



2018 5/6

# Vseбина

## UVODNIK

- 3 Leon Jagodic: Kristjan v politiki – akcija ali kontemplacija?

## IN MEMORIAM

- 5 Jan Dominik Bogataj: »Radost nebeščana«

## VERA IN RAZUM

- 7 Simon Malmenvall: Ruska baročna kultura in zahodni (katoliški) vplivi

## SVETO PISMO

- 14 Annette Yoshiko Reed: Kasnejše življenje novozaveznih apokrifov

## PATRISTIKA

- 32 Leon Veliki: Govor 96  
35 Gregor Lavrinec: Pravi Bog in pravi človek

## FILOZOFIJA

- 38 Tanja Pihlar: Problematika stvarnosti v delu dveh doktorandov pri profesorju Francetu Vebru

## ETIKA

- 48 Christopher R. Altieri: Alfie Evans: primer, ki postavlja pereča vprašanja

## KRISTJANI V JAVNOSTI

- 53 Mojca Belcl Magdič: Spolna identiteta

## KRISTJAN IN POLITIKA

- 66 Eva Žaberl: Odnos med vero in politiko: stališče Cerkve do svetnih resničnosti

- 72 Rok Mihelič: Cerkev v boju zoper diktaturo gospodarstva *brez obraza in pravega človeškega cilja*

## KRŠČANSKO LEPOSLOVJE

- 84 Jure Vuga  
92 Smiljan Trobiš

## CERKVENA ZGODOVINA

- 99 Jožef Smej: Prikaz dveh knjig, Septuaginta in Analysis, ob njihovih obletnicah, 120 in 500

## CERKVENO PRAVO

- 103 Sebastijan Valentan: Nezvestoba v zakonu – vzrok tolikih razočaranj

## CERKVENA UMETNOST

- 113 Mojca Polona Vaupotič: Iz katalonskega modernizma se je rodilo nekaj zmagoslavno sakralnega

## POROČILO

- 125 Nina Ditmajer: Janez Ludvik Schönleben (1618–1681): 400-letnica rojstva

## PRESOJE

- 127 Manja Žugman: Skozi špranje v človeka

## VABILO

- 128 Natečaj za najboljša kratka prozna besedila





Antonio Gaudi y Cornet, Sagrada Familia: Križani nad glavnim vhomom





LEON JAGODIC

# Kristjan v politiki – akcija ali kontemplacija?

**P**red nekaj tedni me je Rok Čakš, urednik spletnega portala Domovina, vprašal, kakšno je moje stališče glede tega, da nacionalna RTV hiša v svoje oddaje na temo etičnega oglaševanja vabi Domna Saviča, aktivista, ki je poznan predvsem po skrajno žaljivih komentarjih na račun slovenskih katoličanov. Temo sem nekoliko podrobneje spremljal, zato mi ni bilo težko povedati svojega stališča. Takole sem takrat zapisal:

»Kot katoličan in državljani verjamem v demokratične vrednote, zato sem zgrožen in razočaran nad ravnanjem novinarjev in urednikov nacionalne medijske hiše, ki v svoje oddaje kot avtoriteto na področju etičnega oglaševanja vabijo Domna Saviča, pa čeprav so bili na problematičnost takega ravnanja opozorjeni. G. Savič je namreč s svojimi neokusnimi in žaljivimi tviti že večkrat dokazal svojo nestrpnost do katoličanov, pa tudi drugih, ki zavzemajo drugačna vrednostna stališča kot on. Zato menim, da nikakor ni primeren sogovornik, ko gre za vprašanja etičnega oglaševanja, kaj šele, da bi na tem področju lahko predstavljal strokovno avtoriteto za ljudi različnih nazorskih prepričanj. Raznolikost mnenj je za demokracijo vendarle nekaj normalnega, vendar tega g. Savič očitno ne razume!«

Članek sem nato z zanimanjem prebral. V njej so za mnenje povprašali tudi Valentino Pikelj, sicer voditeljico letošnje akcije 40 dni za življenje, ki jo je Domen Savič v enem izmed svojih komentarjev ozmerjal s ‚kroto s križem‘. Njen odziv je povzet z naslednjimi besedami:

»A Savičeva žalitev se Pikeljeve ni dotaknila: ‚Nič me ne prizadene, kaj o meni pravita Domen Savič in RTV Slovenija. To so ranjeni ljudje in ranjene napade hudič.‘ Po njeno je bolj pomembno, da kristjani skušamo tudi živeti kot kristjani in večji problem od tovrstnih žalitev je, če nam to ne uspeva.«

Na tem mestu se ne bi želel nadalje spuščati v samo vsebino tematike, ki jo obravnava članek, ampak bi rad opozoril na temeljno razliko med obema odzivoma.

Moj odziv je, lahko bi rekli, zelo akcijski. Želel sem in še vedno želim opozarjati na temeljne predpostavke demokratične družbe, na vprašanje svobode govora in odnosa do kristjanov. Na tem področju sem doma in zdelo se mi je edino prav, da svoje stališče povem jasno in brez ovinkarjenja. Na drugi strani pa je odziv ge.





Pikelj izrazilo kontemplativen. Izhaja namreč iz svoje notranje naravnosti in vprašanje interpretira z izrazilo teološko govorico. Moj odziv je torej bolj usmerjen navzven, njen pa navznoter, moj se ukvarja z zunanjim svetom, z družbo, njen pa z notranjim, s človekom samim.

Kdo ima prav? To vprašanje me je zaposlovalo kar nekaj časa.

Je potrebno opozarjati na krivice, ki se dogajajo v družbi, zahtevati njihovo odpravo in vzpostavitev pravične (krščanske?) družbe? Ali pa je pomembneje, da se kot kristjani osredotočamo na svoje krščansko življenje, da »živimo kot kristjani«? Naj posnemamo Kristusa, kako izganja menjalce iz templja in razpravlja s farizeji, ali pa, kako se posti v puščavi in moli na Oljski gori?

Pred nekaj dnevi sem v Rimu obiskal baziliko sv. Bartolomeja na otoku. Cerkev sama po sebi za rimske razmere ni nič posebnega. Ena izmed mnogih, bi lahko rekli. Pa vendar se v njej skriva nekaj čudovitega. Leta 1999 je namreč papež Janez Pavel II. to cerkev naredil za svetišče novih mučencev. Na stranskih oltarjih je tako moč moliti pred relikvijami mnogih, ki so dali življenje za Kristusa v 20. ali 21. stoletju, vse od sv. Maksimilijana Kolbeja, pa do francoskega duhovnika Jacquesa Hamela, ki so ga ubili islamski skrajneži.

Nam je lahko boljši zgled bl. Jerzy Popiełuszko, poljski duhovnik, ki ga je zaradi njegove jasne besede likvidirala poljska tajna policija, ali Christian de Chergé, francoski trapist, ki je bil s svojimi sobrati že zaradi svoje navzočnosti preveč nadležen za alžirske islamiste, da bi ga pustili pri življenju? Brez dvoma si oba zaslužita naše globoko spoštovanje in najbrž tudi čast oltarja. Brez dvoma sta oba ravnala prav – v skladu s svojim poslanstvom, stanom in družbenimi okoliščinami, v katerih sta živela. In najbrž tu najdemo tudi odgovor na dilemo iz naslova. Oboje je potrebno, nemara pa smo eni bolj poklicani k enemu, drugi pa k drugemu. Glede na talente, stan in druge okoliščine pač.

Mučenci odgovor, ali so ravnali prav, zdaj že poznajo. Tistim, ki ostajamo na tem svetu, pa nekaj usmeritev poskušamo ponuditi tudi v tej številki naše revije. Naj koristi!

Prihodnja številka bo posvečena 30. obletnici okrožnice Fides et Ratio.  
Vabljeni k branju!





JAN DOMINIK BOGATAJ

# »Radost nebeščana«

In memoriam dr. Andrej Capuder (1942 – 2018)

Nepričakovano nas je po hudi bolezni v 76. letu življenja 22. avgusta 2018 zapustil književnik, profesor, politik, diplomat, kozmopolitski intelektualec dr. Andrej Capuder. S svojo vsestransko ustvarjalnostjo je dolga desetletja plemenil naš kulturni in družbeni prostor z ljubeznijo do umetnosti slovenskega jezika, pronicljivim umom širokih obzorij in kleno krščansko vero neslutnih notranjih širjav.

Pričujoči *homage* naj ovrednoti pokojnega kot plodovitega sodelavca revije Tretji dan. Kot izraža sam sedanji naziv – *krščanska revija za duhovnost in kulturo* – bi lahko dejali tudi zanj; bil je krščanski mislec globoke, pristne duhovnosti in širokih kulturnih prostorij. Spominjamo se dveh odmevnih pogovorov z njim (*Tretji dan* 22/3, 1992, 4–8; 41/9–10, 2012, 81–89) in prav tako številnih člankov, kjer je predstavljal osrednje poudarke svojega duhovno-filozofsko-teološkega snovanja, ki še po pretečenih letih ohranjajo svežino in aktualnost (»Naš trenutek 89« *Tretji dan* 18/5, 1989, 6–7; »Tomaž Akvinski - blišč in beda umovanja« *TD* 28/5, 1999, 10–23; »Bergson med mehaniko in mistiko« *TD* 31/9–10, 2002, 21–27; »Evangelizacija ali restavracija Cerkve« *TD* 32/4–5, 2003, 85–97; »Vitez vere ali javni junak?« *TD* 42/5–6; 2013, 63–68; »Nasprotje ali odnos?« *TD* 43/3–4, 2014, 93–99).

Bil je mož subtilne prostranosti in pretanjenosti duha, pristen evropski svetovljan,

a zaljubljen v milino slovenske domovine. Intimno se je izoblikoval v krščanskega platonista s pridihom Plotina, pri komer »se je učil tudi sam sv. Avguštin«, kot je pokojni rad pravil. Dante ga je sprejel na svojo »univerzo« in s prevodom njegove *Božanske komedije* je pustil neizbrisen pečat ubesedenja enega izmed vrhov svetovne književnosti vseh časov. V H. Bergsonu je začutil sorodno intuicijo zoper mehanicističen in tehnicističen razum ter slutnjo po poletu misli in duha. Posebno globino eksistencialnega brezna človekove eksistence in resnost našega bivanja pa je našel v danskem mislecju Sørenu Kierkegaardu.

Prvič sva se srečala na čudovit sončni dan ob baziliki na Sveti gori nad Novo Gorico, kjer sva njegovo drago ženo Majdo pustila občudovati naravne lepote ambienta, sama pa se spustila v večurni pogovor ravno o, kot je dejal, »prijatelju« Kierkegaardu. Njegove misli o veličini ljubezni ter o Bogu kot »sili,





ki nas je vzpostavila,« so ga tako prevzele, da se je prelevil v strastnega sogovorca, nehote izražajoč izkušnje večkrat preigranih eksistencialnih dvobojev v globini duše.

V naših srcih ostaja tudi spomin na njegovo igrivo in provokativno plemenito ironičnost, ki pa ni izhajala iz pikre zagrenjenosti, temveč bi lahko rekli, da se je je našel tudi pri omenjenem danskem mislecu. Kierkegaard je namreč spisal svojo doktorsko disertacijo ravno na temo pojma ironije pri Sokratu. Ironija predpostavlja negativno metodologijo, saj pove, kaj določena stvar ni. V tem smislu se približa negativni teologiji oz. apofatičnosti, o kateri sva s pokojnim kramljala med zadnjim pogovorom na lanski silvestrski večer. Spoštljivo je dejal, da mu ta pristop osebno ni preveč blizu, me je pa zopet fascinirala njegova zvedavost, da si je vzel čas

za debato s kar nekaj desetletij mlajšim in ne prav uglednim sogovornikom.

Svoja zadnja leta je dr. Capuder rad primerjal z »umikanjem med zgornje vrste, na rob amfiteatra«, ko ni bil več toliko prisoten v javnosti. A umikal se je v svoj notranji svet, ko je ustvarjalno deloval vse do konca. V enem izmed svojih sonetov, s katerimi si je, kot je sam zatrdil, lajšal pot na oni svet, je izrazil to najglobljo skrivnost človekove eksistence – slutnjo večnostne dimenzije bivanja že v tem življenju. Naj ti verzi izzvenijo kot molitev zanj in navdih za vse, ki smo ga imeli radi in smo se ob njem smeli bogatiti:

*»Že zdaj uživam radost nebeščana,  
ki tu in tam blešči v podobi skriti,  
ki lačnim dvigne up, da bodo siti,  
in misel jim postane rajska mana.« (194)*





SIMON MALMENVALL

# Ruska baročna kultura in zahodni (katoliški) vplivi

## SREČEVANJE Z ZAHODOM

**T**ematika Rusije in njenega približevanja (zahodni) Evropi oziroma prevzemanja posameznih (zahodno) evropskih značilnosti se v javni zavesti navadno umešča v 19. in 20. stoletje, v čas svetovnega procesa modernizacije na gospodarskem, političnem in kulturnem področju. Tovrstnemu shematičnemu razumevanju se v kontekstu odkrivanja »evropskega« značaja Rusije občasno pridružujejo razmišljanja o reformistični vnemi imperatorja Petra Velikega na začetku 18. stoletja. Redkeje pa je v javni zavesti navzoča predstava, da je bilo Rusko carstvo (moskovska država) v intenzivne stike z Zahodom vpeto že vsaj od sredine 17. stoletja. V tem času se z njim, za razliko od prejšnjih obdobj, ni le srečevalo in skrbelo za obojestransko koristno gospodarsko izmenjavo, temveč je z zavestnim in ustvarjalnim sprejemanjem njegovih vplivov začelo preoblikovati podobo lastne kulture. Omenjeni predmoderni proces sprejemanja zahodnih vplivov se od kasnejših modernih poskusov razlikuje zlasti v dvojem. Prvič, zahodni vplivi takrat večinoma še niso dosegli širših delov prebivalstva, saj so ostajali v (intelektualnih) okvirih cerkvene in

politične elite. Drugič, reformna pobuda za sprejemanje zahodnih tokov, v tem primeru predvsem katoliških, je prihajala s strani Pravoslavne cerkve in vsaj na začetku ni imela sekularnega, sploh pa ne protireligioznega značaja.

## PREHODNO OBDOBJE IN KATOLIŠKI VPLIVI

**Z**a Pravoslavno cerkev in visoko kulturo v Ruskem carstvu (kasneje Ruskem imperiju) predstavlja čas od sredine 17. do začetka 18. stoletja prehodno obdobje. Njegova najsplošnejša značilnost je prepletanje srednjeveških religioznih idealov »svete Rusije« z novimi tokovi: v prvi vrsti z baročno-katoliškimi, drugotno in kasneje tudi sekularno-racionalističnimi. Vse to se je dogajalo na ozadju prvih desetletij vladanja nove dinastije Romanovih, ki je leta 1613 po petnajstletnem obdobju politične nestabilnosti oziroma »času zmede« (rus. смутное время) zamenjala prejšnjo dinastijo Rjurikovičev. Prva desetletja vladanja Romanovih je zaznamovalo več medsebojno povezanih in dolgoročno pomembnih procesov: centralizacija politične oblasti, ozemeljsko širjenje ruske (moskovske)





države in njen postopni gospodarski vzpon v mednarodnem merilu. Omenjeno prehodno obdobje v simbolnem smislu zaključuje leto 1721. Takrat je prosvetljsko-reformistično navdahnjeni monarh Peter I. Veliki, ki je samostojno vladal od leta 1696 do 1725, svojo državo preimenoval v Ruski imperij in sebi podelil naziv imperatorja. Pravoslavno cerkev – tradicionalno duhovno avtoriteto in vsaj v nekaterih obdobjih ruske zgodovine tudi protiutež državni – pa je z ukinitvijo moskovskega patriarhata in ustanovitvijo novega nadzornega organa po imenu Sveti sinod neposredno podredil državnim interesom. S tem je hotel pokazati tako na stvarno kakor tudi moralno vlogo močne države pri usmerjanju »racionalnega napredka« in nadaljnji izgradnji »evropeizirane« Rusije kot svetovne velesile. Petrova podreditev Cerkve ni črpala iz starih bizantinskih zgledov sodelovanja in skladnosti (»simfonije«) med patriarhom in cesarjem, temveč je bila storjena po zgledu protestantskih deželnih cerkva iz nemškega in skandinavskega okolja, ki ga je Peter dobro spoznal med svojimi potovanji v mladosti. Tam je nad cerkvenimi skupnostmi, ki so delovale kot podaljšana moralna in izobraževalna roka države, bedel vsakokratni politični vladar.

Kljub temu je v obravnavanem obdobju rusko visoko kulturo še vedno opazno (so) oblikovala religija, natančneje Pravoslavna cerkev. Od sredine 17. stoletja so se pomembne novosti na cerkveno-kulturnem področju – v okviru duhovnosti, liturgije, teologije, visokega izobraževanja, umetnosti in arhitekture – uveljavljale po katoliških zgledih. Oblike in metode, nastale v katoliškem okolju in izvorno del evropske baročne kulture, so v svoji vzhodnoslovanski oziroma ruski predelavi služile krepljenju identitete in samozavesti pravoslavja, prav tako so postale sestavni del izobraževanja tamkajšnje cerkvene in politične elite. Čeprav je vzhodnoslovansko sprejemanje katoliških vplivov spodbudilo ustvarjalno srečanje z Zahodom in razvoj (visokega) izobraževanja ter povečalo

samozavest pravoslavne strani, je dolgoročno pripomoglo k njeni notranji oslabitvi. Vzhodnoslovansko pravoslavje je svojo intelektualno razsežnost uravnavalo po katoliških (latinsko-poljskih) zgledih, medtem ko je v liturgično-molitvenem življenju po večini ostajalo zvesto bizantinskemu (grškemu) izročilu in celo želelo obnoviti njegove starejše izraze, ki so se na vzhodnoslovanskih tleh skozi stoletja izgubili ali zameglili. Petrova podreditev Pravoslavne cerkve državi je bila precej zlahka dosežena tudi zaradi predhodne dvoumnosti oziroma razpetosti ruskega pravoslavja med »Vzhodom« in »Zahodom«, »starim« in »novim«, njegove lastne usmerjenosti k reformam in sprejemanjem tujih zgledov, a obenem nezmožnosti vzpostavitve nove sinteze, to je celovite podobe (cerkvene)ga življenja. Notranje dezorientirana ruska Cerkev in »pozahodnjena« intelektualna elita tako ni bila pripravljena na resnejše nasprotovanje Petrovi želji po nesamostojni državni Cerkvi. Novost Petrove kulturne politike tako ni bila v »usmeritvi k Zahodu«, temveč v sekularizaciji, oslabitvi Cerkve in nadvladi države kot edinega vira vseobsegajoče avtoritete.

## UKRAJINSKO-BELORUSKO CERKVENO POSREDNIŠTVO

Pri kulturnem stiku z Zahodom pred polno uveljavitvijo Petrovih reform so ključno vlogo igrale pravoslavne institucije na ozemlju sosednje kozaške države oziroma Maloruskega (Ukrajinskega) hetmanata, ki se je nahajal pod zaščito Ruskega carstva, in na ozemlju uradno katoliške poljsko-litovske države, v sklopu katere je takrat živelo tudi številno vzhodnoslovansko prebivalstvo pravoslavne veroizpovedi s težiščem na območju današnje Belorusije in zahodnega dela Ukrajine. Kot glavno tovrstno ustanovo je treba izpostaviti kijevski kolegij, ki je bil organiziran po zgledu jezuitskih latinskih kolegijev vključno z uporabo katoliških učbenikov, v katerem so se šolali bodoči predstavniki pravoslavne cerkvene in politične elite.







Nekatere nadarjene in kasneje pomembne osebnosti, kakor denimo rjazanski in muromski metropolit ter zadnji namestnik moskovskega patriarha Stefan Javorski (1700–1722) – ki mu je prav zaradi latinske izobrazbe in z baročnim katolištvom zaznamovane duhovnosti nasprotoval jeruzalemski patriarh Dositej II. (1669–1707), pa so svoje izobraževanje dokončali tudi v povsem katoliških visokih šolah, od Krakova in Vilne do Rima. Kot zgodnji primer uveljavitve (zahodno) evropskih zgledov na kulturno-izobraževalnem področju izstopa prva celovita slovnica cerkvene slovanščine na vzhodnoslovanskih tleh. Leta 1619 jo je sestavil Meletij Smotrickei (1577–1633). Ta je med letoma 1620 in 1628 opravljal funkcijo pravoslavne nadškofa v Polocku v današnji Belorusiji, izhajal pa je z območja današnje osrednje Ukrajine. Slovnica Smotrickega je s kulturnozgodovinskega vidika pomembna zaradi treh značilnosti. Prvič, omenjeno delo predstavlja najkakovostnejši pravoslavni odmev na razprave o pomensko-izraznih zmožnostih cerkvene slovanščine pri posredovanju verskih vsebin v okviru obredja in teologije. Tovrstne razprave so na prehodu iz 16. v 17. stoletje potekale med poljskimi katoliškimi intelektualci, zagovorniki latinščine, na eni strani in vzhodnoslovanskimi pravoslavni intelektualci, zagovorniki cerkvene slovanščine, na drugi. Slovnica Smotrickega je tako hotela dokazati, da cerkvena slovanščina v ničemer bistveno ne zaostaja za drugimi »svetimi« liturgičnimi jeziki in jeziki visoke kulture. Drugič, slovnica Smotrickega predstavlja prvo vzhodnoslovansko delo, v katerem je jezik obravnavan kot zaključen sistem z univerzalnimi pravili, primerljivimi z grškim in latinskim jezikom oziroma tradicijo slovnice, posvečeno tema dvema jezikoma. Tretjič, omenjeno delo je zlasti v drugi polovici 17. stoletja odločilno vplivalo na jezikovno zavest ruskih (moskovskih) cerkvenih izobražencev, ki so pri svoji reformistični vnemi na liturgičnem in literarnem področju uveljavljali načelo jezikovne pravilnosti in enotnosti.

Med najbolj dejavnimi in uspešnimi vzhodnoslovanskimi pravoslavni hierarhi izven Ruskega carstva je primerno omeniti vsaj kijevskega metropolita Petra Mogilo (1632–1647), avtorja prvega vzhodnoslovanskega katekizma (1640), ki je v latinskem jeziku in po takratni katoliški metodi, priljubljeni v času po tridentinskem koncilu (1545–1563), pojasnil temeljne točke pravoslavne vere. V Mogilovem katekizmu in številnih vzhodnoslovanskih pravoslavni delih takratnega časa se odraža katoliška baročna teologija, ki predstavlja prenovljeno sholastiko tridentinske dobe. Na tak način je Mogila nekoliko paradoksalno želel nastopiti prav proti sili, po kateri se je intelektualno in organizacijsko zgledoval – to je proti Katoliški cerkvi, ki je na tamkajšnje pravoslavje pritiskala s svojo uniatsko politiko in se pri tem zatekala k podpori in represivnim sredstvom poljsko-litovske državne oblasti. Šlo je za prizadevanje katoliške strani, da pravoslavne kristjane, živeče na ozemlju Poljske in Litve, zbere pod papeževu okrilje in jih s tem pripravi k sprejetju katoliškega nauka, a ob ohranitvi njihove liturgične in organizacijske avtonomije. Pri tem se je katoliška stran sklicevala na sklepe koncila v Firencah leta 1439, ko je bilo, sicer zgolj za nekaj let, s soglasjem papeža in konstantinopelskega patriarha razglašeno zedinjenje (unija) med Katoliško in Pravoslavno cerkvijo. Florentinska unija je bila po prepričanju katoliške strani med Vzhodnimi Slovani na območju Poljske-Litve uresničena s slovesnim prehodom večine pravoslavne hierarhije pod okrilje Katoliške cerkve, ki se je zgodil leta 1596 v Brest-Litovsku v današnji Belorusiji. Za začetek obnovitve pravoslavne cerkvene organizacije in požitve kulturne dejavnosti je mogoče označiti leto 1620, ko je po več kot dvajsetletni pravno-organizacijski krizi jeruzalemski patriarh Teofan III. (1608–1644) posvetil novega kijevskega metropolita Joba Boreckega (1620–1631). Med političnimi dogodki, ki so omejili moč poljsko-litovske uniatske politike, pa je vredno izpostaviti vstajo ukrajinskega kozaškega hetmana





Bogdana Hmelnickega (1648–1657) leta 1648 in sklenitev sporazuma v Perejaslavu leta 1654, v skladu s katerim je kozaška država oziroma maloruski hetmanat prešel pod zaščito pravoslavnega Ruskega carstva.

Mogila se je izkazal tudi kot reformator pravoslavne liturgične prakse, tako v smislu njenega kodificiranja in prevzemanja posameznih značilnosti iz latinskega liturgičnega izročila, denimo večglasnega petja, kakor tudi ustvarjalnega obujanja starejših bizantinskih prvin. To je predstavljalo podlago za kasnejšo korenitejšo liturgično reformo v okviru moskovske Cerkve pod patriarhom Nikonom (1652–1666), ki jo je skupaj z njim usmerjal car Aleksej Mihajlovič (1645–1676). Liturgična reforma je povzročila cerkveni razkol na manjšinske nasprotnike reforme (»staroobredce«) in večinsko reformi zvesto strujo. Rane omenjenega razkola se v ruski Cerkvi niso povsem zacementirale vse do konca 20. stoletja. Temeljni razlog za razkol je bil v patriarhovi in carjevi kulturni politiki, ki jo je opredeljevala podpora prizadevanjem cerkvenih intelektualcev, v prvi vrsti vabljenih prišlekov z območja današnje Belorusije in Ukrajine, za »popravljanje knjig« (rus. книжная справа). »Popravljanje« se je v tem kontekstu nanašalo predvsem na liturgična besedila in je pomenilo dvoje: prvič, zamenjavo starih rokopisov z novimi tiskanimi (knjižnimi) izdajami; drugič, uskladitev ruskih (moskovskih) liturgičnih posebnosti s sočasno grško liturgično prakso, ki so jo reformatorji imeli za zgodovinsko pristnejšo od ruskih »odstopanj«, nakopičenih skozi pretekla stoletja razmeroma samostojnega razvoja. Zagovornike stare ruske liturgične prakse je poleg posameznih novosti, denimo križanja s tremi prsti namesto dveh, in nezaupljivosti do doktrinarne ustreznosti Grkov, ki so svoje knjige zaradi omejitev osmanske oblasti na Balkanu pogosto tiskali v katoliški Italiji, motila zlasti »desakralizacija knjig«. Zamenjavo rokopisov s tiskanimi knjigami so doživljali kot brezdušen proces, ki pri sestavljanju ali prepisovanju rokopisnega

gradiva odpravlja piščevo molitveno-asketsko komunikacijo z Bogom. Čeprav je nadduhovnik (protopop) Avvakum Petrov (1620–1682), najvidnejši predstavnik konservativne oziroma razkolniške struje, deklarativno vseskozi branil pravilnost starega, je v svojem praktičnem delovanju izkazoval drugačne značilnosti. Največji kulturnozgodovinski pomen Avvakuma Petrova je namreč v tem, da je sestavil prvo (apologetsko) avtobiografijo in s tem v rusko kulturo uvedel novo literarno zvrst. Poleg tega je svojo avtobiografijo napisal v dotlej nerabljenem jezikovnem izrazu – v nasprotju s cerkveno slovanščino, ki je bila običajna za liturgična besedila in druga dela visoke kulture, se je odločil za govornjo (ljudsko) ruščino s cerkvenoslovanskimi elementi. Na tej podlagi je Avvakumovo avtobiografijo mogoče označiti za prvo pomembnejše literarno delo v ruskem jeziku.

## BAROČNA KULTURA KOT DEL RUSKE (MOSKOVSKE) KULTURE

V vsakdanjem življenju ruskih mest druge polovice 17. stoletja je bilo prisotnost zahodnih (katoliških) vplivov občutiti predvsem na štirih področjih. Prvič, pri večglasnem (polifonem) cerkvenem petju, ki je zamenjalo starejši bizantinski način enoglasnega petja. Na področju liturgične glasbe je prišlo do še ene opaznejše inovacije: uveljavljeni ruski (moskovski) način istočasnega branja ali petja različnih molitvenih besedil, ko sta denimo duhovnik in diakon istočasno brala vsak svoje besedilo, da bi bil tako celoten obred krajši, se je umaknil obnovitvi starejše prakse, kjer se istočasno ni smelo brati različnih besedil, temveč zgolj enega, da bi bilo tako v celotnem obredu izkazano spoštovanje do vseh njegovih sestavnih delov. Drugič, pri novi in vse bolj priljubljeni obliki ikonopisja, ki je po zgledu gravur poudarjala individualno-realistične poteze upodobljenih oseb ali predmetov. Tretjič, pri gradnji novih cerkvenih in drugih reprezentativnih stavb v baročnem slogu. Četrto, pri pojavljanju mestnih četrti oziroma





kolonij, v katerih so živeli trgovci, inženirji in drugi izobraženi strokovnjaki, priseljeni iz srednje in zahodne Evrope, zlasti iz nemškega govornega prostora. Kljub dejstvu, da je Rusko carstvo v obravnavanem obdobju pravoslavje priznavalo za edino državno vero in deklarativno nasprotovalo Katoliški cerkvi, še posebej njeni uniatski politiki, je v odnosu do katoliških naseljencev po večini omogočalo versko strpnost in nasploh neovirano življenje. V povezavi s takratno rusko odprtostjo do idej in prišlekov z Zahoda ter s tem povezanim postopnim gospodarskim vzponom so se leta 1684 v Moskvi naselili jezuiti, ki so v tistem času predstavljali intelektualno najmočnejši del Katoliške cerkve. Jezuiti so svoje delovanje razširili v dve smeri: duhovno oskrbo katoliških naseljencev in izobraževanje otrok ruske elite, ki pa je že na začetku 18. stoletja zaradi Petrove sekularno-racionalistične kulturne politike izgubilo svojo privlačnost. Poleg tega je Peter leta 1719 jezuite iz Rusije izgnal. Glavni razlog za izgon ni bil toliko idejne, kolikor pragmatične narave s ciljem okrepitve lastne oblasti, saj se je bal njihovih stikov s politično elito oziroma njihove morebitne pomoči njegovim domačim političnim nasprotnikom iz bojarskih (plemiških) vrst.

Pomen Ukrajine in Belorusije kot posrednic katoliških zgledov pri novostih na cerkveno-kulturnem področju je svoj simbolni vrhunec dosegel leta 1685, ko je bila kijevska metropolija vključena v moskovski patriarhat in tako postala del ne le duhovno, temveč tudi cerkvenoupravno zaokroženega prostora. Enotnost v cerkveno-kulturni usmeritvi je potrdila tudi ustanovitev moskovske akademije leta 1687, ki jo je mogoče označiti za predhodnico moskovske univerze. Ta visokošolska ustanova je po svoji vsebinski zasnovi, metodah in izdatni rabi latinskega jezika v marsičem posnemala kijevski kolegij, kjer so bili šolani tudi številni njeni predavatelji. V tem času se je kot značilen predstavnik pravoslavne baroka, delujoč na ozemlju Ruskega carstva, izkazal rostovski in jaroslavski metropolit Dimitrij Tuptalo (1702–1709), ki je izhajal iz današnje

osrednje Ukrajine. Svoje pridige in religiozne drame je sestavil po latinsko-poljskih vzorih, njegovi monumentalni življenjepisi svetnikov, ki jih je izdajal med letoma 1689 in 1705, pa so črpali iz (zahodno)evropskih zgodovinskih del, med drugim *Cerkvenih analov* (1588–1607) italijanskega duhovnika iz Družbe oratorijancev in kasnejšega kardinala Cesareja Baronia (1538–1607). Z območja Ukrajine je izhajal tudi Feofan Prokopovič, rektor kijevskega kolegija, kasnejši novgorodski škof in podpredsednik Svetega sinoda (1725–1736). Ta je svojo prvotno baročno duhovnost in izobrazbo prilagodil tako, da jo je umestil v novi tok Petrovih reform – postal je najvidnejši zagovornik in izvajalec Petrove racionalistične vizije državne Cerkve, v skladu s katero bi ta delovala kot preganjalka praznoverja, moralna varuhinja in izobraževalka ljudstva ter posvečevalka državno vodenega »napredka«. V Feofanu Prokopoviču je obdobje ruskega pravoslavne baroka oziroma zgledovanja po tridentinskem katolištvu in s tem neločljivo prepletenega ukrajinsko-beloruskega posredništva doživelo svoj iztek in prehod k novi usmeritvi.

Na prehodu med staro srednjeveško in novo racionalistično kulturo se je v drugi polovici 17. stoletja v Ruskem carstvu – znova po poljskih zgledih ter zahvaljujoč posredovanju pravoslavne intelektualcev iz današnje Ukrajine in Belorusije – uveljavila poezija v baročnem slogu. Tovrstno poezijo, napisano v cerkveni slovanščini z elementi govornje ruščine, je opredeljeval silabični (zlogovni) verzni sistem, bogastvo retoričnih figur, obilje čustvenih obratov in vzporednic z literarnimi ali mitološkimi liki tako iz grško-rimske antike kakor tudi svetopisemsko-krščanske dediščine. Vse to je služilo podkrepitvi etično-didaktičnega sporočila po vsebini raznovrstnih pesmi – od priložnostnih (npr. ob pogrebnih vladarjev) in napitnih do ljubezenskih in religioznih (npr. prepesnitve psalmov). Poglavitni pomen baročne poezije v kontekstu vzhodnoslovanke visoke kulture je v tem, da se je z njo na





ozemlju Ruskega carstva prvič pojavila smer bolj posvetnega in ne izključno religioznega pesniškega ustvarjanja. Če izvzamemo ljudske (pripovedne) pesmi, je v tem pogledu treba opozoriti na dejstvo, da je v ruski (moskovski) literaturi pred baročno poezijo obstajalo zgolj cerkveno himnično pesništvo. Med vzhodnoslovanskimi baročnimi pesniki izstopa menih, pridigar in učitelj na moskovskem carskem dvoru Simeon (1619–1680) iz Polocka v današnji Belorusiji. Njegovo glavno pesniško delo, ki velja za vrhunec vzhodnoslovanske baročne literature in ga je mogoče primerjati z drugimi evropskimi literarnimi deli takratnega časa, nosi naslov *Vrt mnogih cvetov* (sl./rus. Вертоград многоцветный). Poleg baročne poezije se je v istem času v Moskovski Rusiji pojavila baročna dramatika. Na tem področju prav tako izstopa omenjeni Simeon iz Polocka, ki je svoja dramska dela pisal po zgledu šolskih predstav jezuitskih kolegijev. Ta dela zaznamuje etično-didaktično sporočilo, motivi iz antične in svetopisemsko-krščanske dediščine, silabični verzni sistem in glasbene ter govorniške točke. Kakor pri baročni poeziji, je tudi pri dramatici treba poudariti pomen njene novosti – z izjemo igranih elementov v ljudskem izročilu, denimo pri poročnih običajih, kultura Ruskega carstva pred tem ni poznala dramskih del.

### INTENZIVNOST IN PROTISLOVNOST ZAHODNIH (KATOLIŠKIH) VPLIVOV

**N**a podlagi predstavljenih dejstev in procesov je mogoče zaključiti, da se vizija Petra Velikega o preoblikovanju ruske kulture in Cerkve ni pojavila nenadoma in ni bila zgolj posledica njegovih lastnih premislekov, temveč je potekala v kontekstu predhodnih intenzivnih stikov z zahodno, predvsem baročno-katoliško kulturo. Petrova vizija je omenjeni kulturni vzorec nedvomno preseгла, pri čemer je pokazala svojo novost in radikalnost, a brez njega se najverjetneje ne bi mogla pojaviti. To sicer ne omogoča sklepa, da so kulturni in drugi tokovi iz sredine in

druge polovice 17. stoletja neizogibno vodili k značilnostim Petrove vladavine, a vseeno kaže na dejstvo, da so vodilni sloji ruske družbe zahodne vplive jemali resno ter bili že dlje časa naklonjeni reformiranju svoje družbe in kulture.

Pri preučevanju prehodnega baročnega obdobja ruske in širše vzhodnoslovanske kulture je mogoče opaziti vsaj troje notranjih paradoksov oziroma protislovij. Prvič, reformna pobuda za sprejemanje zahodnih tokov je prihajala s strani Pravoslavne cerkve, ki pa jo je Peter Veliki oslabil in podredil državnemu aparatu, saj je v njej videl zaviralco njegovega racionalistično razumljenega napredka. Drugič, vzhodnoslovanska cerkvena in politična elita je Katoliški cerkvi deklarativno nasprotovala, vendar se je po njej kulturno zgledovala. Tretjič, Avvakum Petrov, najvidnejši predstavnik konservativne struje v ruski (moskovski) Cerkvi, pa se je v svojem praktičnem delovanju izkazal kot literarni inovator. Pri preučevanju prehodnega baročnega obdobja je mogoče opaziti tudi to, da je območje današnje Ukrajine, Belorusije in Rusije predstavljalo enoten kulturni prostor: naseljevalo ga je isto vzhodnoslovansko prebivalstvo, v njem je prevladovala ista pravoslavna vera, v njem so med cerkveno in politično elito prevladovali isti kulturni tokovi, to območje pa je vse bolj enotno postajalo tudi v cerkvenoupravnem in političnem smislu, tako v sklopu moskovskega patriarhata kakor tudi ozemeljsko vse večjega Ruskega carstva, kasneje Ruskega imperija.

#### PRIPOROČENA LITERATURA

Robert O. Crumney, »The Orthodox Church and the schism«, v: Maureen Perrie (ur.), *The Cambridge History of Russia: Volume 1: From Early Rus' to 1689*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, str. 618–639.

Georgij V. Florovskij, *Puti ruskogo bogoslovija*. Moskva: Institut ruskoj civilizaciji, 2009 [prva izdaja: Pariz, 1937], str. 49–139, 668–678.

Gregory L. Freeze, »Russian Orthodoxy: Church, people and politics in Imperial Russia«, v: Dominic Lieven (ur.), *The Cambridge History of Russia: Volume 2: Imperial Russia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, str. 284–305.





Lindsay Hughes, »Cultural and intellectual life«, v: Maureen Perrie (ur.), *The Cambridge History of Russia: Volume 1: From Early Rus' to 1689*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, str. 640–662.

Lindsay Hughes, »Russian culture in eighteenth century«, v: Dominic Lieven (ur.), *The Cambridge History of Russia: Volume 2: Imperial Russia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, str. 67–91.

Vadim M. Lur'e, *Russkoe pravoslavie meždu Kievom i Moskvjoj*. Moskva: Tri kvadrata, 2009.

Aleksandr M. Pančenko, *Russkaja stihotvornaja kul'tura XVII veka*. Leningrad: Nauka, 1973.

Aleksandr M. Pančenko, *Russkaja kul'tura v kanun petrovskih reform*. Leningrad: Nauka, 1984.

Neža Zajc, *Žitje protopopa Avvakuma: ruska tradicija na preizkušnji*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2009.

### Del notranjosti Sagrade Familie





ANNETTE YOSHIKO REED

# Kasnejše življenje novozaveznih apokrifov

Zakaj naj bi se strokovnjaki za svetopisemsko literaturo ukvarjali s parabibličnimi besedili? Nedavne študije so pokazale, da so opisi, povezani s preroki in patriarhi peteroknjižja, pomembni za osvetlitev izvora krščanstva in za obogatitev zgodovine svetopisemske interpretacije. Mrtvomorski zvitki so potrdili starost teh spisov in hkrati s tem tudi možnost, da zapolnijo naše luknje v znanju o judovstvu pred in med Jezusovim časom. Mnogi starozavezni (v nadaljevanju SZ) psevdepigrafi ohranjajo zgodnje motive, ki so kasneje postali splošni v rabinskih midraših in krščanski svetopisemski interpretaciji.<sup>1</sup> Vse to so razlogi, da so parabiblični spisi te vrste strokovnjake in javnosti pritegnili kot vir za rekonstrukcijo dinamičnega kompleksa eksegetskih pripovedi in drugih povezanih tradicij, preko katerih so stari judje, kristjani in muslimani našli svetopisemsko preteklost – to James Kugel imenuje »Sveto pismo, kot je bilo«.<sup>2</sup>

**K**aj pa parabiblični spisi, povezani z Jezusom in apostoli – dela, ki jih običajno umeščajo v okvir rubrike novozavezni (v nadaljevanju NZ) apokrifi? Sodobne najdbe rokopisov so tudi na tem področju razširile naše znanje. Spisi iz Oxyrhynchusa vključujejo stare grške kopije besedil, kot sta Tomažev evangelij in Marijin evangelij, odkritje Nag Hammadi kodeksov pa je doprineslo celotne koptske verzije teh in drugih davno izgubljenih knjig, ki jih omenjajo zgodnjekrščanski avtorji. A medtem ko so mrtvomorski zvitki usmerili pozornost na SZ psevdepigrafe v smislu kontinuirane kreativnosti, ki je obkrožala svetopisemsko preteklost judovstva, krščanstva in islama, pa je strokovno in javno zanimanje za NZ apokriffe ostalo povečini

vezano na percepcijo njihove vrednosti za rekonstrukcijo krščanskega izvora.<sup>3</sup>

Spisi, ki spadajo v kategorijo NZ apokrifov, vključujejo raznolika besedila: zgodbe o Jezusu in njegovi materi Mariji v času njegovega otroštva (Jakobov protoevangelij in Tomažev evangelij otroštva); spise o Jezusovem učenju in o njegovi smrti (Tomažev evangelij, Petrov evangelij in Nikodemov evangelij); psevdepigrafska pisma, povezana z Jezusom, Pavlom in drugimi; vizionarska besedila, kot je denimo Pavlova apokalipsa, apokrifna dela, povezana z Andrejem, Janezom, Petrom, Pavlom, Filipom, Teklo in Tomažem.<sup>4</sup> Stroka jih ceni zaradi bogate literarne zapuščine, kontinuirane refleksije o Jezusu, njegovi družini in njegovih prvih





učencih, ki priča o raznolikosti krščanstva kot tudi o neprekinjeni dinamičnosti, ki je obkrožala apostolsko preteklost v pozni antiki in srednjeveškem kulturnem spominu.<sup>5</sup> Zunaj stroke pa je pomen teh besedil zastavljen precej drugače: posebej v Severni Ameriki je zreduciran na eno možno značilnost nekaterih besedil – namreč njihov potencial, da osvetlijo Jezusovo učenje in verovanje ter učenje njegovih najzgodnejših učencev.

