomo, tako kot se ti v njih brez začetka vekomaj raduješ, tudi mi deležni njihovega veselja in te bomo mogli s tvojimi angeli brez konca hvaliti, kajti vredno je Jagnje, ki je bilo zaklano, da prejme modrost, slavo in hvalo na veke vekov. Amen.

Prevedel: Jakob Piletič

#### LITERATURA:

Clarke, A. M. 1894. *The life of Saint Francis Borgia of the Society of Jesus*. London: Burns and Oates. <https://archive.org/stream/TheLifeOfSt.FrancisBorgia#page/no/mode/2up>.

Kwasniewski, Peter. 2017. "In Honor of St. Thomas Aquinas: A Portion of St. Francis Borgia's 'Litany of the Attributes of God.'" *New Liturgical Movement*, 6. marec. [http://www.newliturgical-movement.org/2017/03/in-honor-of-st-thomas-aquinas-portion.html#.WbEeDsig\\_IU](http://www.newliturgical-movement.org/2017/03/in-honor-of-st-thomas-aquinas-portion.html#.WbEeDsig_IU) (pridobljeno 1. septembra 2017).

Margerie, Bertrand de, ur. 1983. *S. Francisci Borgiae Praecipuae Divi Thomae Aquinatis materiae in litaniarum rationem redactae*. Studi Tomistici 22. Rim: Libreria Editrice Vaticana.

Maritain, Jacques. 2004. *Po navdihu Tomaža Akvinskega; Od Bergsona do Tomaža Akvinskega in Kratka razprava o biti in bivajočem*. Celje: Mohorjeva družba.

Prümmer, Dominic, ur. 1911. *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*. Toulouse: s. n. <http://archive.org/stream/fontesvitaesthomoopr#page/no/mode/2up>.

Sellars, John. "Neo-Stoicism." *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/neo stoic/> (pridobljeno 15. septembra 2017).

Torrell, Jean-Pierre. 2015. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Wierenga, Edward. 2017. "Omniscience." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/omniscience/> (pridobljeno 15. septembra 2017).

Wierenga, Edward. 2017. "Omniscience." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/omniscience/> (pridobljeno 15. septembra 2017).

1. Prevod besede "attributum" je "lastnost", kar žal ne zaobseže polnega pomena besede atribut (bistvena lastnost, značilnost ...), ki je več kot le lastnost in značilnost, vseeno pa ni krepost, a jo bomo kot najustreznejšo vendar uporabili v pričujočem prevodu.
2. Dodano.
3. Vzklik zaradi boljšega razumevanja navajam v izvirniku: "Deus, cuius nomina, quantum ad id, quod significat, proprie dicuntur, miserere nobis!"
4. Dodano.
5. "Tomaž Akvinski je trdil, da Božja modrost ni diskurzivna (*Summa Theologiae*, I, q. 14. a. 7), s čimer je mislil najprej, da Bog

ne misli najprej ene stvari ter nato druge, ker "Bog vidi vse stvari hkrati in ne zaporedoma". [...] Drugo, na kar je mislil Akvinec, ko je trdil, da Božja modrost ni diskurzivna, pa je, da Bog svojega vedenja ne izpeljuje iz zaključkov drugih stvari, ki jih pozna." (*Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2017); diskurzivno – kar se opira na logično členjenje s prehajanjem med predmeti.

6. Vzklik zaradi večje jasnosti navajamo v izvirniku: "Tu, qui habes scinetiam non entium, ea vocando ea quae non sunt, miserere nobis!" Tu trčimo na enega osnovnih konceptov svetega Tomaža Akvinskega – koncept "ens-a" - bivajočega. Ob tem je koristno branje vsaj poglavje *Pojem eksistence ali biti (esse) in pojem bitja ali "tistega, kar je" (ens)* iz kratke razprave Jacquesa Maritaina *O biti in bivajočem* (Maritain 2004, 137-144), ki dodobra osvetli prav ta pojem pri svetem Tomažu Akvinskem.
7. Dodano.
8. Dodano.
9. Dela pravičnosti so čaščenje Boga in pomoč bližnjemu, denimo molitev, zadoščevanje, pokora, telesna in duhovna dela usmiljenja.
10. Ker je vzklik nekoliko nejasen, ga zato navajamo v izvirniku: "Deus a cuius gratia deficientes de libro vitæ deleri dicuntur secundum præsentem iustitiam, miserere nobis!" Obširnejšo razlago podaja Akvinski sam v ST I<sup>a</sup> q. 24 a. 3 co.
11. Kljub temu, da Akvinec v obeh primerih tu uporablja isti besedi "beatitudo", smo si pri prevodu vendar dovolili napraviti razlikovanje med blaženostjo gledanja Boga, božjo blaženostjo in veseljem, ki aludira nekoliko bolj na tuzemsko veselje in ju je potrebno med seboj razlikovali. Več o razlikovanju med tema dvema vrstama v članku Jakob Piletič, "Nezadodstnost premoženja pri doseganju večne blaženosti – Visio dei: Akvinčev pogled na problem premoženja in Cerkve," *Res novae* 2(2017), 1:104-119.
12. David iz Dinana je živel v 13. stol. in ga uvrščamo med neostoike, ki so želeli ponovno oživiti antično stoično filozofijo in jo spojiti ter prilagoditi krščanski misli. V duhu panteistične materialistične misli je Boga poimenoval kot prvo materijo, zato so bile njegove knjige uvščene med prepovedane knjige in kasneje sežgane, sam pa je bil obtožen herezije. Nobeno izmed njegovih del se ni ohranilo, razen nekaterih fragmentov, ki jih je moč najti v spisih svetega Alberta Velikega in svetega Tomaža Akvinskega.
13. To je po opazovanju učinka, to pa je po opazovanju stvarstva, naravnega reda in urejenosti, ki so posledica Prvega vzroka – Boga.



ANJA PRUSNIK

# Božja podoba in teološka govornica skozi prizmo jungovske analitične psihologije in krščanske feministične teologije

Vloge Božje podobe in teološke simbolne govornice ne smemo podcenjevati prav zaradi njune tesne povezanosti z duhovnim in psihičnim življenjem osebe. Ravno zato moramo biti pri izbiri podob in rabi jezika zelo previdni. Pri tem je ključno, da si zastavimo naslednja vprašanja: ali podoba rezonira z mojimi izkušnjami? Ali mi pomaga pri molitvi? Ali podoba avtentično predstavi sveto resnico? Ali podoba celostno ohranja človeško dostojanstvo moškega in ženske (Clifford 2001, 181–182)? Sinteza ugotovitev krščanske feministične teologije in jungovske analitične psihologije nam lahko služi kot temeljna smernica za reševanje vprašanja maskulinistične Božje podobe in govornice v krščanski teologiji.

## PRISPEVEK JUNGOVSKÉ ANALITIČNE PSIHLOGIJE

Carl Gustav Jung je na podlagi raziskovanja človeške psihe prišel do ugotovitve, da je za proces individuacije oziroma doseganja celosti človeške psihe nujno potrebna integracija moškega in ženskega elementa. Izkušnjo psihične celovitosti poimenuje *Sebstvo* oziroma Božja podoba, ki združi moški in ženski element ter ju preseže. Prav tako ugotovi, da moški in ženska na ravni psihičnega življenja *Sebstvo/Boga* doživljata kot moško ali žensko izkušnjo oziroma v dveh arhetipih/podobah, v katerih se *Sebstvo* pojavlja: *Materi* in *Očetu*. Do omenjenih ugotovitev pride na podlagi kliničnega raziskovanja, kjer med drugim odkrije

kolektivno in osebno nezavedno ter svet arhetipov. Slednji pojmi bodo v nadaljevanju v središču naše pozornosti.

## KOLEKTIVNO NEZAVEDNO IN ARHETIPI

Kolektivno nezavedno je del psihe, ki predstavlja negativ (nasprotje) osebnemu nezavednemu. Ne nastane zaradi osebne izkušnje, ampak je podedovano. Osebno nezavedno sestavljajo vsebine, ki so bile nekoč zavedne (pridobljene na podlagi izkušenj), potem pa so iz zavesti izginile zaradi potlačitve ali pozabe. Po drugi strani pa kolektivno nezavedno sestavljajo vsebine, ki niso bile nikoli v zavesti in niso individualne (Jung 1995, 25).

Arhetip je pojem, ki je temeljno povezan s kolektivnim nezavednim. Gre za

določene oblike, ki so navzoče v psihi in so univerzalne ter stereotipske. Arhetipov ne izkušamo samih po sebi, saj so spravljeni v nedosegljivih območjih kolektivnega nezavednega. Doživljamo pa arhetipske podobe, ki so v našem osebem nezavednem in so emanacije arhetipov, ki se nahajajo globoko v kolektivnem nezavednem. Arhetipi so močno povezani z instinkti oziroma z njimi tvorijo popolno analogijo. Instinkti so namreč neosebni, univerzalni in podedovani faktorji, ki imajo motivirajoč značaj in so pogosto zelo oddaljeni od roba zavesti (26).

Posledično je Jung izraz arhetipski uporabljal za opisovanje psiholoških, bioloških in psihobioloških resničnosti. Kot primera lahko navedemo novorojenčkovo sposobnost sesanja in materinski instinkt. Oba sta arhetipska – stereotipska in univerzalna.

Jung v knjigi *The Archetypes and the Collective Unconsciousness* o arhetipih zapiše takole: "Arhetipi so bili, in še vedno so, žive psihične sile, ki jih je treba jemati resno, in na neki čuden način njihov učinek nikoli ne izostane. Vedno so bile prinašalke zaščite in rešitve, toda če jih prekršimo, je posledica 'gorje duše', ki ga poznamo iz psihologije primitivnih ljudstev. Še več, so zanesljivi vzroki nevrotičnih in celo psihotičnih motenj ter se vedejo natančno tako kot zanemarjeni ali zlorabljeni organi ali organski funkcionalni sistemi" (1969, 156–157).

Govorica arhetipov je simbolna. Beseda simbol izhaja iz grške besede simbolon, kar pomeni "dati skupaj". Samo s simboli lahko izražamo neracionalne realnosti; te so namreč večdimenzionalne in tako je simbolni jezik najbolj smiseln.

## DELI PSIHE IN INDIVIDUUM

Človekova psiha je sestavljena iz različnih delov. Površinski deli psihe so vedno osebni, globlji deli psihe pa brezosebni. Človek je tako oseben in brezoseben hkrati. Človečnost, ki nam je vsem skupna, prejemamo iz najglobljih slojev psihe. Človek pa lahko zares oseben postane zgolj takrat, ko se

sporazume s svetom arhetipov. To pomeni, da ozavesti vse slepe vzorce in nagonsko vedenje, ki vladajo iz globin psihe in jih združi z vsemi delno zavestnimi vsebinami v zavestno celoto. Temu procesu pravimo individualizacija. Z drugimi besedami: oseba postane 'cela' ali 'nedeljiva' (Pascal 1999, 89).

## SENCA, ANIMA IN ANIMUS

Med arhetipi, ki najmočneje vplivajo na jaz oziroma ego, so: senca, anima in animus. Najlažje dostopna našemu izkustvu je senca, saj je njeno naravo (v veliki meri) možno dognati iz vsebin osebnega nezavednega. Senca predstavlja naše negativne značajske poteze, ki imajo določeno avtonomijo. Lahko so obsesivne ali posesivne narave (Jung 2010, 13).

Gre za izrinjeni material, ki ga iz zunanjega ali notranjega razloga ego ni želel izraziti in ga je zato potlačil v osebno nezavedno. Narava tega materiala je različna. Lahko je tudi pozitivna, kot je recimo nadarjenost, ki pa ji je zaradi zunanjih ali notranjih dejavnikov preprečena njena manifestacija (Pascal 1999, 127–128).

Z izrazom anima je Jung želel zajeti dramatično vsebino nezavednega. S tem je želel označiti nekaj specifičnega, za kar se mu je izraz duša zdel presplošen. Poudari, da bi lahko izraz anima dejansko opisali tudi z znanstvenim jezikom, a bi ga oropali njegovega živega bistva (Jung 2010, 17).

Navzočnost anime pojasni takole: "Kadar se pojavlja, nastopa v sanjah, vizijah in fantazijah, *personificirano*, s čimer izpričuje, da ima njen temeljni dejavnik vse bistvene lastnosti ženskega bitja" (17). Anima je izstopajoč arhetip pri moškem, pri ženski pa temu ustreza animus. Moškega kompenzira ženska narava in žensko kompenzira moška, zato bi lahko rekli, da ima njuno nezavedno predznak nasprotnega spola. Animus pomeni "razum" ali "duh" in ustreza očetovemu logosu, tako kot anima ustreza materinemu erosu. Oba imata tako negativne kot pozitivne vidike (18).



Neustrezna integracija anime pri moškem povzroči pretirano sentimentalnost, občutljivost, nečimrnost in histerijo ali pa mu onemogoča zrel čustven odnos, ustaljenost, zavezanost, sodelovanje, obveznost itd. Pri ženski pa se neustrezna integracija animusa kaže kot izguba individualnosti, pomanjkanje samozaupanja, izguba v odnosih ali pa v tolmačenjih in konstrukcijah, katerih cilj je prekinitev odnosa med dvema osebamama. Pravilno integrirana anima in animus delujeta kot posrednik med zavednim in nezavednim. Anima namreč s pravilno integracijo postane eros zavesti, tako kot animus postane logos, slednje pa je ključno v procesu individuacije in doseganja celosti (18–19).

Predhodna integraciji anime in animusa pa je integracija sence. Brez nje namreč spoznanje anime in animusa sploh ni mogoče. Za popolno individuacijo oziroma tvorbo celostnosti ali sheme Sebstva je potrebna integracija štirih arhetipov. Pri ženski so to: ženski subjekt, nasprotni moški subjekt, transcendentni animus in htonska mati. Pri moškem pa je ravno obratno in z razliko, da namesto htonske matere nastopa arhetip modrega starca (23).

### HTONSKA MATI IN MODRI STAREC

Htonska mati in modri starec "... predstavljata napol imanentno in napol transcendentno kvaterniteto, namreč tisti arhetip, ki sem ga imenoval *poročni quaternio*. Le-ta tvori tako shemo Sebstva kakor primitivnega družbenega ustroja, namreč *cross-cousin-marriage* in poročnih razredov, in s tem tudi 'četverno' razporeditev primitivnih naselbin" (23). Modri starec in velika mati sta zelo specifični podobi Sebstva. Eugene Pascal o njiju zapiše: "Modri starec je poosebljenje inkarniranega, izražene materializiranega duha, velika mati pa pooseblja poduhovljeno materijo, ki je popolnoma prežeta in prepojena z duhom. Obe podobi kažeta, kako moški in ženske najprej doživljajo Sebstvo na zelo stvarni, osebni in eksistenčni ravni" (1999, 175–176).

V nadaljevanju Pascal opozori na dejstvo, da sta bila duh in materija v zgodovini v večini kultur obravnavana kot ločeni kategoriji. Posledice tega se kažejo kot hud razkol v človekovi psihi. Materijo smo si namreč v večini predstavljali kot mater, zemljo, utelešenje, senzualnost, intuicijo, čustvenost, eros in osebno. Duh pa se je opredeljeval kot oče, nebo, transcendenca, abstrakcija, racionalnost, logos, red, brezosebno. A sodobna fizika nam danes lahko pojasni, da gre tu zgolj za dva vidika iste resničnosti oziroma zavesti. Avtor tu navaja citat iz Apd 17,28, ki nam je lahko v pomoč pri razumevanju imanence duha in materije, ter pravi: "Kajti v njem živimo in se gibljemo in smo" (176). Arhetipski podobi modrega starca in velike matere se lahko pojavljata v velikem obsegu podob: prerok, guru, duhovni učitelj, prerokinja, modrost, zdraviteljica itd.

### SEBSTVO (PSIHIČNO SREDIŠČE) IN NJEGOVI SIMBOLI

"Sebstvo je na drugi strani Božja podoba oziroma ga ni mogoče ločiti od Boga" (Jung 2010, 23). Lahko ga imenujemo "Božja volja", notranja avtoriteta ali pa "... intuitiven in izkustven simbol psihične celovitosti, zajemajoč osebne in medosebne sfere zavesti" (Pascal 1999, 113).

Sebstvo doživljamo kot tisto, kar združi dva psihična sistema: zavestnega in nezavednega. Bolj se pomembnejše vsebine nezavednega asimilirajo v jaz, bolj se ta približuje Sebstvu, čeprav gre v bistvu za neskončno približevanje. Zajema tudi vse arhetipe in jih poveže v celoto. V tem smislu lahko rečemo, da Sebstvo združi in poveže v celoto Mater in Očeta, animo in animusa, intelektualni in čustveno-imaginarni aspekt oziroma levo in desno možgansko polovico. Sebstvo preseže sizigijo in je simbol enosti ter celovitosti (Jung 2010, 24–30).

Iz Sebstva izhaja občutek osebnega 'jaza', ta pa je zgolj satelit Sebstva. Rečemo jima 'mali jaz' in 'veliki jaz'. Prvi pripada zgolj zunanji osebnosti, se pravi telesnim čutom



in delovanju možganov. Lahko bi rekli, da je 'mali jaz' zgolj odsev 'velikega jaza' ali Sebstva. Jung pojasni, da je Sebstvo zunaj osebnega dometa in se (če sploh) pojavlja v obliki religiozne izkušnje; 'mali jaz' ali ego namreč lahko samo intuitivno zazna navzočnost Sebstva, drugače povedano, lahko ga zazna samo s šestim čutom (Pascal 1999, 114).

Sebstvo je zajeto v številne simbole, ki predstavljajo celostnost. To so simboli kvaternitete in mandale. Jung slednje pojasni takole: "Enost in celost se nahajata na najvišji stopnici objektivne vrednostne lestvice, kajti njunih simbolov ni več mogoče razlikovati od Imago Dei. Vse izjave o Božji podobi torej brez nadaljnjega veljajo za empirične simbole celosti" (Jung 2010, 30). Te predstave o enosti in celosti pa so značilne za vse monoteistične in monistične sisteme.

To izkušnjo celovitosti so v zgodovini izkusile številne ženske in moški. O tem spregovori veliko mistikov in mistikinj. Odkrili so namreč točko v psihi, kjer se združijo vsi vidiki in razsežnosti psihe. S Sebstvom pa se ne moremo sporazumevati preko razuma, ampak s srcem. Srce namreč že od nekdaj velja za sinonim globljih območij naše zavesti, ki ležijo onkraj vsebin, ki se jih zaveda naš ego (Pascal 1999, 114–115).