To več kot očitno pokažejo nekateri najpomembnejši popularni poskusi integracije NZ apokrifov v svetopisemske študije. V poznih šestdesetih je Helmut Koester odprl vprašanje, če imajo »apokrifni« in »heretični« evangeliji svoj izvor v zelo zgodnjih plasteh evangeljske tradicije – morda celo v določenih vidikih besed in del samega zgodovinskega Jezusa<sup>6</sup> – in njegov odgovor je bil pritrdilen. Koester je trdil, da »je Tomažev evangelij neposredno nadaljevanje Jezusovih eshatoloških izrekov.«<sup>7</sup> Nič manj opažene – in celo bolj popularne – so bile ideje Elaine Pagels v knjigi *Gnostic Gospels* (1979). Pagelsova se je prav tako na podlagi Tomaževega evangelija vprašala: »Je imel Jezus, kot namiguje besedilo, brata dvojčka? Ali bi bil (Tomažev op. prev.) tekst lahko avtentično poročilo Jezusovih izrekov?«<sup>8</sup> Avtorica je zagovarjala pomen teh tekstov, saj je v njih videla ohranitev »zgodnjih oblik krščanskega učenja,« ki odsevajo raznolikost krščanstva v času pred »zatiranjem, ko so postali prepovedani dokumenti« s strani cerkvenih veljakov, ki so vzpostavili cerkev kot institucijo s tro-slojno hierarhijo škofov, duhovnikov in diakonov, ki naj bi bili varuhi edine »prave vere.«<sup>9</sup>

O teh teorijah je stroka diskutirala desetletja in jim sčasoma tudi zmanjšala težo, vendarle pa njihov vpliv na popularno domišljijo ostaja. Ko parabiblični spisi pritegnejo pozornost severnoameriških novinarjev, gre skorajda vedno za potencialen vir informacij o samem Jezusu.«<sup>10</sup> To ovrednotenje se pojavi ob vsakem novem odkritju, saj popularni mediji uokvirijo njihov pomen glede na verjetnost, da bi ta ali oni rokopis lahko

razkril Jezusovo skrivno življenje ali družino, »resnično zgodbo« o Judovem izdajstvu ali kaj podobnega.<sup>11</sup> V odgovor temu se očitno celo nekateri strokovnjaki čutijo pod pritiskom, da nastanek spisa datirajo zelo zgodaj ali pa vsaj dopustijo možnost, da poznoantični fragment ali srednjeveški spis vsebuje ostanke prvega ali drugega stoletja. Ta možnost je tista, ki prevod koptskega besedila naredi za pomembno temo, ki si zasluži objavo v časopisu *New York Times*.<sup>12</sup> Medtem ko se pozitivne predstavitve teh spisov v popularnem tisku osredotočajo na njihov potencial, da razkrijejo, kar so cerkveni očetje morda zatrli, kritiki običajno te trditve ovržejo tako, da spisom pripišejo pozen nastanek.<sup>13</sup> V obeh primerih gre za domnevo, da je vrednost teh besedil proporcionalna z njihovo starostjo.

Gotovo bi zelo malo strokovnjakov za NZ apokrifne njihov pomen očrtalo v tem smislu. Je pa tudi malo takih, ki ne bi pokazali vsaj določene pristranskosti pri dojemanju »zgodnejših« spisov kot pomembnejših od poznejših, pri čemer se apokrifne vire obravnava kot vir skrite resnice ali ponarejene lažnosti. Ne gre le za to, da se strokovnjaki v popularnem tisku, televiziji ali dokumentarnem novinarstvu srečujejo s pravo manjšo industrijo senzacionaliziranja takih besedil kot »skritih«, »izgubljenih«, »prepovedanih« ali »zatrtih« in hkrati protiindustrijo, ki na take trditve odgovarja v okviru krščanskega konfesionalnega konteksta. Mnogo podobnih domnev je strukturno vdelanih v sodobno stroko. Skladno z marginalizacijo spisov, ki jo implicira termin »apokrif« (skrite reči), njihov študij še ni bil dokončno vključen v svetopisemske študije. Celo v poročilih Koesterja in Pagelsove parabiblična literatura sodi v kontekst antičnega, skritega in zatiranega. Novejša uvodna dela, kot so recimo *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament* (Bart Erhman, 2003) in *Secret Scriptures Revealed* (Tony Burke, 2013), tako ezoteričnost zavračajo, a vseeno nosijo naslove, ki nanjo namigujejo.<sup>14</sup> Z druge strani pa so tisti, ki so želeli za širšo javnost te metafore ovreči, to običajno storili na način, ki





je bil specifično usmerjen na krščanske bralce, s potrjevanjem avtentičnosti NZ literature in z zavračanjem apokrifnih del kot neavtentičnih, manjvrednih in »poznih«.<sup>15</sup>

Ta raziskava je poskus, da bi smer vrednotenja obrnili in se osredotočili na kasnejše življenje NZ apokrifov. Da bi to lahko storili, želim najprej zgodovinsko umestiti domnevo, da je pomen apostolsko določenih parabibličnih spisov povezan z njihovo vrednostjo za odkrivanje zgodovine krščanskih korenin. Genealogiji te ideje sledim preko stare antike do sodobnega časa in pokažem, kako je prevladala v zgodnjem sodobnem obdobju, posebej preko strokovnjakov in popularnih perspektiv v anglofonskem miljeju. Nato pokažem, da je to zgolj ena izmed možnosti poteka sprejema teh del. Gotovo lahko povežemo antično zavračanje apokrifov z zgodnjimi sodobnimi zbirkami NZ apokrifov in s popularizacijo teorij zarote o izgubljenih evangelijih, ki vsebujejo zatrite skrivnosti o Jezusovem življenju. A nadaljnje življenje apokrifnih del vsebuje tudi mnoge informacije, ki ne sodijo v to ozko pot razvoja. Primeri iz pozne antične in srednjeveške umetnosti ter literature osvetljujejo neverjetno širok spekter vplivov in kontekstov, v katerih so bili parabiblični spisi sprejeti in so dobili nov namen, ter nas silijo, da razširimo svoj pogled na njihovo obravnavanje tudi v sedanjosti. Tako kot zgodovinska vrednost teh spisov presega debate o mejah svetopisemskih kanonov, tudi njihov vpliv danes ni omejen na krščanske vernike ali celo na Zahod, saj zaobjema celo vzhodnoazijske mange in anime.

V raziskovanju evangelijev otroštva in Marijanskih apokrifov se je pozornost že premaknila od rekonstrukcije njihovih Ur-besedil (besedil, ki so domnevno predhodna Septuaginti in masoretskemu besedilu op. prev.) in določanju njihovih izvirov za motive k širokemu mapiranju njihovega kasnejšega življenja (Nachleben).<sup>16</sup> Podobno eno najproduktivnejših področij raziskovanja apokrifnih del (Acts) niso biblične študije, ampak raziskovanje pozne antike in srednjega veka.<sup>17</sup> V pričujoči raziskavi

te trende predstavljam kot povabilo k ponovnemu premisleku dominantnih pogledov o pomenu NZ apokrifov, ki smo jih predstavili na začetku, in k temu, da zavzamemo širši spekter perspektiv na spomin in pomen svetopisemske preteklosti. Prikaz nekaterih presenetljivih poti, ki jih je ubralo poznejše življenje NZ apokrifov, je lahko uporaben ne samo za protiutež privilegiranju korenin (pogled, ki vztraja znotraj svetopisemskih študij), ampak tudi za umestitev te tendence v zgodovinski kontekst. To nas sili k temu, da ocenimo vrednost in meje starih pristopov, ko načrtujemo nove poti in možnosti pred sabo.

## I. PROTI GENEALOGIJI NOVOZAVEZNIH APOKRIFOV KOT PROTIKANONA

Misel, da NZ apokrifi vsebujejo skrita učenja in izgubljeno zgodovino, je do neke mere zakoreninjena v retoriki nekaterih antičnih besedil, ki so sedaj umeščena v to kategorijo. Pavlova apokalipsa, denimo, vsebuje uvod o izgubi in ponovni najdbi spisa, deli psevdoklementinskega korpusa trdijo, da vsebujejo resnično učenje Jezusa, Jakoba in Petra, ki sta ga Pavel in Luka razumela narobe.<sup>18</sup> Že prve besede Tomaževega ali Jakobovega evangelija pa so dovolj, da najdemo idejo skrivnostnosti, ki je razumljena kot emblem apostolske resnice tudi v Nag Hammadi zbirki.<sup>19</sup> Generalizacija te ideje in oblikovanje tekstualne kategorije »apokrifi« se je zgodila šele v pozni antiki z oblikovanjem krščanskega kanona, medtem ko se je sodobni pomen NZ apokrifov kot korpusa ali protikanona oblikoval po reformaciji.

V NZ se grška beseda *apokruphos* uporablja nevtrarno ali pozitivno (Mr 4,22, Lk 8,17; Kol 2,3), negativno konotacijo pa dobi kasneje, predvsem z aplikacijo na besedila v hereziološkem diskurzu zgodnjega krščanstva.<sup>20</sup> V drugem stoletju je Irenej obtožil Valentinianca »zbiranja svojih pogledov iz nesvetopisemskih tradicij« (Haer. 1.4.1.; tudi 3.11.9) in trdil, da so Markioniti namerno ustvarili







»apokrifna in zmotna besedila« [ἀποκρύφωv καὶ νόθων γραφῶν], da bi zavedli nevedne (1.20.1). Tu očitno odgovarja na trditve o skritem znanju, ki je blizu tistemu v zgoraj omenjenih besedilih, preobrača pomen skrivnostnosti in interpretira metaforo o skriti resnici kot zvijačo, da bi ustvarili antično poreklo za nove ideje.<sup>21</sup> Četudi se strokovnjaki pogosto sklicujejo na te odlomke, pa so le-ti do neke mere izjema: čeprav Irenej postavi zgodnjo in vplivno asociacijo med apokrifi in herezijo,<sup>22</sup> se on sam veliko bolj ukvarja s tem, da bi odgovoril tistim, ki »izrabljajo Pismo, da bi iz njega napravili svoj sistem« (1.9.1).<sup>23</sup> Poleg tega kaže nekaj zanimanja za omejitve kanona, tako kot ostali kristjani drugega in tretjega stoletja, četudi ne predvideva ali promovira zaključnega kanona per se.<sup>24</sup>

Irenejev pristop k »apokrifnim in zmotnim besedilom« so povzeli in razširili v četrtem in petem stoletju, skupaj z vzponom bolj sistematičnih poskusov, da bi popisali krščansko Pismo, definirali njegove meje in ga promovirali kot normo za vse krščanske skupnosti znotraj rimskega cesarstva. Najvplivnejše v tem smislu je bilo Atanazijevo pismo (367 po. Kr.), ki je dobro poznano kot najzgodnejši vir, ki za skupino besedil uporabi besedo kanon.<sup>25</sup> Tu najdemo tudi termin apokrif, razvrščen v kategoričnem smislu, ki je določujoč za kasnejše spiske kanonov. Atanazij našteje SZ in NZ knjige, druga besedila (npr. Didache) pa uvrsti v vmesno kategorijo knjig, ki jih je potrebno »brati«. Ostala dela zavrača kot »tako imenovane apokrifne«, ki naj bi se jih ne bralo, četudi vsebujejo kaj vrednosti. Ne le da apokrifne in herezijo uporabi kot enakovredna termina, ampak to domnevo posploši v taksonomsko načelo znotraj sistema besedilne kategorizacije, kjer so kanonski spisi povišani na raven unikatnega vira »ortodoksije«. <sup>26</sup> Kot pri Ireneju se tudi Atanazijeji argumenti bolj kot na parabiblične spise same na sebi osredotočajo na epistemologijo in eksegezo.<sup>27</sup> Vendar pa Atanazij v procesu na novo uokvirni razpon nestrinjanj v smislu dihotomije in tako postavi močan precedens temu, da se apokrifne uporablja kot retorični kontrast za

argument edinstvenosti kanoniziranih besedil (kot ortodoksni v nasprotju s heretičnimi, avtentičnih v nasprotju z zmotnimi, javnih v nasprotju s skritimi, navdihnenih v nasprotju z izmišljenimi).

Da se Atanazijeva ideja apokrifov vendarle razlikuje od sodobnih percepcij, je razvidno iz obsega njegove kategorije. Ko navaja specifične primere, našteva besedila, ki jih strokovnjaki danes štejejo pod SZ psevdopigrafe – besedila, ki kot svoje avtorje navajajo Enoha, Mojzesa ali Izaijo. Ta vzorec se loči od Ireneja, ima pa nekaj sorodnosti z Origenovo mislijo.<sup>28</sup> Opisovanje kategorije apokrifov z osredotočanjem na Staro zavezo je vzporedno tudi Hieronimu, ki je uporabil enak termin, ko se je spraševal o kanoničnosti Judite, Tobije, Salomonove modrosti, Sirahove knjige in 1–2 Makabejcev.<sup>29</sup>

Skozi pozno antiko in Srednji vek je kategorija apokrifov ostala fleksibilna in je zaobjemala različne zbirke spisov, ki so bili povezani tako s SZ kot NZ liki, kot tudi druge spise, ki so bili prepovedani za krščansko uporabo ali sprejemljivi zgolj za neliturgično rabo ali učne konzultacije. V Apostolski konstituciji apostoli svarijo (psevdepigrafsko) pred »spisi, ki so napisani v našem imenu, a so jih napisali brezbožniki«, a prav tako, da »so tudi med starešinami nekateri pisali apokrifne knjige [βιβλία ἀποκρυφα] Mojzesa, Enoha, Adama, Izaije, Davida, Elije in treh patriarhov – škodljive in nezdružljive z resnico« (6.16). Podobno tudi besedila v Gelazijevem dekretu, ki so označena kot »apokrifi«, vsebujejo Jobovo oporoko, Hermasovega pastirja, in spise Tertulijana, Evzebija in Laktanijusa, skupaj z apokalipsami, pripisanimi Pavlu in Tomažu, deli, pripisanimi Andreju, Tomažu, Petru in Filipu, ter evangelijski, pripisanimi Matiju, Barnabi, Jakobu, Petru, Tomažu, Bartolomeju, Andreju, Lucijanu in Hezihiju.

Kot je pokazal William Adler, se je nelogodje glede apokrifov zgostilo v obdobju oblikovanja kanona, kasneje pa so bili kristjani do njih bolj odprti.<sup>30</sup> Vendar pa tudi v pozni antiki (kot omenja Stephen Shoemaker)





»anti-apokrifna retorika določenih cerkvenih očetov ni vedno ustrezala dejanskemu stanju apokrifov v krščanskih cerkvah.«<sup>31</sup> Spodaj navajam nekaj izmed številnih dokazov o nadaljevanju uporabe teh besedil, tako med in po obdobju, v katerem jih teologi in kanonski spiski zavračajo. Za sedaj naj bo dovolj omemba, da je praksa zavračanja apokrifov značilnost nadaljnega življenja parabibličnih besedil, ki je pomembna, a ne nujno določujoča za ostale.

Izidor Seviljski priča o nadaljnji privlačnosti apokrifov kot kontrastni kategoriji za povzdignjenje kanoničnih besedil kot nezmotljivih, navdihnjenih in avtentičnih.<sup>32</sup> Poleg tega, kot je pokazal Thomas O'Loughlin, je Izidorjev pristop eden izmed številnih srednjeveških primerov »logičnega sklepanja, da je bilo med kategorijama »pismo« in kategorijo »apokrifi« kontradiktorno nasprotovanje in sta si med sabo v vsem nasprotovali brez prekrivanja.«<sup>33</sup> Tako kot srednjeveška zavračanja, ki pogosto funkcionirajo bolj za razglabljanje o Pismu kot za spremljanje dejanske uporabe parabibličnih besedil, tudi nadaljnje kompilacije kanonskih spisov povedo več o teoriji besedilnih avtoritet kot o dejanski praksi branja v srednjem veku.

V enem od teh spiskov - Stihometrij iz Niceforusa iz 9. stoletja - prvič najdemo sistematično distinkcijo med apokrifi, povezani s SZ in tistimi, povezanimi z NZ.<sup>34</sup> Prvi vključujejo dela, ki jih strokovnjaki danes imenujejo starozavezni psevdepigrafi, kot sta Enohova knjiga in Testament dvanajstih patriarhov. Drugi pa vključujejo dela, povezana z apostoli, kot je Tomažev evangelij in »zbirke« Pavla, Petra, Janeza in Tomaža, ki so našete poleg del, kot je Didahe in spisi Klemna, Ignacija in Polikarpa. Ta razlika je bila v srednjem veku bolj teorija kakor praksa, stoletja kasneje pa je predstavljala pomembno podlago za sodobno sistemizacijo taksonomskih razlik in njihovo praktično aplikacijo na zbirko in predajanje besedil.<sup>35</sup>

Ne glede na to, če je vzpon kodeksa predstavljal spodbudo za poznoantična zanimanja pri ustvarjanju zbirk »kanoničnih

in »apokrifnih« besedil, pa je prihod tiska gotovo igral pomembno vlogo pri ponovnem zanimanju za tekstualno taksonomijo med in po reformaciji. Kot je dobro znano, je za to obdobje značilno premikanje besedilnih taksonomij, pri čemer so protestantje nekatere judovske spise, ki so bili razpršeni v krščanski Stari zavezi, zbrali skupaj kot »starozavezne apokriffe.«<sup>36</sup> V času teh premikov je bila nato vzpostavljena kategorija starozaveznih psevdepigrafov kot nova kategorija za parabiblične spise, povezane s svetopisemskimi patriarhi in preroki - ki so jih sedaj na novo razlikovali od apostolskih NZ apokrifov.<sup>37</sup>

Obe novi kategoriji sta se izoblikovali in razširili z antologijami nemškega bibliografa Johanna Alberta Fabriciusa (1668-1736). Fabricius je objavil prvo sistematično natisnjeno antologijo NZ apokrifov v 1703 in začetek druge razširjene izdaje v 1719 - obe sta se razlikovali od njegove antologije SZ psevdepigrafov, od katerih je bil prvi zvezek izdan leta 1713.<sup>38</sup> Za svojo zbirko NZ apokrifov je imel Fabricius že nekaj predhodnih primerov;<sup>39</sup> vseeno pa, kot je poudarila Irena Backus, »ni le zbral do tedaj razpršenih spisov v korpus, bil je tudi prvi, ki jim je dal izvenkanonični status na kategorični način.«<sup>40</sup> Fabriciusov trud je bil tako ključnega pomena za vzpostavitev, popularizacijo in sprejem ideje NZ apokrifov kot protikanona, definirana nasproti NZ.<sup>41</sup>

S Fabriciusom je poimenovanje »NZ apokrifi« dobilo nov pomen kot antološka rubrika, ki je sprejela že dolgo obstoječ kontrast s kanoničnim Svetim pismom, a tudi na novo ločila te parabiblične spise tako od SZ psevdepigrafov kot od patristične literature. Kar je bilo prej del krščanske literature, je sedaj postalo ločena zbirka, ki jo je definiral predvsem kontrast z NZ. Tako kot za Atanzija v četrtem stoletju in Izidorja v sedmem, je tudi za Fabriciusa v osemnajstem stoletju kroženje številnih spisov v imenu apostolov pomenilo ogrožanje integritete tega, kar je imel za Sveto pismo. Vendar pa je bil zgodnjemoderni bibliograf prvi, ki je bil trdno prepričan, da bi





to nevarnost lahko nevtralizirali z zbiranjem, kategorizacijo in objavo vseh znanih apokrifov. Nove tehnologije spomina v kulturi tiska kot tudi skrb glede ponaredkov, ki ga je le-ta prinašala zraven, so oblikovale celo njegove taksonomske in antološke prakse in produkte, usmerjene k urejanju preteklega znanja.<sup>42</sup>

Fabriciusove antologije so bile zelo razširjene in so služile kot referenčna dela za strokovnjake še daleč v sedemnajsto stoletje. Njegov *Codex apocryphus Novi Testamenti* je bil odločilnega pomena za to, kako so NZ apokrife prvič brali in študirali v angleškem jeziku. V približno istem času ko je Fabricius objavljaj svoje zbirke, je William Whiston (1667–1752) zagovarjal apostolskost spisov, kot je Apostolska konstitucija in Pseudoklementine. Whiston je trdil, da ta besedila ohranjajo elemente primitivnega krščanstva, ki naj bi jih zatrl Atanazij, in »bi jih morali šteti med svete avtentične knjige NZ; kot tudi ... Pavlova dela [in] Razodetje, Petrovo Pridigo, evangelij in dela.«<sup>43</sup>

Whinstonov teološko motiviran trud je bil del širšega zanimanja za apokrife v Angliji v 18. stoletju, ki je zajemalo anti-kvarno udejstvovanje učenjakov, pa tudi njihovo uporabo s strani Deistov kot streliva proti ustaljeni religiji.<sup>44</sup> Najbolj obširni so bili posegi irskega svobodomisleca, Johna Tolanda (1670–1722). S priredbo in usklajevanjem *Listenwissenschafta* predmodernega oblikovanja kanona je Toland sestavil obširno zbirko »*Catalogue of Books attributed in the Primitive Times to Jesus Christ, his Apostles and other eminent Persons*«. <sup>45</sup> Toland (tu in drugod) relativizira NZ tako, da usmeri pozornost na številčnost povezanih virov, ki so bili znani antičnim bralcem od Lukovega evangelija (1,1-2) dalje, in z branjem teh del z izraženim dvomom glede starosti in avtorstva, ki se je prej nanašal samo na apokrife. Ne le, da je rekel, da »v NZ ni nobene knjige, ki je ne bi ta ali oni izmed očetov zavrnil zaradi neupravičenega pripisovanja apostolom«, ampak je krščanski svetopisemski kanon opisal kot produkt zatiranja in cenzure ekumenskih koncilov četrtega stoletja, »kjer je prevladujoča

stranka strogo zaukazala vse knjige, ki so jih žalile, zažgati ali drugače zatreti.«<sup>46</sup> V delu *Nazarenus* je šel celo dalje in trdil, da je odkril ostanke avtentičnega, a zatrtega krščanstva, ohranjenega v Barnabasovem evangeliju.<sup>47</sup>

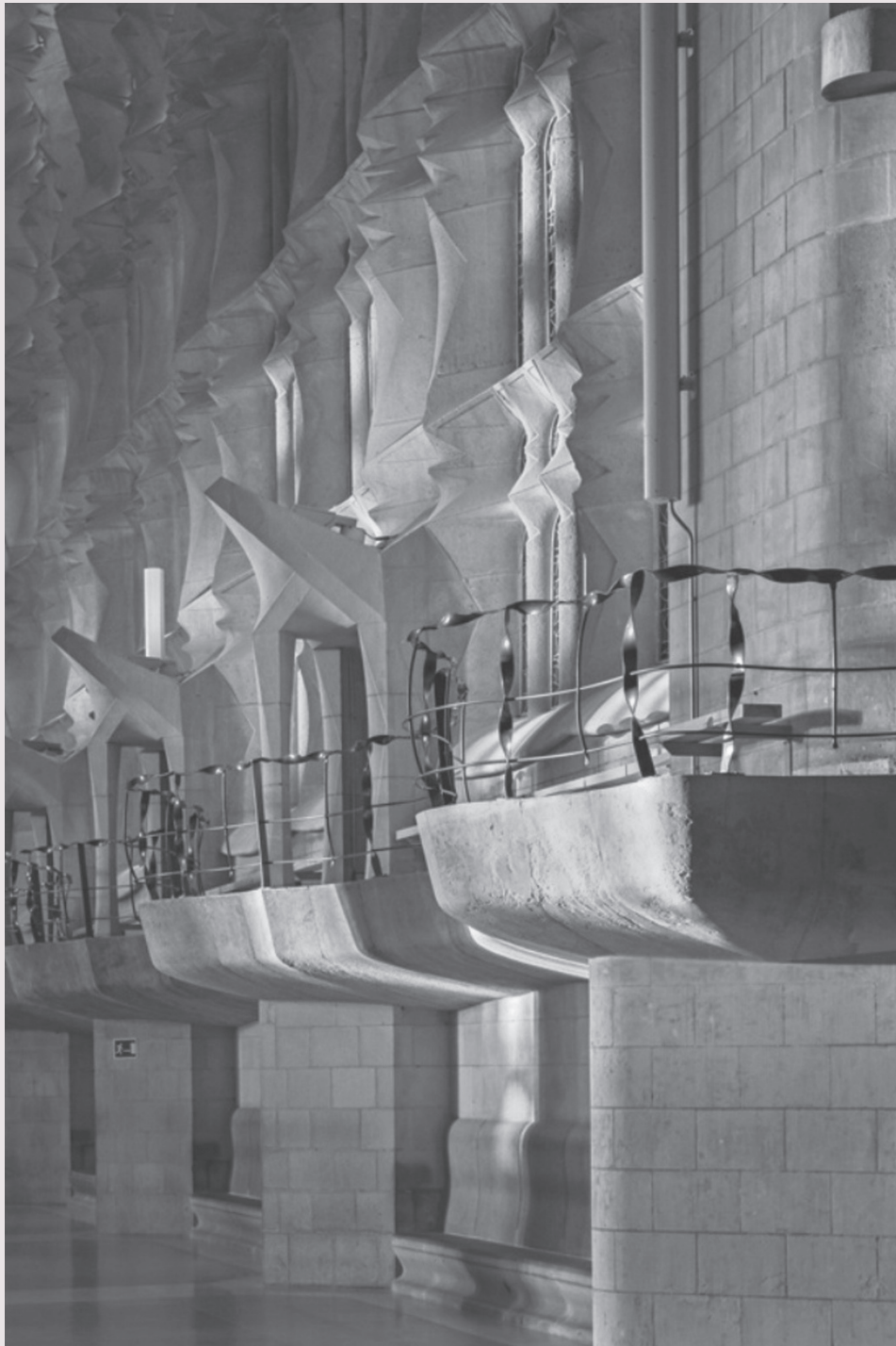
Tu in drugod sta bila Whiston in Toland idiosinkratična. Reakcije, ki sta jih zanetila, so bile vplivne – in so vključevale katalizator za prvi prevod Fabriciusove izdaje *Codex apocryphus Novi Testamenti* v angleščino. Velški duhovnik Jeremiah Jones se je pritožil, »da je bil kanon označen za nepopolnega in je več učenih ljudi mislilo, da bi morali sprejeti nekatere druge knjige, ki obstajajo, in fragmente tistih, ki so izgubljene« – posebej pa je navajal »kako močno je G. Whiston razširil novozavezni kanon«. <sup>48</sup> Da bi odgovoril na ta napad na kanon, je Jones v svoji razpravi iz leta 1798 *New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament*, ki je bila precej vplivna, vključil prevod apokrifov, ki jih je zbral Fabricius.<sup>49</sup>

Razprava je postala še bolj razširjena, ko je Jonesove prevode za širšo publiko v 1820 ponatisnil kontroverzni prodajalec knjig, William Hone (1780–1842). Hone si je izbral privlačnejši naslov *New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament*, v podnaslovu pa je trdil, da je zbral v enem izvodu *All the Gospels, Epistles and Other Pieces Now Extant, Attributed in The First Four Centuries to Jesus Christ, His Apostles, and Their Companions and Not Included in the New Testament By Its Compilers*. Že prva vrstica na prvi strani je te prevode umestila v povsem drugačen kontekst, kot je želel Jones: »Kaj se je zgodilo s knjigami, ki so jih zavrnilo za tem, ko so bili spisi Nove zaveze izbrani izmed številnih evangelijev in pisem, ki so obstajali v tistem času?«<sup>50</sup> Hone je trdil, da je izdal tisto, kar je bilo izpuščeno, tako da ima »tisti, ki ima to knjigo in Novo zavezo, v dveh zbirkah vse zgodovinske zapise o Kristusu in apostolih, ki še obstajajo in so bili za kristjane prvih štirih stoletij po Kristusovem rojstvu sveti.«<sup>51</sup> Honejeva izdaja je bila stkana iz Jonesove knjige *New and Full Method* in zbirke Williama





## Balkoni v notranjosti Sagrade Familie





Wakeja iz 1693 *The Genuine Epistles of the Apostolic Fathers* – a s pomembno razliko (ki jo je opazil J. W. Robinson): »Niti Jonesove niti Wakeove knjige ne izgledajo podobne Novi zavezi, Hone pa je poglavja razdelil na verze, dodal povzetke ob naslovu vsakega poglavja in natisnil dva stolpca na stran, tako da je rezultat .... izgledal kot rahlo prisiljena izdaja avtorizirane verzije.«<sup>52</sup>

Podobno kot Toland je Hone zaprtje kanona v četrtem stoletju razumel kot dejanje cenzure.<sup>53</sup> Ta ideja se je ujemala z zaskrbljenostjo glede kleriške moči tistega časa in tudi z njegovo osebno situacijo: ko je Hone izdal te apokrifne, je bil že znan po tem, da ga je vlada že trikrat preganjala zaradi bogoskrunskega obrekovanja in da je uspešno zagovarjal svojo pravico, da se norčuje iz političnih in religiozних avtoritet.<sup>54</sup> Četudi je bil Hone vajej kontroverz, pa je bil celo on presenečen nad jezo, ki jo je povzročila izdaja njegovega dela *Apocryphal New Testament* in je obžaloval objavo.<sup>55</sup> Navkljub temu je delo postalo obširno brano in je doživelo mnogo ponatisov vse do današnjega dne, tako pod izvirnim naslovom kot pod privlačnejšim naslovom leta 1926, *The Lost Books of the Bible*.

Ker je bilo razsvetljensko obdobje osemnajstega in zgodnjega devetnajstega stoletja odločilno za pojav NZ apokrifov, je pomembno, da se je strokovni, religiozni in javni interes za te spise osredotočil na vprašanje o integriteti NZ – ki so jo definirali misleci, kot sta Fabricius in Jones, in izzvali misleci, kot so bili Whinston, Toland in Hone. Navkljub njihovim mnogim razlikam so vsi izhajali iz skupne domneve, da so ti parabiblični spisi »pozni« ponaredki, ki služijo zgolj poudarjanju antičnosti, zgodovinskosti in avtentičnosti NZ, ali potencialni viri za odkrivanje zatrte resnice, ki spodkopava eklesiastične trditve o kanonu in zatorej cerkveno avtoriteto, da cenzurira množstva mnenj. V njihovi ideji NZ apokrifov vidimo, kako je zgodnja moderna tranzicija iz rokopisne k tiskani kulturi spremenila tudi diskurz o parabibličnih spisih, ki se ni več osredotočal na skrivnostnost in

tekstualno izgubo, ampak na modernejša vprašanja ponaredkov in cenzure.<sup>56</sup>

Honejeva zbirka je ostala dominanten vir NZ apokrifov v angleščini vse do izdaje zbirke M.R. Jamesa leta 1924. James se je zavedal nevarnosti, da zbirke prevodov, ki te spise napravijo dostopnejše, prav tako prinašajo zavajajočo idejo, da ti spisi skupaj tvorijo protikanon NZ. Zato je izrazil nekaj skrbi glede naslova *Apocryphal New Testament*, ki implicira določen korpus, četudi je naslov ohranil kot konvencionalni, kot ga je tudi J. K. Elliot za njim.<sup>57</sup> Ko je Jamesovi zbirki leta 1963 sledil angleški prevod tretje izdaje *Neutestamentliche Apokryphen* Edgarja Henneckeja in Wilhelma Schneemelcherja, je ideja protikanona ponovno vzniknila – deloma zaradi Schneemelcherjeve okvirne definicije termina kot označevanja »spisov, ki niso bili sprejeti v kanon in ki so z vidika kritike oblik nadalje razvili in oblikovali stil, ki ga je ustvarila in sprejela NZ.«<sup>58</sup>

Francosko govoreča stroka je dolgo oblikovala drug pristop – vse od Junodove kritike Schneemelcherja v 1980 pa do širšega obsega zbirke *Écrits apocryphes chrétiens* (1997, 2005).<sup>59</sup> Strokovnjaki, ki danes delajo v angleškem in nemškem jezikovnem prostoru temu vse bolj sledijo z uporabo alternativne terminologije »krščanski apokrifi« in s širšim obsegom, ki ga le-ta omogoča.<sup>60</sup> Ta sprememba terminologije, kot opaža Shoemaker, uteleša nedavni trud »da bi [te spise] umaknili iz sence novozaveznih besedil in jih osvobodili svetopisemskih konceptov in konceptov, ki so do sedaj dominirali njihovem preučevanju in interpretaciji.«<sup>61</sup>

Kljub temu pa ima ideja NZ apokrifov kot protikanona še vedno močne kulturne vplive na popularni diskurz. Posebej v Severni Ameriki so se stare ideje o »izgubljenih svetopisemskih knjigah« povezale s prenovljenim zanimanjem za apokrifne ob odkritju Nag Hammadi kodeksov sredi dvajsetega stoletja in s tem obudile popularni optimizem o moči parabibličnih spisov, da obnovijo, kar so cerkveni očetje zatrli.<sup>62</sup> V tem kontekstu





so denimo besedila, kot sta Filipov in Marijin evangelij, postala gradivo za romane, kot je DaVincijeva šifra Dana Browna; v tem kontekstu njihov fiktivni svet hrani senzacionalistično novinarstvo, ki ga deloma zaradi dobička ustvarjajo sodobni nasledniki kontroverznih figur, podobnih Honeju. Podobno kot v času Whistona danes srečamo zanimanje za parabiblične spise skupaj z religioznim trudom, da bi eksperimentirali z razširjanjem meja krščanskega Svetega pisma, kot denimo v Novi zavezi Hala Taussiga.<sup>63</sup> Prav tako pa, kot v dobi Jonesa, pozitivno zanimanje spremljajo polemike, ki zagovarjajo sprejeti NZ kanon tako, da želijo apokrifne »ustrezniške« pokazati kot ponarejene, izmišljene, ali pozne.<sup>64</sup>

Analiza deintegracije NZ apokrifov s strani NZ teologov in strokovnjakov, kot sta Ben Witherington III in Craig Evans, ki jo je opravil Tony Burke, ugotavlja, da njihova retorika odseva način govora hereziologov, kot je bil denimo Irenej.<sup>65</sup> Za naš namen pa so pomembnejše domneve, ki si jih delijo s Taussigom – ter Fabriciusom in Whistonom, Tolandom, Jonesom in Honejem pred njimi. Argumenti na obeh straneh debate imajo funkcijo zoževanja vprašanja vrednosti NZ apokrifov na to, kaj nam ta besedila lahko povedo o izvoru krščanstva in če lahko prispevajo k srečanju s Pismom, posebej med kristjani. Tako popularni promotorji teh besedil kot njihovi kritiki jim pripisujejo pomen na osnovi njihove starosti; po tej logiki bi razkritje teh spisov kot poznih del pomenilo, da bi jih razkrili kot nepomembne.

## II. KASNEJŠE ŽIVLJENJE APOKRIFOV OD SREDNJEVEŠKE UMETNOSTI DO SODOBNEGA ANIMEJA

Danes obstaja močno presečišče med popularnim, krščanskim in strokovnim pogovorom o NZ apokrifih, ki je uglašeno s poznoantično in srednjeveško debato o apokrifih kot nasprotniku kanoničnega Pisma kot tudi z zgodnjemoderno konkretizacijo v tiskanje verzije. A to je zgolj en delček zgodbe

sodobnega sprejema teh besedil. Morda veliko bolj razširjena – tako demografsko kot geografsko – je izjemna kreativnost, ki so jo ti spisi zanetili, posebej sedaj, ko so starejše antologije široko dostopne tako v tisku kot na spletu. Osredotočanje na to ustvarjalnost nam je lahko v pomoč pri tem, da presojo njihovega pomena ločimo od vprašanja njihove starosti.

Da ne bo pomote, nekaj ustvarjalnosti je gotovo uglašeno s krivuljami, ki smo jim sledili zgoraj. Privlačnost Marijinega evangelija, Filipovega evangelija in Tomaževih del ter DaVincijeve šifre Dana Browna ter uporaba tem Tomaževega evangelija otroštva Anne Rice, ima podoben čar kot Whinstonov prikaz apokrifov kot izgubljenih virov stare resnice.<sup>66</sup> Igrivi doketizem v knjigi Philipa Pullmana *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ* pa ima prednika v Tolandovem racionalističnem pozivu k zamenjavi krščanskih izročil za posmehovanje organizirani religiji.<sup>67</sup> Zato morda ni naključno, da so taki romani navdihnili odgovore krščanskih piscev, ki so se širše kulturno uglasili na izmišljene svetove.<sup>68</sup>

Kreativno ukvarjanje s temi besedili pa ni omejeno samo na krščanstvo. Nekatere najbolj iskri vidike v sodobnem življenju teh spisov najdemo v sekularnih nezahodnih kontekstih – najbolj očitno v japonskih ilustrativnih zvrsteh manga in anime.<sup>69</sup> V nekaterih primerih je povezava s specifičnimi antičnimi besedili jasna, kot je denimo uporaba imen in idej iz Janezovega apokrifa v delu Eden Hiroki Enda.<sup>70</sup> V drugih primerih je vpliv manj neposreden, v imenih, terminih in motivih, ki jih je posredovalo raziskovanje parabiblične literature zgodnejših avtorjev in umetnikov, ki so delali z isto tradicijo. Nekatere izmed prvih pomembnih mang in animejev, ki so uporabili zahodne religijske teme – kot sta denimo manga *Angel Sanctuary* Kaori Yukija<sup>71</sup> in anime *Neon Genesis Evangelion* Anne Hideaki<sup>72</sup> – so bile tako vplivne, da so jim kasneje sledili drugi. Imena angelov, demonov in drugosvetnih svetov so bila povzeta in NZ apokrifov in SZ psevdopigrafov preko zgodb o imaginarni prihodnosti in kozmičnih realnostih – včasih





skupaj s svežimi zasuki japonske folklore o lisicah, gozdnih duhovih in lačnih duhovih, včasih pa skupaj s sodobno mitologijo o robotih in nezemljanih.<sup>73</sup> Za to so se izkazale kot bogat vir predvsem apokrifne apokalipse, morda deloma zaradi svoje podzvrsti, saj opisujejo vzpone v nebesa in potovanja po peklu, ki imajo sedaj svoje ustreznice v mangah, animeju in tudi video igricah.<sup>74</sup>

Ta fenomen pa ni le lokalna kuriozitetata. V zadnjem desetletju so mange in animeji postali eden glavnih vzhodnoazijskih izvoznih produktov na Zahod, posebej v Severno Ameriko.<sup>75</sup> Strokovnjaki za religijske študije so šele na začetku analiziranja te zvrsti kot ključne za ustvarjanje modernih mitologij.<sup>76</sup> A kljub temu je jasno, da ima sicer krščanski material vlogo evokacije nadnacionalnega besednjaka mitičnih motivov, ki pa je osnovan skoraj izključno na nekanoničnih besedilih<sup>77</sup> – morda deloma zaradi njihove oddaljenosti od konfesionalnih trditev ali kontekstov.<sup>78</sup> Čeprav še niso dovolj raziskani, mange in animeji predstavljajo primer presenetljivo raznolikega življenja apokrifov v sodobnem kontekstu, hkrati pa služijo kot opomnik, da ukvarjanje s temi besedili ni nujno zakoreninjeno v pripadnosti ali povezavi s krščanstvom (ali zahodno kulturo kot tako).

Čeprav teh dinamik še niso preučili, ta material lahko omenimo, četudi samo mimo-grede, saj nas izzove, da ponovno premislimo o NZ apokrifih, njihovi uglašenosti in sprejetju kot veliko bolj raznolikem v obsegu in obliki, kot običajno mislimo. Če nič drugega, ti dokazi predstavljajo ponižen opomnik, kaj lahko strokovnjaki zgrešijo, ko domnevajo, da sprejemu antičnih spisov lahko sledimo v eni preprosti liniji iz preteklosti k eni specifični v sedanosti. Gotovo je možno, da zgodbo o oblikovanju in sprejemu NZ apokrifov zožamo na opombe k zgodbi o oblikovanju krščanskega svetopisemskega kanona in njegovega preučevanja v sodobnih bibličnih študijah. Možno je tudi, da zgodbe teh besedil povemo z vidika nasprotja zgodbi moči in meja procesa kanonizacije, in možno je, da

povežemo njihov sodoben sprejem z znotraj-krščanskimi diskusijami in vprašanji. Iz teh pristopov se lahko dosti naučimo, hkrati pa tudi zgrešimo širšo sliko, ki je lahko v svojem obsegu veliko bolj razpršena in raznolika, saj jo oblikujejo različna okolja, zgodovinske poti in ustvarjalnost.

Sodobni primeri nas svariyo tudi pred zožanjem uporabe teh in drugih antičnih besedil kot dokazov za direktno navajanje. Ko poskušamo ujeti sodobne odmeve NZ apokrifov in sledimo njihovi uporabi, je to, kar najdemo, pogosto bolj fluiden kontinuum od neposredne uporabe ali interpretacije za neposredno inspiracijo ali posnemanje do atomizirane absorpcije v rezervoar kulturnega materiala, ki je zrel za kreativni birkolaž – ki ga zaznamujejo specifični trenutki intenzivnega namenskega prevrednotenja. Najdemo nekaj podobnega temu, kar je Lorenzo DiTommaso opazil v sodobnem sprejemu in preoblikovanju starih apokalips in apokaliptike v znanstveni fantastiki – ki predstavlja (najbrž ne slučajno) drug sodoben primer diskurza, v katerem so motivi in gradivo NZ apokrifov kreativno uporabljani.<sup>79</sup>

Čeprav so te zvrsti moderne, njihove dinamike niso povsem brez predhodnikov. Če že kaj, sodobni primeri predstavljajo odličen primer značilnosti, ki jo je Averil Cameron označil kot karakteristiko NZ apokrifov že v pozni antiki – namreč »elastičnosti«. <sup>80</sup> Scott Fitzgerald Johnson, ki sledi Cameronu, pokaže, kako antični dokazi dokazujejo ravno nasprotno kot priljubljen disjunktivni model zgodnjega krščanstva in poznoantične literature, ki trdi, »da je bila številna literatura zgodnjekrščanske dobe ... kasneje zatrta in uničena pod avtoritativnim režimom Konstantina in pokonstantinskega krščanskega imperija.« <sup>81</sup> Kot smo videli, je ta model smiseln v sodobnem svetu kulture tiska in cenzuriranja, prav tako pa je uglašen z dramo odkritij dvajsetega stoletja. A vendarle drži, kot poudarja Johnson, da »so krščanski apokrifi drugega in tretjega stoletja izjemno dobro izpričani v bizantinskih rokopisih« ter





četrtega in nadaljnjih stoletij ni zaznamovala izguba teh rokopisov, ampak bolj njihovo vztrajanje in vitalnost. Ne le, da so pomagali pri »zapolnitvi vrzeli v evangeljskih zgodbah glede svetopisemskih likov«, ampak so prispevali tudi k ustvaritvi »simboličnega sveta«, ki je bil oblikovan za spomin in poustvarjanje apostolske preteklosti.<sup>82</sup> Glen Most je celo trdil, da »brez spisov, ki so bili kasneje označeni kot apokrif, kanon Nove zaveze kot take sploh ne bi obstajal.«<sup>83</sup> V vsakem primeru je jasno, da sta bila oba v praksi soodvisna, in sta, kot opaza Johnson, »kročila eden ob drugem in skupaj ustanovila prakso branja in pisanja«.<sup>84</sup> Interpretacija NZ apokrifov z liturgijo in hagiografijo kaže, da so ti parabiblični spisi v pozni antiki in srednjem veku pogosto funkcionirali na način, ki je bil bolj kot ločenemu, skrivnostnemu ali zatrtemu protikanonu bližje Svetemu pismu.<sup>85</sup>

Podobno je s krščansko umetnostjo. Nemogoče je – kot so zgodovinarji vedeli že dolgo – razumeti srednjeveško evropsko monumentalno umetnost, kiparstvo in osvetljevanje rokopisov ali celo renesančno slikarstvo brez vsaj določenega občutka za apokrif, ki so pogosto prva pisna priča za prizore, upodobljene v krščanski ikonografski tradiciji. David Cartlidge in J. Keith Elliot sta šla celo tako daleč, da sta trdila, da »praktično vsak cikel krščanske umetnosti kaže vzporednice s krščanskimi apokrifi.«<sup>86</sup> Četudi taka trditev tvega homogeniziranje raznolikih podatkov, temeljni uvid potrjuje že samo pogled na spletno bazo ApocIcon (Cartlidge) ali prelet skozi kataloge motivov v *Princeton Index of Christian Art*.