Izkušnja Sebstva je kratkotrajna, šokantna in minljiva. Številne osebnosti, kot so Ivana Orleanska, Hildegarda iz Bingna in druge, takšne izkušnje opisujejo kot "nebeški glasovi" ali "postati pero v Božjem dihu". Lahko rečemo, da gre za nadosebno silo, ki nas ljubeče in skrivnostno vodi po poteh, z načrtom, ki je znan le njej. V krščanski teološki govorici bi jo lahko poimenovali tudi delovanje Svetega Duha (122–123).

## MOŠKA IN ŽENSKA PODOBA BOGA OZIROMA SEBSTVA

Jung pravi, da "... se vselej, kadar govorimo o religijskih vsebinah, gibljemo v svetu podob, ki kažejo na nekaj neizrekljivega" (Jung 1996, 232).

Med svojim dolgoletnim kliničnim raziskovanjem človeške psihe ugotovi, da moški in ženska na ravni psihe doživljata Boga kot moško oziroma žensko izkušnjo. Drugače povedano to pomeni, da bo imelo za moškega Sebstvo moško podobo, za žensko pa žensko podobo. Temu sledi, da je Sebstvo Oče in Mati hkrati. Pojasni namreč, da je vse, kar lahko posameznik izkusi kot Božje na ravni psihe, v resnici to, kar je v njem Božjega (Pascal 1999, 178).

Tudi v *Svetem pismu* lahko najdemo takšne paralele, saj sta bila prva mož in žena ustvarjena po Božji podobi, kar pomeni, da se Transcendencja na edinstven način razodeva tako po moškem kot po ženski.

## SEBSTVO KOT ARHETIP DIVJE ŽENSKE

Clarissa Pinkola Estés, doktorica medkulturnih študij, jungovska psihoanalitičarka ter doktorica klinične psihologije, ki se je v svojem delu osredotočala na študij psihologije skupin, zlasti plemen, nam na podlagi svojih raziskav omenjene dinamike in etničnih izročil ter zgodb posreduje Sebstvo/Božjo podobo v arhetipu Divje Ženske.

V svoji knjigi *Ženske, ki tečejo z volkovi* Sebstvo, kot ga doživljajo ženske, predstavi kot tistega, ki biva v kolektivnem nezavednem in obsega vse pomembne vidike ženskosti. S stališča arhetipske psihologije pomeni žensko dušo oziroma vir ženskega. Divja ženska (Velika mati in druga imena) nas "pripelje domov" (2002, 8–9). Divji moški (Modri starec in druga imena) pa "pripelje domov" moške.

V pesništvu in zgodbah različnih kultur in časov jo poznamo pod imeni modra ali vedoča narava, 'ženska, ki živi na koncu časa', *La Que Sabe – Tista, ki ve*, *Rio Abajo Rio – Reka pod reko*, *La Mujer Grande – Velika ženska*, *La Loba – Volčja ženska*. Navahi ji pravijo *Na ashje'ii Asdzaa – Pajkovka*, saj tke usodo ljudi in živali; v Gvatemali jo kličejo *Humana del Niebla – Bitje megle*, ki živi od začetka časov; v Tibetu ji je ime *Dakini – plešoča sila*, ki daje ženskam jasnovidnost, v judovsko-krščanski

tradiciji ji ustreza *Gospa Modrost*. Njena imena gredo v neskončnost, pozna jo vsaka religija in kultura (8–9).

Divja ženska je zaveznica vseh žensk, saj jih vodi, jim daje zgled in jih uči gledati z očmi intuicije, kar pomeni z več pogledi, oziroma kot pravi Estésova, nas napravi podobne zvezdnati noči – v svet zremo s tisoči očmi. Divja ženska prinaša vse, kar ženska potrebuje. V trenutku, ko ženske s svojo divjo naravo navežejo stik, "... dobijo v dar stalno notranjo opazovalko, jasnovidko, vizionarko, prerokinjo, navdihovalko, intuitivko, ustvarjalko, stvarnico, izumiteljico in poslušalko, ki vodi, predlaga in spodbuja utripajoče življenje v zunanjih in notranjih svetovih. Ko se ženske približajo tej naravi, zažari skozi resničnost odnosa z njo. Divja učiteljica, divja mati, divja mentorica brezpogojno podpira njihovo notranje in zunanje življenje" (8).

Estésova že v uvodu obravnavane knjige o divji/instinktivni ženski naravi zapiše: "Instinktivna ženska narava je oplenjena, odrinjena in pozidana. Podobno kot divje živali in divjina je deležna najslabšega ravnanja" (3).

V nadaljevanju nato izpostavi nujno razločevanje med divjostjo in podivjanostjo. Podivjana ženska je tista, ki je sprva bila divja, a se je zaradi različnih življenjskih dogodkov in okoliščin pretirano 'udomačila', kar je omrtvičilo njene instinkte. Ta takoj, ko zazna priložnost za vrnitev k svoji divji naravi, postane lahek plen zlorab in pasti, saj so njeni instinkti okvarjeni (200). Zaradi tega deluje zbegano, noro in neovladano. To pa predstavlja ravno nasprotno značilnosti divje narave, za katero je značilna močna in bogata integriteta (12).

Izraz 'divji/a' lahko vzporejamo z izrazom 'poln/a Sv. Duha'. V tem opisu lahko prepoznamo številne svetoписemske osebe (ženske in moške), saj so jim skupne številne lastnosti, ki odlikujejo divjo/Sv. Duha polno naravno: intuicija, pogum, kreativnost, občutek za delovanje in mirovanje, drznost, silovita življenjska moč, zavedanje lastnega ozemlja, iznajdljivost, predanost, zvestoba,

pustolovskost, 'bivanje v drobovju in ne v glavi', izumljanje, znati pozvati in zavreči, čutenje, ponižnost, iskrenost, sposobnost globoke ljubezni itd. (12). Sara, Rebeka, Lea, Rahela, Tamara, Mirjam, Cipora, Rahaba, Debora, Jaela, Ana, Ricpa, Estera, Judita, Elizabeta, Marija, Magdalena, Abraham, Izak, Jakob, Jožef, Mojzes, Savel, Salomon, David, Job, Janez Krstnik, Amos, Izaija in Jeremija je samo nekaj oseb iz *Svetega pisma*, katerih življenje nam ponudi vpogled v dinamiko 'divjega življenja' oziroma življenja 'v Duhu'.

## PRISPEVEK KRŠČANSKE FEMINISTIČNE TEOLOGIJE

**V**elik prispevek k preizpraševanju podobe Boga, teološke govornice (njunem vplivu na duhovnost žensk) in ponovnem vrednotenju vloge ženske v družini, družbi in Cerkvi je prispeval ravno krščanski feminizem, ki pa je svoj zagon prejel iz posvetnega feminizma.

Krščanski feminizem je v naše vidno polje vpeljal zavedanje o dejstvu, da ženski ni dovoljeno nastopiti kot svoboden in samostojen subjekt, kadar gre za oblikovanje osebne, kulturne in religiozne identitete. Izpostavil je dejstvo, da je v Cerkvi sčasoma človeški pečat začel prevladovati nad Božjim, slednje pa je imelo posledice na vseh področjih življenja žensk in moških. Patriarhalni vzorec je namreč deloval na principu moči in je žensko vedno opredeljeval kot drugorazredno, manjvredno in manj sposobno. Krščanski feminizem tako opozarja na zapostavljanje žensk na vseh ravneh cerkvenega življenja in želi na podlagi novih metod ženski povrniti ugled, spoštovanje in dostojanstvo, ki ji pripada.

## POSVETNI IN KRŠČANSKI FEMINIZEM

**D**anes je posvetni feminizem deležen mnogih očitkov. V prvi vrsti gotovo tega, da je gibanje postalo zelo obsežno in nedefinirano. Med drugim vsebuje tudi boj za pravice LGBT skupnosti in še mnogo ostalih

zakonskih problematik, ki so zelo kompleksne. K takšnemu razumevanju je veliko prispevalo tudi to, kako posvetni feminizem razume enakost spolov. Po tem razumevanju družina in otroci za žensko velikokrat pomenijo oviro na poti do njene samouresničitve.

"Takšen feminizem 'gleda skozi lečo moči', moški pa je še vedno postavljen kot norma, ki naj bi jo ženska poskušala, s tem ko privzema moške načine delovanja, doseči. Postavljen je torej vzorčni model moškega, po katerem naj bi se oblikovala ženska. Takšen feminizem v ozadju vsebuje predpostavko, da se mora ženska, zato da bi postala uspešna in prodorna, pomožati" (Furlan 2006, 130).

Za razliko od posvetnega feminizma pa krščanski feminizem v ospredje postavlja drugačne principe. Prvi in glavni princip predstavlja služenje drugemu, v luči katerega oba spola uresničujeta svojo poklicanost v svetu. V luči slednjega principa vse dobi drugačen pomen. Namesto podrejanja stopi v ospredje sodelovanje. Sledi mu drugi princip, ki izhaja iz predpostavke, da ženski in moškemu pripadajo enako dostojanstvo, enakovrednost in enakopravnost. Pri tem pa je pomembna tudi njuna različnost, ki presega biološko determiniranost (130).

Katoliški feminizem ugotavlja, da patriarhalni krščanski model vse manj ustreza novemu življenjskemu etosu, zato išče nove in kreativne načine, kako doseči enakopravnost in enakost med spoloma.

## KRŠČANSKA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA

"Feministična teologija je kritična teologija osvoboditve, kjer novi subjekt, to je ženska, 'pride do besede'. Rodila se je iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli" (161). Prav tako pa jim je onemogočala samoprepoznavanje in udejstvovanje znotraj cerkvenih struktur.