V nekaterih primerih razvoj ikonografskih motivov lahko korenini v proizvodnji ilustriranih rokopisov NZ apokrifov ali njihovih izsekov, ki so postali uporabljeni kot modeli za drugo slikarsko umetnost.<sup>87</sup> Za večino pa se zdi, da je njihova dinamika bližja razširjeni ustvarjalnosti, ki jo vidimo v sodobnih mangah, animeju in fikciji, kjer semena inspiracije, ki so jih posadili parabiblični spisi, vzniknejo iz rodovitnega kompleksa refleksije

v številnih žanrih in okoljih – in se razvijajo preko sovplivanja različnih medijev, prizorišč in jezikov. Nekatera besedila, ki jih sedaj umeščamo med NZ apokrif, kot denimo Jakobov protoevangelij, lahko označimo kot vir tega ali onega ikonografskega motiva le toliko, kolikor je tudi izvir mnogo širše struje tradicij – v tem primeru tradicij o Mariji, Jezusovi materi, ki so krožile v številnih pisnih oblikah, a tudi v različnih ustnih, prostorskih in vizualnih kontekstih, ki so bili na številne načine povezani z liturgijo, rituali, romanji in pobožno refleksijo.<sup>88</sup>

Tako kot so se tekstualne tradicije različnih NZ apokrifov spreminjale v pozni antiki in srednjem veku, so se tudi prepletale z umetniškimi tradicijami na različne načine in v različnih časih. To medsebojno vplivanje so najbolj intenzivno preučevali v povezavi z evangeliji otroštva, tako zgodovinarji kot je denimo Kathryn Smith, kot tudi strokovnjaki srednjeveške literature, kot je Mary Dzon. Smithova, ki izhaja iz perspektive del *Books of Hours* (npr. avtorja Neville of Hornby (BL Egerton MS 2781)), pokaže na pomen podob Jezusa kot otroka, ki ne izhajajo iz NZ tradicij, ampak jih najdemo v Tomaževem evangeliju otroštva, Psevdo Mateju in celo v arabskih evangelijih otroštva.<sup>89</sup> Njihovo vključitev razloži z vedno večjim »zanimanjem za čudeže otroštva /.../, ki so zabeleženi v zbirkah, nastalih ok. leta 1200 v novih zvrsteh latinščine in literature vulgarnih jezikov – evangeljske harmonije, biografije device in Kristusa, svetovne kronike in celovite svete zgodovine – ki v svoje narativne sheme vključujejo čudeže otroštva« kot tudi s sočasnim vznikom poezije, posvečene posebej tematiki, npr. v knjigi *Evangile de l'Enfance* (ca. 1250) in njenih izpeljankah.<sup>90</sup> Dzonova pa se vprašanju približa z druge strani in pojasnjuje sočasno uporabo motivov starejših apokrifov v poeziji Srednje angleščine o Jezusovem rojstvu in otroštvu, deloma s preučevanjem stičišč z ilustracijami v rokopisih, kot je *Holkham Picture Book* in interakcijo med besedilom in sliko.<sup>91</sup> Če njune ugotovitve vzamemo skupaj,







lahko vidimo, da ti apokrifi med srednjeveškimi bralci niso bili sprejeti kot »marginalni«, »prepovedani« ali »ezoterični«. Gelazijev dekret sicer zavrača Pseudomateja, toda – kot je pokazala Dzonova – so ta in podobna besedila navdihnili veliko literarne kreativnosti, bržkone zato, ker so prinesla modele za razglašanje »pobožnega branja za verne« na način, ki so ga kleriki poznali in dopuščali.<sup>92</sup> In tako kot obstajajo dokazi za gibanje motivov med literarnim in artističnim območjem, obstajajo tudi za gibanje od Vzhoda k Zahodu – z nekaterimi motivi, kot je denimo Jezus in glinene ptice, ki služijo kot »skupna funkcija religiozne kulture« med kristjani, muslimani in židi.<sup>93</sup>

Kasnejši obstoj apokrifnih motivov niti ni omejen na eno okolje ali tematiko. Literatura in rokopisi bralcev zgornjega sloja ali klerikov predstavljajo eno območje srednjeveškega zanimanja za Kristusovo otroštvo, toda kasnejša življenja apokrifnih apostolov se odvijajo v bolj javnih okoljih, kot je denimo primer francoskega vitraža iz trinajstega stoletja, kjer igrajo Tomaževa dela presenetljivo pomembno vlogo.<sup>94</sup> Zgodbe o otroštvu pa manjkajo v enem najvidnejših primerov preureditve in hagiografske razširitve apokrifnih del, namreč v Popularni zbirki *Legenda Aurea* (1260–1275) Jacobusa de Voragine.<sup>95</sup>

Primere bi lahko razširili tudi še na bogato srednjeveško uporabo Nikodemovega evangelija ali Fausta in drugih legend, ki so se razvile okoli Pseudoklementinskega korpusa. V vsakem primeru pa je jasno, da so v srednjem veku apokrifne tradicije krožile v različnih okoljih – večinoma brez zaviranja nesoglasij o vprašanju kanoničnosti, ki so včasih to ali ono parabiblično besedilo umestile na ta ali oni spisek prepovedanih dokumentov. Kot smo že pokazali, je med katoliškimi teologi kategorična denigracija apokrifov gotovo ponavljajoča se tema. Če pa pogledamo s širše perspektive, celo spiski kanona še zdaleč niso determinativni za pozno antični ali srednjeveški odnos do besedil, ki jih danes imenujemo NZ apokrifi, prav tako pa se ne skladajo s

predmodernimi pogledi na apostolsko preteklost v povezavi z mejami Pisma. Namesto tega dokazi kažejo presenetljivo stopnjo kulturne kreativnosti, ki je obkrožala apokriffe, in od literature ni bila ločena ali ji podrejena, ampak je tvorila vitalen del živega kompleksa praks na presečišču preteklosti in sedanjosti ter oblikovala kulturni spomin na načine, ki so bili tako intenzivno lokalni in hkrati presenetljivo povezani. Tako v predmodernih kot v modernih časih življenja teh besedil niso omejena na idejo o skrivnostni zgodovini krščanskih izvirov ali na namigovanje na potencialne ostanke zatrtega ezotericizma: NZ apokrifi še naprej kažejo elastičnost, ki zagotavlja nadaljevanje njihove vitalnosti v spreminjajočih se časih in okoljih.

## ZAKLJUČEK

Tako raznolik nabor podatkov o NZ apokrifih ne želi zagovarjati enega odgovora ali programske poti, ampak odpreti pogovor o sedanjem stanju in bodočih vidikih strokovnjakov za parabiblično literaturo. Že samo kratek pregled relevantnih podatkov zadošča, da dobimo občutek o tem, koliko je izpuščeno, ko NZ apokriffe analiziramo primarno z vidika povezave z NZ. Nekateri so očitno pomembni za rekonstrukcijo krščanskih korenin, zanimivo pa je videti tudi širša obzorja, ki se spominjajo apostolske preteklosti in jo ponovno pripovedujejo. V procesu nam svež pogled na kasnejše življenje NZ apokrifov (tako zgodnejših kot poznih) pomaga opaziti zanemarjene elemente teh del, ko jih na novo vidimo skozi oči bralcev v različnih časovnih obdobjih in skozi perspektivo strokovnjakov različnih strok.

Tak pristop je zanimiv, ker svetopisemski študij vključuje v pogovor z novimi strokovnjaki, vključno s strokovnjaki za srednjeveške in zgodnjemoderne materiale. Poudarek na apokrifih in njihovem kasnejšem življenju lahko dopolni zgodovino svetopisemskih besedil in njihovo interpretacijo, medtem ko prispeva tudi k sledenju kulturnemu spominu



preko različnih časovnih obdobij in prizorišč. Vprašamo se lahko, če nam lahko taki pogo-  
vori pomagajo premakniti stičišče strokovnih  
in popularnih perspektiv, ali ga vsaj razširiti  
preko večinoma konfesionalne osi, ki temelji  
na prioritizaciji virov. Še celo srednjeveško  
življenje NZ apokrifov potrjuje privlačnost ne-  
katerih zgodb, ki sega preko meja krščanstva  
in Zahoda, kar se gotovo dogaja tudi danes.  
Občutek o širokem vplivu NZ apokrifov lahko  
pomaga pri osvetljevanju zapostavljenih  
elementov »Biblije, kot je bila«. Rezultat  
morda ne bo tako dramatičen, kot je obljuba o  
odkritju izgubljenih skrivnosti o Jezusu, lahko  
pa se odkrijejo dinamike, krivulje in povezave,  
ki so krojile svetove pozne antike in srednjega  
veka – in še danes oblikujejo našo dobo.

Prevedla: Lea Jensterle

- <sup>1</sup> Glede te kategorije glej Reed, »Modern Invention«; Jean-Claude Picard, *Le continent apocryphe: Essai sur les littératures apocryphes juives et chrétienne*, Instrumenta patristica 36 (Turnhout: Brepols, 1999), 13–51; Eibert J. C. Tigchelaar, »Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures,« Presidential Address, Colloquium Biblicum Lovaniense, 26 July 2012.
- <sup>2</sup> James L. Kugel, *The Bible as It Was* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1999). Glej tudi John C. Reeves, ur., *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, EJL 6 (Atlanta: Scholars Press, 1994); Michael E. Stone in Theodore A. Bergren, ur., *Biblical Figures outside the Bible* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998).
- <sup>3</sup> Termin NZ apokrifi uporabljam, ker je primeren za specifičen problem, ki ga naslavljam. O uporabi terminologije »krščanski apokrifi« glej spodaj.
- <sup>4</sup> Za angleške prevode osnovnega jedra teh besedil glej: M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1924), posebej verzijo J. K. Elliot (Oxford: Clarendon, 1993). Najnovejši prevodi in najširši spekter pomembnih spisov: Francois Bovon in Pierre Geoltrain, ur., *Écrits apocryphes chrétiens I* (Paris: Gallimard, 1997); Pierre Geoltrain in Jean-Daniel Kaestli, ur., *Écrits apocryphes chrétiens II* (Paris: Gallimard, 2005). Primerjaj z Edgar Hennecke in Wilhelm Schneemelcher, ur., *Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3rd rev. ur., 2 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1959–1964) — in sicer izdajo, ki jo je Hennecke uredil in objavil v 1904 ter tretjo in šesto nemško izdajo, ki sta bili prevedeni v angleščino z naslovom *The New Testament Apocrypha*, Angl. prev. ur. R. McL. Wilson, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1963; rev. ur., 1991). Glede sedme izdaje v povezavi z novejšimi trendi med nemško govorečo stroko glej spodaj.
- <sup>5</sup> Stephen Shoemaker, »Early Christian Apocryphal Literature,« v *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ur. Susan

Ashbrook Harvey in David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 521–48.

- <sup>6</sup> Helmut H. Koester, »One Jesus and Four Primitive Gospels,« *HTR* 61 (1968): 211; prav tako, celo bolj programatično, idem, »Apocryphal and Canonical Gospels,« *HTR* 73 (1980): 105–30, <http://dx.doi.org/10.1017/S001781600002066>.
- <sup>7</sup> Koester, »One Jesus and Four Primitive Gospels,« 175.
- <sup>8</sup> Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Vintage, 1979), xv. Na zastavljena vprašanja Jezusa ne odgovori.
- <sup>9</sup> Ibid., xvii. Ta poudarek se sklada s skrbjo za raznolikost v raziskovanju teh stoletij, od izdaje Walterja Bauerjasa *Rechtgläubigkeit und ketzerei im ältesten Christentum*, BHT 10 (Tübingen: Mohr, 1934) dalje — ter posebej še od njegovega prevoda s strani skupine Philadelphia Seminar on Christian Origins: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ur. Robert A. Kraft in Gerhard Krodel (Philadelphia: Fortress, 1971).
- <sup>10</sup> V dokumentarni oddaji kanala National Geographic *The Secret Lives of Jesus* (2006) je opazna privlačnost Tomaževega evangelija otroštva, Psevdo-Mateja, Petrovega evangelija, Marjinega evangelija in Filipovega evangelija, v epizodi o rojstvu v seriji *Science of the Bible* (2005) pa Jakobov protoevangelij. Isto gradivo se pojavi v oddajah *Time Machine: Banned from the Bible* (2003) in *Banned from the Bible II* (2007) na kanalu History Channel.
- <sup>11</sup> Npr. John Noble Wilford in Laurie Goodstein, »Gospel of Judas Surfaces after 1,700 Years,« *New York Times*, 6 April 2006, A1; Laurie Goodstein, »Document Is Genuine, but Is Its Story True?« *New York Times*, 7 april 2006, A20 — slednji je eksplicitno izjavil: »Resnično vprašanje je, če besedilo vsebuje kaj zgodovinsko legitimnega o Jezusu in Judi.« Associated Press, ki je navajal Marvina Meyerja in Elaine Pagels, ki zagovarjata pomen te najdbe za osvetlitev raznolikosti zgodnjega krščanstva, pa je na naslovnici podobno zapisal »Antični rokopis prikazuje nov odnos med Jezusom in Judo.« (6 april 2006)
- <sup>12</sup> Nedavno nazaj je bil tak primer »Evangelij Jezusove žene«. Glej npr. Laurie Goodstein, »A Faded Piece of Papyrus Refers to Jesus' Wife,« *New York Times*, 18 september 2012, National Desk, p. 1 — ki poudarja, da je Karen King »večkrat svarila, da tega fragmenta ne smemo jemati kot dokaza za to, da je bil Jezus, zgodovinska oseba, dejansko poročen,« a vendarle meni, da »bi odkritje lahko ponovno zanetilo diskusijo o vprašanih, če je bil Jezus poročen, če je bila Marija Magdalena njegova žena in če je imel kakšno žensko učenko«. Ostali novi viri so bili manj pazljivi in so trdili: »Ancient Papyrus Could Be Evidence That Jesus Had a Wife« (*Telegraph*, 19 september 2012); »Jesus, Was Married, Papyrus Scrap Reveals« (James Bone, *The Times* [London], 20 september 2012); in »Did Jesus Have a Wife?« (Jeremy Hsu, FoxNews.com, objavljeno 17 oktober 2012).
- <sup>13</sup> Članek, ki je bil objavljen en mesec pred izidom Judovega evangelija in dokumentarna oddaja kanala National Geographic iz leta 2006 na to temo sta objavila svarilo Jamesa T. Robinsona, da »obstaja veliko evangelijev iz drugega, tretjega in četrtega stoletja, ki so pripisani različnim apostolom... Ne domnevamo pa, da nam podajajo informacije o prvem stoletju.« (Richard N. Ostling, »The mysterious Gospel of Judas won't tell us anything about Jesus' infamous disciple, an expert predicts,« Associated Press, 2 marec 2006). Četudi je izvorni članek poudaril, da »ima besedilo vrednost za strokovnjake, ki se ukvarjajo z drugim stoletjem«, so kmalu interpretirali to izjavo kot zavrnitev dela kot povsem nepomembnega: »Scholar: »Gospel of Judas will be flop«



- (*Commercial Appeal*, 3 marec 2006); »Scholar predicts Judas will be dud« (*Deseret News*, 3 marec 2006); »Judas text unlikely to say much: Document is not old enough« (*Washington Times*, 7 marec 2006).
- 14 Bart Ehrman, *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Tony Burke, *Secret Scriptures Revealed: A New Introduction to the Christian Apocrypha* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).
- 15 Npr., N. T. Wright, *Judas and the Gospel of Judas: Have We Missed the Truth about Christianity?* (Grand Rapids: Baker, 2006); Ben Witherington III, *What Have They Done with Jesus? Beyond Strange Theories and Bad History—Why We Can Trust the Bible* (San Francisco: HarperCollins, 2006); Craig A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006).
- 16 Npr., Mary Dzon in Theresa M. Kenney, ur., *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!* (Toronto: University of Toronto Press, 2012); Stephen J. Davis, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus, Synkrisis* (New Haven: Yale University Press, 2014), <http://dx.doi.org/10.12987/yale/9780300149456.001.0001>; Cornelia Horn, »Mary between Bible and Qur'an«, *Islam and Muslim-Christian Relations* 18 (2007): 509–38, <http://dx.doi.org/10.1080/09596410701577332>; Stephen Shoemaker, »Between Scripture and Tradition: The Marian Apocrypha of Early Christianity«, v *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006*, ur. Lorenzo DiTommaso in Lucian Turcescu, *Bible in Ancient Christianity* 6 (Leiden: Brill, 2008), 491–510; idem, »The Virgin Mary's Hidden Past: From Ancient Marian Apocrypha to the Medieval vitae Virginis«, *Marian Studies* 60 (2009): 1–30.
- 17 Npr., Scott Fitzgerald Johnson, »Apocrypha and the Literary Past in Late Antiquity«, v *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, ur. Hagit Amirav in Bas ter Haar Romeny, *Late Antique History and Religion* 1 (Leuven: Peeters, 2007), 47–66; idem, »Reviving the Memory of the Apostles: Apocryphal Tradition and Travel Literature in Late Antiquity«, v *Revival and Resurgence in Christian History: Papers Read at the 2006 Summer Meeting and the 2007 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ur. Kate Cooper in Jeremy Gregory, SCH 44 (Woodbridge, UK: Boydell, 2008), 1–26; Els Rose, *Ritual Memory: The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West* (c. 500–1215), *Mittelalterliche Studien und Texte* 40 (Leiden: Brill, 2009).
- 18 Pierluigi Piovanelli, »The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the *Apocalypse of Paul*«, v *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, ur. Jan N. Bremmer in István Czachesz, *Studies on Early Christian Apocrypha* 9 (Leuven: Peeters, 2007), 23–49; Annette Yoshiko Reed, »Jewish Christianity' as Counterhistory? The Apostolic Past in Eusebius' *Ecclesiastical History* and the Pseudo-Clementine *Homilies*«, v *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Past in the Greco-Roman World*, ur. Gregg Gardner in Kevin L. Osterloh, TSAJ 123 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 173–216.
- 19 Antti Marjanen, »Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books«, v *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen*, ur. Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, in John D. Turner, NHMS 76 (Leiden: Brill, 2012), 87–106.
- 20 Tekstualizacija termina bi lahko imela tudi pozitivne konotacije, saj sta se nevtralna oblika ἀπόκρυφον in njen koptski ustreznik »uporabljala kot samostalnik, ki je nosil konotacijo ‚skrivne knjige‘ v naslovih knjig, kot sta bila denimo Janezov apokrif in Jakobov apokrif (Marjanen, »Sethian Books«, 90). Omembe vredna je tudi Origenova nevtralna uporaba besede ἀπόκρυφα, o kateri razpravlja William Adler, »The Pseudepigrapha in the Early Church«, v *The Canon Debate*, ur. Lee M. McDonald in James A. Sanders (Peabody, MA: Hendriksen, 2002), 211–28.
- 21 André Benoit, »Écriture et tradition chez Saint Irénée«, *RHPH* 40 (1960): 41–43; Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, SHR 70 (Leiden: Brill, 1996), 30, 38, 85–86; Annette Yoshiko Reed, »EYAITTEAION: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' *Adversus Haereses*«, VC 56 (2002): 22.
- 22 Primerjaj komentarje, ki jih je Evzebij (*Hist. eccl.* 4.22.9) pripisal Hegešippusu. Podobna uporaba termina se pojavi tudi v Klemnu Aleksandrijskem, *Strom.* 3.4.29.1—omeniti pa je potrebno tudi 1.15.69.6, kjer se termin βιβλοι ἀπόκρυφοι nanaša na spise, povezane z Zoroastrom. Tertulijan pa uporabi latinski ekvivalent za Hermasovega pastirja v *Pud.* 10.6.
- 23 Irenej, *Haer.* 1.1.3; 1.3.4–6; 1.8–9; 1.18–19; 1.29.11; 2.praef.1, 10.1.27.3; 3.12.12, 21.3; 4.26.1; 5.13.5; Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 18–21, <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511583216>; Elaine Pagels, »Irenaeus, the Canon of Truth, and the Gospel of John«, VC 56 (2002): 339–71.
- 24 Reed, »EYAITTEAION«, 11–46; Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, razširjena izdaja. (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 170–72. V nasprotju s tem pa so Irenejevi večkrat omenjeni komentarji o »štiridelnem evangeliju« v *Haer.* 3.11.8, na primer, s svojim konceptom »κανὼν resnice« kot izventekstualnim merilom prave vere in svetopisemske eksegeze v 1.praef.1–2, 3.6, 8.1, 9.1–5; 2.praef.1, itd.
- 25 McDonald, *Formation of the Christian Biblical Canon*, 13–18; David Brakke, »Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt«, *HTR* 87 (1994): 395–419, <http://dx.doi.org/10.1017/S0017816000030200>; Brakke, »A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon«, *HTR* 103 (2010): 47–66, <http://dx.doi.org/10.1017/S0017816009990307>; Pierluigi Piovanelli, »Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical«, v *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, ur. Wendy Mayer in Bronwen Neil, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 121 (Berlin: de Gruyter, 2013), 87–108.
- 26 Primerjaj rabinsko kategorijo »zunanjih knjig«: m. Sanh. 10:1; y. Sanh. 10:1; b. Sanh. 100b; m. Yad. 4:6; t. Yad. 2:13; Num. Rab. 14:4; Pesiq. Rab. 3:9.
- 27 Brakke, »New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter«, 56.
- 28 Adler, »Pseudepigrapha in the Early Church«, 212–24. Glej tudi Avguštin, *Civ.* 15.23, 18.38, o težavi navajanja »apokrifov« kot je denimo Enohova knjiga med novozaveznimi pisci (npr. Juda), kot tudi o argumentu v prid »apokrifom«, ki so ga na tej osnovi oblikovali Priscilijan in ostali (Andrew Jacobs, »The Disorder of Books«, *HTR* 93 [2000]: 135–59).
- 29 Bonifatius Fischer et al., eds., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 4. Izd. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 365, 957. Hieronim očitno prvi uporablja termin »apokrifi« za nekatere judovske knjige v krščanski Stari



zavezi, ki pa niso v Tanaku. Čeprav je danes med protestanti ta termin splošen, pa njegov predlog v tistem času ni naletel na plodna tla. Glede reakcij Rufinusa in Avgušтина ter učinkih na diskurz o kanoničnosti v latinskem Zahodu, glej Thomas O'Loughlin, »Inventing the Apocrypha,« *ITQ* 74 (2009): 59–65.

<sup>30</sup> Tako Adler, »Pseudepigrapha in the Early Church,« 227–28, ki citira Jakoba iz Edese, *Epistle* 13.15 in druge dokaze za uporabo spisov, ki jih danes imenujemo starozavezni pseudepigrifi; glede primerov o NZ apokrifih glej spodaj.

<sup>31</sup> Shoemaker, »Early Christian Apocryphal Literature,« 526.

<sup>32</sup> O'Loughlin, »Inventing the Apocrypha,« 53–55; Rose, *Ritual Memory*, 42–78.

<sup>33</sup> O'Loughlin, »Inventing the Apocrypha,« 55.

<sup>34</sup> Prvi so uvedeni z *Καὶ ὅσα ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς [sc. διαθήκης]*, in drugi z *Καὶ ὅσα τῆς νέας εἰσὶν ἀπόκρυφα*; *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, ur. Carolus de Boor, BSGRT (Leipzig: Teubner, 1880), 134–35.

<sup>35</sup> Kot poudari Paul Foster, »v antiki ali predmoderni dobi ne poznamo nobenega sistematičnega poskusa, da bi ustvarili zbirko nekanoničnih evangelijev« (*The Non-Canonical Gospels* [London: T&T Clark, 2008], vii).

<sup>36</sup> Daniel J. Harrington, »The Old Testament Apocrypha in the Early Church and Today,« v McDonald in Sanders, *Canon Debate*, 196–210.

<sup>37</sup> J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* (Hamburg: Felginer, 1713); idem, *Codicis pseudepigraphi Veteris Testamenti, volumen alterum accedit Josephi veteris Christiani auctoria Hypomnesticon* (Hamburg: Felginer, 1723)—dalje glej Reed, »Modern Invention,« 414–24.

<sup>38</sup> J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti* (Hamburg: Schiller, 1703; 2nd rev. ur., 1719). Prvi del prve izdaje je vključeval Evangelij Marijinega rojstva (str. 1–39), Jakobov protoevangelij (str. 40–128), Tomažev evangelij otroštva in povezana besedila (str. 159–212), Nikodemov evangelij in besedila, povezana s Pilatom (str. 238–300), Jezusovo pismo Abgarju in povezana besedila (str. 301–20), pa tudi besedila, ki so manj pogosto vključena v sodobne zbirke, kot je denimo Epistola Lentuli. Drugi del se je osredotočal bolj na apokrifna dela (str. 743–833) in pseudepigrfiska pisma, kot je Pavlovo pismo Laodikejcem in pisma s Seneko (str. 853–906) ter Petrovo pismo Jakobu (str. 907–22).

<sup>39</sup> Glede predhodnikov — vključno z izdajo *Apocrypha Michaela Neandersa* (Basel, 1564)—glej Edgar Hennecke, »Geschichte der Erforschung,« v *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen: Mohr, 1904), 1:22–24; Irena Backus, »Christoph Scheurl and His Anthology of New Testament Apocrypha' (1506, 1513, 1515),« *Apocrypha* 9 (1998): 133–56, <http://dx.doi.org/10.2307/2901964>; Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, SMRT 94 (Leiden: Brill, 2003), 253–325.

<sup>40</sup> Irena Backus, »Renaissance Attitudes towards New Testament Apocryphal Writings: Jacques Lefèvre d'Étaples and His Epigones,« *Renaissance Quarterly* 51 (1998): 1169.

<sup>41</sup> Pred Fabriciusom so taka besedila običajno tiskali v celoti ali deloma z drugimi deli, kot je denimo Testament dvanajstih patriarhov in patristično literaturo za namene pobožne edifikacije; glej Irena Backus, »Praetorius' Anthology of New Testament Apocrypha (1595),« *Apocrypha* 12 (2001): 211–36 with n. 40.

<sup>42</sup> S tem mislimo razširjanje Fabriciusovega sodelovanja pri kompilaciji zbirk spisov z napačno pripisanimi avtorstvi, da

bi prinesli red v vedno večji kaos, ki se je začel ob nastopu tiska. Glej še Reed, »Modern Invention,« 424–30; Martin Muslow, »Practices of Unmasking: Polyhistor, Correspondence, and the Birth of Dictionaries of Pseudonymity in 17th Century Germany,« *Journal for the History of Ideas* 67 (2006): 219–50, <http://dx.doi.org/10.1353/jhi.2006.0015>.

<sup>43</sup> William Whiston, *Primitive Christianity Reviv'd*, 5 vols. (London, 1711–1712), e.g., 1:ii, zagovarja Arija; idem, *A collection of authentick records belonging to the Old and New Testament* (London, 1728); idem, *Athanasian forgeries, impositions, and interpolations* (London, 1736). Citat iz Whiston, »Essay on the Const.,« 4, po Jeremiah Jones, *A New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1798), 6.

<sup>44</sup> Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 39–44; Justin Champion, »Apocrypha, Canon and Criticism from Samuel Fisher to John Toland, 1650–1718,« in *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century: A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638–1713)*, ur. Allison P. Coudert et al., Archives internationales d'histoire des idées 163 (Dordrecht: Kluwer, 1999), 91–117; Francis Schmidt, »John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe,« *Apocryphe* 1 (1990): 119–45.

<sup>45</sup> John Toland, Amyntor, or, *A defence of Milton's life* (London, 1699), 20–41, kar se je kasneje razširilo v izdajo *A Catalogue of Books Mentioned by the Fathers and Other Ancient Writers, as Truly or Falsely ascrib'd to Jesus Christ, his Apostles, and other eminent persons* (London, 1726).

<sup>46</sup> Toland, Amyntor, 56; idem, *Life of John Milton* (London, 1699), 92; Pierre Lurbe, »Those Fabulous Dragons Teeth': Invented beginnings, lost causes and new beginnings in John Toland's Amyntor (1699),« *Études anglaises* 66 (2013): 134–46.

<sup>47</sup> John Toland, *Nazarenus, or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, 2nd rev. ur. (London, 1718).

<sup>48</sup> Jones, *New and Full Method*, 5–6, also 20–21, 316, 334, 357, 373, 442.

<sup>49</sup> Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), 14.

<sup>50</sup> William Hone, *Apocryphal New Testament* (London, 1820), iii.

<sup>51</sup> Ibid., vi–viii. Ta pristop je deloma podoben Tolandovi ideji, da »so bili resnični apostolski spisi uporabljeni skupaj z apokrifnimi in bili zbrani v en volumen« (Amyntor, 71–72)—zanimiv primer retroprojekcije zgodnjemoderne tiskane kulture v prednicejsko krščanstvo.

<sup>52</sup> J. W. Robinson, »Regency Radicalism and Antiquarianism: William Hone's Ancient Mysteries Described (1823),« *Leeds Studies in English* 10 (1978): 127.

<sup>53</sup> Hone, *Apocryphal New Testament*, iii–vi.

<sup>54</sup> William Hone, *The Three Trials of William Hone for Publishing Three Parodies* (London, 1818); Marcus Wood, *Radical Satire and Print Culture, 1790–1822*, Oxford English Monographs (Oxford: Clarendon, 1994); Joss Marsh, *Word Crimes: Blasphemy, Culture and Literature in Nineteenth-Century England* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 18–60.

<sup>55</sup> William Hone, *Aspersions Answered: An Explanatory Statement, Addressed to the Public at Large, and to Every Reader of the Quarterly Review in Particular* (London, 1824). Po polemiki je izdal tudi zbirko srednjeveških iger, da bi podčrtal široko razširjenost NZ apokrifov: *Ancient Mysteries Described, especially the English Miracle Plays, founded on Apocryphal New Testament Story* (London, 1823).





- <sup>56</sup> Tisk je omogočal tudi konkretizacijo kanonskih spisov v fizične antologije, ki so jih lahko razširili med številne bralce, in tako morebiti izničil zgodnejšo vrzel med teorijo in prakso, ki je obkrožala apokrifne. Po drugi strani pa je tudi olajšal potencialno predstavitev in sprejem NZ apokrifov v smislu protikanona privlačnih prepovedanih spisov.
- <sup>57</sup> Elliot, *Apocryphal New Testament*, xi.
- <sup>58</sup> Schneemelcher, »Canonical and Apocryphal,« v *New Testament Apocrypha*, 1:27. Shoemaker tako pokaže na Schneemelcherja kot na najbližji vzrok za široko razširjenost pogleda na NZ apokrifne kot na »neuspelo sveto pismo« in posebej za to, da so se v dvajsetem stoletju uveljavili kot »doktrina zgoidnjekrščanskih študij« (Shoemaker, »Apocrypha and Liturgy in the Fourth Century,« v *Jewish and Christian Scriptures: The Function of »Canonical« and »Non-canonical« Religious Texts*, ur. James H. Charlesworth and Lee Martin McDonald, *Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 7* [London: T&T Clark, 2010], 153–54).
- <sup>59</sup> Začenši z Éric Junod, »Apocryphes du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens?« *ETR* 59 (1983): 409–21, kar je v kasnejših izdajah zbirke *Neutestamentliche Apokryphen* vodilo do delne oslabitve zgornjih trditvev.
- <sup>60</sup> Konsistentno s sprejemom širše kategorije je *Écrits apocryphes chrétiens* veliko širši kot njegovi angleški in nemški ustrezniki, saj je vključeval krščanska besedila, povezana s svetopisemskimi očaki in preroki, ki so jih pogosto preučevali v okviru rubrike SZ pseudepigrifi (npr. Izajjevo vnebovzetje, Sedarhova apokalipsa, Salomonove ode in številna dela Ezre v Bovonu in Geoltrainu, *Écrits apocryphes chrétiens I*, 499–670) a tudi srednjeveška dela, ki razširjajo zgodnejše apokrifne. *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. 1, ur. Christoph Markschesies und Jens Schröter (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) gre v isto smer kot prispevek *More Christian Apocrypha* (Tony Burke in Brent Landau). Glej še Christophe Markschesies, »Neutestamentliche Apokryphen: Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung,« *Apocryphe 9* (1998): 97–132; Tobias Nicklas, »Écrits apocryphes chrétiens: Ein Sammelband als Spiegel eines Weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung,« *VC* 61 (2007): 70–95.
- <sup>61</sup> Shoemaker, »Early Christian Apocryphal Literature,« 521.
- <sup>62</sup> Maia Kotrosits, »Romance and Danger at Nag Hammadi,« *Bible and Critical Theory* 8 (2012): 39–52; Emily McAvan, *The Postmodern Sacred: Popular Culture Spirituality in the Science Fiction, Fantasy and Urban Fantasy Genres* (Jefferson, NC: McFarland, 2012), 98–107.
- <sup>63</sup> Hal Taussig, ed., *A New New Testament: A Bible for Twenty-first Century, Combining Traditional and Newly Discovered Texts* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013). Poleg Salomonovih od in Del Pavla in Tekle je bila večina del, ki so bila dodana sem, besedil, ki jih je populariziralo delo E. Pagels, *Gnostic Gospels*, posebej s povezavo o možnosti, da ohranjajo vidike o spolu in znanju, ki so jih zatrla kasnejše avtoritete (npr., Gospel of Thomas, Thunder: Perfect Mind, Gospel of Mary, Gospel of Truth, Apocryphon of John).
- <sup>64</sup> Npr., Witherington, *What Have They Done*; Evans, *Fabricating Jesus*; Darrell L. Bock, *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities* (Nashville: Nelson, 2006); Darrell L. Bock in Daniel B. Wallace, *Dethroning Jesus: Exposing Popular Culture's Quest to Unseat the Biblical Christ* (Nashville: Nelson, 2007).
- <sup>65</sup> Tony Burke, »Heresy Hunting in the New Millennium,« *SR* 39 (2010): 405–20.
- <sup>66</sup> Dan Brown, *The Da Vinci Code: A Novel* (New York: Doubleday, 2003); Anne Rice, *Christ the Lord: Out of Egypt* (New York: Knopf, 2005).
- <sup>67</sup> Philip Pullman, *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ* (Edinburgh: Canongate, 2010).
- <sup>68</sup> Npr. Darrell L. Bock, *Breaking The Da Vinci Code: Answers to the Questions Everyone's Asking* (Nashville: Nelson, 2004); Ben Witherington III, *The Gospel Code: Novel Claims about Jesus, Mary Magdalene, and Da Vinci* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004); Hugh Rayment-Pickard, *The Devil's Account: Philip Pullman and Christianity* (London: Darton, Longman & Todd, 2004). Zanimivo je, da Rayment-Pickard citira članek iz *Daily Telegraph* (7 april 2010), kjer Pullman omenja izdajo *Apocryphal New Testament* (pp. 16–17, 23–29).
- <sup>69</sup> Kot uvodno branje, ki se osredotoča na religijske tematike, glej Jolyon Baraka Thomas, *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012). Ključno vprašanje, kot opaža Thomas (s. viii), je »Zakaj — v luči očitnega in pogosto gorečega japonskega sekularizma — so bile tematike v mangah in animeju z očitno religioznimi temami tako številne in popularne?«
- <sup>70</sup> Objavljeno serijsko v 月刊アフタヌーン od 1998 do 2008 in zdaj deloma dostopno v zbirki stripov v angleščini (4 vols.; Milwaukie, OR: Dark Horse, 2005–2006).
- <sup>71</sup> Objavljeno serijsko v 花とゆめ od 1994 do 2000 in ponovno uporabljeno v enem zvezku kot 天使禁猟区, 20 zv. (Tokyo: Hakusensha, 1995–2001) in v angleščini kot *Angel Sanctuary*, 20 zv. (San Francisco: Viz Media, 2004–2007).
- <sup>72</sup> Najprej so jih predvajali v šestindvajsetih epizodah od 1995 do 1996. Dostopne angleške verzije vključujejo *Neon Genesis Evangelion: Perfect Collection*, set šestih DVDjev (ADV Films, 2005); *End of Evangelion*, dir. Anno Hideaki (1997), DVD (Manga Entertainment, 2002); in nove poustvaritve (Studio Khara, 2008–2012; DVD izdaje 2010–2014).
- <sup>73</sup> Glede apokrifnih, gnostičnih in kabalističnih motivov v seriji *Neon Genesis Evangelion*, glej Mariana Ortega, »My Father, He Killed Me; My Mother, She Ate Me: Self, Desire, Engendering, and the Mother in *Neon Genesis Evangelion*,« *Mechademia 2* (2007): 216–32, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.0.0010>; in o prvih premislekih o njenih krščanskih tematikah, Christophe Thouny, »Waiting for the Messiah: The Becoming-Myth of *Evangelion* and *Densha otoko*,« *Mechademia 4.1* (2009): 111–29, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.0.0066>.
- <sup>74</sup> *Angel Sanctuary* je postavil precedens za zbiranje angeloloških, demonoloških in kozmoloških motivov iz del, kot je Prva, Druga in Tretja Enohova knjiga kot tudi za ustvarjanje različic zgodb o vzponu in nebo in turah po peklju bolj v skladu s Pavlovo apokalipso. Apokaliptična eshatologija je široko razširjena tudi v mangah in animeju, čeprav pogosto dolguje več *Akiri* (dir. Katsuhi Otomo, 1988) kot kakšni distinktivni krščanski doktrini. Glej še Susan J. Napier, *Anime from Akira to Howl's Moving Castle*, ur. (New York: Macmillan, 2005), 249–74; Napier, »When the Machines Stop: Fantasy, Reality, and Terminal Identity in *Neon Genesis Evangelion* and *Serial Experiments Lain*,« *Science Fiction Studies* 29.3 (2002): 418–35; Mick Broderick, »Anime's Apocalypse,« *Intersections 7* (2002): 1–11; Dennis Owen Frohlich, »Evil Must Be Punished: Apocalyptic Religion in the Television Series *Death Note*,« *Journal of Media and Religion* 11.3 (2012): 141–55, <http://dx.doi.org/10.1080/15348423.2012.706158>. Nekateri strokovnjaki za apokaliptične animeje spregledajo povezave s pomembnimi apokrifi, saj krščanski vpliv uokvirijo zgolj v okvir NZ ali sodobnega protestantizma.



- <sup>75</sup> Wendy Siuyi Wong, *Globalizing Manga*, *Mechademia* 1 (2006): 23–45, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.0.0060>; Susan Napier, *The World of Anime Fandom in America*, *Mechademia* 1 (2006): 47–63, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.0.0072>.
- <sup>76</sup> Thomas, *Drawing on Tradition*; Adam Barkman, »Anime, Manga and Christianity,« *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 27 (2010): 25–45.
- <sup>77</sup> Delna izjema pri temu vzorcu je splošno izločanje Razodetja zaradi eshatoloških in postapokaliptičnih slik, npr. v *Clamp's X* (serijsko izdan v *Monthly Asuka* od 1992 do 2003).
- <sup>78</sup> Pomočnik režiserja Kazuya Tsurumaki je v intervjuju pojasnil: »Na Japonskem je veliko oddaj na temo velikih robotov, zato smo želeli biti drugačni in ima naša zgodba religijsko tematiko. Ker krščanstvo na Japonskem ni razširjena religija, se nam je zdelo, da bi bilo skrivnostno. Nihče izmed sodelavcev, ki so delali na seriji EVA, ni kristjan. Serija nima krščanskega pomena, dodajamo ji zgolj krščanske vizualne elemente, da bi izgledalo »kul«. Če bi vedeli, da se bo serija distribuirala v ZDA in Evropi, bi morda ponovno premislili o tej izbiri« (Owen Thomas, »Amusing Himself to Death: Kazuya Tsurumaki speaks about the logic and illogic that went into creating FLCL,« [www.akadot.com](http://www.akadot.com), arhivirano na <http://wiki.evageeks.org/StatementsbyEvangelionStaff>). Navkljub pomanjkanju religijskih motivov za ta dela, so nekatere krščanske skupine odgovorile s produkcijo svojih stripov, podobnih mangam, in tako postavile nasprotje tem novim globaliziranim hibridnim stvaritvam zgodbe v okviru kanoničnih meja NZ; glej Zondervan's *Manga Bible series*, npr., Young Shin Lee, J. S. Earls, Brett Burner, in Bud Rogers, *Manga Bible*, vol. 6, *Parables, Miracles, and the Prince of Peace* (Grand Rapids: Zondervan, 2009); vzporedne serije hiš NEXT in Tyndale, e.g., Hidenori Kumai et al., *Manga Messiah* (Wheaton, IL: Tyndale, 2007); Matthew Salisbury, Gabrielle Gniewek, in Sean Lam, *Paul: Tarsus to Redemption* (San Rafael, CA: Manga Hero, 2012). Ta dela imajo za ciljno skupino krščansko mladino in ne toliko ljubitelje mang.
- <sup>79</sup> Lorenzo DiTommaso, »At the Edge of Tomorrow: Apocalypticism and Science Fiction,« v *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, ur. Karolyn Kinane in Michael A. Ryan (Jefferson, NC: McFarland, 2009), 221–41.
- <sup>80</sup> Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures 55 (Berkeley: University of California Press, 1991), 114–15. Podobno vzporednico je opazil Mark MacWilliams v svoji recenziji Thomasa, *Drawing on Tradition*, v *Monumenta Nipponica* 68.1 (2013): 156–58, in omenil poznoantični kult svetnikov: »Religiozna izkušnja gledanja animejev in branja mang gre lahko preko tradicionalnih pogledov k novim idejam o svetem. Kot festivali svetnikov, mange in animeji kljub zabavnim vsebinam prinašajo pomembno religiozno vsebino za svoje občinstvo.«
- <sup>81</sup> Johnson, »Apocrypha and the Literary Past,« 50, Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, 89–119. Primerjaj Fosterjevo posplošeno oznako apokrifnih evangelijev kot »marginalnih dokumentov, ki so jih brale liminalne skupine v pozni antiki in srednjem veku, navkljub vedno bolj odločni in avtoritarni pravoverni cerkvi.« (*Non-Canonical Gospels*, viii, although with attenuation on pp. ix–x).
- <sup>82</sup> Johnson, »Apocrypha and the Literary Past,« 48.
- <sup>83</sup> Glenn W. Most, *Doubting Thomas* (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 85.
- <sup>84</sup> Johnson, »Apocrypha and the Literary Past,« 59.
- <sup>85</sup> Glej Rose, *Ritual Memory*, in obširno bibliografijo tam.
- <sup>86</sup> David R. Carlidge in J. Keith Elliott, *Art and the Christian Apocrypha* (London: Routledge, 2001), xv.
- <sup>87</sup> Primeri apokrifov, opisanih v srednjeveških rokopisih, vključujejo Pavlovo apokalipso v Bibliothèque Municipale of Toulouse MS 815; arabski evangelij otroštva v MS Laurenziano orientale 387; in Pseudo-Mateja v Milan Ambrosian MS L. 58.
- <sup>88</sup> Splošni ikonografski motivi, ki imajo za svojo prvo pisno pričo Jakobov protoevangelij, so danes najbolj znani zaradi upodobitev v renesančnih slikah, kot so denimo Giottovo upodobitve Marijinega življenja v kapeli Arena Chapel v Padui (1305) in Tizianova slika Predstavitev Device Marije (1534–1538). A že v petem stoletju je Marija na mozaiku upodobljena kot da tke (v Santa Maria Maggiore v Rimu), na mozaiku Kariye Djami v Istanbulu (ok. 1320) pa je več epizod njenega zgodnejšega življenja orisanih na način, ki je bližji zgodbi Jakobovega protevangelija in so najbrž osnovan na sedaj izgubljenem rokopisu. Sodobnejši primeri iz rokopisov vključujejo Morgan Library M.268, fol. 24r, 26r, idr.
- <sup>89</sup> Kathryn A. Smith, *Art, Identity, and Devotion in Fourteenth-Century England: Three Women and Their Books of Hours* (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 269–77.
- <sup>90</sup> *Ibid.*, 269
- <sup>91</sup> Mary Dzon, »Jesus and the Birds in Medieval Abrahamic Traditions,« *Traditio* 66 (2011): 189–230, <http://dx.doi.org/10.1353/trd.2011.0008>; glej tudi Dzon, »Joseph and the Amazing Christ-Child of Late-Medieval Legend,« v *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, ur. Albrecht Classen (Berlin: de Gruyter, 2005), 135–57; Dzon, »Boys Will Be Boys: The Physiology of Childhood and the Apocryphal Christ Child in the Later Middle Ages,« *Viator* 42 (2011): 179–225.
- <sup>92</sup> Dzon, »Jesus and the Birds,« 201, tudi 2045.
- <sup>93</sup> *Ibid.*; tudi Davis, *Christ Child*, 129–92; Sarit Kattan Gribetz, »Jesus and the Clay Birds: Reading Toledot Yeshu in Light of the Infancy Gospels,« in *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ur. R. S. Boustán, R. Leicht, A. Y. Reed, and G. Veltri, with Alex Ramos, 2 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 2:1021–48.
- <sup>94</sup> V katedrali v Notre-Dame de Chartres je zgodbi posvečeno celo okno, v Saint-Étienne de Bourges sta v ambulaciji na oknu 9 orisana Tomaž in nebeške palače. Zanimanje za ta dela v Franciji trinajstega stoletja dokazujejo tudi ilustracije Pavlove apokalipse v rokopisu Bibliothèque Municipale of Toulouse MS 815.
- <sup>95</sup> Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, prev. William Granger Ryan, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1993); Rémi Gounelle, »Sens et usage d'apocryphus dans la Légende Dorée,« *Apocrypha* 5 (1994): 189–210.