Beseda kritična pomeni, da opozarja na seksizem in maskulinizem, ki sta vzrok za zatiranje žensk. Prav tako pa to ne pomeni samo kritiko teologije kot take, ampak tudi kritiko izročila Božjega razodetja. Ta se namreč v *Svetem pismu* izraža v človeški govorici, ki je kulturno obarvana. Njeno izhodišče je izkustvo žensk kot zatiranih, neslišanih in potisnjenih na rob (161–162).

Bistvene značilnosti in cilje lahko skrbimo v štiri točke. Prva je boj proti zatiranju in nasilju – ne v revolucionarnem smislu, ampak predvsem kot prizadevanje, da se odpravi vsakršna oblika zatiranja in nasilja nad ženskami. Druga točka se dotika vprašanja teološke govorice in podobe Boga. Zavrača namreč posredno nakazovanje, da je Bog moškega spola. Pri tem odgovore išče in tudi najde v *Svetem pismu*. Tretja točka zadeva feministično hermenevtiko. Slednja omogoča prepoznavanje ženskega elementa v *Svetem pismu*, ki je bil skozi zgodovino zanemarjen in večkrat spregledan. Njeni zagovorniki poudarjajo tudi dejstvo, da je tradicionalna teologija enostransko razlagala Božjo besedo. Četrta točka pa vključuje zahtevo po spremembi cerkvenih struktur. Krščanska feministična teologija prav tako poudarja pomembnost preudarnosti, da sama ne bi zašla v skrajnosti in postala zatiralka (180–182).

Krščansko feministično teologijo delimo na tri tipe: na revolucionarno, reformistično in rekonstrukcionistično. Vsaka se rešitev ženskega vprašanja loteva na svoj način in ima svoje predloge za reševanje obravnavanega vprašanja. Osredotočali se bomo na usmeritve in dognanja rekonstrukcionistične feministične teologije, saj ta išče nov model, ki bi bil še vedno v skladu s krščansko tradicijo, hkrati pa bolj naklonjen ženskam. Pripadnice "... imajo kritičen pogled na patriarhalno cerkveno strukturo in v ponovni interpretaciji tradicionalnih simbolov, ne da bi se oddaljile od temeljnega Kristusovega nauka, vidijo rešitev za vzpostavitev spoštovanja in enakopravnosti spolov" (165).

## NASTAJANJE SVETEGA PISMA IN ŽENSKA IZKUŠNJA BOGA

V tradicionalni krščanski teologiji močno prevladuje moška podoba Boga in maskulinistična teološka govorica. Če želimo izvedeti, zakaj je tako, se moramo vrniti na začetek in pozornost posvetiti procesu nastanka *Svetega pisma*, kjer lahko hitro opazimo zaposavljenost ženske izkušnje Božjega razodetja, ki pa je ključna za oblikovanje uravnovešene Božje podobe kot tudi za oblikovanje teološke govorice.

Nastajanje *Svetega pisma* ima več zaporednih stopenj. Prva stopnja predstavlja človeško izkušnjo Božjega razodetja. Rudolf Otto v svoji priznani študiji o religioznem izkustvu

poda ugotovitev, da imajo religiozne zgodbe (miti) svoj izvor v človeškem razumevanju in doživljanju numinoznega. Drugače povedano, to pomeni izkušnjo Božje prisotnosti, ki v človeku prebudi globoka občutja strahospoštovanja in čudenja (1993, 12–20).

Biblične zgodbe vsebujejo številne dogodke ali spomine na dogodke, ki jih je posameznik ali ljudstvo interpretiralo kot Božje razodetje, ki je razkrilo nekaj zelo pomembnega v odnosu človek – Bog. V Stari zavezi so takšni dogodki Božjega razodetja povezani s številnimi voditelji Izraela in njegovimi preroki, kot so Abraham, Mojzes, David, Salomon ter Amos, Jeremija, Izaija itd. Tudi v Novi zavezi najdemo poročila, kjer so osrednje osebnosti prav tako večinoma moški.





Feministična hermenevtika dvoma tu poda smiselno vprašanje: ali prevlada moških v bibličnih zgodbah pomeni, da so ženske manj sposobne za doživetje Božjega razodetja, ali pa je slednja prevlada zgolj posledica patriarhalne strukture takratne družbe? Feministična hermenevtika dvoma potrди drugi odgovor, hkrati pa si zada novo nalogo, kjer skuša skozi obstoječe zgodbe, v katerih dominirajo moški, najti žensko izkušnjo Božjega razodetja ter ugotoviti, kako so to doživljale ženske (Clifford 2001, 57–58).

### USTNO PRENAŠANJE ZGODB

Drugo stopnjo nastajanja *Svetega pisma* predstavlja ustno prenašanje zgodb iz generacije v generacijo. Ta proces je v primeru Stare zaveze trajal zelo dolgo, saj je v nekaterih primerih minilo tudi več stoletij, preden je bila določena zgodba zapisana. Tudi novozavezne zgodbe so potrebovale nekaj časa, preden so bile zbrane v evangelije in pisma (58).

Številne zgodbe, ki vsebujejo izkušnjo Božjega razodetja, so postale pomemben člen v oblikovanju judovske in krščanske identitete ter njunega kolektivnega spomina. Feministična hermenevtika dvoma tu postavi vprašanja: kakšno vlogo so imele ženske v judovski in krščanski skupnosti pri oblikovanju kolektivnega spomina in ali so ženske lahko dodale svoj prispevek k ustni formaciji *Svetega pisma*? Odgovor o rekonstrukciji njihove vloge v takratnem času je težak. Zgodbe so se večinoma oblikovale in pripovedovale zvečer, ob ognju. Ali so bile ženske takrat navzoče in so delile svoja doživetja? Ann M. Clifford močno dvomi, pravi namreč, da so po vsej verjetnosti urejale šotore za spanje in uspavale svoje otroke. Samo ugibamo lahko, ali so bile zgodbe, ki so jih pred spanjem pripovedovale svojim otrokom, podobne tistim, ki so si jih ob ognju pripovedovali možje. V nadaljevanju avtorica pojasni, da so imeli moški privilegirano pozicijo v oblikovanju kolektivnega spomina prav zaradi

patriarhalne strukture družbe. Takšni vzorci so tako določali, katere zgodbe se pripoveduje in kdo jih pripoveduje (58–59).

### ZAPIS USTNIH PRIPOVEDI

Tretja stopnja predstavlja zapis in urejanje ustnih pripovedi. Ta proces je zapleten in dolgotrajen. Zapisana besedila so namreč produkt zgodb, ki so se ustno prenašale tudi več stoletij, in aktualnih izkušenj skupnosti, za katere je pisal avtor. Svetopisemski pisatelji so tako interpretirali ustne pripovedi v luči aktualnih vprašanj, s katerimi se je ukvarjala njihova skupnost. Postopoma so ustne pripovedi dobile dodatke kot npr. poezijo, himne, pregovore, učenja in zakone. Nekaterim so dodali nove ustne in zapisane tradicije. Na tem mestu feministična hermenevtika dvoma izpostavi, da so bili svetopisemski pisatelji in uredniki moški, kar pa nas pripelje do četrte stopnje, ki je oblikovanje svetopisemskega kanona (59).

### OBLIKOVANJE SVETOPISEMSKEGA KANONA

Oblikovanje krščanskega svetopisemskega kanona je bilo dolga leta občutljiva tema. Tu se bomo posvetili zgolj vprašanjem, ki jih s tem v zvezi postavi feministična hermenevtika dvoma. Prvo vprašanje, ki se pojavi, je: kakšni kriteriji so bili uporabljeni za oblikovanje kanona in kdo jih je uporabljal? Ker odgovori na vprašanje niso popolnoma jasni, so številne katoliške in protestantske teologinje ter teologi predlagali nov kriterij, ki bi vključeval feministično perspektivo. Nov kriterij deluje na osnovi razumevanja Božje besede kot tiste, ki osvobaja in opolnomoči človeštvo z močjo resnice. Ko tak kriterij uporabimo pri oblikovanju kanona, se vzpostavi nova kritična distanca do besedil. Vsako besedilo namreč, ki ne podpira osvoboditev žensk (in podrejenih moških) izpod patriarhalnih vzorcev, ni resnično besedilo ali pa je bilo narobe interpretirano. Ena od

teologinj, ki je odgovorna za omenjeni kriterij, je Elisabeth Schussler Fiorenza (61).

## PROBLEM KRŠČANSKE TEOLOŠKE GOVORICE V LUČI FEMINISTIČNE TEOLOGIJE

V prejšnjem poglavju smo s pomočjo kritičnega prispevka feministične hermenevtike dvoma pokazali na zapostavljanje ženske religijske izkušnje, kar ima posledice tudi v teološki govorici. Teološka govorica je analogna, simbolična in metaforična. Podlaga za takšno govorico pa je vedno izkustvo. Žensko religiozno izkustvo je bilo zapostavljeno in posledično ima teološka govorica za svojo podlago zoženo oziroma polovično izkustveno empirično polje.

Vloge simbolne govorice ne smemo podcenjevati prav zaradi njene tesne povezanosti z duhovnim življenjem. Ravno zato moramo biti pri izbiri podob in rabi jezika zelo previdni. Pri tem je ključno, da si zastavimo naslednja vprašanja: ali se podoba sklada z mojimi izkušnjami? Ali mi pomaga pri molitvi? Ali podoba avtentično predstavi sveto resnico? Joann Wolski Conn, Sandra Schneiders in številne druge teologinje ugotavljajo, da so nekateri krščanski simboli močno nazadnjaški in blatijo človeško dostojanstvo žensk. Zaradi tega je takšne simbole in podobe potrebno opustiti (181–182).