Kiparski detalj Kristusovega pasijona na fasadi Sagrade Familie





LEON VELIKI

# Govor 96

Govor proti Evtihovi krivi veri, ki ga je Leon Veliki 25. decembra 457 imel v baziliki sv. Anastazije

**1.** Predragi, izkušeni in modri zdravniki morajo z zdravili preprečiti obolenja človeške bolehnosti in pokazati, kako se izogniti temu, kar škoduje zdravju. Tako je naloga pastoralne službe, da poskrbi, da krivoverska škodljivost ne bo škodovala Gospodovi čredi. Prav tako je njena naloga, da pokaže, kako se zavarovati pred zlobnostjo volkov in razbojnikov. Krivoversko brezboštvo se namreč nikoli ni moglo tako skriti, da ga naši sveti očetje ne bi mogli vedno odkriti in ga pravično obsoditi.

Tako se naši skrbi, ki je posvečena vaši ljubezni, ni moglo skriti dejstvo, da so nekateri Egipčani, predvsem trgovci, ki so prišli v mesto Rim, branili to, kar aleksandrijski krivoverci brezbožno priznavajo. Oni trdijo, da je bila v Kristusu samo božja narava in da človeško meso, ki ga je prejel od blažene Device Marije, ni bilo povsem resnično. Kakšno brezboštvo je trditi, da je Kristus neresničen človek in da Bog lahko trpi.

Ne moremo dvomiti glede drznosti njihovega duha ali namena, kajti oni sami so se oddaljili od evangeljske resnice in so

sledili hudičevim lažem, zdaj pa želijo, da bi tudi drugi postali soudeleženci pri njihovem pogubljenju.

Z očetovsko in bratsko skrbjo vas zato opominjamo, da ne sprejmete nasprotnikov katoliške vere, sovražnikov Cerkve in tistih, ki zanikajo Gospodovo učlovečenje in ki se borijo proti veroizpovedi, ki so jo določili apostoli, niti v primeru, da občutite soglasnost z njimi. Apostol namreč pravi: »Človeka, ki je heretik, se po prvem in drugem opozorilu izogibaj, saj veš, da je takšen človek hudoben in da se je sam obsodil.« (Tit 3,10-11)

**2.** Zaradi svoje trdovratnosti propade in zaradi svoje norosti se od Kristusa loči tisti, ki sledi tistemu brezboštvu, zaradi katerega so pred njim, kakor sam ve, propadli številni ljudje. Zdi se mu, da je bogaboječe in katoliško to, kar so sveti očetje obsodili pri Fotijevev zahrbtnem, Manijevem blaznem in Apolinarijevem norem nauku. Tisti torej, ki zanikajo skrivnost Gospodovega učlovečenja, se v pogubo svojih duš strinjajo z







izprijenostjo, kot da bi bila nekaj novega in še ne obsojenega.

Kot da bi nas branje celotnega evangelija učilo kaj drugega kot to, da je človeški rod po tej edini skrivnosti usmiljenja rešen v tistih, ki verujejo (prim. Rim 1,16), da je edinorojeni Božji Sin v vsem enak Očetu, da je s sprejemom naše narave (*substantia*) ostal to, kar je bil, da se je imel za vrednega, da je postal, kar ni bil, seveda pravi človek in pravi Bog, ki je brez kakršnekoli umazanije greha k sebi pridružil našo popolno naravo v resničnosti duše in telesa. Z močjo Svetega Duha je bil spočet v telesu blažene Device Matere in ni čutil odpora do prihoda na svet z rojstvom niti do začetkov otroštva. Beseda Boga Očeta z močjo božanskosti in s šibkostjo telesa govori, da človeška narava pripada njemu, tako da telesu pripadajo telesna dejanja in duhovne moči božanskosti.

Človeško je seveda to, da si lačen in žejen ter da spiš. Človeško se je bati, jokati in biti žalosten. Nenazadnje je človeško biti križan, umreti in biti pokopan. Toda božje je hoditi po morju, vodo spremeniti v vino, mrtve obuditi, povzročiti, da se svet strese ob lastni smrti, in dvigniti se nad vse nebeške višine z oživiljenim mesom. Tisti, ki to verujejo, tako ne morejo dvomiti, kaj je potrebno pripisati človeškosti in kaj morajo dodeliti božanskosti, kajti v obeh je en Kristus, ki ni izgubil moči svoje božanskosti in ki je z rojstvom prevzel resničnost popolnega človeka.

**3.** Preljubi, pred temi torej, o katerih govorimo, bežite kot pred smrtonosnim strupom (prim. Jak 3,8), sovražite jih, izogibajte se jih in ne udeležujte se njihovih pogovorov, če se kljub vašemu opominjanju ne želijo poboljšati, kajti tako je pisano: »Njihova beseda se bo razširila kot rak.« (2 Tim 2,17) Tistim, ki so s pravično sodbo izgnani iz cerkvene edinosti, se ne sme priznati nikakršne skupnosti, ki so jo izgubili, ne zaradi našega sovraštva, ampak zaradi svoje brezbožnosti. Vi pa, ki ste ljubi Bogu (Rim 1,7) in ste ovenčani z apostolskim pričevanjem, vi, ki vam je blaženi apostol

Pavel, učitelj narodov, rekel: »Ker se vaša vera oznanja po vsem svetu.« (Rim 1,8), ohranite v sebi to, kar priznavate, da je o vas mislil tako velik oznanjevalec.

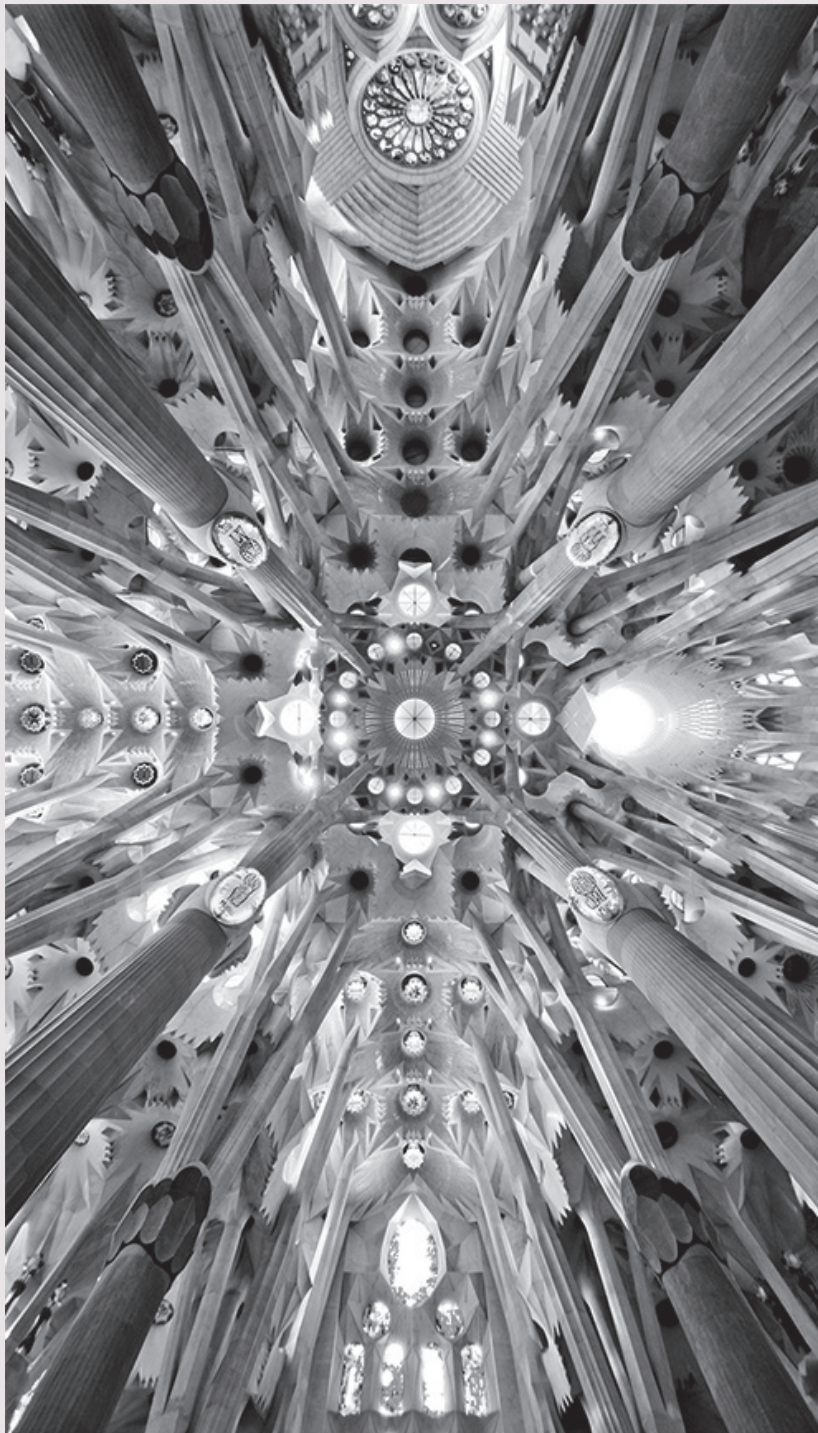
Nihče od vas, ki vas zaradi učenja Svetega Duha skozi toliko stoletij ni oskrunilo nobeno krivoverstvo, naj se ne odtuji od te hvalnice, da vas ne bo mogla omadeževati niti okužba Evtihove brezbožnosti. Zaupamo, da bo Božje varstvo zaščitilo vaša srca in vašo vero, da boste tistemu, ki ste mu bili zvesto poslušni (prim. Rim 16,19) do sedaj, vseh v večnosti zaradi vztrajnega spoštovanja katoliške vere. Po Kristusu našem Gospodu.

Prevedel: Gregor Lavrinec





Pogled proti stropu Sagrade Familie





GREGOR LAVRINEC

# Pravi Bog in pravi človek

## Leon Veliki in kristološke zmote

**S**v. Leon je bil papež od leta 440 do 461. To obdobje je bilo v cerkvenem življenju močno zaznamovano s kristološkimi spori. Devet let pred začetkom njegovega pontifikata je efeški koncil (Efez, 431) obsodil nestorianizem, sredi njegovega pontifikata pa je najprej potekala tako imenovana roparska sinoda (Efez, 449), kjer Leonovi legati nismo mogli spregovoriti, nato pa kalcedonski koncil (Kalcedon, 451), ki je obsodil Evtiha in s tem monofizitizem.

Kristološka razprava petega stoletja je bila v bistvu nadaljevanje problema, ki se je začel že z Apolinarijem. Gre za vprašanje, kako enim subjektu v eni osebi, torej v Kristusu, sobivata njegova božanskost in človeškost. Antiohijsko okolje je dalo poudarek na integriteto človeške narave v Kristusu, v aleksandrijskem okolju pa so dali poudarek na edinost učlovečenega Logosa. Pri obeh šolah pa gre v prvi vrsti za vprašanje človeškega odrešenja.

Leta 428 je Nestorij, ki je izhajal iz antiohijske šole, postal škof v Carigradu. Nasprotoval je temu, da bi Marijo imenovali Božja Mati (*Theotokos* – Bogorodica). Namesto tega je za poimenovanje Marije uporabljal naziv *Christotokos*. Ciril Aleksandrijski je

Nestorija obtožil, da je razdelil Kristusa, da zagovarja dva Kristusa in dva sina, človeka in Boga, česar pa Nestorij ni priznal. Res pa je, da gre pri njegovem nauku za strogo ločevanje lastnosti človeške in božje narave v Kristusu. K temu ga je vodila skrb za integriteto Kristusove človeške narave, ki jo je razumel kot celostno osebnost, ki je zmožna svobodne pobude.<sup>1</sup> Pri Nestoriju je razviden problem s sprejemanjem in razumevanjem s pripisovanjem pridevkov, ki so lastni Kristusu kot Božjemu Sinu, Kristusu kot človeku in obratno (*communicatio idiomatum*). Leon je nasprotoval tej zmoti in je poudarjal združitev dveh oseb v enem Jezusu Kristusu.

V svojem 96. govoru, ki je objavljen v tej številki Tretjega dne, pa Leon nasprotuje Evtihovi zmoti. Evtih, ki je bil arhimandrit večjega carigrajskega samostana, je bil Nestorijev nasprotnik in prijatelj Cirila Alekdandrijskega. Na razvoj kristološke razprave je vplivalo tudi njegovo prijateljstvo s Hrizafijem, vplivnim evnuhom na dvoru bizantinskega cesarja Teodozija II..

Evtihov nauk je sledil misli Cirila Aleksandrijskega. Pred stalno sinodo v Carigradu je leta 448 zanikal, da bi zavračal Kristusovo človeškost na Apolinarijev ali Valentinov





način (docketizem), hkrati pa je priznal, da je Kristus *homousios* (konsubstancialen, istega bistva) z nami. Prav tako je bil mnenja, da je iz dveh narav pred združitvijo nastala samo ena narava po združitvi (monofizitizem).<sup>2</sup>

Ker je med kristološkim sporom in predvsem v času roparske sinode imel Evtih oporo v evnuhu Hrizafiju, ga je posredno podpiral tudi cesar Teodozij II.<sup>3</sup> Teodozijeva podpora ga je varovala pred obsodbo. Njegov nauk je bil tako obsojen šele po Teodozijevi smrti na kalcedonskem koncilu leta 451.

Leon Veliki je nasprotoval Evtihovemu nauku, kar je razvidno tako iz njegovih pisem, predvsem Pisma Flavijanu, kot njegovih govorov. Po papeževem mnenju zagovarjanje dveh narav pred združitvijo Evtiha vodi k Origenu, ki je zagovarjal, da duše obstajajo že pred spočetjem.<sup>4</sup> Prav tako pa je Leon prepričan, da zanikanje Kristusove konsubstancialnosti z ljudmi pomeni tudi zanikanje resničnosti njegove človeške narave, zato Evtiha poveže z apolinarističnimi in doketističnimi zmotami.<sup>5</sup> Docketizem, ki trdi, da ima Kristus zgolj navidezno telo, pa za papeža pomeni zanikanje odrešenjske skrivnosti.<sup>6</sup> Odrešenje človeka je ena od osrednjih točk Leonovega nauka in razlog za njegovo ostro nasprotovanje teološkim zmotam.

## OZADJE 96. GOVORA IN NEKATERI NJEGOVI POUKARI

V tem tudi kristološko zelo razburkanem obdobju je papež imel tudi svoj 96. govor, ki ni nastal pred letom 457<sup>7</sup> in ga je imel v baziliki sv. Anastazije. Ta cerkev se je nahajala v trgovskem delu Rima, kjer so egiptovski trgovci, ki so takrat v Rim prinesli Evtihov nauk, lahko opravljali svojo dejavnost in so morda tam tudi stanovali.<sup>8</sup> Kot je razvidno iz začetka govora, je Leon s svojo pridigo nasprotoval ravno trgovcem iz Aleksandrije in njihovi proti-kalcedonski dejavnosti v Rimu.

Papež kot eno od pomembnih pastoralnih nalog čuti dolžnost, da svoje vernike obvaruje pred krivim naukom, kar pojasni v uvodu v svoj govor. Temu pojasnilu pa takoj sledi predstavitev aktualne problematike v mestu, ki je posledica tega, da so egiptovski trgovci širili monofizitsko zmoto. Leon svoje vernike spodbudi, naj ostanejo zvesti katoliškemu nauku in apostolski veroizpovedi.

V začetku Evtihove zmote se je Leon skliceval na apostolsko veroizpoved, ki so jo po njegovem prepričanju sestavili apostoli; tako se je na primer na apostolsko veroizpoved skliceval v Pismu Flavijanu (Pismo 28) in v Pismu 45,2. Kasneje pa je izvedel, da na vzhodu ne priznavajo apostolskosti te veroizpovedi, zato se je v naslednjih pismih, namenjenih vzhodnim cerkvam, oprl na nicejsko veroizpoved. V tem govoru, pa tudi v drugih božičnih govorih, pa se ponovno sklicuje na apostolsko veroizpoved, saj govori svojim vernikom, ki ne dvomijo v avtoriteto apostolske veroizpovedi.

V Evtihovi zmoti Leon vidi zanikanje resničnega Kristusovega učlovečenja, ki pomeni zanikanje Kristusove resnične človeške narave, zato to zmoto primerja s Fotijevo zmotom, z maniheizmom in z apolinarizmom. Fotij je zagovarjal, da je Jezus Kristus samo človek, manihejci so zanikali resničnost Kristusovega človeškega telesa, apolinaristi pa so zagovarjali Kristusovo nepopolno človeškost, saj naj bi Kristus prevzel le nižji del človeške duše in telo. V vseh treh primerih gre za to, da v Kristusu manjka ali pa je bistveno okrnjena ena od dveh narav. Za Leonovo kristologijo in soteriologijo je bistveno prav to, da je Kristus pravi Bog in pravi človek, kar pove v nadaljevanju svojega govora. Ta izraz je Leon uporabljal že pred Evtihovo zmotom. Izraz pravi Bog in pravi človek pomeni, da sta obe naravi celoviti tudi po učlovečenju. Ta izraz pa ni Leonova novost, ampak ga najdemo tudi pri drugih cerkvenih očetih, kot sta na primer sv. Hilarij in sv. Avguštin, prav tako pa sta jo uporabila tudi Ciril Aleksandrijski in Janez Antiohijski





v tako imenovani *formula unionis* leta 433. V nadaljevanju govora Leon pokaže, kje v Kristusovem življenju se odraža Kristusova človeška in kje božja narava.

Svoj govor papež zaključi z opozorilom, naj se izogibajo krivovercev, saj so obsojeni s pravično sodbo. S pravično sodbo se sklicuje na obsodbo Evtihove zmote, ki jo je izrekel kalcedonski koncil leta 451 in s katero je monofizite izobčil iz Cerkve.<sup>9</sup> Temu svarilu pa sledi zaključna spodbuda k zvestobi apostolskemu izročilu in Katoliški cerkvi, da jih bo Kristus sprejel v večnost.

- <sup>1</sup> Prim. M. Simonetti, »Nestorio-Nestorianismo«, v *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (NDPAC). F-O, ur. A. Di Berardino, Institutum patristicum Augustinianum, Rim, 2007, 3482-3485.
- <sup>2</sup> Prim. M. Simonetti, »Monofisiti«, v: NDPAC. F-O, 3341-3347.
- <sup>3</sup> Prim. A. Di Berardino, »Eutiche«, v: NDPAC. A-E, 1870-1871.
- <sup>4</sup> Prim. Leon Veliki, *Pismo* 35,3.
- <sup>5</sup> Prim. Leon Veliki, *Pismo* 124,2.
- <sup>6</sup> Prim. Prim. Leon Veliki, *Govor* 91,2.
- <sup>7</sup> Prim. A. Chavassee, »Le Sermon 96«, v: Leon Veliki, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138 A, Brepols, Turnhout, 1973, 591-592.
- <sup>8</sup> Prim. M. Pratesi, »Commento«, v: Leon Veliki, *I Sermoni del ciclo natalizio*, Nardini Editore, Fiesole, 1998, 394.
- <sup>9</sup> Prim. M. Pratesi, »Commento«, v: Leon Veliki, *I Sermoni del ciclo natalizio*, Nardini Editore, Fiesole, 1998, 398.

### Med stebri Sagrade Familie





TANJA PIHLAR

# Problematika stvarnosti v delu dveh doktorandov pri profesorju Francetu Vebru

## UVOD

**N**ajvečji slovenski filozof v prvi polovici 20. stoletja in prvi profesor za filozofijo na novo ustanovljeni univerzi v Ljubljani France Veber (1890-1975) je imel v petindvajsetih letih neprekinjenega delovanja na ljubljanski univerzi precejšnje število študentov, učencev in doktorandov. Med njimi se v literaturi najpogosteje omenjajo: Klement Jug (1898-1924), Alma Sodnik (1896-1965), Stanko Gogala (1901-1987), Vladimir Bartol (1903-1967), Mirko Hribar (1902-1999), Leon Žlebnik (1918-2004), Cene Logar (1913-1995), Rudolf Trofenik (1911-1991), Vinko Brumen (1909-1993), Anton Trstenjak (1906-1996) in Ludvik Bartelj (1913-2006).<sup>1</sup>

O Vebrovi filozofski šoli je bilo doslej zelo malo napisanega; izjema so študije o njenih posameznih predstavnikih, med drugim o Bartlju in Jugu.<sup>2</sup> Ponekod se jo omenja kot 'ljubljsko filozofsko šolo' (Žlebnik, 1939), medtem ko nekateri celo zanikajo obstoj posebne šole (Brumen, 1992: 160). Svoj razcvet je doživela zlasti v času med obema vojnama, ko je Vebrova filozofija naletela na velik odmev tudi v širši javnosti. V tem času je izšlo lepo število razprav in poljudnih člankov, ki so jih

njegovi učenci objavljali v tedanjih revijah in časopisih, med drugim v *Sodobnosti*, *Času*, *Domu in svetu*, *Pedagoškem zborniku*, *Naši dobi*, *Ljubljanskem zvonu*, *Njivi*, *Križu* in *Modri ptici*.<sup>3</sup> Ustanovljeno je bilo prvo slovensko filozofsko društvo,<sup>4</sup> v okviru katerega so bila organizirana številna predavanja in debatni večeri; v tujih revijah je izšlo tudi nekaj obsežnejših študij o Vebrovi filozofiji v nemškem jeziku, ki so bile sploh prve predstavitve njegovega dela v tem govornem območju, saj je sam zelo malo objavljaval v nemščini.<sup>5</sup>

Po končani drugi svetovni vojni in Vebrovi prisilni upokojitvi leta 1945 je zanimanje za njegovo filozofijo tudi med njegovimi učenci počasi zamrlo (med redkimi izjemami sta bila Bartelj in Brumen, ki sta se tako rekoč vse življenje ukvarjala z njegovo filozofijo in jo plodno razvijala dalje). Temu so nedvomno botrovale tudi spremenjene družbene razmere: v novi družbeni ureditvi zanjo ni bilo več prostora, v filozofskem seminarju je kot glavna smer več desetletij prevladoval dialektični oz. historični materializem. Le redki so se poklicno ukvarjali s filozofijo,<sup>6</sup> mnogi so se posvetili drugim področjem.<sup>7</sup> Vse do nedavnega je bilo s filozofskega vidika skorajda povsem neraziskano delo tistih, ki





so pri Vebru doktorirali. Veber je bil namreč v letih 1923 do 1945 mentor kar pri triindvajset doktoratih: prvi je pri njem doktoriral Stanislav Leben in kot zadnji leta 1945 Josip Premrov, v povprečju je pri njem doktoriral več kot eden doktorand na leto.<sup>8</sup> Alojz Cindrič je bil prvi, ki je zbral in v monografski obliki objavil zgodovinsko-dokumentarno gradivo o Vebrovih doktorandih (gl. Cindrič, 2015), ki ga hranijo arhiv Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in druge ustanove. Temu je sledila izdaja zbornika razprav *Pozabljena generacija filozofov* (gl. Uršič, 2016)<sup>9</sup> s predstavitvijo posameznih doktorandov, ki jo je pripravil Oddelek za filozofijo na Filozofski fakulteti.

Če bežno preletimo že samo naslove doktorskih nalog (napisane so bile v slovenskem, srbohrvaškem in nemškem jeziku),<sup>10</sup> je mogoče opaziti, da so doktorandi obravnavali zelo različno problematiko, ki sodi k različnim filozofskim disciplinam – od filozofske psihologije, predmetnostne teorije, etike, estetike, spoznavne teorije, metafizike, socialne filozofije, pa do filozofije prava, filozofije jezika in sociologije. Presenetljivo je, da se nihče ni poglobljeval s filozofijo religije, ki je Vebra zaposlovala v različnih obdobjih njegovega filozofskega razvoja. Malo je tudi disertacij, ki bi bile izrecno predmetnostnoteoretično naravnane, prav tako so se le maloštevilni izčrpeje posvetili obravnavi teorije stvarnosti, ki jo je učitelj razvijal v svojem zadnjem, realističnem obdobju.

Pri vseh doktorandih je nedvomno dobro vidno poznavanje Vebrove filozofije in njegovih del; opaziti je mogoče tudi, da so sledili razvoju njegove misli in spremembam, ki jih je uvajal v različnih obdobjih filozofiranja. Največji vpliv je imela kajpada njegova psihologija – ‘opisna’ oziroma ‘analitična’ psihologija –, saj je njene temeljne postavke v takšni ali malce drugačni obliki prevzela večina (z nekaterimi izjemami) doktorandov; povečini so jo razvijali dalje in jo dopolnjevali z lastnimi uvidi. Po drugi strani pa so se v marsikaterem pogledu tudi oddaljili od svojega učitelja, nekateri so njegove misli

plodno uporabili na področjih, s katerimi se sam ni ukvarjal, kot sta na primer problematika izseljenstva in domovine. Prav tako lahko v disertacijah opazimo dobro poznavanje sodobnih filozofskih tokov – graške šole predmetnostne teorije, fenomenologije, eksistencialne filozofije ... – in psiholoških smeri, kot so behaviorizem, gestalt-psihologija, psihoanaliza ipd.

V pričujočem prispevku si bomo poglobljevali dve disertaciji, ki poglobljevali obravnavata teorijo zadevanja in stvarnosti. Mladi Herman Lešanc, ki je veliko obetal, je tej tematiki posvetil obširno razpravo v nemškem jeziku z naslovom »Über das ‘unmittelbare Gegebensein’ in der äußeren Wahrnehmung« (1938), ki je bila objavljena v priznani psihološki strokovni reviji *Archiv für die gesamte Psychologie* iz Leipziga.<sup>11</sup> Profesor Ljubomir Jurković, ki je promoviral tik ob izbruhu druge svetovne vojne, pa je v svoji doktorski nalogi *Psihologija patriotskog osećanja* (1941), v kateri je izhajal iz učiteljeve teorije stvarnosti, raziskal posebno vrsto elementarnega doživljanja, ki ga občutimo do domovine, namreč domovinsko čustvo. Obema je skupno, da sta v marsikaterem pogledu ubrala lastno pot; Jurkovićeva obravnava domovinskega doživljanja je bila v tedanji analitični psihologiji nekaj povsem novega.

## LEŠANČEVA NEPOSREDNA POT DO STVARNOSTI

Herman Lešanc,<sup>12</sup> ki sodi v najmlajšo generacijo Vebrovih učencev, je v strokovni javnosti poznan zlasti po že omenjeni razpravi,<sup>13</sup> saj se je njegova življenjska pot na žalost mnogo prezgodaj končala. V njej se je navezoval na učiteljevo teorijo zadevanja, ki jo je poznal zlasti iz njegovih predavanj v filozofskem seminarju (učiteljevo delo *Vprašanje stvarnosti* je bilo namreč objavljeno šele pozneje). Opozorimo naj, da se je s to problematiko ukvarjal zgolj s psihološkega in spoznavnoteoretskega vidika, medtem ko ga ontološki vidik ni toliko zanimal.





## POSREDNE TEORIJE ZAZNAVANJA

Lešanc izhaja od vprašanja, ali lahko neposredno dojamemo zgolj lastno doživljanje oziroma naš jaz, ali pa je na takšen način mogoče dojeti tudi realni zunanji svet. Na kratko obravnava različne posredne teorije dojetja fizičnega, ki so jih razvili v (širši) fenomenološki tradiciji, zlasti Franz Brentano in njegovi učenci, saj je prav ta šola prek graškega filozofa Alexiusa Meinonga pomembno vplivala na tedanjo slovensko moderno filozofijo.

Kot je znano, je v skladu z Brentanovo teorijo intencionalnosti, ki jo je podal v svojem znamenitem delu *Psihologija z empiričnega vidika* (1874), skupna značilnost vseh duševnih pojavov usmerjenost na objekt (Brentano, 1999: 126): ko si predstavljamo, si vedno predstavljamo nekaj, kot npr. rdeče. Poleg tega pa se vsak duševni pojav nanaša tudi na samega sebe – v zvezi s tem Brentano govori o njegovem primarnem in sekundarnem objektu. V zgornjem primeru je tako predstavljanje rdečega primaren objekt, predstava predstave rdečega pa sekundaren. Vendar pri tem ne gre za neki dodatni duševni pojav, ampak je konstitutivni del notranje zavesti same. Časovno se pojavljata hkrati, kot dela istega akta, čeprav je po naravi stvari predstavljanje rdečega pred predstavljanjem predstavljanja. Brez takega samonanašanja duševnih pojavi ne bi bili zavestni.

Fizične in duševne pojave dojamemo na različni način: prvi so nam dani z zunanjim, drugi pa z notranjim zaznavanjem, ki sodita po Brentanu k razsojanju, v razred sodb. Z njimi sprejemamo nekaj kot resnično ali zavračamo kot neresnično. Če npr. vidimo rdeče, sprejemamo rdeče kot eksistentno. Vendar je po njegovem takšno zaznavanje slepo in podvrženo zmotam (Brentano, 1999: 42-43): nimamo nobene pravice verjeti, da so fizični pojavi tudi v resnici takšni, kot jih zaznamo. Še več, sploh niso nič dejanskega, ampak zgolj 'znaki nečesa dejanskega', kar s svojim učinkovanjem povzroča v nas

čutne predstave. V nasprotju s tem je to, kar spoznamo z notranjo zaznavo, neposredno razvidno in izključuje vsakršno zмотo. Za to jamči identiteta med zaznavajočim in tem, kar je zaznano: tako kot duševne pojave zaznamo, takšni so tudi v resnici. Zato je za Brentana notranje zaznavanje tudi edino zaznavanje v pravem pomenu besede (Brentano, 1999: 129).

## NEPOSREDNA PREDMETNA ZAVEST

Brentanova kot tudi druge fenomenološke teorije, po katerih nam je fizično dano vedno le posredno, prek psihičnega, naše zavesti, po Lešančevem mnenju temeljijo na zmotni predpostavki, namreč, na dvojnosti med zavestjo in (transcendentnim) predmetom kot nečim, kar je docela različno. To je posledica tega, da so precenjevali logično razlikovanje med obema (Lešanc, 1938: 270). Toda empirična in psihološka dejstva nam pričajo o tem, da je mogoče tudi neposredno zaznavanje fizičnega. Lešanc namreč meni, da imamo tako pri spoznavnem subjektu kot tudi spoznavnem objektu opraviti z dejansko bivajočim, s stvarnostjo, na kateri lahko razlikujemo različna območja ali »sloje« – anorgansko (na strani objekta), organsko, duševno in duhovno stvarnost (na strani subjekta) (Lešanc, 1938: 268). Stvarnost pri tem dojemamo kot dinamično »tujo silo«, ki deluje na nas in na katero se na neki način odzivamo in se ji prilagodimo (Lešanc, 1938: 272). Ko npr. slišimo močan zvok, je zvok dinamična sila, ki se razlikuje od našega jaza in deluje na nas; prilagodimo se ji tako, da si zatisnemo ušesa. V tem primeru sta jaz<sup>14</sup> in predmetno območje med seboj v neposrednem »dinamičnem stiku« (Lešanc, 1938: 274), ko »zadeneta ali trčita drug ob drugega« (Lešanc, 1938: 283). Zato tu ne gre za pravi intencionalni odnos, ampak za »funkcijsko nanašanje (nem. Funktionsbezug)« (Lešanc, 1938: 274) dveh stvarnosti, namreč fizične stvarnosti, ki deluje, in jaza kot pasivne (telesno-duševne) stvarnosti, na katero deluje. To je nekoliko spremenjena teorija







zadevanja, kot jo najdemo pri Vebru; Lešanc namreč ne razlikuje med postvarjevanjem in ponazorovanjem, niti ne pozna negativnega zadevanja, ko stvarnost ne zadenemo, ampak jo »zgrešimo«.

Čeprav stvarnost dojemamo kot nekaj enotnega in celovitega, lahko na njej odkrijemo nekaj razlik, kot npr. med živo in neživo, med svojilno in kazalno (se pravi: našo lastno in tujo) stvarnostjo. To so razlike v sami stvarnosti in ne v njenih čutnih kvalitetah, ki jih upoštevamo tudi v našem konkretnem udejstvovanju. Oglejmo si naslednji primer (Lešanc, 1938: 276): ko v temi nepričakovano zadenem ob nekaj trdega, to sprva dojamem kot »nekaj tujega, kar mi nudi odpor«, kot neko dinamično »tujo silo«; v naslednjem hipu pa se mi ta stvarnost kaže kot razčlenjena, in sicer lahko razlikujem med »mojim« in »tujim« telesom, med »mojim živim« telesom in »tujim neživim« telesom ... Poleg tega lahko na stvarnosti odkrijemo še nekatere kvantitativne razlike, ki jih je poznal tudi Veber, kot so npr. razlika v izrazitosti zadevanja pri posameznih čutilih ter psihološka razlika v prodornosti in intenzivnosti (Lešanc, 1938: 279). Če npr. primerjamo tipanje in gledanje, je zadevanje pri tipanju veliko bolj izrazito, zato smo bolj prepričani v obstoj stvarnosti, ki jo otipamo. Prav tako se nam zdi kamen, ki smo ga zadeli, bolj stvaren od vode in dima, ki smo ju prav tako zadeli. Podobno se nam tudi tla, po katerih hodimo, zdijo bolj stvarna od tal, na katere smo skočili z višine. Poleg tega je stvarnost za Lešanca tudi prostorsko in časovno lokalizirana; na njej lahko razlikujemo časovna in prostorska določila, kot so npr. »sedaj – prej – pozneje«, »tu – tam«, pri čemer je osnova prostorske lokalizacije jaz, ki se nahaja v telesu, in ima prek njega neposreden stik s tujo prostorsko stvarnostjo. Nadalje je stvarna prostornost tudi podlaga likovne, vendar je treba pripomniti, da avtor tega v svoji razpravi ni podrobneje obdelal.

Če na tem mestu povzamemo: po Lešancu torej na tej stopnji<sup>15</sup> ne dojemamo običajnih

fizičnih stvari, kot so npr. kamni, drevesa, žoge, cvetlice ipd., ampak zgolj stvarnost kot neko tujo silo, ki deluje na nas in ima določene stvarne kvalitete (živa, neživa, tuja, naša ipd.). Zato je za nas še povsem nenazorna, brez slehernih čutnih kvalitete, saj po njegovem še ni nobene razlike med »bitjo in takšnostjo« (Lešanc, 1938: 283). Seveda pa si je to težko zamisliti in tudi Lešanc v svoji razpravi ni podal za to dovolj prepričljivega primera. V tej točki se tudi bistveno razlikuje od svojega učitelja Vebera, za katerega obe funkciji občutkov, namreč zadevanje in predočevanje vedno nastopata hkrati, zaradi česar si stvarnost ponazorujemo in njene čutne kvalitete hkrati postvarujemo.

## NOVA TEORIJA ZUNANJE ZAZNAVE

Opozoriti velja, da Lešanc v svoji razpravi ne zavrača fenomenoloških posrednih teorij dojetanja fizičnega kot zmotnih, ampak nasprotno trdi, da moramo razlikovati dve različni razvojni stopnji zavesti oziroma dojetanja - nižjo ali neposredno in višjo ali intencionalno dojetanje.

Neposredno dojetanje zunanje stvarnosti, ki so ga zmožne tudi višje razvite živali, je kajpada prvotno. Ker je na tej stopnji naš jaz, ki je v neposrednem stiku s tujo stvarnostjo, še povsem pasiven in ni prave razlike med njim in intencionalnimi doživljaji, po njegovem v tem primeru sploh ne moremo govoriti o dojetanju v pravem pomenu besede (Lešanc, 1938: 286).

Temu razvojno sledi posredno ali intencionalno dojetanje fizičnih stvari. Na tej stopnji dojamemo običajne (posamezne) realne predmete, kot so hiša, drevo, cvetlica ipd., ki smo jih »(miselno) izločili iz njihovega okolja« (Lešanc, 1938: 277). So nam nazorno dani, kolikor jih dojemamo hkrati z njihovimi čutnimi kvalitetah. Kot je mogoče razbrati iz tega, sta pri Lešancu funkciji postvarjevanja in ponazorovanja ločeni in pripadata različnim stopnjama zavesti, saj šele na višji stopnji, na stopnji intencionalne



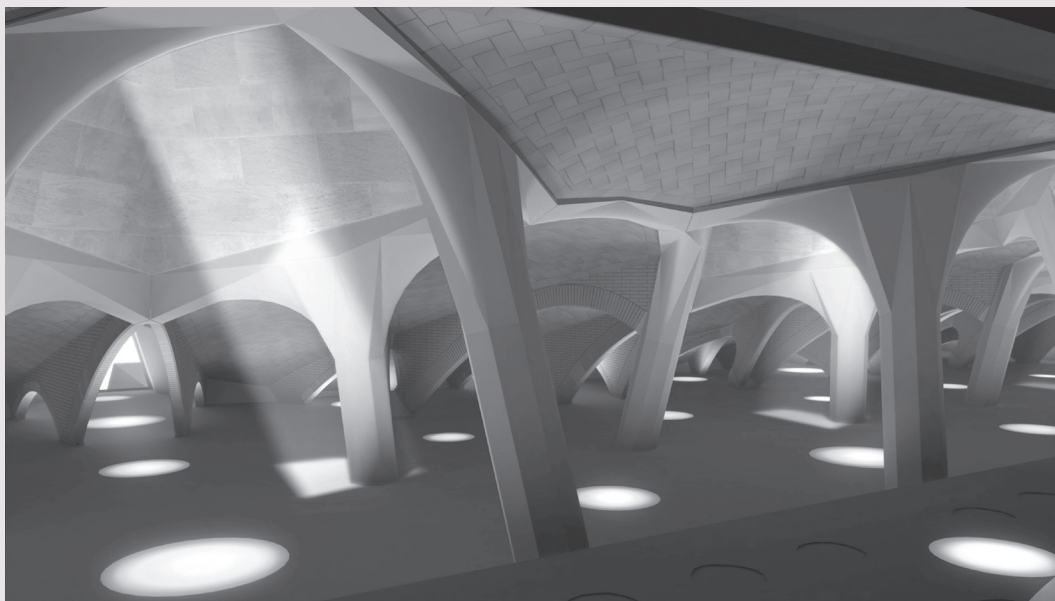


zavesti stvarnost tudi ponazorujemo. Pri zunanji zaznavi imajo to funkcijo pristne čutne predstave, ki nam po svoji vsebini predočujejo nekaj, kar je »zunaj« njih. Vendar pri tem ne gre za golo predstavljanje, ampak Lešanc sledeč Meinongu trdi, da se mora pri tem predstavi kot pasivnemu doživljanju pridružiti aktivno menjenje, ki ima obliko eksistenčne sodbe »X eksistira«. Če npr. zaznavam drevo, sodim, da drevo eksistira. Tu pa se začnejo stvari zapletati; interpretacijo otežuje tudi dejstvo, da je avtor to obravnaval zelo bežno in je očitno, da tega še ni povsem do kraja domislil. Predmeti sodb so namreč v Meinongovi tradiciji objektivni; objektivni pa – in to je ena od temeljnih postavk predmetnostne teorije – ne eksistirajo tako kot realni predmeti, ampak zgolj subsistirajo, obstajajo (nem. Bestehen). Če je v zgornjem primeru drevo realen predmet, ki eksistira, pa je eksistenca drevesa idealen predmet, ki je brez časovnih določil in zgolj subsistira – to navsezadnje pomeni, da smo zapustili

stvarnost in se znova znašli na predmetnem področje predmetnostne teorije, namreč pri predmetih, prostih bivanja.

Pripomnimo naj, da v Lešančevi razpravi ostaja odprtih več vprašanj. Tako sploh ni načel vprašanja, kakšno vlogo imajo v njegovi teoriji zunanje zaznave predikativne sodbe, saj običajno ne zaznavamo le, da fizični predmeti obstajajo, ampak tudi njihove lastnosti, npr., da je drevo zeleno, košato, visoko, staro. Poleg tega ni povsem jasno, kdaj je naše dojetanje v resnici docela neposredno, ne da bi ga spremljalo višje intencionalno dojetanje. Ali je to mogoče le v nekaterih posebnih primerih, ki jih navaja Lešanc, ko npr. zaslišimo grmenje ali v temi nepričakovano zadenemo ob neki predmet – pri čemer stvarnost v prvi vrsti občutimo zgolj kot neko tujo silo, ki nam stoji naproti. Prav tako ni podal odgovora na vprašanja, ali je zunanje zaznavanje zanesljivo, kdaj je pravilno oz. resnično, na podlagi česa je mogoče pravilne zaznave razlikovati od halucinacijskih ipd.

Detajl notranjosti Sagrade Familie





## DOMOVINSKO ČUSTVO IN STVARNOST PRI JURKOVIČU

Kot smo že omenili, se je Ljubomir Jurkovič<sup>16</sup> v svoji disertaciji *Psihologija patriotskog osećanja*, napisani v cirilici, lotil tematike, ki je Veber ni obravnaval in je na tem področju pravzaprav oral ledino: raziskal je posebno vrsto doživljanja, namreč domovinsko čustvo.<sup>17</sup> Njegov predmet je »rodna gruda«, na kateri smo se rodili, živimo in delamo; na kateri živi naš narod in so živeli naši predniki (gl. Jurković, 1941: III).

### DOMOVINA KOT POSEBNA STVARNOST

Prva poglavja disertacije so namenjena podrobnejši obravnavi predmeta in nosilca domovinskega čustva ter opazovanju kot neposredni poti do domovine kot posebne stvarnosti. Pri tem se Jurković opira na nekatera spoznanja iz Vebrove genetično-dinamične psihologije, ki jo je ta razvijal v času pred drugo svetovno vojno. Njegov učitelj jo je uvedel kot disciplino, ki ne proučuje več zgolj naših doživljanjev, ampak je njen predmet življenje v najširšem pomenu – vegetativno, animalno in duhovno življenje. V skladu s tem je menil, da je glavna metoda tovrstne psihologije zunanje opazovanje, s katerim opazujemo zunanjo stvarnost, ki nas obdaja. Takšno opazovanje je primarno in psihološka podlaga vsega opazovanja (gl. Veber, 1939: 59 in nasl.); brez njega tudi notranje opazovanje, se pravi opazovanje našega lastnega doživljanja, ne bi bilo mogoče.

Podobno kot Veber daje tudi Jurković prednost zunanjemu opazovanju pred notranjim, ki nas neposredno vodi k domovini, ki je dinamična, se neprestano spreminja in je polna »prvobitnih sil« (Jurković, 1941: 7). Domovinska stvarnost pa je nekaj kompleksnega, pri čemer navezujoč se na svojega učitelja, razlikuje med neživo in živo zunanjo stvarnostjo različnih redov, ki jim pripada posebna dinamika.<sup>18</sup> K domovini sodijo tako »gola« zemlja in vode (neživa zunanja

stvarnost nižjega reda), rude kot narodno bogastvo (neživa zunanja stvarnost višjega reda),<sup>19</sup> kot tudi rastlinstvo in živalstvo (živa zunanja stvarnost nižjega in višjega reda).<sup>20</sup> Poleg tega priznava tudi obstoj posebne »osebne stvarnosti« (Jurković, 1941: 13), to je duševne substance, ki je pravi nosilec domovinskega čustva in za katero sta značilni posebni sili, namreč razum in volja.

Kot smo že omenili, ima v Jurkovićevem delu pomembno vlogo opazovanje, ki je posebna »sila subjekta« (Jurković, 1941: 7), s katerim lahko neposredno prodre do stvarnosti,<sup>21</sup> in brez katerega ni mogoče nobeno drugo doživljanje. Podobno kot Veber razlikuje različne vrste opazovanja, namreč zunanje ali notranje, slepo ali živo (opazovanje nežive ali žive stvarnosti) stvarno ali ponazorovalno, svojilno ali kazalno (opazovanje lastne ali tuje stvarnosti), med katerimi obstaja kontraren odnos. Poleg zunanjega ima pomembno vlogo tudi svojilno opazovanje, s katerim dojemamo domovino kot to, kar je naše (Jurković, 1941: 18). Sposobnost za opazovanje je pri ljudeh različno razvita, zaradi česar so nekateri bolj nagnjeni k določenim vrstam opazovanja. Na podlagi tega razlikuje različne tipe opazovalcev oz. različne tipe patriotov. Tako je npr. pri nekaterih bolj razvito svojilno opazovanje, pri drugih pa kazalno: prvi se zanimajo zgolj za svojo domovino in so »slepi« za vse, kar je tuje – Jurković jih imenuje »egoisti«, medtem ko imajo drugi za domovino ves svet, do lastne domovine pa so indiferentni – to so kozmopoliti, svetovljani.

Sposobnost za opazovanje je mogoče vaditi, zaradi česar jo posameznik lahko izboljša, spreminja se tudi tekom celega življenja in je v mladosti drugačna kot v starosti. Opazovanje je najbolj intenzivno prav v obdobju pubertete, medtem ko v starosti njegova intenzivnost močno upade (Jurković, 1941: 27). Na tovrstno sposobnost vplivata tudi naravno in socialno okolje, v katerem nekdo živi. Nekdo, ki živi tik ob reki, doživlja vodo kot »elementarno silo« povsem drugače od tistega, ki živi daleč stran od nje in nima njene pristne predstave.





Prav tako vaščan doživlja zunanjo stvarnost drugače od meščana, kmet posestnik drugače od kmeta, ki je brez lastne zemlje in obdeluje tujo zemljo (Jurković, 1941: 37).

## STRUKTURA DOMOVINSKEGA DOŽIVLJANJA

Jurković je od Vebra prevzel razdelitev doživljavaev na dve obsežni skupini, na umski in emocionalne doživljavae; k prvim sodijo predstave in misli, k drugim pa čustva in stremjenja. Pri tem so predstave temeljne in so nujna psihološka podlaga vsem ostalim razredom doživljavaev. Učiteljev vpliv je viden tudi pri opisu posameznih razredov doživljavaev: pri razlikovanju med vsebino, aktom in predmetom doživljavaev, med pasivnimi in aktivnimi, pristinimi in nepristinimi doživljavae ...

Osrednji del disertacije je namenjen podrobni analizi umskega in čustvenega doživljanja domovine. Najbolj temeljne so čutne predstave, ki nam jih posredujejo čutila (vid, sluh, otip, vonj ...) in so docela pasivne. Na njih so zgrajene kompleksnejše predstave višjega reda, kot npr. predstave gozda, gore, morja ..., ki ne morejo nastati brez neke aktivnosti subjekta – to je povezovanja predstav, abstrakcije ... (Jurković, 1941: 54). Vendar na takšen način pridemo vselej do posameznih, delnih predstav domovine, medtem ko si domovine kot celote ne moremo predstavljati povsem adekvatno (Jurković, 1941: 56). Pri izpopolnjevanju naših predstav imajo pomembno vlogo domišljajske predstave (deloma se ujemajo s pojmom nepristnega predstavljanja pri Veburu), s katerimi si predstavljamo nekaj zgolj »posredno«, na podlagi pripovedovanja drugih oseb, tega, kar smo prebrali, videli na fotografijah ... Od čutnih predstav, na katerih slonijo, se razlikujejo po aktu in ne po vsebini; njihovo oblikovanje je odvisno od subjektivnih psiholoških sposobnosti in dispozicij, zaradi česar imajo lahko različni ljudje o istem predmetu različne domišljajske predstave. To pomeni, da se naše

predstavljanje domovine spreminja in je tem bolj popolno, čim več smo uspeli tovrstnih predstav nadomestiti s čutnimi (Jurković, 1941: 121).<sup>22</sup>

Z mislimi, s katerimi po Jurkoviću zavzemamo »neko stališče« do domovine, zatrjujejo oz. zanikujemo različna dejstva, kot npr., da je Triglav visok, da je morje globoko, da je drevo košato. Sledeč Veburu razlikuje med »nahajalnimi« (npr. »jezero eksistira«) in »takovostnimi« mislimi (npr. »jezero je globoko«), »samomislimi« in sklepi, trditvami oz. prepričanji in dopustitvami. Posebno pozornost je namenil tudi vprašanju geneze predstav in misli – sam govori o pravilnosti oz. nepravilnosti (pri Veburu: avtonomnost in heteronomnost),<sup>23</sup> pri čemer je mogoče opaziti, da se njegove rešitve razlikujejo od Vebrovih. Kriterij za njihovo razlikovanje je namreč po Jurkoviću v »normalnem« poteku doživljanja: umski doživljavae so pravilni, če jih dobimo brez nekih ovir v predstavljanju in mišljenju (se pravi, če so naši čutni organi normalno razviti in normalno delujejo oz. če nas pri razsojanju vodi »zdrav« razum); če pa njihov nastanek odstopa od »normalnega« oz. jih dobimo na podlagi drugotnih psiholoških dejavnikov, kot so bolezenska stanja, različna čustva in želje, ponavljanje, sugestija, opiranje na avtoriteto ..., so nepravilni. To nam po njegovem tudi pomaga razlikovati med pravimi in »frazerskimi« domoljubi (Jurković, 1941: 104): samo tisti, katerih umsko doživljanje domovine je pravilno, so tudi »zavestni«, pravi patrioti, saj njihovo doživljanje in odnos na domovine ne temeljita na nekih »heteronomnih virih« (Jurković, 1941: 104).

V zadnjem delu disertacije najdemo obširen opis strukture domovinskega čustva kot posebnega elementarnega čustva poleg hedonskega, estetskega, aksiološkega, logičnega, elevteričnega, hagiološkega in vitalnega, ki jih je poznal Veber. Tako kot druga čustva je pasivno in polarno ter ima lahko različne stopnje, pri čemer med pozitivnim in negativnim čustvom obstaja kontraren odnos, se pravi, da občutenje





maksimalne prijetnosti ne pomeni, da pri tem hkrati občutimo minimalno neprijetnost. Zgrajeno je na predstavah ali mislih, oz. natančneje, njegova neposredna psihološka podlaga so predstave svojilnega značaja (Jurković, 1941: 110), ki kažejo svoj predmet s posebnega vidika, namreč kot nekaj, kar je naše in ne tuje. Primer za domovinsko čustvo je prijetnost, ki jo vzbuja v nas lepota našega rodnega kraja, pri čemer ne uživamo v njegovi lepoti (kar bi bil estetski občutek), ampak ga občutimo spričo tega, kolikor je ta kraj naš, kolikor je del naše domovine (Jurković, 1941: 117).<sup>24</sup> Tovrstno čustvo je usmerjeno na predmet predstav, na katerih sloni in nam kaže njegovo posebno vrednost, namreč vrednoto pripadnosti, domovinsko vrednoto (Jurković, 1941: 111, 117). Zаметke tega čustva lahko opazimo že pri majhnem otroku v prvih mesecih življenja, ko mu ugodje vzbujata njegova mehka posteljica in topel voziček, ki predstavljata zanj prvo znano okolje (Jurković, 1941: 111-112).

Poleg tega je lahko domovinsko čustvo čutno ali domišljjsko, kar je odvisno od tega, na katerih psiholoških podlagah sloni. Če so med njegovimi neposrednimi psihološkimi podlagami čutne predstave, je čutno in nam kaže vrednosti na predmetih teh podlag. Domišljjsko domovinsko čustvo ima med svojimi podlagami tudi domišljjske predstave oz. misli. Avtorjev primer: če prebivamo v tujini in si ogledujemo fotografijo naše domovine, doživljamo pozitivno čustvo že zgolj zavoljo tega, da imamo svojo domovino (Jurković, 1941: 128). Obe vrsti domovinskih čustev sta pri posameznikih lahko različno izraziti in dajeta glavni čustveni »ton« njihovemu odnosu do domovine. Čutno čustvovanje ljudi bolj »poveže z zemljo, jih usvoji (...) in jim ne dovoli, da bi jo zapustili« – takšno doživljanje je značilno zlasti za kmete. V nasprotju s tem je domišljjsko čustvovanje bolj »prožno in svobodnejše« (Jurković, 1941: 135) – občutijo ga v prvi vrsti umetniki.

Domovinsko čustvo se od ostalih vrst čustev razlikuje po dimenziji trajnosti,

kar pomeni, da ga nimamo le tedaj, ko ga dejansko občutimo, saj bi nam sicer domovina ne pomenila neke trajne vrednosti. Nasprotno, trajno je v smislu, da po Jurkoviću postane konstitutivni del naše osebnosti (Jurković, 1941: 120). Na podlagi tega je po njegovem mogoče razlikovati različne tipe patriotov, domoljubov – od najbolj »pravovernih«, čustveno »mlačnih« pa do povsem indiferentnih. To čustvo je najbolj razvito pri kmetih, ki obdelujejo zemljo in so z njo tesno povezani, slabo razvito pa je pri delavskem razredu, ki je izgubil neposredne vezi z zemljo in dela v velikih tovarnah in rudnikih po celem svetu.

Čeprav so Jurkovičeva izvajanja mestoma pomanjkljiva in v nekaterih delih niso dovolj izdelana – to zadeva zlasti teorijo zadevanja, vprašanje odnosa med opazovanjem in drugim doživljanjem, razliko med avtonomnim in heteronomnim doživljanjem ..., je v njegovem delu vsekakor lepo vidno, kako je mogoče plodno uporabiti Vebrove zamisli.

#### LITERATURA:

- Brentano, Franz. 1999. *Psihologija z empiričnega vidika*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Brunen, Vinko. 1992. *Argentinski spisi* (ur. Mislej, I. in Jerman, F.). Ljubljana: Slovenska matica.
- Cindrič, Alojz. 2015. *Od imatrikulacije do promocije. Doktorandi profesorja Franceta Vebra na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v luči arhivskega gradiva 1919-1945*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Zbirka Historia facultatis).
- Jurković, Ljubomir. 1941. *Psihologija patriotskog osećanja*. Rokopis.
- Lešanc, Herman. 1938. »Über das „unmittelbare Gegebensein“ in der äußeren Wahrnehmung«. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 102, 263-290.
- Lešanc, Herman. 1940. »Stvarnost in zavest. Ob Vebrovi knjigi Vprašanje stvarnosti«. *Dom in svet*, 7, 398-401; 8 467-475.
- Pihlar, Tanja. 2015. »Pot iz pozabe«. V: Alojz Cindrič: *Od imatrikulacije do promocije*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Zbirka Historia facultatis), 299-310.
- Stock, Mechthild in Stock, Wolfgang G. 1990. *Psychologie und Philosophie der Grazer Schule. Eine Dokumentation zu Werk und Wirkungsgeschichte [von] Alexius Meinong, Stephan Witasek, Rudolf Ameseder, Vittorio Benussi, Ernst Schwarz, Wilhelm M. Frankl und France Veber I., II.* Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Anton Terstenjak (ur.). 1972. *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber*, München: Trofenik.





- Trofenik, Rudolf. 1972. »Franz Weber – Begründer der modernen Philosophie bei den Slowenen«. V: Anton Terstenjak (ur.). *Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber*, München: Trofenik, 139-152.
- Weber, France (1939). *Vprašanje stvarnosti*, Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- Uršič, Marko (ur.). 2016. *Pozabljena generacija filozofov. Zbornik razprav s simpozija o življenju in delu doktorandov Franceta Vebra na filozofski fakulteti v Ljubljani*. Ljubljana: Znanstvena založba filozofske fakultete.
- Verbinc, Franc. 1981. *Filozofski tokovi na Slovenskem*. Ljubljana: Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani.
- Žlebnik, Leon. 1939. »Uspehi ljubljanske filozofske šole«, *Jutro*, 2. februar, 9.

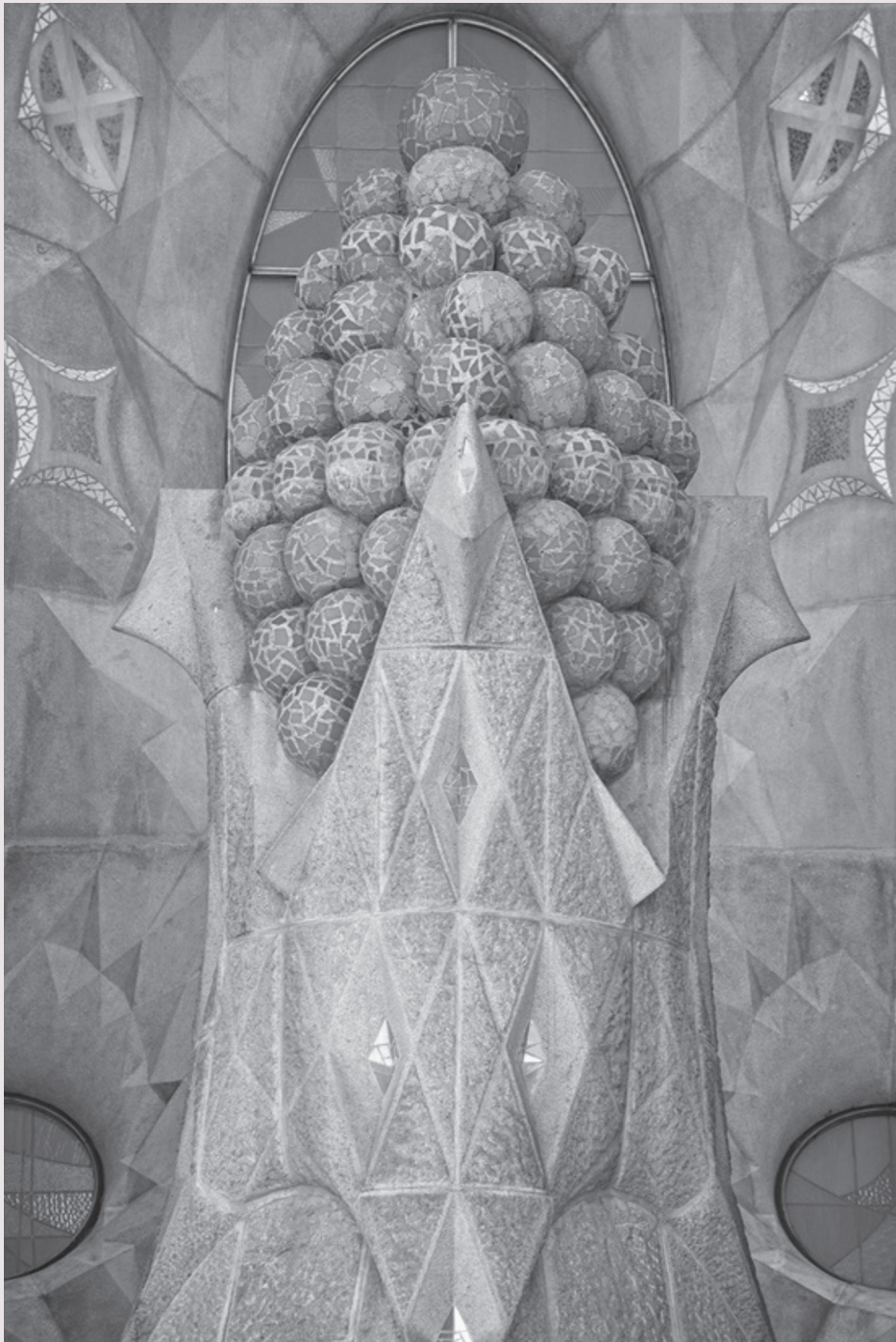
- <sup>12</sup> Rodil se je 18. novembra 1914 v Mariboru, kjer je obiskoval osnovno šolo in pet razredov realne gimnazije. Nato je vstopil na tamkajšnje učiteljske, ki ga je končal leta 1934 z odličnim uspehom. Leta 1937 je maturiral kot privatist na l. državni realni gimnaziji v Ljubljani. Leta 1934 se je vpisal na Filozofsko fakulteto Univerze kralja Aleksandra I. (filozofija, pedagogika, nemški jezik), diplomiral je junija 1938 z odličnim uspehom. Leta 1936 je dobil svetosavsko nagrado za spis »Čutno in umsko dojetje«. Za ustni rigoroz (opravil ga je 30. 11. 1939) in disertacijo je dosegel oceno 9. Promoviral je 15. 12. 1939 (Cindrič, 2015: 161). Pozneje je optiral in emigriral v Velikonemški rajh; kot pripadnik nemške vojske je padel leta 1941.
- <sup>13</sup> To je bil nedvomno tedaj viden uspeh, saj so o tem poročali tudi v dnevnih časopisih. Nekaj let mlajši Vebrov doktorand Leon Žlebnik je pisal o tem za *Jutro* (gl. Žlebnik, 1939).
- <sup>14</sup> Pri tem sprva sploh ni niti nobene razlike med jazom in njegovim doživljanjem, niti med jazom in telesom.
- <sup>15</sup> Kot bomo še videli, Lešanc razlikuje dve različni stopnji zavesti, nižjo neintencionalno in višjo ali duhovno intencionalno stopnjo.
- <sup>16</sup> Rodil se je 11. 9. 1898 v Benkovcu v Dalmaciji, kjer je obiskoval tudi osnovno šolo. Po maturi, ki jo je opravil leta 1920 na Veliki realki v Splitu, se je vpisal na ljubljansko univerzo, kjer je leta 1930 diplomiral. 1933 je opravil izpit za srednješolskega profesorja filozofije. Leta 1926 je nastopil državno službo in je poučeval na različnih srednjih šolah in gimnazijah v Ljubljani: na Tehniški srednji šoli (1926-1930), Državnem učiteljskišču (1930-1935) in nato na Državni klasični gimnaziji. Promoviral je 27. 6. 1940. Že kot študent je bil član različnih društev in organizacij; objavil je številne prispevke s politično, kulturno, sociološko in filozofsko vsebino v različnih časopisih in revijah po vsej nekdanji Jugoslaviji ter nekaj publikacij v knjižni obliki. (gl. Cindrič, 1915: 183-190.)
- <sup>17</sup> V svojem poročilu k disertaciji, ki je bila skupaj z ustim izpitom ocenjena z 9, je Veber med drugim zapisal: »Priložena disertacija (pomeni) prvi poizkus take čiste analitične psihologije ali prave fenomenologije našega patriotskega doživljanja in zato kandidatu razen same metode, ki je za delo potrebna, tudi ni bilo potrebno navajanje starejše in na drugačnih osnovah zgrajene literature o tem vprašanju. Disertacija nima namena, da da zgodovinsko-razvojni pregled tega vprašanja, temveč da na podlagi moderne psihologije iznese novo in neposredno razumevanje same narave patriotskega čustvovanja« (cit. po Cindrič, 2015: 188).
- <sup>18</sup> Za razliko od Vebra razlikuje tudi med neživo stvarnostjo nižjega in višjega reda.
- <sup>19</sup> Za tovrstni stvarnosti sta značilni sili vztrajnosti in teže.
- <sup>20</sup> Prvim pripadajo sile potence ali tendence, drugim pa čuti in nagomi.
- <sup>21</sup> Pripomniti velja, da Jurković nikjer ne govori izrecno o postvarjanju oz. zadevanju stvarnosti, čeprav ima nekaj podobnega v mislih, ko pravi, da stvarnost neposredno »prodira« v našo zavest (Jurković, 1941: 6), pri čemer je poudarek na aktivnosti stvarnosti in pasivnosti našega opazovanja.
- <sup>22</sup> Po Vebrovem psihološkem gravitacijskem zakonu imajo namreč potencialno energijo, da se spremenijo v nazorne predstave.
- <sup>23</sup> Tovrstno razlikovanje je po njegovem mogoče tudi pri domišljijah predstava in mislih.
- <sup>24</sup> Njegov pravi predmet je zato domovinska vrednota, ki je svojilna in vključuje vstopoma opisano živo in neživo stvarnost različnih redov.

- <sup>1</sup> Gl. Trstenjak, 1972: 15; Trofenik, 1972: 150.
- <sup>2</sup> Gl. Med drugim Pihlar, Tanja, Pust Anton (ur.). 2013. *Podoba dr. Ludvika Bartlja, filozofa in teologa*. Ljubljana: samozaložba A. Pust.; Virk, Tomo. 2014. *Vebrov učenec. Klement Jug: osebnost, diskurz, legenda*. Ljubljana: literarno-umetniško društvo Literatura.
- <sup>3</sup> Za bibliografijo gl. Verbinc, 1970 ter Stock in Stock, 1990.
- <sup>4</sup> Gl. Pihlar, Tanja: O ustanovitvi in dejavnostih Slovenskega filozofskega društva v času pred drugo svetovno vojno. Interni vir: <http://www.sfd-drustvo.si/odrustvu.html>
- <sup>5</sup> Gl. Sodnik, Alma. 1930. »Franz Webers System der Ästhetik«. *Achiv für systematische Philosophie und Soziologie* 34, 230-266. Trstenjak, Anton. 1939. »Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie«. *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 17, 327-359. Trstenjak pri Veburu ni študiral, vendar se je intenzivno posvečal njegovi filozofiji. O njegovi etiki je napisal obširno disertacijo, ki jo je leta 1929 ubranil na univerzi v Innsbrucku (*Die Begründung der Ethik nach Franz Veber – Utemeljitev etike po Francetu Veburu*). O Vebrovi filozofiji je objavil tudi več razprav v slovenskem jeziku; bil je tudi urednik zbornika *Vom Gegenstand zum Sein*, ki je izšel ob njegovi osemdesetletnici.
- <sup>6</sup> Vebra je po vojni na filozofskem seminarju nasledila Alma Sodnik. Po vojni je nekaj časa predaval tudi Cene Logar, leta 1949 so ga iz političnih razlogov odstranili iz seminarja in ga zaprli na Golem otoku.
- <sup>7</sup> Gogala se je npr. uveljavil kot pedagog, Žlebnik kot pedagog in psiholog, Bartol kot pisatelj, dramatik in esejist, Trofenik kot pravnik in založnik, Trstenjak kot psiholog, antropolog, filozof in teolog, če naj omenim le nekatere.
- <sup>8</sup> Imel jih je več kot njegovi sodelavci na Filozofski fakulteti in celo več kot drugi profesorji na celotni Univerzi v Ljubljani (gl. Cindrič, 2015: 10).
- <sup>9</sup> V njem so zbrane razprave s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebra«, ki je potekal leta 2015 na Filozofski fakulteti v Ljubljani.
- <sup>10</sup> Večina jih je ohranjenih v tipkopisu in rokopisu v arhivu Filozofske fakultete (Jugova disertacija, ki je dobila zelo visoko oceno, je na žalost izgubljena), nekaj jih je bilo objavljenih tudi v knjižni obliki.
- <sup>11</sup> To je nato predložil kot svojo inavguralno disertacijo, ki ji je dodal kratek povzetek v slovenskem jeziku.





Ornamenti sadja na posameznih konicah





CHRISTOPHER R. ALTIERI<sup>1</sup>

# Alfie Evans: primer, ki postavlja pereča vprašanja

Če bi želeli izčrpno preučiti primer Alfieja Evansa, bi to zahtevalo več mesecev in obsežne vire, če ne omenjamo pripravljenosti staršev, odvetnikov, zdravnikov in sodnikov, da bi odgovarjali na številna vprašanja. Naša želja po spoznanju je velika, kot tudi naša želja po obsojanju. Hladno udobje, ki ga čutimo, ko na nekoga pokažemo s prstom, je pogosto privlačnejše in bolj vabljivo – celo zapeljivo – kot druge možnosti, še posebej ko imamo občutek, da se je zgodilo nekaj groznega. Želimo imeti hudobneža, ki je odgovoren za zlo na tem svetu. Tej želji se še težje upremo v primerih, ko je upor potreben, prav zato, ker na svetu obstajajo hudobni ljudje in se jim moramo upreti, ko in kjer jih srečamo. Za zdaj se uprimo skušnjavi in se omejimo na premislek o dveh glavnih vprašanjih, ki jih je zastavil ta nesrečni primer.

## KRIZA ZAUPANJA

Prvo vprašanje je kriza zaupanja v medicinsko stroko. Povzročili so jo etični standardi, ki so v medicinski praksi prevladali v delu sveta, ki ga na kratko imenujemo »Zahod«. Dober primer je standard »kvalitete življenja« na splošnem področju medicinske oskrbe, ki je na nek način postopoma prežehl medicinsko stroko v povezavi z razvojem medicinskih tehnologij in tehnik.

»Kvaliteta življenja« je pravzaprav zelo smiseln vodilni kriterij, ko se odloča glede specifičnega načina oskrbe, potem ko je odločitev, ali zdraviti ali ne, že sprejeta. Ko se tehta med tveganji in koristmi – npr. pri vprašanjih, ali popraviti sklep ali ga nadomestiti, katerega

postopka se lotiti pri srčni operaciji – ta kriterij išče možnosti, da bi se pacient lahko vrnil v normalno življenje. Ko pa je uporabljen kot standard, ki vpliva na sprejemanje odločitev, ali sploh začeti z zdravljenjem, pa se ne obnese niti slučajno tako dobro.

Telesno zdravje je že od njenih samih začetkov smoter medicine. Tako je ostalo tudi, ko se je medicinska praksa razvila v znanost. Razlog, da je civilizacija posvetila toliko stroškov, časa in sredstev zasledovanju telesnega zdravja – vključno s prizadevanji s pomočjo medicine – je v tem, da je dobro biti živ.

Medicinski etiki, ki so zašli v tragično zmoto, so iz »kvalitete življenja« naredili ključni kriterij pri odločanju, ali nuditi oskrbo







ali ne, ponekod pa – npr. na Nizozemskem – celo uporabili ta standard tako, da navaja medicinsko osebje k soudeležbi pri namerenem končanju življenja. V nekaterih državah, kot sta Islandija ali Danska, se med 95% in 98% nosečnosti, pri katerih se na presejalnem testu za Downov sindrom pokaže pozitiven rezultat, konča s splavom. To se sliši lepše kot *lebensunwertes leben*,<sup>2</sup> toda standard v praksi pomeni prav to, če se ga uporablja na ta način.

Zaradi kompleksnega spleta okoliščin se je velik del naše družbe oddaljil od prepričanja, da je življenje nekaj dobrega. Medicinska stroka je sledila smeri družbe, v kateri in za katero deluje. Ko gre za kolena in komolce, se posledic tega oddaljevanja pogosto ne zazna tako dobro. Toda včasih ljudje hudo zbolijo in zdravniki jih ne znajo ozdraviti ali sploh ugotoviti, kaj je vzrok bolezni.

V takšnih okoliščinah »kvaliteta življenja« kot standard ne pomirja ljudi, ki se zavzemajo za svoje življenje in za življenje svojih bližnjih. V eseju, v katerem sem obravnaval vprašanja, ki so se postavila pri primeru Charlieja Garda – pod določenimi vidiki podoben primer kot pri Alfieju Evansu, čeprav ne smemo prehitro in prelahko iskati podobnosti – sem zapisal:

»V središču vsega je kriza zaupanja – lahko bi rekli celo kriza vere – v medicinsko stroko, ki se je razširila zaradi smeri, v katero gre medicinska etika v zahodnem svetu. Na kratko, medicinska stroka – včasih pod pritiskom politikov in birokratov, včasih bolj proaktivno – je svojo prakso oddaljila od temeljnega prepričanja, da je življenje osnovna dobrina, ki se je ne da zvesti na drugo. Do življenja kot dobrine imajo pacienti inherentno in neodtujljivo pravico, to pravico pa je potrebno braniti za vsako ceno in proti vsakemu, ki nam bi jo hotel vzeti – celo proti samemu nosilcu te dobrine in pravice.

*Nota bene:* za vsako ceno je potrebno zaščititi pravico: dobrina je sama po sebi umrljiva in ko se znajde dobrina, iz katere izhaja pravica, blizu svojega konca, je neizogibno potrebno skleniti težke odločitve. Vendar so te odločitve zopet odvisne od jasnega in

ostrega pogleda na dobrino, ki je na kocki, in na pravice, ki iz nje izhajajo.«

Čutimo, skoraj nagonsko – četudi vsi tega ne znamo vedno izraziti – da nekaj ni prav z našo držo do samega življenja. Zato so odločitve v situaciji, ki lahko pomenijo tudi konec življenja, še težje, kot so že tako ali tako same po sebi. Če ne drugega, želimo imeti možnost, da zaupamo svojo oskrbo in oskrbo naših dragih ljudem, ki niso neodločeni glede vprašanja, ali je življenje osnovna in nezvedljiva dobrina, ali ne. Če ne bomo obnovili tega temeljnega prepričanja in ga nedvoumno zapisali v pravni red, potem se bo naglo nadaljeval razkroj naših javnih institucij, ki je že naredil tako veliko škode našemu javnemu prostoru in pravnim službam.

## IZKRIVLJANJE STANDARDA »NAJVEČJE KORISTI«

Drugi pojav, ki zapleta ta primer (in vse podobne), je izkrivljanje standarda »največje koristi«. Baronica Hale, predsednica Vrhovnega sodišča Združenega kraljestva, je v primeru Charlieja Garda razgrnila pravne temelje tega izkrivljanja:

»[Gardovi starši trdijo, da] lahko bolnišnica v takšnih primerih poseže v odločitve staršev le, če bi otrok v nasprotnem primeru utrpel bistveno škodo. Trdijo, da v vseh drugih primerih ni mogoče na sodišču spodbijati odločitve, ki jo sprejmeta starša, ki se med seboj strinjata. Starši in samo starši lahko sodijo, kaj je največja korist njihovih otrok. Vsak drugačen pristop bi bil neupravičen poseg v njihov status staršev in v njihove pravice po 8. členu Evropske konvencije o človekovih pravicah. Toda tem trditvam lahko ugovarjamo na več načinov.

Prvič, takšna uporaba je predvidena v zakonodaji: *Children Act* iz 1989. V tem primeru je bila uporabljena odredba za specifično vprašanje, enako kot na pristojnem Višjem sodišču. V obeh primerih gre za isto načelo. 1. oddelek, 1. pododdelek v *Children Act* iz 1989 določa, da mora biti dobrobit otroka





poglavitno načelo pri vseh vprašanih glede vzgoje otroka v vseh postopkih. To določilo odraža in po moči presega Člen 3.1 Konvencije Združenih narodov o otrokovih pravicah, ki pravi, da mora v vseh uradnih dejanjih, ki se tičejo otroka, biti prvo načelo otrokova največja korist.

Poleg tega mora otrok imeti samostojen glas v primerih, ko obstaja spor glede otrokove največje koristi. Razrešitev ne more biti prepuščena samo staršem.«

Baronica Hale je v nadaljevanju razložila, da obstaja v primeru Charlieja dejansko tveganje resne škode, vsaj v obliki bolečin, in nikakršne možnosti izboljšanja. To je bila verjetno pravilna odločitev. Vendar je tu pomembna predhodna odločitev – izbira zakonske podlage.

V različnih državah so sprejeli zakone, da bi dali otrokom glas v primerih, ko so njihovi starši ali skrbniki neusklajeni, in da bi zagotovili primerno zaščito pravic mladoletnih oseb, če jih njihovi starši zanemarjajo ali zlorabljajo. Kot je ugotavljal Ed Condon v *The Catholic Herald*, njegove trditve pa povzel tudi Sohrab Ahmari v članku za *Commentary*, sodišča v Veliki Britaniji zdaj uporabljajo te zakone, da povozijo in si prilastijo pravice staršev, ki nočejo zapustiti svojih otrok, ampak so določeni zanje skrbeti in so soglasni v odločitvah glede zelenega načina oskrbe. Uporabljajo jih celo v primerih, ko se tako zdravniki kot sodišča strinjajo, da potek zdravljenja, ki so ga izbrali starši, verjetno ne bo povzročil pomenljive škode.

(Zlo)raba standarda »največje koristi« v primeru Alfieja Evansa je bila še posebej v nebo vpijoča iz vrste dodatnih razlogov.

Nihče ni uspel ugotoviti, kaj je pravzaprav povzročalo njegovo stanje. Vse, kar so lahko z gotovostjo ugotovili, je bilo, da je bil zelo bolan. Ugotovitev »storili smo vse, kar smo lahko« sama po sebi ne bi bila zadosten razlog, da bi preglasili odločitev staršev, da poskušajo nadaljevati zdravljenje otroka – vsekakor ne v nobenem zdravem pravnem sistemu. »Preprosto ničesar ne moremo več

storiti zanj, njegovo stanje je šlo že predaleč,« je že nekaj drugega – in tudi bližje resnici Alfiejevega primera. Celo strokovnjaki, ki so ga pregledali za bolnišnico Bambino Gesù v Rimu, so prišli do enakega zaključka. Toda v Bambino Gesù so bili pripravljene nadaljevati s paliativno oskrbo Alfieja in ga ohranjati na dihalnem aparatu.

Zaskrbljujoče je torej dejstvo, da se ni izkazal noben strogo medicinski razlog, ki bi bil dovolj močan, da bi obvezal sodišče k neupoštevanju želje staršev, da bi poskusili z nadaljnjim ali drugačnim zdravljenjem, ali celo le spremenili lokacijo. V primeru Charlieja Garda so starši želeli poskusiti s potencialno bolečim eksperimentalnim zdravljenjem, ki ni imelo skorajda nobene možnosti, da bi vsaj za malenkost izboljšalo njegovo stanje. Alfiejevi starši so na koncu želeli le preživeti tisto malo časa, ki jim ga je preostalo, s svojim ljubim sinom nekje – kjerkoli – drugje, samo ne v bolnišnici Adler Hey.

Toda sodišče je odločilo, da bodo Alfieja Evansa v bolnišnici Adler Hey odklopili od dihalnega aparata in začeli s protokolom, po katerem so mu odrekli osnovno hranjenje in hidracijo, čeprav je bil Alfie v tistem času zmožen prebavljati hrano in vodo ter se je nanju dobro odzival, kar je bilo fiziološko in medicinsko preverljivo. Tudi če je bila odločitev, da se preneha s terapevtskim zdravljenjem in se prepusti naravnemu poteku dogodkov, pravilna, pa je odrekanje hrane in vode za Alfieja pomenilo smrt zaradi izstradanja ali dehidracije. Karkoli bi že to pomenilo, vsekakor ne bi šlo za »naravni potek«.

Po poročilih so v bolnišnici Adler Hey obnovili vsaj dodatni kisik in nekaj hidracije, potem ko po izklopu dihalnega aparata ni takoj umrl, kot so napovedovali zdravniki. Alfie Evans je ostal živ še več kot tri cele dni, medtem pa je potekalo več zaslišanj. Eno od njih je bilo na prizivnem sodišču, na katerem je (predsedujoča) sodnica Eleanor King dejala: »Imamo dokaze, da verjetno ne občuti bolečin, vendar je nesreča v tem, da





je nepovratno uničena vsaka možnost, da bi se zavedal življenja ali celo samo dotika svoje matere. « Če je to razlog, da staršem, ki bi želeli in so sposobni še naprej skrbeti za svojega otroka – četudi s pomočjo zunanjih institucij – to preprečimo, potem zanj težko najdemo kakršno koli drugo podlago kot skrivno predpostavko, da otrokovo življenje ni vredno tega truda.

V sodbi 6. marca, ko je odobrila priziv z utemeljitvijo, da sodišče ni dovolj dobro pretehtalo želja staršev, je sodnica Kingova citirala mnenje sodnika, ki pa je sam citiral mnenje baronice Hale iz primera *Aintree University Hospital NHS Trust v. James* (2013, UKSC 67): »Lahko torej rečemo le to, da morajo tisti, ki sprejemajo odločitve z ozirom na največjo korist tega pacienta v tem trenutku, imeti pred očmi dobrobit v najširšem smislu, ne samo zdravstvenem, ampak tudi družbenem in psihološkem; upoštevati morajo naravo zdravljenja, ki je predlagano, kaj vključuje in kakšne so možnosti za uspeh; upoštevati morajo, kakšen bo verjetni izid tega zdravljenja za pacienta; poskušati se morajo postaviti na mesto posameznega pacienta in se vprašati, kakšen bi bil njegov odnos do zdravljenja; morajo se posvetovati tudi z osebami, ki skrbijo zanj in se zanimajo za njegovo dobrobit, še posebej glede tega, kakšna bi bila po njihovem mnenju njegova drža v takem primeru.«

Praktično in legalno so sodniki tisti, ki sprejemajo odločitve. Zakoni, ki so jih sprejeli za zaščito otrok pred starši, ki jih zanemarjajo, so bodisi zaradi notranje napake bodisi zaradi njihove nepravilne aplikacije na sodiščih postali glavno orodje v rokah sodnikov, s katerim ločujejo otroke od staršev, ki jih po oceni sodnikov tako zelo ljubijo, da ne morejo trezno razmišljati. Ko se ozremo še na položaj staršev v obeh primerih, ki ju preiskujemo – Gardovi in Evansovi starši so bili mladi, revni in jezni – potem obnašanje sodnikov smrdi po paternalizmu in elitizmu.

## TIHI MOŽJE Z BELIMI OVRATNIKI

Vse to ne pomeni, da je kdorkoli od vpletenih – kak zdravnik ali medicinska sestra, odvetnik ali sodnik – slab človek. Toda tudi ljudje, ki niso slabi, s pravim orodjem in v pravih okoliščinah lahko storijo kaj zelo slabega.

Nesporno je tudi res, da je bila retorika nekaterih Alfiejevih podpornikov pretirana, iskreno rečeno neodgovorna, če ne celo nezaslišana. Ljudje so grozili s smrtjo bolnišničnemu osebjem, prihajali so neumestni »pravni« nasveti od oseb, ki za to niso bile niti kvalificirane niti poklicane, goreče so vpili »Podel umor!«<sup>3</sup> in poskušali uporabiti Alfieja (in Charlieja pred njim) za svoje cilje. Vse to je bilo narobe in ni čisto nič pomagalo. Nezaslišano vedenje pretiranih gorečnejev je pravzaprav olajšalo drugi strani, da je lahko prezrla javno podporo mnogih ljudi – velike večine tistih, ki so se pridružili »Alfiejevi vojski« – ki so želeli le dati moralno podporo umirajočemu otroku in njegovim staršem ter odkrito obsoditi to, kar so upravičeno imeli za grobo krivico. V uvodu v *Pisma izkušnega hudiča* je C. S. Lewis zapisal:

»Največje zlo danes ne nastaja v umazanih, kriminalnih gnezdih, ki jih je rad slikal Dickens. Ne nastaja niti v koncentracijskih in delovnih taboriščih. V njih vidimo le njegov končni rezultat. Zamislijo in zaukažejo (spravijo v gibanje, podpirajo, prenašajo in podrobno načrtujejo) ga v čistih, opremljenih, ogrevanih in svetlih pisarnah tihi možje z belimi ovratniki, urejenimi nohti in gladko obritimi lici, ki jim ni treba povzdigovati svojega glasu.«

Prišli bodo še drugi boji. Prišle bodo druge priložnosti, da izrazimo svoje kljubovanje. Odvrnitev od prepričanja, da je življenje dobro – od jasnega in ostrega pogleda na to – je naredila že veliko škode. Moramo jo ustaviti in preobrniti. Če želimo premagati pokvarjenost in zlo naše pokvarjene in zle dobe, pa moramo biti vseeno pripravljeni, da se ne borimo s palicami in vilami – oz. z njihovimi





digitalnimi različicami in ekvivalenti – ampak s tihim dostojanstvom Alfieja Evansa, čigar življenje je bilo vredno živeti do konca.