O pomembnosti teološke simbolne govorice pa piše tudi teologinja Mary Daly. Svoje ugotovitve pojasnjuje s pomočjo poročila o stvarjenju v *Svetem pismu*. Pravi namreč, da je bila ženskam odvzeta pravica do poimenovanja sebe, sveta in Boga. Poimenovanje namreč ni bilo produkt dialoga, saj Adam živali in ženo poimenuje sam (1 Mz 2,19–24). V nadaljevanju zato poudari pomembnost osvoboditve jezika. V polnosti biti človek (oseba) namreč pomeni imeti možnost poimenovanja sebe, sveta in Boga. Kar pa ne pomeni, da mora priti v rabo popolnoma nova serija besed in izrazov. Obstoječe besede in izrazi lahko postanejo 'novi', če upoštevamo nova izkustva,

ki razširijo obstoječe semantično polje ali pa odprejo novega (1973, 8).

Tu se pojavlja vprašanje, kako lahko najprimerneje govorimo o Bogu? Kakšna govorica (če sploh) je najprimernejša? Feministična teologija na tem mestu izpostavi, da kljub dejstvu, da krščanska teologija prepozna Boga kot Skrivnost, ki presega vsakršno oznako, ki ji jo dodeli človeška govorica, še vedno prevladuje moška podoba Boga.

To pa ima škodljive posledice v življenju žensk in moških, prav tako pa ni v skladu z bogato in razgibano simboliko krščanstva.

Rosemary Radford Ruether ugotavlja, da je maskulinizacija Boga v krščanski tradiciji močno prispevala k dehumanizaciji ženske in opravičila patriarhalne vzorce v Cerkvi in zunaj nje. V nadaljevanju pa ugotavlja, da so različni družbeni sistemi, ki so se oblikovali v zgodovini, svojo socialno hierarhijo in sistem moči vedno opravičevali v luči Božje volje (Clifford 2001, 93).

## REKONSTRUKCIONISTIČNA FEMINISTIČNA TEOLOGIJA IN NJENE REŠITVE

Rekonstrukcionistična feministična teologija poudarja, kako močno je prevladujoča moška podoba Boga vplivala na oblikovanje intimnega odnosa med posameznicami in Bogom. Ko si ženske predstavljajo Boga kot moško božanstvo, se nagibajo k temu, da se z Bogom povezujejo kot z "drugачnim od sebe". Ob upoštevanju ženskih religioznih izkušenj pa ženske dobijo prostor, da same oblikujejo lastno religiozno govorico, ki jim pomaga okrepiti intimen odnos z Bogom kot "meni podobnim" (Clifford 2001, 95).

Cliffordova poudarja, da rekonstrukcionistična feministična teologija ne želi odstraniti moških podob Boga. Ravno nasprotno, izpostavi, da so lahko takšne podobe eden od načinov, kako lahko oseba vstopi v osebni odnos z Bogom. V spomin priključuje pomembnost podobe Boga kot Očeta, ki nam jo posreduje Jezus Kristus, ko prvi krščanski skupnosti zapoveduje, kako



naj moli. Avtorica hkrati poudari, da izključno poimenovanje Boga kot Očeta v sebi nosi potencial idolatrije (96).

## ZAKLJUČEK

**P**rispevek krščanske feministične teologije in jungovske analitične psihologije nam posreduje natančen vpogled v dinamiko intimnega odnosa med žensko in Bogom. Kadar je ženska izkušnja Božjega razodetja zapostavljena in pripadnica ženskega spola nima (ali so v umanjkanju) jezikovnih orodij, s katerimi bi se lahko izrazila in s tem reflektirala lastno doživetje ter oplemenitila teološko govorico, ne more naprej posredovati edinstvenega načina razodevanja Boga po ženski. Prav tako neuravnoteženost ženskega in moškega elementa pri vprašanju Božje podobe in teološke govorice v osebi otežuje/onemogoča proces individuacije in s tem približevanja Sebstvu/Božji podobi, saj je eden od principov vedno označen kot 'drugi' / 'manj pomemben' / 'drugorazreden'. Ženski in moškemu je tako onemogočena ustrezna integracija ključnih arhetipov, kar ima daljnosežne posledice v njunem psihičnem in duhovnem življenju.

Kadar Božja oseba ostaja v primežu maskulinističnih podob, izrazov in simbolov, daje prostor nevarnemu vzgibu, o katerem piše teologinja Ann Marie Clifford. Po njenem razumevanju prevladovanje podobe Boga Očeta v (potencialnih) očetih vzbudi instinktivni odziv, preko katerega v omenjeni podobi vidijo lasten odsev. Rezultat tega je oblikovanje hierarhije, ki je dolgo časa prevladovala v krščanski tradiciji: Bog-Oče, Zemlja-Mati. Številne teologinje tu poudarijo pomembnost

oživitve podobe Boga kot Matere. Takšna podoba krščanstvu ni tuja, najdemo jo namreč tudi v *Svetem pismu*, a je bila njena raba zapostavljena (2001, 96).

Na čedalje večje nezadovoljstvo žensk v Cerkvi pa opozarja tudi Karl Heinz Schmitt, saj se številne ženske počutijo manjvredne, podrejene in zapostavljene. Odhajanje žensk iz Cerkve tako predstavlja enega največjih izzivov. V svojem članku poudari, da "... ženske v Cerkvi niso navzoče kot samostojni subjekti, da dobivajo svojo versko identiteto 'iz druge roke', iz neke teologije in njene cerkveno-pastoralne prirojenosti ter v njenih jezikovnih in simbolnih formulacijah, ki so jo enostransko oblikovali in jo še oblikujejo moški celibaterji" (Schmitt 2000, 141). Ženske torej predstavljajo izziv za Cerkev, saj iz nje tiho, a množično izstopajo.

## LITERATURA:

- Clifford, Anne. 2001. *Introducing Feminist Theology*. New York: Orbis Books.
- Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
- Estes P., Clarissa. 2003. *Ženske, ki tečejo z volkovi*. Nova Gorica: Založba Eno.
- Furlan, Nadja. 2006. *Manjkajoče rebro: ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Založba Annales.
- Jung, Carl G. 1969. *The Archetypes and Collective Unconscious*. New York: Princeton University Press.
- Jung, Carl G. 1995. *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor: Akademsko založba Katedra.
- Jung, Carl G. 1996. *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*. V: *Poligrafi 1*, št. 3/4. Ljubljana: Nova revija.
- Jung, Carl G. 2010. *Aion*. Celje: Mohorjeva družba.
- Otto, Rudolf. 1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Pascal, Eugene. 1999. *Živeti z Jungom*. Ljubljana: Sophia.
- Schmitt H., Karl. 2000. Zakaj ženske nočejo več spadati zraven. V: *Drago Ocvirk*, ur. *Ljubim te in trpim*, 141–146. Celje: Mohorjeva družba.

# Spremembe kanonov Zakonika cerkvenega prava za skladnost z Zakonikom kanonov vzhodnih cerkva

Zaradi že predolgo trajajočih nemirnih razmer na Bližnjem vzhodu trenutno v Evropi biva veliko število prebivalcev tamkajšnjih dežel. To pa v duhu evangelija pomeni, da jih tukajšnji kristjani sprejemamo z bratskim spoštovanjem. Begunci ali migranti so člani različnih cerkva in veroizpovedi, zato je prav, da morejo zadovoljiti tudi svoje duhovne potrebe v krajih, kjer se (ne po svoji krivdi) nahajajo.

Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih je že leta 2004 izdal *navodilo* o skrbi za migrante (Papeški svet za pastoralo migrantov 2004) tudi zato, da bi lahko natančno upoštevali Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Zakonik kanonov vzhodnih cerkva (ZKVC). Želel je odgovoriti na potrebe migrantov katoliških vzhodnih cerkva. Tiskovni urad Svetega sedeža pa je, k temu ga je spodbudilo več dogodkov, 15. septembra 2016 objavil motuproprij papeža Frančiška z naslovom *De concordia inter Codices* (DCIC) (Frančišek 2016), ki govori o poenotenju ZCP z ZKVC. Dokument nosi datum 31. maj 2016. Oba zakonika vsebujeta skupne norme, vsak zase pa imata tudi posebnosti. Če prihaja do razhajanj, to negativno vpliva na pastoralno prakso, posebej, kadar ena stran pripada latinski, t.j. zahodni Katoliški cerkvi druga pa kakšni vzhodni Katoliški cerkvi. Da bi prišlo do čim večjega soglasja med zakonikoma, je Papeški

svet za zakonska besedila skupaj s komisijo strokovnjakov kanonskega prava tako za katoličane, ki pripadajo latinski Katoliški cerkvi, kot tudi za katoličane vzhodnih cerkva iskal rešitve, ki so sedaj navzoče v motupropriju.

Številni katoliški verniki vzhodnih cerkva so danes v precejšnjem številu navzoči na ozemlju, kjer so v večini katoličani latinskega obreda, skupno bivanje pa odpira mnoga pravna in pastoralna vprašanja. Katoliške vernike vzhodnih cerkva veže dolžnost, da se ravna po lastnem obredu, kjerkoli se nahajajo (ZKVC, kan. 40 § 3). ZCP pa v drugi knjigi pod naslovom Hierarhična ureditev Cerkve govori o pastoralni skrbi krajevnega škofa za te vernike. Kan. 383 § 1 ZCP nalaga škofu pastoralno skrb za vernike ne glede na starost, položaj ali narodnost, ki trajno ali pa zgolj začasno bivajo na določenem ozemlju. Drugi paragraf istega kanona pa posebej določa, da mora škof, če so v njegovi škofiji

tudi verniki drugih obredov, z duhovniki ali župnijami tistega obreda oz. s škofovim vikarjem duhovno oskrbeti tudi te. Takšni primeri so znani predvsem v velemestih, kjer biva veliko pripadnikov vzhodnih katoliških cerkva. Papež v motupropriju izpostavi, da je potrebno upoštevati posebnosti, ki se nanašajo na versko prakso na določenem ozemlju, na katerem prihaja do srečevanja vernikov, ki pripadajo različnim cerkvam. Delovanje vzhodnih katoliških cerkva spada pod okrilje Kongregacije za vzhodne cerkve. Ista kongregacija pa posebno skrb namenja tudi vzhodnim vernikom, ki se nahajajo zunaj območja lastne vzhodne Cerkve (Gefaell 2006, 120). Na Zahodu, kjer je največ katoličanov rimskega (latinskega) obreda, je potrebno najti ravnovesje, kako zaščititi lastno pravo vernikov vzhodnih katoliških cerkva, ki so v manjšini, in obenem spoštovati zgodovinsko kanonsko tradicijo številčnejše Rimokatoliške cerkve (DCIC 2016, 1). Zaradi migracij na Zahod pa prihaja vedno več vernikov, ki pripadajo tudi nekatoliškim vzhodnim cerkvam, zato je skladnost med ZCP in ZKVC toliko bolj potrebna.

## VZHODNE KATOLIŠKE CERKVE SUI IURIS

**D**a bi mogli bolje razumeti željo papeža Frančiška po uskladitvi obeh zakonikov, je dobro, da vemo, katere sploh so katoliške vzhodne cerkve.

ZKVC je namenjen vzhodnim cerkvam *sui iuris*, kar pomeni, da so to samopravne cerkve, torej tiste, ki se ravnajo po svojem pravu (ZKVC, kan. 27). Zakonik jih razdeli na štiri hierarhične stopnje. *Patriarhalne cerkve* so: Koptska katoliška cerkev, Maronitska cerkev, Melkitska grška cerkev, Sirska katoliška cerkev, Kaldejska cerkev in Armenska katoliška cerkev (ZKVC, kan. 55-150). *Višje nadepiskopalne cerkve* so: Ukrajinska grškokatoliška cerkev, Sirsko-malabarska katoliška cerkev, Romunska grkokatoliška cerkev in Sirsko-malankarska katoliška cerkev (ZKVC, kan.

151-154). *Metropolitanske Cerkve* so: Rutenska katoliška cerkev, Etiopska katoliška cerkev in Slovaška grškokatoliška cerkev (ZKVC, kan. 155-173). *Druge cerkve* so: Albanska, Beloruska, Bolgarska, Grška, Madžarska, Italo-albanska in Ruska katoliška cerkev ter Križevska eparhija (kan. 174-176 ZKVC).

Katoliške vzhodne cerkve imajo pet različnih obredov: *antiohijski obred*, ki ga uporabljajo maroniti, Siro-malankarska in Sirska katoliška cerkev. *Aleksandrijski obred* uporabljata Koptska in Etiopska katoliška cerkev. *Kaldejski obred* uporabljata Kaldejska in Siro-malabarska cerkev. *Armenskemu obredu* sledi Armenska katoliška cerkev. *Bizantinski obred* pa uporabljajo Albanska, Beloruska, Bolgarska, Grška, Grško-melkitska, Madžarska, Italo-albanska, Romunska, Ruska, Rutenska, Slovaška in Ukrajinska katoliška cerkev ter Križevska eparhija.

Obstaja torej enaindvajset vzhodnih katoliških cerkva *sui iuris*, kar pomeni, da je katoliških cerkva *sui iuris* dvaindvajset, kajti taka je tudi Rimska cerkev latinskega obreda (Blayney 2010, 46-47). Poleg latinskega v njej obstajajo še ambrozijanski obred, ki ga uporabljajo v Milanu, španski mozarabski v Toledu in dominikanski obred dominikanskih redovnikov. Pojmovanje, da ima Katoliška cerkev le rimski ali latinski obred, je torej napačno, saj je vnjej še nekaj drugih, čeprav je rimski najbolj razširjen. Nima pa vsaka od dvaindvajsetih katoliških cerkva *sui iuris* svojega obreda, ampak po tradiciji sledijo zgoraj omenjenim šestim oz. devetim obredom.

## DOPOLNILA IN SPREMEMBE KANONOV ZCP

**M**otuproprij DCIC vsebuje enajst členov in spreminja oz. dopolnjuje deset kanonov ZCP. Ta je do sedaj uporabljal izraz "Cerkev obreda", ko je omenjal katoličane vzhodnih katoliških cerkva, odslej pa "Cerkev *sui iuris*", saj slednji bolj poudarja pripadnost Cerkvi kot taki, ki je več kot le liturgični obred.

S krstom se latinski Cerkev pridružijo otroci staršev, ki ji pripadajo. Če ji pripada le eden od staršev, se otrok pridruži latinski Cerkev, če s tem soglašata oba starša, v nasprotnem primeru pa se otrok pridruži Cerkev *sui iuris*, ki ji pripada oče (ZCP, kan. 111 § 1). DCIC sedaj dodaja, da se v primeru, ko je samo eden od staršev katolik, otrok pridruži Cerkev, ki ji pripada katoliški starš (ZCP, kan. 111 § 2). Novi motuproprij tudi posebej določa, kako je z veljavnostjo prehoda v drugo Cerkev *sui iuris*. Za veljavnost je potrebna izjava pred krajevnim ordinarijem Cerkev, h kateri nekdo preide, lahko pa tudi pred lastnim župnikom. Možna je tudi izjava pred duhovnikom in dvema pričama, vendar temu ne sme nasprotovati kak reskript apostolskega sedeža. Prehod je

potrebno vpisati v krstno knjigo (ZCP, kan. 112 § 3). Novi, tretji paragraf omenjenega kanona je po vsebini skoraj enak kan. 36 ZKVC. Župnija mora imeti župnijske knjige (krstno, poročno, mrliško in druge). V krstne knjige, v katere se vpisuje tudi birma in poroka, je bilo potrebno vpisati morebitni spremenjeni obred. Zdajšnja formulacija pa pravi, da je vanjo potrebno vpisati tudi vključitev v Cerkev *sui iuris* ali prehod k drugi Cerkev (ZCP, kan. 535 § 2). ZCP določa, da se za dopustnost krsta otroka zahteva, da vsaj eden od staršev v to privoli in da obstaja utemeljeno upanje, da bo otroka mogoče vzgajati v katoliški veri. V smrtni nevarnosti pa je otroka dopustno krstiti tudi proti volji staršev (ZCP, kan. 868 § 1 in 2). Ta kanon ima odslej še tretji paragraf,



ki govori o otrocih nekatoliških kristjanov. Iz pozornega branja kan. 868 § 1 ZCP je bilo razumeti, da otrok nekatoliških krščanskih staršev ni bilo mogoče dopustno krstiti v latinski Cerkvi, medtem ko kan. 681 § 5 ZKVC določa, da so otroci takšnih staršev dopustno krščeni. ZCP je sedaj poenoten z ZKVC tudi glede tega, tako da imamo nov paragraf, ki določa, da so otroci nekatoliških kristjanov dopustno krščeni, če vsaj eden od staršev za to prosi in če lastnega pastirja ne morejo doseči (ZCP, kan. 868 § 3). Kan. 1108 ZCP določa pogoje za veljavno sklenitev zakona. Veljavni so tisti, ki so sklenjeni pred krajevnim ordinarijem ali župnikom, če imata pooblastilo, pa tudi pred duhovnikom ali diakonom in dvema pričama. Motuproprij sedaj določa še, da poroki med dvema osebama vzhodnega obreda oz. kadar je ena oseba latinskega, druga pa vzhodnega katoliškega ali nekatoliškega obreda, veljavno prisostvuje samo duhovnik, ne pa tudi diakon (ZCP, kan. 1108 § 3), kar velja že na podlagi motuproprija papeža Pavla VI. *Sacrum diaconatus ordinem* iz leta 1967. V kan. 1116 ZCP sta določena dva pogoja za veljavno in dopustno poroko le pred pričama, če poročitelja brez velike težave ni mogoče doseči: v smrtni nevarnosti in ob predvidevanju, da bodo težke okoliščine trajale en mesec. Temu kanonu se z motuproprijem pridružuje nov, tretji paragraf, po katerem lahko ob upoštevanju § 1 tč. 1 in 2 krajevni ordinarij katoliškemu duhovniku podeli pooblastilo, da blagoslovi zakon krščanskih vernikov vzhodnih cerkva, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, če ga za to prosijo in če veljavnosti in dopustnosti poroke nič ne nasprotuje (ZCP, kan. 1116 § 3). S to novo tretjo točko je ZCP glede tega vprašanja sedaj

v skladu z ZKVC, ki v kan. 833 določa, da lahko krajevni hierarh katoliškega duhovnika pooblasti, da le-ta blagoslovi zakon vernikov, ki pripadajo vzhodni nekatoliški Cerkvi. Zadnja novost, ki jo je uvedel papež Frančišek z apostolskim pismom za poenotenje obeh zakonikov pa je ta, da se za veljavnost poroke pri mešanih zakonih zahteva sodelovanje duhovnika, ki nadomešča prvotni izraz *posvečenega služabnika* (ZCP, kan. 1127 § 1), kar je pomenilo tudi diakona.