Prevedel: Rok Blažič

*Tradition of Inquiry and Nationhood.* Članek je izšel 29. aprila letos na spletni strani Catholic World Report: <https://www.catholicworldreport.com/2018/04/29/the-case-and-death-of-alfie-evans-raises-issues-that-must-be-addressed/>

- <sup>2</sup> Življenje, nevredno življenja: oznaka za segmente prebivalstva, ki po nacistični ideologiji nimajo pravice do življenja. Ni naključje, da so se nacisti pri tem zgledovali po evgeničnih programih, ki so jih – tudi še vrsto let po II. svetovni vojni – vodili v mnogih državah »liberalnega« sveta (ZDA, Velika Britanija, Švedska, ...). Op. prev.
- <sup>3</sup> »Murder most foul!« – gre za citat iz drame Hamlet Williama Shakespeara, 1. dejanje, 5. prizor.

<sup>1</sup> Christopher R. Altieri je soustanovitelj in direktor Vocaris Media in avtor knjige *The Soul of a Nation: America as a*

Kiparski detajl, Beg v Egipt





MOJCA BELCL MAGDIČ

# Spolna identiteta

## UVOD

**P**red nami je tretji in hkrati zadnji del najobširnejšega LGBT poročila, ki sta ga leta 2016 za znanstveno revijo *The New Atlantis* objavila dva eminentna strokovnjaka za duševno zdravje, dr. Paul R. McHugh in dr. Lawrence S. Mayer. Prvi del njenega interdisciplinarnega poročila obravnava pregled študij o spolni usmerjenosti, drugi del o zdravju LGBT populacije, tretji del pa se dotika vprašanj spolne identitete.

Slednje je v zadnjem desetletju postalo predmet mnogih političnih in akademskih razprav, še posebej, ko se je s problemom spolne disforije (občutek neujemanja med biološkim spolom in spolno identiteto) začelo soočati vse več otrok. Naloga, ki sta si jo dr. McHugh in dr. Mayer zadala, je bila ta, da v tovrstne debate namesto mitov, polresnic in posploševanj ponovno vpeljeta znanost in javnosti predstavita, kaj nam je o spolni identiteti sploh znanega, kaj je podprto z znanstvenimi dokazi in kaj ni.

Dr. McHugh in dr. Mayer nam v zadnjem delu poročila ponovno pojasnita osnove biološkega spola, osvetlita različne nivoje razumevanja pojma spolne identitete, hkrati

pa priznavata, da je to področje potrebno še naprej raziskovati in sočasno iskati načine, kako pomagati ljudem, ki čutijo nelagodje v svojem telesu.

## KLJUČNI POJMI IN NJIHOVI IZVORI

**V** prvem delu poročila sta ameriška znanstvenika za duševno zdravje trdila, da znanstvene raziskave ne dajejo veliko podpore hipotezi, da je spolna usmerjenost prirojena in določena za vse življenje. V tem delu bosta trdila, da obstaja malo znanstvenih dokazov, da je spolna identiteta določena ob rojstvu ali v zgodnjem otroštvu. Čeprav je biološki spol prirojen, pa sta spolna identiteta in biološki spol povezana na zapletene načine, in vsekakor ne pomenita eno in isto. Kot bomo videli, je spolna identiteta pri nekaterih posameznikih izražena na način, ki ima zelo malo ali skoraj nič opraviti z biološkim spolom.

V čem se potem razlikujeta »biološki spol« in »spolna identiteta« (ang. *gender identity*)? Dr. McHugh in dr. Mayer nam pojma pojasnita preko definicij, ki so zapisane v priročniku Ameriškega združenja psihiatrov (APA):

»Spol (ang. *sex*) je pripisan ob rojstvu<sup>1</sup>, nanaša se na biološki status moškega in





ženske in je primarno povezan s fiziološkimi značilnostmi, kot so kromosomi, nivo hormonov ter zunanja in notranja anatomija.«

»Družbeni spol (ang. *gender*) se nanaša na družbeno izoblikovane vloge, vedenja, aktivnosti in lastnosti, ki v določeni družbi veljajo kot primerne za dečke in moške ali za dekleta in ženske. Te vloge, vedenja in aktivnosti vplivajo na način, kako se ljudje obnašajo, kako med seboj komunicirajo in kako se počutijo. Medtem ko so si biološki vidiki med različnimi kulturami podobni, se vidiki družbenega spola lahko med seboj razlikujejo.«<sup>2</sup>

Omenjeni definiciji nakazujeta na zelo očitno dejstvo, da obstajajo družbene norme, ki se razlikujejo od kulture do kulture in ki niso določene s strani biologije. Toda pojmovanje družbenega spola je šlo še korak naprej - biološki spol je postal ločen od družbenga spola. Prva, ki je naredila to razliko, je bila feministka Simone de Beauvoir s svojim znamenitim stavkom »ženska se ne rodi, ženska postane«<sup>3</sup>. Predvsem ameriške feministke so njeno frazo v sedemdesetih letih 20. stoletja razumele kot utemeljeno trditev, da sta moški in ženska zgolj družbena konstrukta.

Istega mnenja je bila tudi antropologinja Gayle Rubin, ki je leta 1975 zapisala, da je družbeni spol moškemu in ženski vsiljen in da je le produkt družbenih odnosov. Če tovrstnih prisil ne bi bilo, bi po njenem v družbi še vedno bili le »samci« in »samice« in ne »moški« in »ženske«. Rubinova je trdila, da je te prisiljene družbene vloge treba dekonstruirati in izbrisati. Tako bi nastala androgena in brezspolna družba, v kateri bi spolna anatomija posameznika postala brezpredmetna in kjer bi bilo vseeno, kaj nekdo počne in s kom se podaja v spolne odnose.

Dekonstrukcija oziroma zavračanje tradicionalnih spolnih vlog je postalo še vidnejše v devetdesetih letih 20. stoletja in sicer v delih vplivne feministične teoretičarke Judith Butler. Ta je v svoji knjigi *Težave s spolom* spol opisala kot performans, kjer biti moški in ženska ni nekaj, kar nekdo je, ampak kar

nekdo dela. Družbeni spol po njenem ni niti naključni rezultat biološkega spola niti nekaj, kar bi bilo pri človeku stabilnega. Družbeni spol je »konstruirani položaj, radikalno neodvisen od biološkega spola, prosto drseč izum: zato bi lahko *moški* in *moškost* označevala tudi žensko telo kot moško, ženska in ženskost pa moško telo kot žensko.«<sup>4</sup>

»Pogled, da sta družbeni spol in spolna identiteta fluidna, plastična ter ne nujno binarna, je nedavno postal popularen tudi v naši kulturi«<sup>5</sup>, opažata dr. McHugh in dr. Mayer. Ko se ti izrazi pomnožujejo in njihov pomen postaja vse bolj individualiziran, izgubimo vsakršen kriterij za definiranje, kaj razlike med spoloma sploh pomenijo. Če družbeni spol postane popolnoma ločen od binarnega biološkega spola, si lahko vsak posameznik na podlagi določenih lastnosti izbere sebi lasten spol. Ta »reductio ad absurdum« ponuja, da družbeni spol definiramo preširoko, kar pa lahko vodi do definicije, ki ima zelo malo pomena.

A pri spolu ni vse podvrženo zgolj lastni interpretaciji in počutju, ampak nam biologija ponuja zelo jasne stalnice. Ključno pri tem je vedeti, da je temelj moškosti in ženskosti njuno razlikovanje v reproduktivnih vlogah. Tako kot pri sesalcih, je tudi pri ljudeh ženska tista, ki donosi otroka. Moški oplodi jajčece, ki ga dozori žensko telo in tako nastane novo človeško bitje. »Konceptualna osnova za spolne vloge je binarna in stabilna ter nam omogoča, da razlikujemo moške in ženske na osnovi njihovega reproduktivnega sistema, tudi če določeni posamezniki kažejo vedenja, ki niso tipična za moške in ženske«<sup>6</sup>, pojasnjujeta dr. McHugh in dr. Mayer.

V živalskem svetu tak primer predstavlja cesarski pingvin, kjer samec igra bolj materinsko vlogo od samice. Toda tukaj gre za izjemo, saj drugod med živalmi velja, da samice skrbijo za mladiče. Kakor je že bilo omenjeno, vedenja, vezana na spol, ne definirajo posameznikovega spola, ampak ga definira vloga, ki jo ta ima pri reprodukciji.





»Tudi kromosomi nam niso vedno nujno v pomoč, ko se določa spol na univerzalni način«,<sup>7</sup> nam razlagata dr. McHugh in dr. Mayer. Znano je, da so ponavadi samci tisti, ki posredujejo svoj kromosom, vendar pa to ne velja za priče. Pri njih so samice tiste, ki imajo specifičen kromosom, ki ga posredujejo naprej. Toda obe izjemi v živalskem svetu – cesarski pingvin in ptiči - nista vodili zoologe, da bi zaključili, da je pingvin, ki vali jajce, v resnici moškega spola in da je petelin ženskega spola. Edina spremenljivka, ki služi, da samce ločujemo od samic, je njihova vloga v reprodukciji in ne kakršna koli druga vedenja ali biološke lastnosti.

Primer, ki je pred leti »nastal« tudi pri ljudeh, je netipično vedenje Thomasa Beatieja, ki je zaslovel kot prvi moški, ki je med leti 2008 in 2010 rodil tri otroke. Thomas se je rodil kot ženska, a si je operativno spremenil spol in si uredil pravno priznanje, da je moški. Ker pa si ni odstranil jajčnikov in maternice, je Beatie bil sposoben spočetja in rojstva otrok. Zvezna država Arizona ga priznava kot očeta svojih otrok, čeprav je biološko njihova mama. Tako kot pri pingvinu tudi Beatiejeva sposobnost, da ima otroke, ne predstavlja izjeme pri normalni nezmožnosti moških, da bi donosili in rodili otroke. Dr. McHugh in dr. Mayer ob tem pojasnjujeta, da je napačno govoriti, da je Thomas Beatie kljub osebnim, družbenim in legalnim odločitvam moški. Nič v biologiji ne nakazuje, da je moški.

## SPOLNA DISFORIJA

**M**edtem ko je biološki spol - z zelo redkimi izjemami - natančno opredeljena binarna lastnost, ki se pri moškemu in ženski organizira glede na njuni vlogi pri reprodukciji, je spolna identiteta bolj subjektivne narave. Za večino ljudi ta sicer ne predstavlja večje skrbi, saj se večina bioloških moških ima za fante ali moške, večina bioloških žensk za dekleta ali ženske. Toda nekateri posamezniki doživljajo neskladnost med svojim biološkim spolom in svojo spolno identiteto. Če jim ta notranja

razklanost predstavlja stanje, ko potrebujejo strokovno pomoč, se ta problem imenuje »spolna disforija«.

Dr. McHugh in dr. Mayer definicijo spolne disforije vzameta iz pete izdaje Diagnostičnega in statističnega priročnika za duševne motnje (DSM-5), ki ga je izdalo Ameriško psihiatrično združenje. V priročniku je zapisano: če je posameznik zaznamovan z »neskladnostjo med izkušenim/izraženim spolom in dodeljenim spolom« (t.j. biološkim spolom) ter če doživlja »klinično pomenljive stiske ali ovire na družbenih, poklicnih ali drugih pomembnih področjih delovanja.«<sup>8</sup>

Spolna neskladnost pomeni, da se posameznik obnaša na način, ki je v nasprotju s spolnimi značilnostmi njegovega biološkega spola. Kot ugotavlja DSM-5, večina transvestitov<sup>9</sup>, na primer, ni transseksualcev in se običajno ne opredeljujejo kot ženske.<sup>10</sup> (Vendar so nekatere oblike transvestitizma lahko povezane z zakasnjanim pojavom spolne disforije.)<sup>11</sup>

Prejšnja različica DSM je za to psihiatrično diagnozo uporabljala izraz »motnja spolne identitete«, toda v zadnji izdaji je bil ta izraz odstranjen. Če primerjamo diagnostična merila za spolno disforijo (sedanji izraz) in motnjo spolne identitete (prejšnji izraz), vidimo, da oba zahtevata od bolnika, da doživlja »izrazito neskladnost med izkušenim/izraženim spolom in dodeljenim spolom (t.j. biološkim spolom)«. <sup>12</sup> Ključna razlika je v tem, da diagnoza spolne disforije zahteva, da bolnik dodatno trpi za »klinično pomenljivimi stiskami ali ovirami na družbenih, poklicnih ali drugih pomembnih področjih delovanja«. <sup>13</sup>

Tako sodobna psihiatrija ne pripisuje vsem transseksualcem psihiatrično motnjo. Na primer, biološki moški, ki se identificira kot ženska, po DSM-5 še ne trpi za psihiatrično motnjo, če hkrati ne doživlja večjih psihosocialnih stisk. Diagnoza spolne disforije je lahko tudi del meril, ki se uporabljajo za utemeljitev kirurških posegov ali drugih kliničnih posegov. Poleg tega pacient, ki si





je preko zdravljenja ali operativnega posega spremenil spol, lahko še vedno trpi zaradi spolne disforije. Dr. McHugh in dr. Mayer pojasnjujeta, da je to nekaj značilnega za to motnjo.

Obenem ne obstajajo znanstveni dokazi, ki bi potrjevali, da imajo vsi transseksualci spolno disforijo ali da se vsi borijo s svojo spolno identiteto. Nekateri posamezniki, ki niso transseksualci – se pravi tisti, ki se identificirajo s svojim biološkim spolom – se lahko kljub temu borijo s svojo spolno identiteto; na primer dekleta, katerih vedenje je bolj fantovsko, lahko doživljajo različne oblike stisk, brez da bi se kdajkoli identificirale z nasprotnim spolom. In spet, posamezniki, ki se identificirajo s spolom, ki ne ustreza njihovemu biološkemu spolu, morda ne bodo imeli klinično pomenljivih stisk, povezanih s svojo spolno identiteto.

DSM-jev koncept subjektivnega »doživljanja« spola kot neujemajočega z biološkim spolom lahko zahteva bolj kritično presojo in morebitno spremembo, sta prepričana dr. McHugh in dr. Mayer. Natančna opredelitev spolne disforije, čeprav dobronamerna, je po njunem nekoliko nejasna in zavajajoča. Ne upošteva namreč posameznikov, ki se identificirajo kot transseksualci, vendar ne doživljajo disforije, povezane z njihovo spolno identiteto, ampak potrebujejo psihiatrično pomoč za težave, ki niso povezane s spolno identiteto, kot na primer anksioznost ali depresija. Zgodi se, da njihovo diagnozo zamenjajo s spolno disforijo, preprosto zato, ker izražajo željo, da bi bili identificirani z nasprotnim spolom, a so lahko depresivni zaradi razlogov, ki nimajo ničesar opraviti z njihovo spolno identiteto.

Merila DSM-5 za diagnozo spolne disforije pri otrocih pa so v primerjavi z odraslimi opredeljena na »bolj konkreten, vedenjski način«<sup>14</sup>. To pomeni, da se nekateri diagnostični kriteriji za spolno disforijo pri otrocih nanašajo na vedenje, ki je stereotipno povezano z nasprotnim biološkim spolom. Klinično pomembna stiska je še vedno potrebna za diagnozo spolne disforije pri otrocih, vendar

so vključena tudi nekatera druga diagnostična merila, kot na primer, »močna prednost iger ali dejavnosti, ki jih stereotipno uporablja ali se z njimi ukvarja drugi spol«.<sup>15</sup> Ob tem se pojavi vprašanje, kaj je z dekleti, ki se v določenem obdobju zanimajo za fantovske igre, ali pa kaj je s fanti, ki jih ne zanimajo pištrole? Ali bi starše moralo skrbeti, da je njihov sin v resnici deklica, ki je ujeta v moškem telesu in obratno? Dr. McHugh in dr. Mayer zatrjujeta, da ne obstaja nobena znanstvena podlaga za prepričanje, da igre z igračami, ki so značilne za fante, opredeljujejo otroka kot dečka ali da igre z igračami, ki so značilne za dekleta, opredeljujejo otroka kot deklico.

Zato sta dr. McHugh in dr. Mayer prepričana, da je kriterij DSM-5 za diagnozo spolne disforije pri otrocih, še posebej tisti del, ki se nanaša na izbiro igrač, neustrezen. Ta namreč prezre dejstvo, da otrok lahko izraža spol, ki je v družbenem in vedenjskem kontekstu nezdružljiv z biološkim spolom, brez da bi se identificiral z nasprotnim spolom. Tudi za otroke, ki se identificirajo z nasprotnim spolom, je po besedah dr. McHugh in dr. Mayerja diagnoza spolne disforije preprosto nezanesljiva. Dejstvo je, da imajo nekateri otroci psihološke težave pri sprejemanju biološkega spola kot lastnega - bodisi zaradi pričakovanj, ki so vezane na spolne vloge, bodisi zaradi različnih travmatičnih izkušenj.

Problemi spolne identitete se lahko pojavijo tudi pri interseksualcih (prisotnost dvoumnih genitalij zaradi genetskih nepravilnosti). Te motnje spolnega razvoja, čeprav so redke, lahko v nekaterih primerih prispevajo k spolni disforiji.<sup>16</sup> Nekateri od teh pojavov so: popoln sindrom neobčutljivosti za androgene, kjer posamezniki z XY (moškimi) kromosomi nimajo receptorjev za moške spolne hormone, zaradi česar razvijejo sekundarne spolne znake deklet, ne pa fantov (čeprav nimajo ne jajčnikov ne menstruacije in so sterilni).<sup>17</sup> Druga hormonska motnja seksualnega razvoja, ki posameznike lahko privede, da razvijejo značilnosti, ki ne odražajo njihovega biološkega spola, vključuje prirojeno







hiperplazijo nadledvične žleze, pogoj, ki lahko maskulinizira XX (ženske) zarodke.<sup>18</sup> Še en redek pojav, kot je genetski mozaicizem<sup>19</sup> ali kimerizem<sup>20</sup>, kjer nekatere celice v posameznih telesih vsebujejo XX kromosome, spet druge pa XY kromosome. To lahko povzroči precejšnjo nejasnost pri spolnih značilnostih, kjer imajo posamezniki lahko hkrati moške in ženske spolne žleze in spolne organe.

## POMEMBNA VPRAŠANJA

**N**a tej točki dr. McHugh in dr. Mayer izpostavita nekaj pomembnih vprašanj, ki so vezana na spolno identiteto in na katere bosta odgovarjala preko izbranih študij. Od tega, ali za spolno disforijo stojijo biološki ali okoljski dejavniki, ali se nekdo rodi z »možgani nasprotnega spola«, pa vse do vprašanj, povezanih s spolno disforijo pri otrocih in odraslih ter različnih načinov, kako se stroka loteva reševanja le-teh. Dr. McHugh in dr. Mayer nista izpustila niti študij, ki so obravnavala rezultate ljudi, ki so si hormonsko in kirurško spremenili spol.

## DRUŽBENI SPOL IN FIZIOLOGIJA

Dr. McHugh in dr. Mayer za začetek objavita delo raziskovalca Roberta Sapolskyja, profesorja biologije na Stanfordski univerzi v Kaliforniji, ki je opravljal obsežne raziskave na področju slikanja možganov. Sapolsky je predlagal morebitno nevrobiološko razlago za identifikacijo z nasprotnim spolom. Leta 2013 je v reviji *Wall Street Journal* objavil članek z naslovom »Ujet med moškimi in ženskimi možgani«, v katerem je trdil, da so nedavne študije slikanja možganov odraslih transseksualcev pokazale, da zanje lahko velja, da imajo možganske strukture bolj podobne njihovi želeni spolni identiteti in ne njihovemu biološkemu spolu.<sup>21</sup> Sapolsky je to trditev utemeljil na podlagi dejstva, ki priča o razlikah med moškimi in ženskimi možgani, in četudi so te razlike »majhne in spremenljive«, je bil prepričan, da te »verjetno prispevajo

k spolnim razlikam pri učenju, čustvih in pri socializaciji«. <sup>22</sup> Ob tem je še zaključil: »Ni težava v tem, da ljudje včasih verjamejo, da so drugačnega spola, kot v resnici so. Nenavadno je ravno to, da se včasih ljudje rodijo v telesu, katerega spol se razlikuje od tistega, kar v resnici so.« <sup>23</sup> Z drugimi besedami, Sapolsky je trdil, da imajo nekateri ljudje lahko ženske možgane v moškem telesu in obratno.

Čeprav teza Sapolskyja ostaja zunaj uveljavljenega znanstvenega mnenja, pa je ta dobila priljubljeno pozornost zlasti za posameznike, ki se čutijo, da so nasprotnega spola, čeprav njihova telesa niso zaznamovana z genetskimi in hormonskimi nepravilnostmi.

Dr. McHugh in dr. Mayer dalje navajata nekaj študij, ki so poskušale opredeliti vzročne dejavnike pri ljudeh, ki imajo izkušnjo diskrepance med biološkim spolom in občutenim (želenim) spolom.

Nancy Segal, psihologinja in genetičarka, je preučevala dva primera enojajčnih dvojčkov, kjer je v paru le eden izmed njih (v njenem primeru dvojček) bil transseksualec. Segalova tekom študije hkrati omenja neko drugo, predhodno raziskavo, ki si je pridobila rezultate na podlagi nekliničnih razgovorov s 45 transseksualnimi moškimi (ki so prej bili ženske). Študija je ugotovila, da je 60% od teh posameznikov utrpelo neko obliko otroške zlorabe, 31% jih je doživljalo spolno zlorabo, 29% jih je doživljalo čustveno zlorabo in 38% fizično zlorabo.<sup>24</sup> Vendar ta predhodna študija ni vključevala kontrolne skupine in je bila omejena na majhno velikost vzorca, zaradi česar je bilo iz podatkov težko pridobiti pomembne medsebojne vplive ali posplošitve.

Kot omenjeno, Segalova je preučevala dva primera enojajčnih dvojčic, med katerimi je v vsakem paru ena izmed njih bila transseksualka.<sup>25</sup> Prvi primer je bila 34-letna ženska, ki je prešla v moški spol. Segalova opisuje družinsko situacijo, ki je morebiti vplivala na transseksualnost pri tej ženski: stres, ki ga je med nosečnostjo doživela njena mati in kasneje ločitev staršev. Dvojčica je že zelo zgodaj v otroštvu kazala netipična vedenja glede na





njen biološki spol in tak način obnašanja je ostal prisoten skozi vso njeno otroštvo. Kasneje so jo privlačile ženske in kot najstnica je večkrat poskusila narediti samomor. Poročala je tudi o fizičnih in čustvenih zlorabah, ki jih je doživljala s strani svoje matere. Njena sestra dvojčica ni nikoli doživljala neskladnosti s spolom, opisala pa je neke vrste depresijo. Po mnenju Segalove sta netipično spolno vedenje in zloraba v otroštvu botrovali k spolni disforiji. Njena dvojčica je bila izpostavljena enakim stresorjem v otroštvu, toda ni razvila težav s spolom. Drugi primer, ki ga je obravnavala Segalova, je imel tudi opraviti z enojajčnicama dvojčicama, kjer je ena od njiju prešla v moški spol. Tudi ta dvojčica je od otroštva naprej kazala netipična vedenja glede na njen biološki spol in tudi sama je v času odraščanja poskusila narediti samomor. Ko je dopolnila 29 let, se je dala operirati in družina je njeno odločitev sprejela. Njena sestra dvojčica je bila vedno prepričana v svoj spol in ni kazala znakov spolne disforije.

Segalova ob tem domneva, da je v obeh primerih dvojčic najverjetneje prišlo do neenakomerne izpostavljenosti moškim spolnim hormonom (čeprav njena študija ni predložila dokazov za to)<sup>26</sup> in zaključuje, da »transseksualnost najbrž ni povezana z velikim genom, po vsej verjetnosti pa je povezana z več genetskimi, epigenetskimi in razvojnimi vplivi in izkustvi.«<sup>27</sup> Segalova kritizira idejo, da bi zloraba matere, ki jo je doživela ena izmed dvojčic, igrala vzročno vlogo pri hčerini netipični spolni identifikaciji. Po njenem je zloraba sledila zaradi netipičnega spolnega vedenja - čeprav Segalova priznava, da je zloraba to vedenje najverjetneje samo še okrepila.<sup>28</sup> Dr. McHugh in dr. Mayer ob tem izpostavljata, da omenjeni študiji, čeprav sta informativne narave, nista znanstveno dovolj trdni in ne zagotavljata neposrednih dokazov o morebitnih vzročnih hipotezah o izvoru netipične spolne identifikacije.

Zanesljivejši vir podatkov — toda vseeno pomanjkljiv za neposredno vzročno sklepanje — je analiza psihiatrov J.

Michaela Bostwicka in Karija A. Martina iz Mayo klinike.<sup>29</sup> V študiji analizirata osebo, ki se je rodila z nejasnimi genitalijami in ki so ji kirurško spremenili spol ter jo vzgojili kot deklico. Poleg razlikovanja med motnjo spolne identitete (neskladnost med občutenim spolom in biološkim spolom, ki ponavadi ne vključuje nevroendokrinološke nepravilnosti) in interseksualnostjo (stanje, kjer so prisotne biološke značilnosti obeh spolov), avtorja hkrati obravnavata številna druga interspolna vprašanja. Bostwick in Martin potrjujeta, da pri nekaterih odraslih bolnikih s hudo spolno disforijo - transseksualcih - niso odkrili objektivnih ugotovitev, se pravi, točno določenega biološkega vzroka, ki bi povzročal neskladnost med možgani in telesom.<sup>30</sup>

Bostock in Martin navajata, da je ob odsotnosti psihoze ali hudih znakov patologije trenutno najbolj zanesljiv standard za določanje spolne identitete pacientova subjektivna trditve.<sup>31</sup> Vendar se ob tem dr. McHugh in dr. Mayer sprašujeta, kako bi lahko subjektivne trditve bile bolj zanesljive pri ugotavljanju spolne identitete od objektivno razločljivih in prepoznavnih lastnosti, kot sta živčni in endokrinološki sistem. Znanstvenika si obenem zastavljata vprašanje, ali je spolna identiteta opredeljena kot popolnoma subjektivni pojav. Mnenja sta, da se bodo posamezniki kljub določenim razvojnim nepravilnostim genitalij najverjetneje obnašali v skladu s spolom, ki ga določajo njihovi kromosomi in hormoni.<sup>32</sup>

Leta 2011 je Giuseppina Rametti skupaj s sodelavci iz različnih raziskovalnih centrov v Španiji uporabil magnetno resonanco in preučeval možganske strukture transseksualcev (bioloških žensk, ki so prešle v moški spol).<sup>33</sup> Šlo je za osebe, ki so zgodaj v življenju pokazale neskladnost s svojim biološkim spolom in ki so jih pred zdravljenjem s hormoni spolno privlačile ženske.<sup>34</sup> Ramettijev cilj je bil ugotoviti, ali so značilnosti njihovih možganov bolj ustrezale njihovemu biološkemu spolu ali njihovemu občutenemu/želenemu spolu.

Rametti je primerjal 18 transseksualcev (ženske, ki so postale moški) s kontrolno





skupino 24 moških in 19 žensk. Ugotovil je razlike v beli možganovini v določenih predelih možganov. Pri transseksualcih, ki niso bili deležni nikakršnega zdravljenja (ne hormonskega ne kirurškega), je bila struktura možganov bolj podobna heteroseksualnim moškim kot ženskam in to v treh od štirih možganskih predelov. V komplementarni študiji je Rametti primerjal 18 transseksualcev s kontrolno skupino 19 moških in 19 žensk. Tudi v tej študiji so imeli transseksualci, ki so se identificirali z moškim spolom, možgansko prostornino zelo podobno moškim iz kontrolne skupine. Dr. McHugh in dr. Mayer pojasnjujeta, da Ramettijeve ugotovitve ne prinašajo zadostne podpore, da imajo transseksualci možgane, ki so bolj podobni njihovemu želenemu oz. občutenemu spolu. Ob tem avtorja poročila navajata, da sta obe

študiji omejeni zaradi majhnega vzorca in pomanjkanja prospektivne hipoteze.

Leta 2013 je Hsaio-Lun Ku s sodelavci iz različnih zdravstvenih centrov in raziskovalnih inštitutov na Tajvanu izvedel študije slikanja možganov.<sup>35</sup> Primerjal je aktivnost možganov 41 transseksualcev<sup>36</sup> in 38 ustreznih heteroseksualnih oseb (19 moških in 19 žensk). Med skupinami je primerjal razliko v vznburjenosti med gledanjem nevtralnih in erotičnih filmov. Vsi transseksualci v študiji so poročali o spolni privlačnosti do oseb, ki so bile istega spola, kot je njihov biološki spol. Hkrati so bili ob erotičnih prizorih vidno bolj seksualno vznburjeni kot pa osebe v kontrolni, heteroseksualni skupini. Hkrati so intervjuvance vprašali, naj ocenijo stopnjo identifikacije z liki v filmih. Transseksualci so se poistovetili z liki, ki so bili njihovega želenega spola.

Gloria na fasadi cerkve





Ku in njegovi sodelavci trdijo, da so preko študije pokazali značilnosti možganskih vzorcev za spolno privlačnost, ki je povezana z biološkim spolom, vendar pa niso ugotovili pomenljive nevrobiološke primerjave spolne identitete med tremi kohortnimi skupinami.

Dr. McHugh in dr. Mayer na tej točki povzemata predstavljene študije in ugotavljata, da kažejo nedosledne dokaze in mešane ugotovitve glede možganov odraslih transseksualcev. V teh študijah vzorci aktivacije možganov ne ponujajo zadostnih dokazov za izdelavo utemeljenih zaključkov o morebitnih povezavah med aktivacijo možganov in spolno identiteto ali vzburljenjem. Rezultati si med seboj nasprotujejo in so nedosledni. Pomembno je vedeti, da študije slikanja možganov - ne glede na njihove ugotovitve - ne morejo pripeljati do zaključnega sklepa, da je transseksualnost prirojenega ali posledica določenega biološkega stanja možganov.

Do danes še ne obstajajo longitudinalne študije ali študije o možnostih, ki bi bile osredotočene na možgane otrok, ki se kasneje v odrasli dobi identificirajo z nasprotnim spolom. Pomanjkanje teh raziskav močno omejuje trenutno sposobnost razumevanja vzročnih odnosov med morfologijo in funkcionalno dejavnostjo možganov ter kasnejšim razvojem spolne identitete, ki se razlikuje od biološkega spola.

Skratka, trenutne študije o povezavah med strukturo možganov in transseksualnostjo so majhne, metodološko omejene, nedorečene in včasih protislovne. Tudi če bi bile bolj metodološko zanesljive, bi še vedno bile nezadostne pri dokazovanju, da je struktura možganov vzrok, ne pa učinek vedenja, izražanja spolne identitete.

## TRANSSEKSUALNOST PRI OTROCIH

Za otroke, ki izpolnjujejo diagnostične kriterije za spolno disforijo, se velikokrat poenostavlja, da so to »fantje, ki imajo ženske možgane« ali obratno. Po takem mnenju bi spolna identiteta predstavljala neko stalno

in prirojeno lastnost pri človeku. A kot smo videli v zgornjem pregledu nevrobioloških in genetskih raziskav, obstaja le malo dokazov, ki bi potrjevali, da transseksualnost sloni na bioloških temeljih. Prav tako obstaja malo dokazov, ki bi potrjevali, da spolna disforija pri otrocih ostaja celo življenje. Zadnja izdaja Diagnostičnega in statističnega priročnika duševnih motenj ameriške psihiatrične zveze (DSM-5) namreč navaja: »Pri bioloških fantih se je obstojnost [spolne disforije] gibala od 2,2% do 30%. Pri bioloških ženskah se je gibala od 12% do 50%.«<sup>37</sup> Znanstveni podatki o obstojnosti spolne disforije ostajajo redki zaradi zelo nizke razširjenosti motnje v splošni populaciji, vendar pa številne ugotovitve v literaturi kažejo, da se še vedno ne ve, zakaj spolna disforija pri nekaterih otrocih izgine in zakaj pri nekaterih ostaja. Kot opozarja DSM-5: »Ni jasno, če bodo otroci, ki se jih spodbuja ali podpira, naj v javnosti živijo svoj 'želen spol', tudi dlje ostali v tem spolu, kajti tem otrokom še ni nihče sledil dolgoročno in sistematično.«<sup>38</sup> Dr. McHugh in dr. Mayer ob tem navajata, da je potrebno še več raziskav na tem področju; starši in terapevti pa si morajo priznati negotovost, ki jo občutijo, ko se sprašujejo, kako razumeti vedenje teh otrok.

## TERAPEVTSKI POSEGI PRI OTROCIH

»Z negotovostjo, ki obkroža diagnozo in prognozo spolne disforije pri otrocih, so terapevtske odločitve še posebej zapletene in težke,«<sup>39</sup> pripovedujeta dr. McHugh in dr. Mayer. Ko je govora o terapevtskih posegih pri otrocih, se mora upoštevati verjetnost, da obstaja velika verjetnost, da bodo otroci prerasli identifikacijo z nasprotnim spolom.

Raziskovalec in terapevt Univerze v Torontu Kenneth Zucker je prepričan, da družina in medvrstniški odnosi lahko igrajo pomembno vlogo pri razvoju in kontinuiteti netipičnega spolnega vedenja pri posameznem otroku. Zucker je veliko let delal z otroki, ki so izkušali neskladnost s svojim biološkim spolom.





Ponujal jim je psihosocialne terapije in jim preko pogovorov, iger in terapij za naključne psihopatološke težave pomagal sprejeti spol, ki je bil skladen z njihovim biološkim spolom. Skupaj s svojimi sodelavci je opravil nadaljevalno študijo otrok, ki so jih v tridesetih letih zdravili v njihovem Centru za duševno zdravje in zasvojenost v Torontu. Ugotovil je, da je motnja spolne identitete, ki jo je zdravil pri svojih pacientih, ostala prisotna le pri treh od 25 deklet.<sup>40</sup> (Zuckerjevo kliniko je leta 2015 zaprla kanadska vlada.<sup>41</sup>)

Dr. McHugh in dr. Mayer opažata, da je med terapevti postal veliko bolj pogost alternativni pristop, ki pri pacientih potrjuje njihovo želeno spolno identiteto. Eden od elementov tega pristopa je uporaba hormonskih zdravil, ki mladostniku preloži oziroma zaustavi spolni razvoj med puberteto in s tem ublaži občutke disforije, ki bi jih ta doživel ob razvoju tipičnih značilnosti biološkega spola. Trenutno obstaja relativno malo dokazov o terapevtski vrednosti zaviranja pubertete, vendar dr. McHugh in dr. Mayer omenjata klinične študije, ki jih sponzorirajo nacionalni zdravstveni zavodi in ki se dotikajo tega problema.<sup>42</sup>

Medtem ko so epidemiološki podatki o izidih zaviranja pubertete precej omejeni, se zdi, da so naporitve na hormonsko terapijo in kirurške posege vedno bolj v porastu. Številni zagovorniki so prepričani, da je otroke treba spodbujati, da si spremenijo spol že pri mladih letih. Članek iz leta 2013 je v *The Times of London* poročal, da so v Veliki Britaniji od leta 2011 do leta 2012 zabeležili 50-odstotno povečanje števila otrok, ki se obračajo na klinike za spolno disforijo. V istem obdobju so opazili tudi skoraj 50-odstotno povečanje iskanje tovrstne zdravstvene pomoči med odraslimi.<sup>43</sup> Dr. McHugh in dr. Mayer se sprašujeta, ali je to povečanje mogoče pripisati naraščajočim razmeram zmedenosti glede spola, naraščajoči občutljivosti na vprašanja spolov, naraščajočemu sprejemanju alternativne terapije ali pa so za to odgovorni še drugi dejavniki. Strokovnjaka za duševno zdravje sta prepričana, da si to področje zasluži nadaljnjo

znanstveno raziskavo - družinska dinamika in morebitne druge težave, kot recimo družbena zavrnitev ali razvojne težave so lahko znaki otroške spolne disforije.

V poročilu je omenjena le ena študija o psiholoških rezultatih po hormonski terapiji in kirurški spremembi spola. Študijo je s svojimi kolegi opravil otroški in mladinski psihiater Annelou L.C. de Vries in bila je objavljena leta 2014 v reviji *Pediatrics*. De Vries predstavlja izboljšanje psihološkega stanja teh otrok in zagotavlja, da je njihovo počutje podobno počutju mladih iz splošne populacije.<sup>44</sup> Študija je raziskala 55 transseksualnih mladostnikov in mlajših odraslih iz nizozemske klinike (22 je bilo moških, ki so prešli v ženski spol, 33 je bilo žensk, ki so prešle v moški spol) in jih ocenjevala v treh različnih obdobjih: pred začetkom zaviranja pubertete (povprečna starost: 13,6 let), ob pričetku hormonske terapije (povprečna starost: 16,7 leta) in vsaj eno leto po kirurški spremembi spola (povprečna starost: 20,7 leta). Študija ni zagotovila kontrolne skupine za primerjavo (skupino transseksualnih mladostnikov, ki niso prejemali hormonov za zaviranje pubertete in ki si niso operativno spremenili biološkega spola), kar po mnenju dr. McHugh in dr. Mayerja otežuje primerjanje rezultatov.

Študija je pokazala, da se je skozi čas spolna disforija izboljšala, v določeni meri se je okrepila tudi njihova telesna podoba in na skromen način se je izboljšalo tudi njihovo splošno delovanje. Zaradi pomanjkanja ustrezne kontrolne skupine pa ni jasno, ali se te izboljšave lahko pripisujejo postopkom ali bi se pojavile v tej kohorti brez medicinskih in kirurških posegov. Sčasoma naj bi se zmanjšale tudi njihova tesnoba, depresija in jeza, vendar te ugotovitve niso dosegle statističnega pomena.

## TERAPEVTSKI POSEGI PRI ODRASLIH

Spreminjanje v drugi spol s sabo prinaša precejšnja psihološka in fizična tveganja, še posebej, če so izvedena v otroštvu, a tveganja





obstajajo tudi v odrasli dobi. Znano je, da predstave, kakšen bo nekdo izgledal po operaciji, velikokrat ostajajo nerealizirane.

Leta 2004 so v eni izmed agencij, ki spada pod Birmighansko univerzo (Arif) ocenili rezultate več kot sto nadaljnjih študij transseksualcev, ki so si operativno spremenili spol<sup>45</sup>. Članek je bil objavljen v reviji *The Guardian* in je izpostavil dejstvo, da ne obstaja študija, ki bi vsebovala prepričljive dokaze, da je sprememba spola za paciente koristna. Članek obenem navaja, da je večina raziskav bilo slabo zasnovanih, kar je izkrivilo rezultate, ki bi govorili v prid spreminjanja spola. Dalje so ugotovitve nekaterih študij, ki so več let spremljale znatno število pacientov, bile pomanjkljive, ker so raziskovalci izgubili sled vsaj pri polovici pacientov. Zapisani so tudi morebitni zapleti okrog hormonske terapije in operacije genitalij, kot na primer globoka venska tromboza in inkontinenca, a še te posledice operacij niso bile temeljito raziskane. »Obstaja velika negotovost glede tega, ali je spreminjanje spola dobra ali slaba stvar,« pravi Chris Hyde, direktor Arifa. »Čeprav ni nobenega dvoma, da je treba paziti, da je ustreznim pacientom zagotovljena kirurška sprememba spola, še vedno obstaja veliko število ljudi, ki po operaciji ostanejo travmatizirani – kar jih pogosto vodi do samomora.«<sup>46</sup>

Zaradi različnih rezultatov po kirurški spremembi spola je težko najti jasne odgovore o učinkovitosti te terapije. Od leta 2004 so bile izvedene še druge študije na to temo, pri čemer so uporabljali večje velikosti vzorcev in boljše metodologije.

Že leta 1979 sta Jon K. Meyer in Donna J. Reter objavila longitudinalno nadaljnjo študijo o splošnem počutju odraslih, ki so prestali kirurško spremembo spola.<sup>47</sup> V študiji so primerjali izide 15 oseb, ki so prestali tovrstno operacijo, 35 oseb, ki so operacijo zahtevali, a je niso dobili (14 od teh je sčasoma bilo operiranih, kar je povzročilo tri skupine primerjav: operirani, neoperirani in kasneje operirani). Dobro počutje je bilo ocenjeno preko uporabe sistema vrednotenja

in točkovanja. Ocenjevali so psihiatrične, ekonomske in pravne rezultate ter odnose. Rezultate so določili raziskovalci po pogovoru z intervjuvanci. Povprečni čas nadaljnega spremljanja je bil približno pet let za osebe, ki so si operativno spremenile spol, in približno dve leti za osebe, ki tega niso storile.

V primerjavi s stanjem pred operacijo je kazalo, da so anketiranci, ki so bili operirani, izražali izboljšano počutje, čeprav so rezultati imeli precej nizko stopnjo statističnega pomena. Posamezniki, ki se niso odločili za kirurški poseg, so pokazali statistično značilno izboljšanje pri nadaljnjem spremljanju. Vendar ni bilo statistično značilne razlike med rezultati dveh skupin pri nadaljnjem spremljanju. Avtorji so ugotovili, da »operacija spremembe spola ne daje nobene objektivne prednosti v smislu socialne rehabilitacije, čeprav še vedno subjektivno izpolnjuje tiste, ki so se za to odločili.«<sup>48</sup> Ta študija je vodila oddelek za psihiatrijo na Medicinskem centru Johns Hopkins (JHMC), da je prekinil kirurške posege za spreminjanje spola pri odraslih.

Leta 2011 je Cecilia Dhejne s sodelavci iz Karolinskega Inštituta in Univerze v Gothenburghu na Švedskem objavila eno najbolj robustnih in dobro zasnovanih študij, s katerimi je preučila rezultate oseb, ki so prestale operacijo spremembe spola. Študija je raziskovala umrljivost, obolevnost in stopnjo kaznivosti pri 324 transseksualcih,<sup>49</sup> ki so med leti 1973 in 2003 prešli v nasprotni spol, in jih primerjala z dvema skupinama iste starosti oseb, ki so bile istega spola kot transseksualci ob rojstvu, in oseb tistega spola, v katerega so transseksualci kasneje prešli.<sup>50</sup>

Zaradi relativno majhnega števila transseksualcev v splošni populaciji je po mnenju dr. McHugha in dr. Mayerja velikost te študije impresivna. Dhejne in sodelavci pa niso želeli oceniti zadovoljstva pacienta po kirurški operaciji spola, kar bi zahtevalo kontrolno skupino transseksualcev, ki bi si tega posega želeli, a ga niso bili deležni. Študija tudi ni primerjala spremenljivk izidov pred in po operaciji spola; ocenili so le izide po operaciji.





Ugotovili so statistično pomenljive razlike med obema kohortoma na več ravneh. Na primer, transseksualci po operaciji so imeli približno trikrat večje tveganje za hospitalizacijo v psihiatričnih bolnišnicah v primerjavi s kontrolnimi skupinami, tudi po prilagoditvi za razlike v predhodnih psihiatričnih zdravljenjih. Ugotovljeno jim je bilo skoraj trikrat večje tveganje za umrljivost zaradi različnih vzrokov (povečano tveganje je sicer bilo pomembno le za časovno obdobje 1973-1988). Tisti, ki so si v tem obdobju kirurško spremenili spol, so bili prav tako izpostavljeni večjemu tveganju za storitve kaznivih dejanj, zaradi katerih so tudi bili obsojeni. Najbolj zaskrbljujoč pa je bil podatek, da so transseksualci do 4,9-krat bolj verjetno poskusili narediti samomor in 19,1-krat bolj verjetno v primerjavi s kontrolami skupinami za posledicami le-tega umrli. Umrljivost zaradi samomora je bila izrazito visoka med osebami, ki so si kirurško spremenile spol, vključno z upoštevanjem predhodnih psihiatričnih obolenosti.

Zadnja študija, ki jo v poročilu o spolni identiteti omenjata dr. McHugh in dr. Mayer, je delo Mohammada Hassana Murada in njegovih kolegov iz Mayo klinike.<sup>51</sup> Ti so leta 2010 objavili sistematičen pregled študij o rezultatih hormonskih terapij, uporabljenih pri postopkih spremembe spola. Ugotovili so, da obstaja »zelo nizka kvaliteta dokazov«, da je sprememba spola preko hormonske terapije »izboljšala spolno disforijo, psihološko stanje pacienta, njegova druga sočasna psihiatrična obolenja, spolno delovanje in splošno kakovost življenja«. Avtorji so pregledali 28 študij in tako skupaj preučili 1.833 pacientov (1.093 moških, ki so prešli v ženski spol in 801 žensk, ki so prešle v moški spol).<sup>52</sup> Skupni podatki v vseh študijah so pokazali, da je po 80% bolnikov poročalo o izboljšanju spolne disforije,

78% jih je poročalo o izboljšanju psiholoških simptomov in 80% o izboljšanju kakovosti življenja. A v nobeni študiji niso bili pacienti, kjer bi enim naključno dovolili spremembo spola, drugim pa ne. Izmed 28 študij so le tri študije vključevale kontrolne skupine (to se pravi paciente, ki niso bili deležni zdravljenja s hormonsko terapijo).

Večina študij, ki so jih pregledali Murad in njegovi kolegi, je poročalo o izboljšavah v še drugih psihiatričnih boleznih in kakovosti življenja, a v primerjavi s splošno populacijo je bila stopnja samomora še vedno višja med tistimi, ki so prejeli hormonsko zdravljenje, kljub temu, da je smrti po tovrstnem zdravljenju bilo manj.<sup>53</sup> Avtorji so hkrati ugotovili, da obstajajo nekatere izjeme pri poročanju o izboljšavah v duševnem zdravju in o zadovoljstvu s postopki spremembe spola; v eni študiji so trije od 17 posameznikov obžalovali odločitev za tovrsten postopek, dva med njimi sta celo iskala vrnitev v svoj predhodni spol.<sup>54</sup> Štiri študije pa so poročale o poslabšanju kakovosti življenja, vključno z nenehno socialno izolacijo, pomanjkanjem izboljšav v družbenih odnosih in odvisnostjo od socialnih programov.<sup>55</sup>

Znanstveni dokazi, ki so povzeti v tem poročilu, kažejo, da moramo še vedno ohranjati dvom glede trditev, da hormonska in kirurška sprememba spola prinašata obljubljeni koristi ali da rešujeta prikrite težave, ki prispevajo k povečanemu tveganju za duševno zdravje pri transseksualni populaciji. Medtem ko si dr. McHugh in dr. Mayer prizadevata zaustaviti zlorabe in nerazumevanja glede spolne identitete, pa si hkrati želita, da bi si prizadevali tudi za preučevanje in razumevanje dejavnikov, ki transseksulano populacijo nagibajo k visokim stopnjam samomora in drugim psihološkim in vedenjskim težavam.

<sup>1</sup> Spol »pripisan ob rojstvu« je sodoben izraz za besedno zvezo »roditi se kot moški ali kot ženska«. V tem oziru lahko govorimo že o ideologiji spola, ki se je prikrdla v vrste Ameriškega združenja psihiatrov. Ideologija spola namreč trdi, da starši oziroma zdravniki otroku ob rojstvu »pripisujejo spol« na podlagi njegovih genitalij in ga tako »ukalupijo« v sistem

binarnih spolov. Govoriti, da je spol »pripisan ob rojstvu«, pomeni, da ti je nekdo na podlagi opazovanja tvojega telesa od zunaj »vsilil« spol, ti pa se kasneje lahko odločiš, ali se boš poistovetil s svojim biološkim spolom ali ne.

<sup>2</sup> American Psychological Association, "Answers to Your Questions About Transgender People, Gender Identity and





- Gender Expression" (pamphlet), <http://www.apa.org/topics/lgbt/transgender.pdf>.
- <sup>3</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Vintage, New York 2011 [orig. 1949]), 283.
- <sup>4</sup> Judith Butler, *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*, Založba Škuc, Ljubljana 2001, 18.
- <sup>5</sup> Lawrence S. Mayer in Paul R. McHugh, »Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological and Social Sciences«, *The New Atlantis*, št. 50 (2016): 88.
- <sup>6</sup> Mayer in McHugh, »Sexuality and Gender«, 89.
- <sup>7</sup> Isti.
- <sup>8</sup> American Psychiatric Association, "Gender Dysphoria," *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition* [hereafter *DSM-5*], American Psychiatric Publishing, Arlington, Va. 2013, 452.
- <sup>9</sup> Moški, ki se oblačijo kot ženske.
- <sup>10</sup> American Psychiatric Association, "Gender Dysphoria," 458.
- <sup>11</sup> Isti.
- <sup>12</sup> Isti, 452.
- <sup>13</sup> Isti.
- <sup>14</sup> Isti, 454–455.
- <sup>15</sup> Isti, 452.
- <sup>16</sup> Isti., 457.
- <sup>17</sup> Angeliki Galani in dr., "Androgen insensitivity syndrome: clinical features and molecular defects," *Hormones* 7, št. 3 (2008): 217–229.
- <sup>18</sup> Perrin C. White in Phyllis W. Speiser, "Congenital Adrenal Hyperplasia due to 21-Hydroxylase Deficiency," *Endocrine Reviews* 21, št. 3 (2000): 245–219.
- <sup>19</sup> Alexandre Serra in dr., "Uniparental Disomy in Somatic Mosaicism 45,X/46,XY/46,XX Associated with Ambiguous Genitalia," *Sexual Development* 9 (2015): 136–143.
- <sup>20</sup> Marion S. Verp in dr., "Chimerism as the etiology of a 46,XX/46,XY fertile true hermaphrodite," *Fertility and Sterility* 57, št. 2 (1992): 346–349.
- <sup>21</sup> Robert Sapolsky, "Caught Between Male and Female," *Wall Street Journal*, December 6, 2013.
- <sup>22</sup> Isti.
- <sup>23</sup> Isti.
- <sup>24</sup> Holly Devor, "Transsexualism, Dissociation, and Child Abuse: An Initial Discussion Based on Nonclinical Data," *Journal of Psychology and Human Sexuality*, 6 št. 3 (1994): 49–72.
- <sup>25</sup> Nancy Segal, "Two Monozygotic Twin Pairs Discordant for Female-to-Male Transsexualism," *Archives of Sexual Behavior* 35, št. 3 (2006): 347–358.
- <sup>26</sup> Segal, "Two Monozygotic Twin Pairs Discordant for Female-to-Male Transsexualism", 354.
- <sup>27</sup> Isti, 356.
- <sup>28</sup> Isti, 355.
- <sup>29</sup> J. Michael Bostwick in Kari A. Martin, "A Man's Brain in an Ambiguous Body: A Case of Mistaken Gender Identity," *American Journal of Psychiatry*, 164 št. 10 (2007): 1499–1505.
- <sup>30</sup> Isti, 1504.
- <sup>31</sup> Isti.
- <sup>32</sup> Isti, 1503–1504.
- <sup>33</sup> Giuseppina Rametti in dr., "White matter microstructure in female to male transsexuals before cross-sex hormonal treatment. A diffusion tensor imaging study," *Journal of Psychiatric Research* 45, št. 2 (2011): 199–204.
- <sup>34</sup> Isti, 202.
- <sup>35</sup> Hsiao-Lun Ku et al., "Brain Signature Characterizing the Body-Brain-Mind Axis of Transsexuals," *PLOS ONE* 8, št. 7 (2013): e70808.
- <sup>36</sup> 21 žensk, ki so prešle v moški spol in 20 moških, ki so prešli v ženski spol.
- <sup>37</sup> American Psychiatric Association, "Gender Dysphoria," *DSM-5*, 455.
- <sup>38</sup> Isti, 455.
- <sup>39</sup> Mayer in McHugh, »Sexuality and Gender«, 106.
- <sup>40</sup> Kelley D. Drummond in dr., "A follow-up study of girls with gender identity disorder," *Developmental Psychology* 44, št. 1 (2008): 34–45.
- <sup>41</sup> Jesse Singal, "How the Fight Over Transgender Kids Got a Leading Sex Researcher Fired," *New York Magazine*, February 7, 2016, <http://nymag.com/scienceofus/2016/02/fight-over-trans-kids-got-a-researcher-fired.html>.
- <sup>42</sup> Sara Reardon, "Largest ever study of transgender teenagers set to kick off," *Nature* 531, št. 7596 (2016): 560.
- <sup>43</sup> Chris Smyth, "Better help urged for children with signs of gender dysphoria," *The Times* (London), Oktober 25, 2013, <http://www.thetimes.co.uk/tto/health/news/article3903783.ece>.
- <sup>44</sup> Annelou L. C. de Vries in dr., "Young Adult Psychological Outcome After Puberty Suppression and Gender Reassignment," *Pediatrics* 134, št. 4 (2014): 696–704.
- <sup>45</sup> David Batty, "Mistaken identity," *The Guardian*, Julij 30, 2004, <http://www.theguardian.com/society/2004/jul/31/health.socialcare>.
- <sup>46</sup> Isti.
- <sup>47</sup> Jon K. Meyer in Donna J. Reter, "Sex Reassignment: Follow-up," *Archives of General Psychiatry* 36, št. 9 (1979): 1010–1015.
- <sup>48</sup> Isti, 1015.
- <sup>49</sup> 191 oseb, ki so iz moškega prešli v ženski spol in 133 oseb, ki so iz ženskega prešle v moški spol.
- <sup>50</sup> Cecilia Dhejne in dr., "Long-term follow-up of transsexual persons undergoing sex reassignment surgery: cohort study in Sweden," *PLOS ONE* 6, št. 2 (2011): e16885.
- <sup>51</sup> Mohammad Hassan Murad in dr., "Hormonal therapy and sex reassignment: a systematic review and meta-analysis of quality of life and psychosocial outcomes," *Clinical Endocrinology* št. 72 (2010): 214–231.
- <sup>52</sup> Isti, 215.
- <sup>53</sup> Isti, 216.
- <sup>54</sup> Isti.
- <sup>55</sup> Isti, 228.







Konice stolpov simbolizirajo sadje





EVA ŽABERL

# Odnos med vero in politiko: stališče Cerkve do svetnih resničnosti

V prispevku predstavljam odnos med vero in politiko na ravni, ki zadeva vsakega kristjana. Tako politika kot vera zavzemata pomembno mesto v človeških življenjih. Čeprav mnogi mislijo, da sta si nasprotni, opazimo skupne točke; obe nosita isti smisel: dobro človeka in najvišja možna kvaliteta njegovega življenja. Skozi zgodovino njunega odnosa bomo preverili, kako ena na drugo vplivata danes in na kakšen način sta povezani. Zgodovinskost tega odnosa zaznamujeta tako monizem kot dualizem, kar nakazuje na njegovo vihravost. Če sta si bili posvetna in javna oblast v prvih letih našega štetja nasprotni, sta bili kasneje eno. Vse to je ključnega pomena pri razumevanju uradnih stališč Cerkve danes. Na njih so vplivali tudi pogledi modernega sveta. Za enotno ekleziologijo še vedno potrebujemo nekatere definicije, a vera in politika morata, po vernikih, sodelovati v znamenju harmonije.

Ključne besede: politika, vera, kristjani, cerkev, država

Skozi tisočletja se je odnos vera – politika močno spreminjal. Če smo ju v nekaterih momentih zgodovine doživljali kot eno, sta v drugih doživeli strogo ločitev. Moderni svet je, hkrati z znanostjo in razvojem tehnologije, s seboj prinesel bolj zapletene konstrukte tudi na tem področju. Današnje vprašanje po definiciji razmerja med vero in politiko ne pričakuje preprostega odgovora. Za vsakega sledilca Cerkvi pa je pomembno, da ta odnos razume, saj ni le kristjan, pač pa tudi državljani (volivec), ki v luči vere nosi svojo državljansko odgovornost.

## POLITIKA

Da bi razumeli, kaj v življenju državljanov in (ne)nazadnje tudi kristjanov predstavlja politika, moramo razumeti, kaj ta sploh je. Ta pojem težko razložimo zgolj z enega vidika. Beseda je izpeljana iz grške besede *polis*, ki označuje mesto ali mestno državo, in besede *polites*, kar pomeni državljani, meščani ali rojak.<sup>1</sup> Po SSKJ-ju je prvi pomen besede politika »urejanje družbenih razmer, odločanje o njih s pomočjo države in njenih organov« (SSKJ 2014), v nadaljevanju pa zajema tudi delovanje političnih strank in njihov medsebojni boj za oblast, urejanje odnosov





med državami ter urejanje razmer na določenih državnih področjih (SSKJ 2014). Politika je: »dejavnost državnih oblasti za ureditev družbe v najširšem smislu, temeljnega položaja človeka in družbenih skupin, institucij in odnosov med njimi, t. i. človekova tretja dimenzija; 2. načrtovanje in način upravljanja države, stranke; 3. dejavnost državnih oblasti na različnih področjih (zunanja -, notranja -, gospodarska -); 4. splošna usmerjenost države, stranke; 5. dejavnost in odnosi države v mednarodnih razsežnostih, urejanje in vzdrževanje odnosov med državami; 6. nauk (spretnost) o upravljanju države in državnih zadev« (Veliki slovar tujk 2002).

*Leksikon politike* jo razloži v širšem in ožjem pomenu. V ožjem pomenu govorimo o aktivnosti države oz. njenem delovanju. V širšem pomenu pa zadeva vsako »družbeno relevantno delovanje oz. funkcioniranje, ki ima za svoj smoter urejanje osnovnega socialnega položaja ljudi oz. družbenih grupacij« (Sruk 1995, 256). V različnih obdobjih in teorijah se povezuje z racionalnim delovanjem, ki teži k urejanju določene skupnosti ali njenih elementov, z nasilnim vsiljevanjem volje političnega subjekta nasproti odporu volje drugih, z institucijami, ki predpostavljajo pravilnost političnega delovanja (katerih običajno ravnanje ni povezano izključno z voljo posameznika), z državo kot ključno institucijo politike, z možnostjo oblikovanja in zastopanja interesov ter z zavestnim ustvarjanjem zgodovine.

Definicija politike je umetnost možnega in relativnega. Sorge (1994) govori o Politiki z veliko in politiki z malo začetnico. Takšno poimenovanje poudarja razliko med profesionalno vejo politike in politiko, ki označuje vsakdanje življenje državljanov neke države in njihovo samostojno organiziranje. Sruk (1995, 256) politiko v ožjem pomenu označi kot tisto, ki zadeva delovanje države, pa tudi vse tiste dejavnosti, ki so na njo naravnane. V širšem pomenu besede pa politika predstavlja vso delovanje, ki je naravnano na družbeno korist (npr. urejanje socialnega položaja

posameznikov ali skupin). Tako poznamo politiko na različnih družbenih ravneh, in sicer v določeni družbi (državi), na meddržavni ali mednarodni ravni.

Če povzamemo in zreduciramo politiko na njen osnovni namen, v ospredje stopi človek, družabno bitje, ki se z drugimi povezuje v takšne in drugačne strukture. Politika sama po sebi ne dosega svojega cilja, dokler človeku ne omogoči boljše kvalitete življenja.

## POLITIKA JE V SLUŽBI ČLOVEKA

Politika je v službi človeka in vpliva na njegovo dobrobit. Predpogoj za njeno uspešnost je, da je v ospredju on/ona kot državljan/državljanica. Slediti mora etičnim in moralnim načelom, predvsem pa mora biti njen interes skupno dobro, in ne dobro posameznikov ali peščice. Aristotel človeka opredeli kot ‚po naravi politično bitje‘ oz. ‚politično žival‘ zaradi njegove družbene, državotvorne narave. Človekova biološka narava terja rodbino (iz najosnovnejše družbene celice: mož – žena), ki pa končno pripelje do države. Tudi žival je politična žival, a človeka razločijo njegova zmožnost govorjenja, razum in zmožnost biti srečen. Ta težnja se izraža v oblikovanju države in daje potrebo po etični filozofiji. Etika je za Aristotela nauk o krepostih – o značajskih dolžnostih ali moralnih spretnostih, ki jih mora imeti državljan. Človekove moralne dolžnosti so politično opredeljene, kar lahko razumemo kot tradicionalno družbeno določenost vlog. Pri Aristotelu so državne obveznosti hkrati tudi moralne. To je država, v kateri vlada pravičnost. V njej je srečnost najvišji cilj. Srečnosti pa ni brez kreposti, ki lahko edina pripelje do najvišjih dobrin. Za Aristotela je etika del politične filozofije (Stres 1996, 22–28).

Tako etika kot politika sta utemeljeni s strani človeka in njegove družbene narave. Obe zadevata človekovo življenje ter dobita smisel v njegovem ravnanju, načinu in kakovosti življenja. Pri tem je merilo





etičnosti vedno skupno dobro, upoštevajoč njegovo dostojanstvo, ki je obče veljavno za vse državljane, ne glede na status, spol, spolno usmerjenost ali imetje. Ob tem mora politika delovati na tak način, da zagotavlja spoštovanje človekovih pravic, pri čemer jo vodijo etična načela in moralne norme. Glede na njeno pomembnost vsak državljan nosi odgovornost pri kreiranju svojega okolja tudi na politični ravni.

Politika se (z vidika človeka) z etiko sreča v njenem aplikativnem vidiku. Njena teoretična spoznanja ponese na novo raven, kjer se prilagajajo dotični družbi in njenemu življenju. Tako zavzema svojo obliko v praksi, kjer igra vlogo posredovalca za skupno dobro. Opozarja na moralno dolžnost politikov oz. države do družbe. Obema je cilj skupno dobro. Etika (kot filozofska veda) utemeljuje človekova dejanja in hotenja glede na skupno dobro vseh posameznikov. Sloni na predpostavki, da je človek družbeno bitje. Podobno se zgodi pri politični filozofiji. Ta (na isti predpostavki) preučuje pojavne oblike človekovega življenja v skupnosti (Stres 1996, 22).

Človeka od živali loči nagonška želja po vzpostavljanju struktur. Te pa se odvijajo tako na politični, kulturni kot verski ravni.

## VERA IN KULTURA

**E**tiko razumemo tudi kot del kulture človeka v momentu njegovih življenjskih vrednot. Da bi definirali odnos med vero in politiko, moramo pod drobnogled naprej vzeti odnos med vero in kulturo. Ob tem ne smemo zanemariti zgodovinskih dejstev, ki so pripeljale do današnjega stanja.

Prvotno širjenje krščanstva je za svoje delovanje nujno potrebovalo tudi kulturo. Evangeljsko sporočilo se je v prvih nekaj letih po Kristusu izražalo skozi besede tujih narodov, kar je omogočilo širjene Kristusove besede v nekrščanskem okolju. Preden so bili na velikih ekumenskih koncilih določeni verski simboli, so njegovo vstajenje od mrtvih razlagali tako skozi židovsko kot helenistično

kulturo. Takšna prilagodljivost mora kot lastnost evangelijske besede obstajati tudi danes (in večno), saj iz nje nastajajo plodni stiki med kulturami narodov in cerkev.

Takšna inkulturacija je odprt proces, ki vključuje pozitivni vidik določene kulture, v katerem kultura napreduje do popolnega sprejemanja resnice, ki je v Kristusu. V tem smislu evangelij ni bil prilagojen določeni miselnosti ali navadam neke kulture do te meje, da bi bil omejen zgolj nanjo. »Pravi smisel inkulturacije je torej v tem, da priznamo, kako je odnos vera-kultura nujni in bistveni pogoj za evangelizacijo, da ni krščanskega služenja svetu brez odprtega in odkritega soočanja s kulturami, brez prizadevanja, vnašati vero in evangelij v zgodovino in navade tistih, ki jim želimo oznanjati Kristusa.« (Sorge 1994, 17–18) Inkulturacija prvotnega krščanstva je simbol dialoga med Cerkvijo in narodi (njihovimi kulturami ipd.).

Sporočilo o Jezusu Kristusu se je najprej začelo širiti v znamenju dualizma: prvi kristjani so zavračali vsakršno politično angažiranje, hkrati pa so bili ob tem mnogi prepričani, da moraš, če želiš Kristusovo sporočilo razumeti v polnosti, oditi v puščavo. Zavračali so vojaške dolžnosti, kar pomeni, da so raje izbrali mučeništvo kot sodelovanje s takratno posvetno (politično) oblastjo. Zgodnjekrščanska naravnost do javnih oblasti je bila zaznamovana z občutki sovražnosti in odtujenosti do poganske oblasti (Mastnak 2001). V srednjem veku opazimo navzočnost delovanja Cerkve na vseh področjih: kulturnem, socialnem, političnem in institucionalnem, kar je vodilo v t. i. krščansko družbo. Cerkev in država sta bili eno, nasprotniki vere so bili nasprotniki države. Svetna oblast je bila podrejena duhovni. Krščanstvo je postalo politični načrt in opredeljen vzorec družbe.

Nastanek modernega sveta ta vzorec spremeni – vera ne posega več na polje političnega in obratno. Politika odklanja podrejenost duhovni razsežnosti, v ospredju ni več vernik, pač pa državljan (človek). Čeprav takšno krščanstvo ni v polnosti





izpolnjevalo poslanstva Cerkev, saj ima ta za svoj namen ohraniti svojo svojskost v celoti, se Cerkev in družba dopolnjujeta. Pripomogla je do mnogih napredkov človeka, kljub temu da je takšna oblika združitve na drugi strani doprinesla k nekaterim nesprejemljivim oblikam izkoriščanja vere v oblastne namene. Vse to je pripeljalo do preloma enotnosti med vero, politiko in kulturo, ki je bila značilna za srednji vek. Faze preloma lahko opazimo v humanizmu, renesansi, reformaciji, razsvetljenstvu in francoski revoluciji. Nekatere sledi hrepenenja po srednjeveškem krščanstvu so vidne še danes. Prehod v moderni svet je teologe postavil pred mnoge izzive. Ostalo je veliko vprašanj, ki so nujno potrebovala odgovor, za trenutek se je zdelo, da se Cerkev ne more zediniti in jasno izraziti enotnega mnenja.

## **POLITIKA V SLUŽBI ČLOVEKA PO BOŽJEM NAČRTU**

**P**olitika in druge zemeljske resničnosti so usmerjene tako, da služijo človeku po načrtu Boga Stvarnika.

V odgovor na vprašanja modernega sveta je papež Janez XXIII. leta 1962 sklical 2. vatikanski koncil, a žal pred njegovim koncem umrl. Zaključil se je leta 1965 pod vodstvom Pavla VI. Spoznanja, do katerih je pripomogel koncil, so na novo definirala odnos vera – kultura. Model 'srednjeveškega krščanstva' ni bil več mogoč. Te postavke so zgodovinske in teološke narave, zahtevale so novo sintezo.

Moderni svet, ki je v ospredje postavil človeka, pri tem pa izključil Boga, in mu kot absolutno najvišji vrednoti obljubil popolno srečo v samozadostnosti, svojih ciljev (v celoti) ni dosegel. Človeku ni uspel zagotoviti ohranitve lastnega dostojanstva in spoštovanja njegovih neodtujljivih pravic, predvsem pa miru v srcu in duši. Zgolj znanost mu ni zmogla ponuditi vsega, kar za svoj obstoj in srečo potrebuje. Posledica tega je družba, ki jo zaznamuje brezbriznost do sebe, sveta in drugih, hkrati pa jo teži nihilizem, izguba

smisla in vrednosti življenja. Cerkev tokrat poleg napak in opravičevanja skrajno pesimiističnih pogledov preteklosti, ki so padli nanjo, svetu priznava tudi lastne zasluge.

Kljub temu da današnji (moderni) svet še ni dosegel harmoničnega ravnovesja, za katerim stremi človek, Cerkev priznava njegove dosežke glede kulturnega, civilnega in človeškega napredka. Hkrati pa ta čas prinaša povečano število vojn, ustvarjanje nove vojaške tehnologije, enormno število ljudi, ki živijo pod pragom revščine ali brez vode ipd. Vse to je pripeljalo človeka v ponovno iskanje presežnosti.

2. vatikanski koncil je postavil tri teološke postavke, ki zahtevajo zrelejši odnos med vero, kulturo in politiko ter presegajo srednjeveški model krščanstva. Cerkev ni več 'popolna družba', pač pa skrivnost. Ker je ta presežnega izvora, se ne more poistovetiti z nobeno partikularno kulturo. To presega, ko jo vodi k celovitemu humanizmu. Osnova za novo inkulturacijo sta oznanjevanje Božje besede in verska vzgoja. Krščansko razodetje ni kultura, saj je sama zgodovinskost razodetja že sama po sebi navzoča v Božjem načrtu odrešenja: učlovečenje Božje besede se udejanja v edini zgodovini sveta. Kulturo kljub temu potrebuje in jo hkrati tudi navdihuje. Model Cerkev postane posredovanje tega učlovečenja Božje besede in njenega poslanstva v zgodovini (posredovanje in širjenje evangelija).

Koncil so zaznamovala tudi teološka razmišljanja o avtonomiji in laičnosti zemeljskih resničnosti (npr. politika, kultura). Bog kot Stvarnik je po svoji lastni volji zemeljskim prvinam dal lastno vrednost, cilje in sredstva. A kljub temu gre pri njih za ustvarjene resničnosti, zato nimajo absolutne vrednosti – ne morejo biti same sebi cilj. Najvišji cilj, h kateremu je usmerjeno vse zemeljsko delovanje, je Bog. Vseeno pa imajo vse svetne resničnosti svojo lastno vrednost, zemeljske in z naravnimi sredstvi dosegljive cilje. Te človek svobodno ustvarja in oblikuje po svoji lastni volji in razumu, da doseže svoj nadnaravni in najvišji cilj.





Politika in druge zemeljske resničnosti so usmerjene tako, da služijo človeku po načrtu Boga Stvarnika. Človek je ob tem primoran spoštovati njihovo (zemeljsko) avtonomijo, hkrati pa jih ne sme postavljati za absolutne (brez višjega načrta) (Sorge 1994). Koncilski pogled na razmerje med vero in politiko, državo in Cerkvijo se sklada s sodobnimi demokratičnimi teorijami, ki se dotikajo države v njenem odnosu do civilne družbe in njene dolžnosti, da ščiti človeka in njegove temeljne pravice. Cerkev v ospredje postavlja človeka in njegove pravice ter dostojanstvo (Stres 2001).

Cerkev razume politiko kot kompleksnost razmišljanj, ki so usmerjena v skupno dobro. V ta proces so vključeni posamezniki, stranke, združenja itn., katerih naloga je prepoznati družbene dileme v imenu skupnega dobrega in po potrebi predlagati razprave, kljub temu da današnji svet zaznamuje brezbržnost. Politika postane prostor srečanja posameznih družbenih subjektov, ki se želijo dogovoriti o etičnih, pravnih, ekonomskih in drugih temah (Štuhec 2009). Ko Cerkev govori o sebi kot o delu pravne državne ureditve, zgrajene na spoštovanju človekovih pravic in dostojanstvu, priznava, da ima vsak človek kot posameznik in oseba temeljno pravico izbrati sebi lastno vero, za katero se odloči po lastni vesti in presoji. »Državljanji imajo pravico, da sprejmejo duhovno delovanje, s katerim jim Cerkev prihaja naproti« (Stres 2001).

Nova sinteza vere in politike (kulture) mora biti pluralistična in laična, sad sodelovanja med ljudmi različnih korenin in področij. Cerkev, »katere moč ni v človeški oblasti in privilegijih ljudi, temveč v radikalnosti evangelijskega pričevanja; ki kulture ne podreja veri, da bi jo uporabila v konfesionalne namene, temveč navdihuje vse kulture, da jih odpre za celostno vizijo o človeku ter pri tem upošteva laičnost in upravičeno raznolikost političnih izbir; ki nikomur ne vsiljuje resnice, vendar jo vsem ponuja, ne da bi omejevala svobodo vesti« (Sorge 1994, 40).

Dognanja, do katerih je prišel 2. vatikanski koncil, dajejo nove razsežnosti zemeljskim resničnostim. Vernika spodbuja k politični angažiranosti, pri tem pa ne misli zgolj na tisto očitno angažiranost v strankarskem smislu, pač pa tudi v smislu kulture – tiste politike, ki se dotika vsakdanjega načina življenja. Cerkev namreč ni samo vez med človekom in Bogom. Življenje vernikov skuša hkrati oplemenititi tudi na drugih področjih (moralna, socialna opora itd.).

## POLITIČNA KULTURA

Ko govorimo o politični kulturi, mislimo na tisto področje politike, ki se tiče vsakdanjega življenja posameznika v družbi (skrb za socialo, prostovoljno delo in ostale dejavnosti družbe – nasproti političnih strank in ustanov). Kljub bojem, ki so zaznamovali odnos vere in politike skozi zgodovino, vloga Cerkve (tako v preteklosti kot danes) zaradi njenega socialnega značaja ni zanemarljiva.

Aktivnost vernikov v politiki zaznamuje samoiniciativa laikov, ki delujejo po lastnih načrtih. A Cerkev kot tista, ki je tesno povezana z verniki in stiskami njihovega vsakdanjega življenja (v imenu boljših življenjskih pogojev), spodbuja svoje vernike v politično dejavnost (Sorge 1994). Za to obstajajo tudi antropološki, zgodovinski in teološki razlogi. »Sodelovanje za bolj človeško družbo je sestavni del verskega in misijonskega poslanstva.« (Štuhec 2009) Opazimo lahko, da prihaja do metodoloških napak, ko skušamo krščanske vrednote preslikati v politični svet. Te pripeljejo do nihanja med monizmom in dualizmom, ki zaznamujeta razvoj odnosa katoličanov do stališč, ki se tičejo zemeljskih resničnosti.

Zaradi neprimernih metod, na podlagi katerih je bila Cerkev prisotna in navzoča v svetnih, zemeljskih resničnostih in dejavnostih, se ponovno pojavi dualizem. Vera in politika doživita strogo ločitev. Moč je opaziti dve skrajnosti, v katere se lahko zaplete kristjan pri udeleževanju v političnem smislu.





Za moderni svet je značilno, da so vse dejavnosti ločene od drugih, specializirane in iščejo lastno metodologijo. Od modernega sveta dalje človekove dejavnosti usmerja en cilj ali merilo, ki ga je mogoče oceniti. To je značilno tudi na področju razvoja znanosti in tehnologije. Vzporedno s to delitvijo prihaja tudi do delitve religioznega in posvetnega (Stres 2001). Iz teološkega vidika ima ločitev Cerkve in države svoje korenine že v novozaveznem pojmovanju razlike med Božjim kraljestvom in posvetno državo. Transcendentni Bog je (izhajajoč iz judovsko-krščanskega teizma) postavljen na onstran sveta, nadzemeljski. Cerkev predstavlja duhovno območje, kjer (svetna) državna oblast ni pristojna. Vse evropske države priznavajo avtonomijo Cerkvi. Država se ne vmešava v cerkveno delovanje, kar je logična posledica dualizma modernega sveta – ločitve med cerkveno in posvetno oblastjo. Ne gre pa prezreti pomembne spremembe v odnosu med državo in civilno družbo, ki posledično vpliva tudi na odnos med državo in religijo (Stres 2001). Primerna sinteza med vero in politikom poteka na ravni skupnosti. Kristjan se mora pri svojem političnem udejstvovanju lotiti iskanja rešitev v luči vere, da bo lahko pripomogel k boljši družbi (Sorge 1994). Moderni svet zaznamuje svobodna izbira vere.

## SKLEPNE MISLI

**K**ljub vsej svoji zgodovinski kompleksnosti, ki jo s seboj prinaša odnos med vero in politikom, lahko med bibličnim in modernim pogledom poiščemo vzporednice. »Ti, o kralj, kralj nad kralji, ki ti je Bog nebes dal kraljestvo, moč, oblast in slavo.« (Dan 2,37) Starozavezni stavek iz Danielove knjige opisuje, kako svetu vlada človek, ki vlada po Božjem načrtu. Ta pojav vzporednosti lahko utemeljujemo v pojavu modernega sveta: obračanju nazaj k transcendentnemu. Slednje verjetno v vsej svoji polnosti – transcendentni Bog, ki človeka presega – ne bo nikoli več

zaživel. Čas je, da Bog in človek zaživita v harmoniji.

Dobro za človeka in človeštvo bi bilo, da bi bilo prvine krščanstva (kot so npr. moralne vrednote) vedno moč zaslediti v politiki. Tako Cerkev kot država morata biti v službi človeka. Vsak kristjan je tudi državljan in kot tak nosi odgovornost pri kreiranju svojega okolja tudi na politični ravni.

Še vedno so možne različne eklezioLOGIJE, ki nastanejo iz različnega razumevanja cerkvenih stališč in dogem. Na tem področju čaka strokovnjake postavljanje mnogih definicij, kjer aktivno vključujejo tudi laike. Kljub temu pa je glavni smisel in namen zemeljskih resničnosti razjasnjen: del krščanske etike in morale mora veljati tudi v politiki, na to pa vplivajo kristjani – predvsem laiki, ki so hkrati tudi verniki s svojimi stališči in načinom življenja. Ne pa uradna Cerkev.

## LITERATURA

Mastnak, Tomaž. 2001. Posvetna in duhovna oblast v zgodovini zahodne politične misli. *Država in Cerkev izbrani zgodovinski in pravni vidiki: mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001.*

Snoj, Marko. 2003. s. v. »Politika«, v *Slovenski etimološki slovar.*

*Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2014), s. v. »Politika«.

Sorge, Bartolomeo. 1994. *Kristjani in politika.* Ljubljana: Župnijski urad Lj.-Dravljje.

Sruk, Vlado. 1995. *Leksikon politike.* Maribor: Obzorja.

Stres, Anton. 1996. *Svoboda in pravičnost.* Celje: Mohorjeva družba.

Stres, Anton. 2001. Razmerje med državo in Cerkvijo Teološki in filozofski vidik. *Država in Cerkev izbrani zgodovinski in pravni vidiki: mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001.*

Štuhec, Ivan. 2009. Politika. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike.* Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba. [Elektronska izdaja].

Štuhec, Ivan. 2009. Volk in ovčji kožuh. *Veter v megli: komentarji in predavanja, 2000-2012.* Ljubljana: Družina.

<sup>1</sup> Beseda politika je prevzeta preko sodobnih evropskih jezikov; nemško *Politik*, francosko *politique*, angleško *politics* in latinsko (*ars*) *politica* je nastalo iz grškega izraza *politike* (*tekhne*), kar vsebuje ženski spol pridevnika *politikos* 'državen, javen, političen, državljanski', izpeljanega iz grškega izraza *polites* 'državljan', *polis* 'mesto, mestna država' (Snoj 2003).





ROK MIHELIC

# Cerkev v boju zoper diktaturo gospodarstva brez obraza in pravega človeškega cilja

## Ekonomsko-etična presoja Apostolske spodbude *Evangelii gaudium*

V začetku leta 2015 je pri založbi *Piemme* izšla knjiga z naslovom *Papa Francesco questa economia uccide*, ki sta jo pripravila koordinator *Vatican Insiderja* Andrea Tornielli<sup>1</sup> in vatikanist *La Stampe* Giacomo Galeazzi.<sup>2</sup> V njej so zbrani in analizirani govori, dokumenti in nastopi papeža Frančiška o uboštvu, migraciji, družbeni pravičnosti, ohranjanju stvarstva. S temi papeževimi stališči pa so se v knjigi soočili znani izvedenci na področju ekonomije, financ in družbenega nauka Cerkve, kot sta prof. Stefano Zamagni in bankir Ettore Gotti Tedeschi. V knjigi so predstavljene tudi reakcije, ki so jih sprožila papeževa stališča. Obširni izsek intervjuja s papežem Frančiškom sta poleg *La Stampe* objavila še *La Nación* v španščini in *Associated Press* v angleščini. To, da je bilo nekaj pripomb finančnih časopisov ali eksponatov različnih gibanj, najbrž ni presenetljivo, presenetljivo pa je, da so taki in podobni komentarji prišli tudi iz vrst katoliških krogov. Ali je papež res proti kapitalizmu in bogastvu? Kaj je to, kar on imenuje ekonomija izključevanja in neenakosti? Zakaj se zavzema za zavračanje absolutne avtonomije tržišča in finančnih špekulacij? Ali v tem obstaja kontinuiteta cerkvenega socialnega nauka ali pa je ostra kritika kapitalizma papeža Frančiška *precedens* v odnosu do njegovih predhodnikov? V članku bomo v luči knjige *Papa Francesco questa economia uccide* in ekonomsko-etične presoje apostolske spodbude *Evangelii gaudium* predstavili temeljna izhodišča papeža Frančiška.

Evropa je po dveh svetovnih vojnah znala pogumno in inovativno pristopiti k ogromnim izzivom svojega časa. Uspela je določiti nove cilje in jim odločno slediti, pozabiti na stare sovražnike in tekmovalnost preoblikovali v sodelovanje, medsebojno ljubosumnost spremeniti v priložnost in pospeševati jasen razvoj kljub neizogibnim napakam na poti. In vse to je znala narediti, ker je niso gnali samo trenutni interesi, ampak trdni ideali, ki so izhajali iz

krščanskega razumevanja človeške osebe in družbe. Danes se Evropa nahaja na pomembnem razcepu v svoji zgodovini. Če ne bo znala obuditi bistvenih idealov, ki so jo navdihnili, ter tako ustvarjalno najti pot za ohranjanje svojih institucij, tvega, da bo ostala blokirana z utrujenimi in kratkovidnimi silami, ki s težavo postavljajo na prvo mesto vrednote *solidarnosti* in *pristnega iskanja skupnega dobrega*, kar je osnova za uravnoteženo izgrajevanje Evrope.







Globalna vprašanja, ki zaznamujejo današnje generacije v Evropi, so tako kompleksna, da brez pametne koordinacije in usmeritve, ki segajo čez posamezne države, s težavo upamo na uspeh in pravo rešitev. Ključna vprašanja in največji problemi mednarodnih razsežnosti Evrope, Evrope danes in jutri, ki jih je potrebno premisliti, urediti in rešiti, lahko uvrstimo v tri glavne skupine, in sicer: (prisilne) migracije in mase beguncev, zaščita naravnega okolja in vedno večji vpliv človekovih dejavnosti na podnebje ter ekonomija in finance, odvisna le od finančnih spekulacij in tveganj. Zadnji od teh, ki jo lahko v kontekstu apostolske spodbude *Evangelii gaudium* (exhortatio apostolica) imenujemo *zombijeva ekonomija* ali *ekonomija kot telo brez duše*, papež Frančišek v omenjeni apostolski spodbudi ostro postavi ob rob izzivalno vprašanje: »Neverjetno je, da ne vzbuja nobene pozornosti, če zmrzne star človek, ki je prisiljen živeti na cesti, medtem ko zbuja pozornost padec za dve točki na borzi.« (EG 53) Papež Frančišek v apostolski spodbudi, polni izzivalnih vprašanj, ki so jih pogosto zastavljali jezuitski pridigarji starega sloga, da so svojim poslušalcem pomagali pri izpraševanju vesti, kot papež *ne desničar* in *ne levičar*, temveč v skrbi kontinuitete socialne doktrine Cerkve, proti političnemu, medijskemu in družbenemu populizmu, brezbriznemu bogastvu sveta ter relativizmu v lastnih vrstah, ki s svojo spiritualno in pastoralno draperijo skriva svojo posvetno usmerjenost, odgovarja na ključno vprašanje *ekonomije, ki ubija*, in s tem povezane *družbene neenakosti* (tč. 53). Ali gre pri tem za iskanje tretje poti med liberalizmom oziroma kapitalizmom in socializmom oziroma komunizmom? Ali gre za iskanje poti po zatonu »realnega socializma«? Kaj pravzaprav pomeni papežev poziv? Kakšen je razlog papeževega javnega sporočila o temah ekonomije? Kaj nam o tem govori papežev življenjepis in njegovo škofovsko delo v Buenos Airesu, glavnem mestu Argentine, kjer se je v začetku tretjega tisočletja zgodila dramatična finančna kriza? Ima beseda papeža Frančiška, beseda družbenega nauka

Cerkve, sporočilo za čas ekonomije in financ v današnjem svetu? To so vprašanja, ki imajo sicer skromno namero, da ne odpirajo samo novih vprašanj, temveč podajo tudi odgovore na svet, v katerem živimo, o pravilih, s katerimi vlada, in o sistemih, ki ga vzdržujejo.