Konkretni primeri so tisti, katerim je papeževo pismo namenjeno, vsekakor pa poenotena pastoralna in pravna praksa pripomore tudi k rasti Božjega kraljestva med nami. Škofje in duhovniki, predvsem pa župniki, ki se bodo soočali z opisanimi primeri, imajo sedaj jasnejšo in bolj usklajeno pravno podlago.

#### LITERATURA:

- Blayney, Peter: 2010. Eastern Catholic Churches in Australia and New Zealand – Selected Issues, 2010. . *The Canonist* 1:49-59.
- Frančišek: 2016. *Lettera Apostolica in forma "Motu Proprio" del Sommo Pontefice Francesco "De concordia inter Codices" con la quale vengono mutate alcuna norme del Codice di Diritto Canonico*, 2016.. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20160531\\_de-concordia-inter-codices.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160531_de-concordia-inter-codices.html) (pridobljeno 07. novembra 2016).
- Gefaell, Pablo: 2006. Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunita orientali in Diaspora, 2006. *Folia Canonica* 9:117-137.
- I due codici – Codice di diritto canonico e Codice dei canoni delle Chiese orientali. 2012. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2012..
- Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih. 2004. *Instructio Erga Migrantes Caritas Christi*, 2004.. AAS 96:762-822.
- Pavel VI.: 1967. *Litterae Apostolicae motu proprio datae, Generales normae de diaconatu permanenti in Ecclesia Latina restituendo feruntur (Sacrum diaconatus ordinem)*, 1967.. AAS 59:697-704.
- Zakonik cerkvenega prava. 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani, 1983..

# Apostolsko pismo papeža frančiška v obliki motuproprija, s katerim se spremenijo nekatere norme zakonika cerkvenega prava

Zaradi nenehne skrbi po soglasju med zakonikoma sem postal pozoren na nekatere točke, ki niso v popolnem ujemanju z določbami v Zakoniku cerkvenega prava in v Zakoniku kanonov vzhodnih cerkva.

**O**ba zakonika po eni strani vsebujeta skupne določbe, po drugi strani pa lastne posebnosti, zaradi katerih sta tako eden kot drugi avtonomna. Kljub vsemu je potrebno, da se tudi posebne določbe ujemajo. Razhajanja dejansko negativno vplivajo na pastoralno prakso, posebej v primerih, kjer je potrebno uravnnavati odnose med subjekti, ki pripadajo določeni latinski Cerkvi in kakšni vzhodni Cerkvi.

To se prav posebej dogaja danes, ko je mobilnost prebivalstva pripeljala do navzočnosti precejšnjega števila vzhodnih vernikov na latinskih območjih. Te nove razmere sprožajo številna pravna in pastoralna vprašanja, na katera je potrebno odgovoriti z ustreznimi določbami. Treba je opozoriti, da morajo vzhodni verniki spoštovati lasten obred, kjerkoli se nahajajo (prim. ZKVC, kan. 40 § 3; II. vatikanski koncil, Odlok o katoliških vzhodnih cerkvah, 6) in posledično, da ima pristojna cerkvena oblast veliko odgovornost, da jim nudi ustrezna sredstva, da bi mogli

izpolniti to dolžnost (prim. ZKVC, kan. 193 § 1; ZCP, kan. 383 § 1-2; Posinodalna apostolska spodbuda *Pastores gregis*, 72). Normativna skladnost je vsekakor eno od sredstev, ki koristno spodbuja razvoj častitljivih vzhodnih obredov (prim. ZKVC, kan. 39) in cerkvam *sui iuris* omogoča, da pastoralno delujejo na najboljši možen način.

Potrebno se je zavedati potrebe po prepoznavanju posebnosti, ki se nanašajo na disciplino, na ozemlju, kjer prihaja do medcerkvenih odnosov. Na Zahodu, ki je večinsko latinski, je potrebno poiskati ustrezno ravnovesje med tem, kako zaščititi lastno pravo vzhodne manjšine in obenem upoštevati zgodovinske kanonske tradicije latinske večine, na način, da se izognemo neupravičenemu vmešavanju in nesoglasjem in da spodbujamo uspešno sodelovanje med vsemi katoliškimi skupnostmi, prisotnimi na nekem območju.

Še en razlog za dopolnitev zakonodaje ZCP z izrecnimi vzporednimi določbami, ki so vsebovane v ZKVC, je potreba po boljši



opredelitvi odnosov z verniki, ki pripadajo nekatoliškim vzhodnim cerkvam in so zdaj na latinskih območjih navzoči v še večjem številu.

Ob koncu je potrebno poudariti, da je tudi kanonična doktrina zaznala nekatera razhajanja med obema zakonikoma in z bistvenim zblíževanjem pokazala, katera so problematična stališča in kako jih urediti.

Cilj določil, ki so uvedene s tem motuproprijem, je doseči skladno disciplino, ki nudi gotovost v pastoralnem delovanju v konkretnih primerih.

Papeški svet za zakonska besedila je s pomočjo komisije strokovnjakov za cerkveno latinsko in vzhodno pravo na osnovi besedila, ki je bilo poslano tridesetim svetovalcem in strokovnjakom po vsem svetu, prav tako pa tudi oblastem latinskih ordinariatov za vzhodne vernike, opredelil glavna vprašanja, kjer je potrebno doseči skladnost določb. Po pregledu prispelih pripomb je Papeški svet za zakonska besedila na plenarnem zasedanju odobril novo besedilo.

Upošteva vse to, določam kot sledi:

**1. čl.** Kan. 111 ZCP se v celoti nadomesti s sledečim besedilom, ki vključuje nov paragraf in spreminja nekatere izraze:

§ 1 Latinski Cerkvi se s prejetim krstom pridruži otrok staršev, ki ji pripadajo, ali če ji eden izmed obeh ne pripada in oba soglasno želita, da se otroci krstijo v latinski Cerkvi; če ni soglasne volje, se pridruži Cerkvi *sui iuris*, ki ji pripada oče.

§ 2 Če je samo eden od staršev katolik, se pridruži Cerkvi, ki ji pripada katoliški starš.

§ 3 Vsak krščanec, ki je dopolnil štirinajsto leto starosti, lahko svobodno izbira krst v latinski Cerkvi ali v drugi Cerkvi *sui iuris*; v tem primeru pripada Cerkvi, ki jo je izbral.

**2. čl.** Kan. 112 ZCP Kan. 112 se v celoti nadomesti s sledečim besedilom, ki vključuje nov paragraf in spreminja nekatere izraze:

§ 1 Po prejemu krsta se Cerkvi *sui iuris* pridružijo:

1. kdor je dobil dovoljenje od apostolskega sedeža;

2. zakonec, ki je ob sklenitvi zakona ali ko ta traja, izjavil, da prestopa v Cerkev *sui iuris* drugega zakonca; ko zakon preneha, se lahko svobodno vrne v latinsko Cerkev;

3. otroci zakoncev v št. 1 in 2 pred dopolnjenim štirinajstim letom starosti in prav tako otroci katoliškega zakonca v mešanem zakonu, ki je zakonito prestopil v Cerkev *sui iuris*; ko so dosegli to starost, se lahko vrnejo nazaj v latinsko Cerkev.

§ 2 Navada, čeprav dolgotrajna, prejema zakramente po obredu druge Cerkve *sui iuris* ne vključuje pridružitve tej Cerkvi.

§ 3 Vsak prehod k drugi Cerkvi *sui iuris* velja od trenutka izjave, ki je izrečena pred krajevnim ordinarijem te Cerkve, pred lastnim župnikom ali pred duhovnikom, ki ga je pooblastil eden od njiju, in dvema pričama, da le temu ne nasprotuje kak reskript apostolskega sedeža; prehod se vpiše v krstno knjigo.

**3. čl.** Drugi paragraf kan. 535 ZCP se v celoti nadomesti s sledečim besedilom:

§ 2 V krstni knjigi naj se zaznamuje tudi vključitev v Cerkev *sui iuris* ali prehod v drugo Cerkev, kakor tudi birma. Kar zadeva cerkvenopravni položaj vernikov glede poroke, posvojitve, svetega reda in večnih zaobljub v redovni ustanovi velja predpis kan. 1133; te zaznamke je vedno treba vnesti v krstni list.

**4. čl.** Druga točka prvega paragrafa kan. 868 ZCP se v celoti nadomesti s sledečim besedilom:

§1, tč. 2 da je utemeljeno upanje, da ga bo mogoče vzgajati v katoliški veri, velja pa § 3; če tega upanja sploh ni, je treba krst odložiti v skladu s predpisi območnega prava, staršem pa je razloge treba pojasniti.

**5. čl.** Kan. 868 ZCP ima odslej tretji paragraf s sledečim besedilom:

§ 3 Otrok nekatoliških kristjanov je dopustno krščen, če starši, vsaj eden od njih ali tisti, ki zakonito prevzame njihovo vlogo, za

to prosijo in če ne morejo fizično ali moralno doseči lastnega pastirja.

**6. čl.** Kan. 1108 ZCP ima odslej tretji paragraf s sledečim besedilom:

§ 3 Samo duhovnik veljavno prisostvuje poroki med dvema osebama vzhodnega obreda ali med eno osebo latinskega obreda in eno osebo vzhodnega katoliškega ali nekatoliškega obreda.

**7. čl.** Kan. 1109 ZCP se v celoti nadomesti s sledečim besedilom:

Krajevni ordinarij in župnik, če jima ni bila s sodbo ali z odločbo naložena kazen izobčenja, interdikta ali suspenza službe ali če nista bila za taka razglašena, po službi v mejah svojega ozemlja veljavno prisostvujeta poroki ne samo podrejenih, ampak tudi drugih, da je le eden od obeh član latinske Cerkve.

**8. čl.** Prvi paragraf kan. 1111 ZCP se v celoti nadomesti s sledečim besedilom:

§ 1 Dokler krajevni ordinarij in župnik veljavno opravljata svojo službo, lahko v mejah svojega ozemlja dajeta pooblastilo za prisostvovanje poroki, tudi splošno, duhovnikom in diakonom, velja pa predpis kan. 1108 par 3.

**9. čl.** Prvi paragraf kan. 1112 ZCP se v celoti nadomesti s sledečim besedilom:

§ 1 Kjer ni duhovnikov ne diakonov, lahko krajevni škof na priporočilo škofovske konference in ko dobi dovoljenje Svetega sedeža, pooblasti za prisostvovanje poroki tudi laike, velja pa predpis kan. 1108 par 3.

**10. čl.** Kan. 1116 ZCP ima odslej tretji paragraf s sledečim besedilom:

§ 3 Poleg tega, kar določata § 1, št. 1 in 2, lahko krajevni ordinarij pooblastilo za blagoslovitev zakona krščanskih vernikov vzhodnih cerkva, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, podeli kateremukoli katoliškemu duhovniku, če ga za blagoslov spontano prosijo in če nič ne nasprotuje veljavnosti in dopustnosti poroke. Isti duhovnik, vsekakor s potrebno preudarnostjo, o stvari obvesti zadevno pristojno oblast nekatoliške Cerkve.

**11. čl.** Prvi paragraf kan. 1127 ZCP se v celoti nadomesti s sledečim besedilom:

§ 1 Glede oblike pri mešanih zakonih se je treba ravnati po predpisih kan. 1108; če katoličan sklene zakon z nekatoličanom vzhodnega obreda, se zahteva kanonična oblika poroke samo za dopustnost; za veljavnost pa se zahteva sodelovanje duhovnika ob upoštevanju drugih pravnih predpisov.

Naročam, naj bo vse, kar sem s tem apostolskim pismom v obliki motuproprija določil, veljavno in učinkovito, ne glede na kakršnekoli nasprotne določbe in ne glede na njihovo morebitno pomembnost in da se razglasi z objavo v L'Osservatore Romano in z objavo v uradnem komentarju Acta Apostolica Sedis.

papež Frančišek

Dano v Rimu, pri Sv. Petru, 31. maja 2016, v četrtem letu našega pontifikata.



NINA DITMAJER

# Znanstveni simpozij o delih Zdenke Serajnik

Zdenka Serajnik (1911–2003) je vse svoje življenje delovala kot osnovnošolska učiteljica v domačih krajih na Štajerskem (Celje, Slovenske Konjice, Ptuj). Na Filozofski fakulteti v Ljubljani je diplomirala iz slovenskega jezika z južnoslovansko književnostjo ter narodne zgodovine, ruščine in nemščine. Ker je bila izredno religiozna in praktično zanjo ni minil dan brez udeležbe pri bogoslužju, je takratna socialistična oblast izvajala nanjo tudi pritiske, ki se jim Zdenka ni uklonila: "Njeno poučevanje, pa tudi literarno ustvarjanje je prevevala skrb za lepo slovensko besedo, kulturo, narod in domače korenine. Globoko verna je ostala zvesta sebi in svojemu prepričanju; ni se uklonila pritiskom in ni skrivala svojega krščanskega prepričanja." (Serajnik Sraka 2017, 33) Zdenka Serajnik je celo svoje življenje posvetila svojim učencem, poučevanju, pisanju in globoki veri. Po značaju je bila tiha, skromna in vase zaprta osebnost ter svojih umetniških del ni predstavljala v javnosti. O njenem življenju sta na simpoziju, ki je potekal 20. oktobra v Dvorcu Trebnik v Slovenskih Konjicah, spregovorili mag. Aleksandra Boldin in mag. Nada Serajnik Sraka.

**V** znanstveni monografiji Svetloba drami našega duha, ki jo je uredil prof. dr. Slavko Krajnc, je Zdenka Serajnik prepoznana in obravnavana kot pesnica, prevajalka, dramatičarka, publicistka in družbena kritičarka. V obsežni zapuščini, ki jo je Slavko Krajnc leta 2015 prejel od Martina Mrzdovnika, lahko najdemo 2232 sonetov na temo svetopisemskega odlomka ali praznika v liturgičnem letu A, B in C ter še 920 drugih religioznih sonetov, izpitna vprašanja iz slovenskega jezika, meditacije, prevode mašnih evholoških besedil, notno gradivo, različna dramska dela,

pisma, članke za revije Srečanja, Znamenje in Cerkev v sedanjem svetu, dela Alme Karlin in Thee Gamelin ter še mnogo več.

Z njenim pesniškim delom se je ukvarjalo šest raziskovalcev: dr. Mateja Pevec Rozman, predavateljica na Teološki fakulteti, je v prispevku Tihi jezik poezije Zdenke Serajnik njeno poezijo prikazala s perspektivo odnosa med filozofijo in poezijo. Dr. Martin Kmetec je v svojem prispevku Božja transcendenca in bližina Boga v pesmih Zdenke Serajnik poudaril, da ta "daje zgled laika, ki se vztrajno posveča Božji besedi, jo premišljuje in

predeluje v pesniško izpoved" (Kmetec 2017, 95). Dr. Samo Skralovnik s Teološke fakultete je s pomočjo medbesedilnih vplivov preučeval vpliv Svetega pisma na pesnitve Zdenke Serajnik. Nina Ditmajer z Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede je prikazala pesniške značilnosti prepesnitev psalmov Zdenke Serajnik in Ivana Vesela. Dr. Urša Prša je v njenih sonetih iskala podobe zaklada, dr. Nikolaj Aracki Rosenfeld pa se je sprehodil skozi liturgično leto z venci molitvenih sonetov Zdenke Serajnik.

Njeno pisemsko korespondenco je pregledala dr. Mira Krajnc Ivič s Filozofske fakultete v Mariboru (Med materinščino in vero – iz pisem Zdenki Serajnik) ter predstavila jezikovnostilno analizo 148 ožjeinteresnih neuradnih in poluradnih pisem, ki si jih je Zdenka Serajnik izmenjavala z različnimi naslovniki.

Da se je Zdenka Serajnik zanimala tudi za našo umetnostno in arheološko dediščino ter bila kritična predvsem do sodobne umetnosti, je v svojem prispevku z naslovom Naša dediščina je naš ponos, naša pravica! pokazala dr. Ana Lavrič.

Akademikinja dr. Marija Stanonik se je posvetila Zdenkinemu prav tako obširnemu dramskemu opusu (Dramatika Zdenke Serajnik med svetom in svetim). Pisala je tako šolske igre za svoje učence kot tudi bolj zahtevna dramska besedila, od katerih izstopa duhovna igra o ustanovitvi Žičke kartuzije.

Z njenimi kritičnimi prispevki za pastoralno revijo Cerkev v sedanjem svetu in revijo

frančiškanov Srečanja (predhodnica revije Brat Frančišek) sta se ukvarjala dr. Andrej Šegula in dr. Miran Špelič, medtem ko je dr. Blanka Bošnjak s Filozofske fakultete v Mariboru podrobno prikazala različne besedilne in literarne zvrsti, ki jih je Zdenka Serajnik namenjala različnim revijam (poleg prej omenjenih tudi revije Družina, Nova mladika in Znamenje).

S prevodi glavnih mašnih prošenj se je ukvarjala Saša Batistič in ugotovila, da je Zdenka kljub bolj zvestemu sledenju izvorniku ohranjala ustaljeno slovensko terminologijo. Meditacijam se je posvetil dr. Marjan Turnšek (Teološko-duhovna razsežnost v meditacijah Zdenke Serajnik), Slavko Krajnc pa je v svojem predavanju liturgijo obravnaval kot "vir, vrhunec, središče in korenine Zdenkinega navdiha za življenje in ustvarjanje" (Krajnc 2017, 11).

Napise na spominskih karticah, nabožnih podobnicah in Potopisih nam je prikazal Jure Levart, Marijan Pušavec je predstavil njene prevode del Alme Karlin, Martin Mrzdovnik pa še vrsto kulturnih dogodkov, ki so se zvrstili v letu Zdenke Serajnik.

#### LITERATURA:

- Serajnik Sraka, Nada. 2017. Zdenka Serajnik in njen rod. *Svetloba drami našega duha: znanstvene razprave o delih Zdenke Serajnik*. Slovenske Konjice: Občina; Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kmetec, Martin. 2017. Božja transcendenca in bližina Boga v pesmih Zdenke Serajnik. *Svetloba drami našega duha: znanstvene razprave o delih Zdenke Serajnik*. Slovenske Konjice: Občina; Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krajnc, Slavko (ur.). 2017. *Svetloba drami našega duha: znanstvene razprave o delih Zdenke Serajnik*. Slovenske Konjice: Občina; Ljubljana: Teološka fakulteta.