»Danes moramo zavračati ekonomijo izključevanja in neenakosti dohodkov. Takšna ekonomija ubija. Neverjetno je, da ne vzbuja nobene pozornosti, če zmrzne star človek, ki je prisiljen živeti na cesti, medtem ko zbuja pozornost padec za dve točki na borzi. /.../ V tej povezavi nekateri zagovarjajo tudi teorije »pronicanja« (teorije trickle-down), ki predpostavljajo, da vsaka gospodarska rast, ki jo pospešuje svobodni trg, zmora sama po sebi povzročiti večjo enakost in družbeno vključitev v svet. Ta nazor, ki ga dejstva nikdar niso potrdila, izraža nespametno, lahkoverno zaupanje v dobroto tistih, ki imajo v rokah gospodarsko moč, kakor tudi zaupanje v oboževane mehanizme prevladujočega gospodarskega sistema. Medtem izključeni še naprej čakajo ...« (tč. 53–54) Omenjeni odlomek, vzeti iz dokumenta apostolske spodbude, posvečene evangelizaciji, je kot prgišče, na videz komaj opazna trditev, a več kot dovolj za vzbuditev strasti in kritike na papeževo presojo t.i. kapitalizma in imperializma. Apostolska spodbuda *Evangelii gaudium* – v slovenskem prevodu *Veselje evangelija* – je po osmih mesecih po izvolitvi takrat 76-letnega argentinskega nadškofa in kardinala Bergoglia nedvomno ključnega pomena za presojo Evrope in presojo Cerkve oziroma pontifikata papeža Frančiška.<sup>3</sup>

## POT CERKVE V PRIHODNJIH LETIH

Apostolska spodbuda *Evangelii gaudium* je posvečena evangelizaciji in je prvi programski dokument papeža Frančiška. Lahko bi rekli programski brez programa, saj papež z dokumentom ne podaja smernic od zgoraj za reformo ali strategijo, temveč spodbuja *proces*, ki se jih sicer v *enem zamahu* ne zaključi in tudi ne zakoliči. Papež je apostolsko spodbudo vključil kot





ključni dokument svojega pontifikata, s katerim opredeli cilje sinode o evangelizaciji. Spodbuda govori predvsem o »poti Cerkve v prihodnjih letih«. »Veselje evangelija«, beremo na začetku dokumenta, »napolnjuje srce in celotno življenje ljudi, ki se srečajo z Jezusom; ljudi, ki dovolijo, da jih odreši greha, žalosti, notranje praznine, osamljenosti. Z Jezusom Kristusom se vedno rojeva in oživlja veselje« (tč. 1). Po drugi strani je »velika nevarnost sedanjega sveta z njegovo mnogovrstno in neznosno ponudbo potrošnje samoljubna žalost, ki prihaja iz lagodnega in skopuškega srca, iz bolestrnega iskanja površnih užitkov, iz osamljene zavesti« (tč. 2). Ta resničnost kot stalna nevarnost preti tudi mnogim kristjanom, pripomni papež, in mnogi zapadejo vanjo in postanejo užaljeni, nezadovoljni, brez življenja. Pa vendar, »kadar kdo stori majhen korak naproti Jezusu, odkrije, da je Jezus že pričakoval njegov prihod z odprtimi rokami« (tč. 3). Navsezadnje *Evangelii gaudium* niti ne želi biti dokument družbenega nauka Cerkve. To v besedilu pravi tudi sam papež: »To ni dokument o družbenih vprašanjih. Za razmislek o teh različnih vprašanjih imamo na voljo *Kompendij družbenega nauka Cerkve. Zelo priporočam branje in preučevanje tega ustreznega priročnika*« (tč.184). Kratki odlomki, ki so posvečeni ubogim, neenakosti, družbeni nepravilnosti in malikovanju denarja, niso sestavni in specifični del razlage, temveč se vključujejo v širši kontekst celotnega besedila, katerega namen je spomniti Cerkev na temelj njenega poslanstva. Na več mestih v dokumentu papež Frančišek, podobno kot beremo v *Octogesima adveniens* (1971) Pavla VI., spominja, da Cerkev ne more več podajati zgolj ene besede, ki bi veljala in bila primerna za vse različne in zapletene situacije, ki se pojavljajo v različnih delih sveta. Zato ne spominja le na vse tiste dokumente, ki so jih objavili predhodni papeži, temveč tudi na dokumente regionalnih in nacionalnih škofovskih konferenc vseh kontinentov, pri katerih se papež Frančišek na več mestih ustavlja in jih citira »neobičajno široko in raznoliko«,

kakor je pripomnil jezuit Gian Paolo Salvini v svojem komentarju dokumenta *Evangelii gaudium*, ki ga je pripravila jezuitska revija *Civiltà Cattolica*. »Jasno in ostro nakazuje na današnje zlo v svetu,« nadaljuje pater Salvini, »z namenom, da bi bolj razumeli družbeni okvir Cerkve, v katerem danes evangelizira; govori v pozitivnem tonu, tonu, ki gradi z namenom, da opogumi, ne da razdira, in da se ni bi nikoli izgubilo ‚veselje evangelizacije‘.« A kljub temu, kakor smo že omenili, je ravno papeževa ostra kritika besed o ekonomiji vzbudila veliko pozornost in ostro kritiko.

»Ni papeževa naloga,« kakor piše papež Frančišek v ‚programskem besedilu svojega pontifikata‘, »podati podrobno in popolno analizo sedanje resničnosti,« ampak poziva »vse skupnosti«, naj si vedno prizadevajo za »vedno budno preučevanje znamenj časa«. Govori o pomembni nalogi in odgovornosti, saj »nekateri sedanji položaji, kolikor ni dobrih rešitev, lahko sprožijo procese razčlovečenja, ki jih je nato zelo težko preobrtniti«. Moramo jasno razlikovati, nadaljuje papež Frančišek, »kaj je lahko sad Božjega kraljestva in tudi kaj škoduje Božjemu načrtu. To vključuje ne le prepoznavanje in razločevanje duhov, ampak – in to je odločilno – odločanje za navdihe dobrega duha in zavračanje vzgibov hudega duha. Predpostavljam različne analize, ki so jih podali drugi dokumenti vesoljnega cerkvenega učiteljstva, kakor tudi predloge, ki so jih predstavile pokrajinske in narodne škofovske konference« (tč. 51). To je drugi pomemben odlomek apostolske spodbude: *Evangelii gaudium* ni dokument družbenega nauka, temveč v celoti predpostavlja in obravnava razne vidike dokumentov pokrajinskih in nacionalnih škofovskih konferenc, ki se ukvarjajo s težavami in priložnostmi v lokalnih skupnostih. »V tej spodbudi,« pravi papež Bergoglio, »nameravam le na kratko in pod pastoralnim vidikom obravnavati nekatere vidike, ki morejo zadržati ali oslabiti živost misijonarske preнове Cerkve, bodisi ker se tičejo življenja in dostojanstva





Božjega ljudstva bodisi ker vplivajo tudi na osebe, ki neposredneje spadajo k cerkvenim ustanovam in izpolnjujejo naloge evangelizacije« (tč. 51). Kar pomeni, da papež ne podaja sistematične razlage, temveč na nekaterih vidikih s tem dokumentom povzema pastoralne vidike, se pravi, da govori o ‚evangelizaciji‘.

## **DRUŽBENA NEENAKOST MED EKONOMIJO IN MORALO**

**F**rančišek v nadaljevanju opisuje nekatere izzive današnjega sveta in pripomni: »Človeštvo trenutno doživlja zgodovinski preobrat, ki ga lahko vidimo ob napredku na različnih področjih. Hvalevredni so uspehi, ki prispevajo k blaginji ljudi, na primer na področju zdravstva, vzgoje in komunikacije« (tč. 52). Vidimo, da je papežev pogled realističen, ne želi zavreči vsega vidnega napredka. »Vsekakor ne smemo pozabiti,« nadaljuje, »da večji del moških in žena našega časa živi v vsakodnevni negotovosti, z usodnimi posledicami. Nekatere patologije se bohotno širijo. Stiska in obup se polasčata src mnogih ljudi, celo v tako imenovanih bogatih deželah. Pogosto ugaša življenjsko veselje, razraščata se nespoštljivost in nasilje, družbena neenakost vedno jasneje prihaja na dan« (tč. 52). Na tem mestu je pomembno opozoriti na besedo, ki jo uporablja papež Frančišek, in sicer ‚neenakost‘ (*inequità*), izraz s »socialno-ekonomskim prizvokom«, namesto ‚nepravičnosti‘ (*iniquità*), ki ima moralno težo. »Človek se mora boriti za življenje,«, nadaljuje Bergoglio, »ki pogosto nima pravega dostojanstva. To veliko spremembo so povzročili velikanski skoki, ki jih je mogoče zabeležiti glede kakovosti, količine, naglice in kopičenja na področju razvoja znanosti, kakor tudi v tehnoloških novostih in njihovi takojšnji uporabi na različnih področjih narave in življenja. Smo v dobi znanja in informacije, vira novih oblik zelo pogosto brezimne oblasti« (tč. 52).

»Zapoved ‚Ne ubijaj!‘ postavlja jasno mejo, da bi zavarovala vrednost človeškega življenja,« pravi papež v delu dokumenta, ki izzove največ razprave. Danes moramo »zavračati ekonomijo izključevanja in neenakosti dohodkov. Takšna ekonomija ubija. Neverjetno je, da ne vzbuja nobene pozornosti, če zmrzne star človek, ki je prisiljen živeti na cesti, medtem ko zbuja pozornost padec za dve točki na borzi. To je izključevanje. Ni mogoče več prenašati, da mečejo proč hrano, ko ljudje trpijo zaradi lakote. To je družbena neenakost. Danes se vse dogaja po merilih konkurenčnosti in po zakonu močnejšega, kjer mogočnejši uničuje šibkejšega. Posledica tega položaja je, da so velike množice prebivalstva izključene in potisnjene na rob: so brez dela, brez možnosti, brez izhoda. Človeka obravnavajo kot potrošno dobrino, ki jo lahko uporabiš in nato vržeš proč. Začeli smo kulturo ‚izključevanja‘« (*skartiranja, odvečnega blaga, op.*), ki jo celo pospešujejo. Ne gre več samo za pojav izkoriščanja in zatiranja, ampak za nekaj novega: z izključevanjem je v svoji korenini prizadeta pripadnost k družbi, v kateri živimo. Zaradi izključevanja človek ni le v spodnjem sloju, na robu ali brez moči, ampak je čisto zunaj. Izključeni niso ‚izkoriščani‘, ampak so smeti, ‚odpadek‘« (tč. 53). Papež Frančišek več ne prikazuje izkoriščanja delavcev, kot to počne *Rerum novarum* v času Leona XIII., temveč izključenost mnogih posameznikov iz aktivne družbe, iz sveta dela, iz perspektive prihodnosti, kar v njih vzbuja občutek nekoristnosti; papež ob tem izpostavi dejstvo, da se take posameznike izkorišča in nato zavrže, z ustvarjanjem kulture izključevanja. Na tem mestu težko razumemo besede, da gre za absolutno in popolno zavračanje ekonomije in denarja, temveč gre za zavračanje določenega načina vodenja ekonomije in s tem povezanim načinom uporabe denarja.

V naslednji točki *Evangelii gaudium* (tč. 54) papež prinaša določen ‚tehnični primer‘, sklicujoč se na teorijo (ekonomskega) ‚pronicanja‘: »V tej povezavi nekateri zagovarjajo





tudi teorije ‚pronicanja‘ (teorije trickle-down), ki predpostavljajo, da vsaka gospodarska rast, ki jo pospešuje svobodni trg, zmore sama po sebi povzročiti večjo enakost in družbeno vključitev v svet.« Papež Frančišek poudarja, da »ta nazor, ki ga dejstva nikdar niso potrdila, izraža nespametno, lahkoverno zaupanje v dobroto tistih, ki imajo v rokah gospodarsko moč, kakor tudi zaupanje v oboževane mehanizme prevladujočega gospodarskega sistema. Medtem izključeni še naprej čakajo. Razvila se je globalizacija brezbržnosti, ki podpira življenjski slog, ki izključuje druge, ali navdušuje za ta sebični ideal«. Globalizacija brezbržnosti je izraz, ki je skovan ob

priliki hitrega obiska na Lampedusi ob žalni slovesnosti vseh preminulih na morju in zaradi ozaveščanja na te in podobne tragedije, ki se neprestano dogajajo.<sup>5</sup> »Skoraj neopazno postajamo nezmožni občutiti sočutje,« piše papež Frančišek v nadaljevanju spodbude, »ne jokamo več zaradi drame drugih, niti nam ni do tega, da bi se zanje menili, kakor da bi šlo za odgovornost, ki je daleč od nas in se nas ne tiče. Kultura blaginje nas omamlja. Nemirni postajamo, če nam trg ponuja nekaj, česar še nismo kupili, medtem ko se nam vsa ta zatirana življenja zaradi pomanjkanja možnosti zdijo nekaj čisto običajnega, nekaj, kar nas sploh ne pretrese« (tč. 54).

Detajl notranjosti Sagrade Familie





## NE IDEOLOGIJI DENARJA

V tč. 55 *Evangelii gaudium* papež Frančišek izreče ne ideologiji denarja, ki zaznamuje razvito družbo in ki je posledica ekonomskega ali monetarnega imperializma, ki ga je pred več kot osemdesetimi leti odločno pojasnil Pij XI. v encikliki *Quadragesimo anno* (1931).<sup>6</sup> »Eden od razlogov za tak položaj,« pojasnjuje papež Bergoglio, ozirajoč se na današnjo krizo, »je v odnosu, ki smo ga vzpostavili do denarja. Mirno namreč sprejemamo njegovo nadvlado nad nami in našimi družbami. Zaradi finančne krize, ki jo prestajamo, pozabljamo, da je na njenem izvoru globoka antropološka kriza: zanikanje prvenstva človeške osebe! Ustvarili smo nove malike. Češčenje starodavnega teleta (prim. 2 Mz 32,1-35) ima novo in neusmiljeno obliko v malikovanju denarja in diktaturi gospodarstva brez obraza in brez pravega človeškega cilja. Svetovna kriza, ki obsega finance in gospodarstvo, jasno kaže njune neuravnovešenosti in predvsem hudo pomanjkanje antropološke usmeritve. To je pomanjkanje, ki človeka zoži samo na eno njegovih potreb: na potrošnjo« (tč. 55). Kakor vidimo, v središču ni samo finančna kriza, ekonomska kriza, kriza finančnih trgov, kriza borze, kriza finančnih špekulacij itd., ampak besedilo govori predvsem in najprej o krizi človeka, o kraji konzumerizma,<sup>7</sup> ki dopušča, da se človeka reducira zgolj na njegove potrebe. Aleš Bučar-Ručman v svoji monografiji *Migracije in kriminaliteta: pogled čez meje stereotipov in predsodkov* opisuje, da konzumerizem obljublja stvari, ki jih želi posameznik, vendar ga pri tem zavaja, saj mu ne ponuja stvari, temveč zadovoljstvo notranjih vzgibov in nagovarja njegova čustva. Prepriča ga, da jih lahko zadovolji s potrošnjo, 'pravih' dobrin in storitev, s katerimi pridobi srečo, svobodo, vznemirljivost, lepoto, osebno priljubljenost. Na koncu predstavlja ideologijo potrošnje fetišistična logika, v kateri posamezniki vidijo različne cilje, želje, potrebe (ideje, lagodje, znanje, kulturo) kot objekte. S potrošnjo in posestjo teh objektov dosežejo svoje želje in

zadovoljijo potrebe. Če smo natančni, sta sama zamisel in predstava, da bi imeli gmotne dobrine, še pomembnejši kot njihovo resnično posredovanje. Ekonomija in potrošništvo po mnenju Richarda Sennetta v njegovem delu *Kultura novega kapitalizma* krepita »strast, ki požira samo sebe«. Ljudje mislijo, da bodo osvobojeni in srečni v objektih poženja, ko pa te zares posedujejo, ugotovijo, da jim niso prinesli pričakovanega.

»Medtem ko prihodki maloštevilnih posameznikov strmo naraščajo,« pravi v nadaljevanju papež Frančišek v svoji spodbudi, »so prihodki večine še vedno zelo oddaljeni od blaginje tistih redkih srečnežev. To neravnotežje izvira iz ideologij, ki zagovarjajo popolno avtonomijo trga in denarno preračunljivost. Zato izpodbijajo nadzorno pravico držav, ki so pooblaščenice, da bdijo nad varstvom skupne blaginje. Nastaja nova, nevidna, virtualna tiranija, ki enostransko in neizprosno vsiljuje svoje zakone in svoja pravila« (tč. 56). Išče se popolna svoboda trga, vsakršna želja ali vzgib države, da poskrbi za skupno dobro ali poskrbi za osebe, ki jih je ,ekonomija, ki ubija', zavrgla', se označuje kot etatizem.<sup>8</sup> V teh nekaj vrsticah papež Frančišek spominja na nezamenljivo vlogo politike v službi skupnega dobrega. Globalizacija namreč ne sme zadržati države, skupnosti in drugih posredniških teles, da ne bi izgradili sistema, ki bi bil pravičen ali z najmanjšo stopnjo neenakosti.

»Nastaja nova, nevidna, virtualna tiranija,« nadaljuje papež Frančišek, »ki enostransko in neizprosno vsiljuje svoje zakone in svoja pravila. Vrh tega dolgovi in njihove obresti oddaljujejo dežele od dejanskih možnosti njihovega gospodarstva in državljanje od njihove stvarne kupne moči. Vsemu temu se pridružuje razvejena korupcija in sebična utaja davkov, ki sta dobili svetovne razsežnosti.« (tč. 56) Rečemo lahko, da sta tako korupcija kot utaja davkov z nenehnimi odkritji vedno novih primerov stalna, če ne vsakotedenska sopotnika gospodarskih novic v sredstvih javnega obveščanja. Žal pa politika





pogosto na odkritje novih primerov velikih utaj odigra sramotne predstave. »Pohlep po oblasti in posesti,« piše papež Frančišek, »ne pozna nobenih meja. V tem sistemu, ki skuša požreti vse, kar ovira večanje dobička, je vse, kar je slabotno, prav tako tudi okolje, brez obrambe pred interesi pobožanstvenega trga, ki postanejo najvišje pravilo.« (tč. 56)

## NE DENARJU, KI ,VLADA'

**P**papež v nadaljevanju izreče svoj *ne denarju*, ki ,vlada', namesto, da bi služil. Denar, ki je postal namen, namesto sredstvo. Poznan je izrek Aleksandra Dumasa: »Denar je dober sluga in slab gospodar.« Za to usmeritvijo, ponazarja papež Frančišek v 57. tč. dokumenta, »se skrivata odklanjanje etike in zavračanje Boga. Na etiko se kdaj gleda z nekim posmehljivim prezirom. Imajo jo za nedonosno in zgolj človeško stvarnost, ker relativizira denar in oblast. Občutijo jo kot ogroženost, ker obsoja manipuliranje in razvrednotenje osebe. Etika, končno, kaže na Boga, ki pričakuje obvezujoč odgovor, ki je izven kategorij trga. Za te kategorije, če so absolutizirane, je Bog nevaren, ker ga ni mogoče nadzirati in z njim manipulirati. Bog namreč kliče človeka k polnemu uresničenju in svobodi od vsakršnega podjarmljenja. Etika, ki ne postane ideologija, omogoča ravnovesje in bolj človeško družbeno ureditev. V tem smislu pozivam finančne strokovnjake in oblastnike raznih dežel, da premislijo besede nekega modrijana starega veka: ,Če svojih dobrin ne delimo z ubogimi, pomeni, da uboge okrademo in jim odvzamemo življenje. Dobrine, ki jih imamo, ne pripadajo nam, ampak njim.« Na tem mestu papež Frančišek citira sv. Janeza Krizostoma (Zlatoustega), ki je omenjene besede izrekel v svoji *Pridigi o Lazarju*.

»Finančna reforma, ki ne prezira etike,« piše v nadaljevanju papež Bergoglio, zahteva »krepko spremembo temeljne usmeritve političnih voditeljev. Pozivam, da z odločnostjo in daljnovidnostjo sprejmejo ta izziv, ne da bi pri tem prezrli posebnosti okolja in razmer. Denar mora služiti in ne

vladati! Papež ljubi vse, bogate in revne. V Kristusovem imenu pa ima dolžnost spomniti, da morajo bogati pomagati revnim, jih spoštovati in podpirati. Spodbujam vas k nesebični solidarnosti in vrnitvi gospodarstva in financ k etiki v blagor človeka.« (tč. 58) Gre za jasen poziv tistim, ki imajo v rokah škarje in platno politične odgovornosti. Poziv, da določene mehanizme in procese ,ekonomije, ki ubija' ne sprejemajo pasivno kot neizbežne. To je poziv politikom in politiki, da odkrijejo pravo voditeljsko vlogo in smisel svojega poslanstva, a to je skrb za vse, izgradnje skupnosti, v kateri ne sme biti nihče prisiljen ostati v ozadju. V kolikor bi papežev poziv in upanje uspela postati resničnost, so potrebni za uresničitev tega politiki z vizijo, s katero so sposobni premakniti procese; in ne samo možje in žene, ki skrbijo za svoj mesečni prihodek ali ponovni mandat, nesposobni odprtja pozitivnih reform.

## NE SOCIALNI NEENAKOSTI

**V**nadaljevanju papež izreče svoj *ne neenakosti*, ki ,rojeva nasilje' in v točki 59. spodbude *Evangelii gaudium* izpostavlja vprašanje varnosti v naši skupnosti. »Danes z mnogih strani zahtevajo večjo varnost,« opisuje. »A dokler ne bosta odstranjeni izključevanje in socialna neenakost v družbi in med različnimi narodi, bo nemogoče iztrebiti nasilje. Ubogi in najrevnejša ljudstva so obtoženi nasilja, toda brez enakih možnosti najdejo različne oblike agresije in vojne rodovitna tla, ki bodo prej ali slej povzročila eksplozijo. Dokler krajevna, narodna ali svetovna družba del same sebe na obrobjih prepušča usodi, ne bo nobenih političnih programov, niti zakonitih prisil ali nadzornih sistemov, ki morejo neomejeno zagotoviti mir.« A to se ne zgodi le zato, prikazuje papež, »ker družbena neenakost izziva nasilne odzive tistih, ki so izključeni iz sistema, ampak tudi zato, ker je družbeni in gospodarski sistem krivičen v korenini. Tako kakor se dobro želi razširjati, se tudi zlo,





v katero privolimo, se pravi krivica, nagiba k temu, da bi razširjala svojo škodljivo moč in bi na tihem dvignila s tečajev temelje vsakega političnega in družbenega sistema, pa naj se zdi še tako trden. Če ima vsako dejanje svoje posledice, potem vsebuje zlo, ki se je ugnezdilo v strukture neke družbe, vedno rušilno in smrtonosno moč«. Zlo se tako ne nahaja samo v srcih ljudi, ampak se je ugnezdilo v raznih družbenih strukturah in sistemih. To je zlo, ki je »strnjeno v krivičnih družbenih strukturah«. In to je, po besedah papeža Frančiška, »razlog, zakaj ne moremo pričakovati boljše prihodnosti. Smo zelo oddaljeni od tako imenovanega, konca zgodovine', ker pogoji za sprejemljiv in miren razvoj še niso ustrezno opredeljeni in uresničeni«. Lahko rečemo, da je to ena od najmočnejših izjav dokumenta, ki opozarja na izkrivljenost, ki jo je Janez Pavel II. izpostavil v encikliki *Sollicitudo rei socialis* (1987), kjer govori o 'strukturnih grehah'.

V naslednji točki spodbude papež Frančišek razmišlja o konzumerizmu, ki smo ga omenili že v enem od prejšnjih odstavkov. »Mehanizmi sedanjega gospodarstva pospešujejo brezupno potrošnjo. A pokaže se, da nebrzdano porabništvo, povezano z družbeno neenakostjo, podvojeno škoduje družbenemu tkivu. Na ta način družbeno neenakost prej ali slej poraja nasilje, ki ne rešuje svetovne oboroževalne tekme in je nikoli ne bo rešila. Služi le poskusu, da bi zavajala tiste, ki terjajo večjo varnost. Saj vendar vemo, da orožje in nasilno zatiranje ustvarjata nove in hujše spopade, namesto da bi prinašali rešitve. Nekaterim je kar všeč, da uboge in revne dežele obtožujejo z neprimernimi posploševanji njihovega zla in si domišljajo, da bi našli rešitev v 'vzgoji', ki jih pomirja in spreminja v ukročena nenevarna bitja. To je še bolj pohujšljivo, če izključeni vidijo, kako raste tisti družbeni rak, ki je v mnogih deželah – vladah, podjetništvu in institucijah – globoko zakoreninjena korupcija, neodvisno od politične ideologije oblastnikov.« (tč. 60)

V enem od naslednjih točk (tč. 74) papež Frančišek razmišlja o strukturi mesta in o

težavah velikih mest, ki jih tudi sam dobro pozna, saj jih je občutil v argentinskem vele-mestu, v katerem je bil tudi nadškof. »Mesto poraja nekakšno stalno ambivalentnost, kajti ko svojim meščanom ponuja neskončno veliko možnosti, se hkrati za mnoge pojavljajo tudi številne ovire, da bi v svojem življenju dosegli popoln razcvet.« Tako se hiše in soseske gradijo »bolj za osamitev in obrambo, kakor za povezovanje in vključevanje«.

Ob koncu razmišljanja papež Frančišek citira znameniti govor Janeza XXIII., ki ga je imel ob slovesnem odprtju drugega vati-kanskega koncila, in se distancira od 'mlačnih prerokov' ter pojasnjuje, da »zlo našega sveta – in zla Cerkve – ne sme biti pretveza za zmanjšanje naše zavzetosti in našega žara. Sprejmimo jih kot izzive, ki nam pomagajo rasti«. Papež tako izreka odločen ne sterilnemu pesimizmu, kakor ga imenuje pater Gian Paolo Salvini v svojem komentarju spodbude *Evangelii gaudium*: »Papež spominja na eno od najnevarnejših pasti, ki gasi žar in drznost, to je občutek poraženosti, ki nas spreminja v trdosrčne pesimiste. Pomemben izziv je pokazati, da beg od osebnega in trdnega odnosa z Bogom, ki vključuje tudi odnos z bližnjim, ni nikoli rešitev.«

## NE ABSOLUTNI AVTONOMIJI TRGOV IN FINANČNIH ŠPEKULACIJ

V nadaljevanju spodbude *Evangelii gaudium* se v točkah 202 – 202 na več mestih ponovno izpostavlja teme gospodarstva in porazdelitve dohodkov. »Nujnost, odpraviti strukturne vzroke revščine, ne more čakati,« pojasni papež Frančišek, »ne le zaradi pragmatične zahteve, da bi dosegli rezultate in uredili družbo, ampak tudi zato, da bi jo ozdravili boleznimi, ki jo napravlja krhko in nevredno in lahko vodi samo v nove krize. Projekte pomoči, ki se soočajo z nekaterimi nujnimi zahtevami, je treba imeti samo začasne ukrepe. Dokler problemi ubogih niso rešeni v korenini, s tem da se odpovedujemo popolni avtonomiji trgov in finančni spekulaciji





in se lotevamo strukturnih vzrokov neenake porazdelitve dohodkov (To vključuje »odstranitev strukturnih vzrokov nepravilnega delovanja svetovnega gospodarstva«: Benedikt XVI., »Nagovor diplomatskemu zboru, akreditiranem pri Svetem sedežu« (8. januar 2007): AAS 99 (2007), 73), ne bodo rešeni problemi sveta in navsezadnje ne more biti rešen noben problem. Neenaka porazdelitev dohodkov je korenina družbenega zla«. Potrebno je torej ,odpraviti' strukturne vzroke ,neenakosti', in postaviti vprašanje ,absolutne avtonomije trgov' in finančnih špekulacij, ki dogmatično sama sebe razume kot nedotakljivo do te mere, da se ji podrejšajo vse politične odločitve države.

»Dostojanstvo vsakega človeka in skupna blaginja,« piše v nadaljevanju papež Bergoglio, »sta vprašanji, ki bi morali določati celotno gospodarsko politiko. Vendar se včasih zdi, kakor da sta od zunaj dodana priveska, da bi izpopolnili politični govor, brez možnosti ali programov za resnično celovit razvoj. Koliko besed je v tem sistemu postalo neprijetnih! Nadležno je, če kdo govori o etiki, nadležno je, če kdo govori o svetovni solidarnosti, nadležno je, če kdo govori o razdelitvi dobrin, nadležno je, če kdo govori o tem, da je treba braniti delovna mesta, nadležno je, če kdo govori o dostojanstvu šibkih, nadležno je, če kdo govori o Bogu, ki terja zavzemanje za pravičnost. Drugič se dogaja, da te besede postanejo predmet oportunistične manipulacije, ki jih onečasti. Lagodna ravnodušnost do teh vprašanj odvzame našemu življenju in našim besedam vsakršen pomen.«

Že po nekaj dneh od objave tega dokumenta sta papež Frančišek in javnost izkusila, koliko ovir (in nasprotovanj) nastopi ob izpostavljanju vprašanj svetovne solidarnosti, razdelitvi dobrin in o sistemih, ki vzbujajo pomisleke. Konservativni ameriški komentatorji so papeža po objavi apostolske spodbude in njegove ostre kritike kapitalizma označili kot ,papeža marksista', nekoliko kasneje ga je znameniti *The Economist* označil kot

sodobnika Lenina, med drugim smo bili priča kritikam papeža, kot so pisali mediji: papež preveč govori o ubogih, o marginaliziranih, papež se ne spozna na ekonomijo, je marksist, komunist, pavperist (zagovornik revežev). Frančiškove besede o uboštvu, o socialni pravičnosti, njegovo pogosto usmerjanje pozornosti na pomoči potrebne so naleteli na kritike, pa tudi na obsodbe, včasih izrečene s trdoto in sarkazmom. S tem se je pravzaprav pokazalo, da so sporočilo papeža iz Argentine razumeli povsem jasno, ko v nadaljevanju spodbude trdi: »Ne smemo več zaupati slepim močem in nevidni roki trga. Rast v pravičnost terja nekaj, kar je več kakor gospodarska rast, tudi če to predpostavlja. Terja odločitve, programe, mehanizme in postopke, ki so povsem jasno naravnani na boljšo razdelitev dohodkov, na ustvarjanje delovnih mest in na celovito podporo ubogih, ki je več kakor zgolj sistem socialne pomoči.« (tč. 204)

Papežev dokument prav tako spominja na temeljna krščanska stališča do svetovnih problemov v odnosu do revščine in neenakosti. Namreč, evangelijsko sporočilo obeleži vsebino socialnega imperativa, ki ga ne moremo zaobiti: »V središču evangelija samega sta občestveno življenje in obveznost do drugih.« (tč. 177) V krščanstvu je namreč v temelju neomajno dostojanstvo vsakega človeka, dostojanstvo, ki je podeljeno s stvarjenjem človeka ,po Božji podobi'. Tako ima tudi odrešenje, ki ga prinaša Jezus, socialni pomen, ker »Bog v Kristusu ne odrešuje samo posamezne osebe, ampak tudi družbene odnose med ljudmi«<sup>9</sup> (tč. 178). Z ozirom na družbeno vključenost ubogih papež opozarja, da nas ravnodušnost do krika ubogih postavlja izven božjega namena. Išče se nova miselnost, ki ni izražena samo z velikodušnostjo posameznega dejanja. »Rasti moramo v solidarnosti, ki »mora vsem ljudstvom omogočiti, da sama vzamejo v roko svojo usodo« (tč. 190), pojasni papež Frančišek, ko citira encikliko Pavla VI. *Populorum progressio*. Papež Frančišek v *Evangelii gaudium* ponavlja, da je celotno krščansko izkustvo zaznamovano z ubogimi: »Za Cerkev







je izbira za uboge najprej teološka kategorija in šele nato kulturno, sociološko, politično ali filozofsko vprašanje.« (tč. 198) Takšno stališče pripada avtentični tradiciji Cerkve. »Zaradi tega,« pravi papež, »želim ubogo Cerkev za uboge. Oni nas lahko veliko tega naučijo. Zato ker pričujejo za *sensus fidei* in ob lastnem trpljenju poznajo trpečega Kristusa.«

Kar papež Frančišek na nekaterih straneh *Evangelii gaudium* želi, je to, da se odpravi strukturne vzroke revščine z zavračanjem absolutne avtonomije trga in finančnih špekulacij. Ne smemo namreč zaupati slepim močem nevidne roke trga. Papež pojasnjuje, kako tuje je, da bi predlagal »neodgovoren populizem« (tč. 204) ter dodaja »če se kdo čuti užaljenega zaradi mojih besed, mu zagotavljam, da jih izrekam z ljubeznijo in najboljšim namenom, daleč od vsakega osebne interesa ali politične ideologije. Moja beseda ni beseda sovražnika ali nasprotnika« (tč. 2018). Papež Frančišek v spodbudi spominja na dolžnost sodelovanja v političnem življenju, a temu dodaja, da »je potrebno nekaj več, da bi postali ljudstvo. To je nenehen proces, ki se ga mora udeležiti vsak novi rod« (tč. 220).

## NAČELA ‚POTI MIRU‘

Povzamemo lahko štiri načela, ki jih ima papež Frančišek za glavne elemente *poti miru* in *graditvi ljudstva*:

Prvi element imenujemo Čas je pomembnejši kakor prostor: spominja, kako je pomembno dati čas procesom, da se lahko primerno razvijejo, ne da bi zahtevali njihov takojšen rezultat. Ena od napak, ki jih opazimo v družbeno-politični dejavnosti, je v tem, da dajemo prednost prostoru pred časom in procesi, kajti če damo prednost prostoru, se slepimo, češ da smo vse rešili v sedanjosti in da hočemo obvladati vse prostore moči (prim. tč. 223).

Drugi element vsebuje trditev *Edinost je pomembnejša kakor spor*: spora ne smemo prezreti ali olepšati, moramo ga sprejeti in se soočiti z njim, rešiti ga in ga spremeniti v del

verige novega miroljubnega procesa (prim. tč. 226). Na ta način lahko razumemo skupnost v različnosti, ki ne pomeni prikazovanje razlik, temveč njihovo razreševanje na višjem nivoju, na katerem ostajajo ohranjeni dragoceni potenciali navzkrižnih strani.

Tretji element nosi naslov *Resničnost je pomembnejša kakor ideja*: resničnost je nekaj, kar ostaja, ideja pa se izdelava. Ideje so sredstva, da dosežemo resničnost, da jo razumemo in v njej upravljamo. A nevarno je živeti samo v svetu besed, podob in sofizma.<sup>10</sup> Predlogi politikov so pogosto videti logični in jasni, a se jih ne sprejema, ker se njihovi ustvarjalci nahajajo v svetu čistih idej in tako politiko zreducirajo na retoriko.

Četrto načelo imenuje papež Frančišek poimenuje *Celota je nad delom*: mogoče je in pogosto nastaja »napetost med globalizacijo in lokaliziranjem«. Ob tem se lahko zgodita dve skrajnosti, ena je ta, da državljani živijo v abstraktnem in globaliziranem univerzalizmu, kakor ustaljeni potniki v zadnjem vagonu, ki z odprtimi usti in naročenim ploskanjem občudujejo ognjemet sveta, ki pripada drugim. Druga skrajnost je, da postanejo folklorističen muzej na kraju navezanih puščavnikov, ki so obsojeni, da vedno ponavljajo iste reči, nezmožni, da bi jih pritegnila novost in da bi občudovali lepoto, ki jo Bog deli onkraj njihovih meja (prim. tč. 234). Vzorec, ki ga opisuje papež Frančišek, ni krogla, ki ni večja od delov, in kjer je vsaka točka enako oddaljena od središča ter ni nobene razlike med enim in drugim delom, ampak je to vzorec poliedra, »ki odseva stičišče vseh delov, ki ohranjajo svojo posebnost v njem« (tč. 236).

Zaključimo lahko, da po Frančiškovih besedah boj proti revščini ni samo ekonomski problem, ampak je predvsem moralni problem, ki »poziva h globalni solidarnosti in k razvoju pravičnejšega pristopanja k potrebam in hrepenenjem posameznikov in narodov po vsem svetu«. Papež Frančišek odločno kritizira neoliberalizem, kritizira *ekonomijo izključevanja*, ki človeka jemlje le za





potrošno blago, *teorijo kapljanja*, po kateri naj bi bogastvo od zgoraj prej ali slej prikapljal do revnih; finančni sistem, ki vlada, namesto da bi služil; *čuščenje denarja* itd. Papež prav tako meni, da so številni konflikti sodobnega sveta nasledek razmer, ki jih ustvarja neoliberalizem.<sup>11</sup> Ekonomski pogled, ki je izključno usmerjen na profit in materialno blaginjo, je nezmožen pozitivno prispevati h globalizaciji, ki pospešuje celostni razvoj narodov po svetu, pravično porazdelitev virov, zagotovljeno dostojno delo ter rast privatnih iniciativ in lokalnih podjetij. Ekonomija izključevanja in neenakosti, je opomnil papež, je pripeljala do še večjega števila razdedinjenih in odvrženih oseb, kot da bi bile neproduktivne in nekoristne. Tudi papež Benedikt XVI. pripomni: »Treba je skrbno oceniti posledice, ki jih ljudem prinaša sedanja težnja po gospodarstvu s kratkoročnimi, včasih celo trenutnimi koristmi. To zahteva nov in poglobljen premislek o pomenu gospodarstva in njegovih namenih, pa tudi temeljito in daljnovidno revizijo vzorca razvoja, da bi popravili nepravilnosti in popačenosti. Dejansko nas v to silo stopnja ekološkega zdravja planeta; predvsem pa človekova kulturna in moralna kriza, katere znamenja že precej časa opazamo na vseh koncih sveta.«

(1548-1563), ki jo je 1. decembra 2013 v papeževem imenu počastil omenjeni nemški kardinal, pomembno ime strokovnjakov za cerkveno zgodovino in neustrasni podpornik svete maše klasičnega rimskega obreda. Pri drugem dokumentu pa gre za apostolsko spodbudo z naslovom *Evangelium gaudium (Veselje evangelija)*, v kateri trenutni sveti oče izraža svoje želje po reformi upravljanja Cerkve in poziva k dejavnemu uresničevanju t. i. nove evangelizacije. Bistvo obeh dokumentov je papeževo opozorilo o velikanski vrednosti tako jezikovne kot teološke jasnosti pri širjenju Besede oziroma Resnice, k čemur je poklican (in obenem dolžan) vsak katolik. Takšna jasnost ni zahteva zgolj posebnih zgodovinskih kriznih trenutkov (kakršen je tudi naš), temveč splošnega življenja Cerkve kot celote. V zvezi s tem papež uvede logično vez med izrecno omenjeno hermenevtiko reforme v kontinuiteti (sklicujoč se na papeža Benedikta XVI.) in aktualnostjo tridentinskega koncila. Slednji nas po besedah svetega očeta lahko učinkovito prenovi v intelektualnem in moralnem smislu, kajti štiri in pol stoletja stari sklepi ostajajo dragoceni in pravoverni za vse čase.

- 4 T. i. teorija trickle-down, imenovana *reaganomika* ali tudi *vudu ekonomija* temelji na dveh predpostavkah. Prva je ta, da bo znižanje davkov premožnejšim povečalo njihove prihranke, spodbudilo naložbe in zagnalo gospodarsko rast. Druga predpostavka pa je, da se bo ta učinek povečane gospodarske rasti skozi nove službe in višjo rast dohodkov prenil navzdol (»trickle down«).
- 5 Papež Frančišek je italijanski otok Lampedusa obiskal 8. Julija 2013. Lampedusa je manj kot 115 km oddaljena od tunizijske obale in je torej bližje afriški celini kakor Siciliji, italijanski pokrajini oz. otoku, katere del je. Odkar se je pred dvema letoma pričela arabska pomlad, je na otok prispelo že več deset tisoč beguncev. Otok je postal nekakšen cilj afriških beguncev na begu pred vojno, nasiljem in revščino. Papež Frančišek je takrat sam izpostavil in povedal: »Namen mojega obiska je bil, da vzdramim vesti«.
- 6 Okrožnica Pija XI. *Quadragesimo anno* (1931) je pisana je v času prve velike krize industrijskega razvoja, krepitve svetovnega imperializma in nastanka prve komunistične države. Glede vprašanja lastnine papež poudari pomen zasebne lastnine. Potrebno pa je razlikovati med pravico do lastnine in njeno uporabo. Pij XI. se ogradi tako od skrajnega individualizma, kot od socializma, poudari pa nujnost lastninske pravice in njene rabe ter nalogo države, da lastnino zaščiti. Tako zaključí, da je potrebno najti vzajemni odnos dela in kapitala. Ne sme se uničiti kapitala, ni pa dovoljeno izkoriščati delavcev za rast kapitalističnega dobička.
- 7 Termin konzumerizma se nanaša na družbe, v katerih številni oblikujejo svoje cilje v življenju predvsem na podlagi pridobivanja dobrin, ki jih več kot očitno ne potrebujejo za zagotavljanje eksistence ali vsakodnevnih opravil.
- 8 Etatizem označuje sistem, v katerem si država lasti monopol odločanja o vsem družbenem življenju.
- 9 Prim.: Papeški svet za pravičnost in mir, *Kompendij družbenega nauka Cerkve*, 52.
- 10 Sofizem – navidezna resnica, namerno zavajajoča trditev.
- 11 Izrecno kritična stališča do neoliberalizma sta izrekala tudi zadnja dva prefekta Kongregacije za doktrino vere, William Levada (2005–2012) in Gerhard L. Müller (2012–).

<sup>1</sup> Andrea Tornielli je novinar časopisa *La Stampa* in odgovoren za spletno stran *Vatican Insider*; sodeluje v več italijanskih in mednarodnih revijah. Znan je po številnih njegovih publikacijah, prevedenih v 17 državah, med katerimi lahko omenimo *Il nome di Dio è Misericordia* (objavljeno v 100 državah) in številne druge publikacije, vključno s prvo biografijo papeža Frančiška *Insieme* (2013), ki je prevedena v 16 jezikov.

<sup>2</sup> Giacomo Galeazzi je dopisnik vatikanskega časopisa *La Stampa* in eden od avtorjev spletne strani *Vatican Insider*. Med drugim je skupaj z Domenico Mogavero objavil delo *La Chiesa che non tace*.

<sup>3</sup> V novembru leta 2013 je papež Frančišek izdal dva po obsegu različna, vsebinsko povezana dokumenta. Pri prvem gre za pismo njegovemu posebnemu odposlancu kardinalu Walterju Brandmüllerju, namenjeno kot čestitka ob 450. obletnici konca tridentinskega cerkvenega zbora





Kiparski detajl, Poklon sv. treh kraljev





JURE VUGA

## Krona iz bodeče žice

Kristus roma na Golgoto,  
bičan, zasmehovan!  
Pod križem se zgrudi,  
pade v prah.

Ob cesti vojska, čekani psov,  
pendreki in kruta hladnost  
v očeh varuhov reda  
na poti domov.

Ljudje se Kristusa bojijo.  
Vedo, da bo zmeraj tujec  
njihovim srcem.  
Okoli srca-ognjišča  
velijo postaviti palisade,  
prepreke novim tvorcem.

Kristus pa ne ve, ali bo odrešen,  
in trepeta v smrtni grozi.  
Na meji smo ga znova okronali.  
V njegovih očeh usmiljenje do nas,  
ki ne vemo, kaj počnemo.





## Jug

V krvi izbranih se je razsvetlilo stvarstvo.  
Pospremi me na Kalvarijo.  
Hudobija ljudi mi povzroča trpljenje.

Zabijajo mi zapestji na raskav hrastov les.  
Grenka čreslovina v ustih.  
Gosta kri spolzi vzdolž podlahti.  
Že trepeti kot kaplja v slapu,  
ki sluti udarec ob trda tla.

### II

Religija, kri, strasti in duhovi umrlih.  
Bobnanje in ekstatični ples.  
Močna svetloba, ostra senca.  
Baročni oltarji in procesije.  
Žuljave roke.  
Možje v črnem, ženske z ruto.

Pelin pred votlino.  
Na razbeljenem griču  
divji origano:  
bolj sonce žge njegove liste,  
bolj opojno dehtijo.





## Točka temne svetlobe

Onkraj zvezd je točka  
temne svetlobe,  
ki me iz kaotičnega vrveža  
nezadostnih  
in nezadovoljivih vektorjev  
vsrkava vase  
z vso premočjo tega sveta.

Čeprav o njej ne vem ničesar,  
vanjo gravitira rezultanta obstoja,  
da se bivajoče zaobrne vase, v svoj čar.

Ko pomislim nanjo, se popolnoma umirim.  
Ne goltam hrane,  
da bi za tem kaj nujnega postoril:  
raztopljeno na jeziku jo okušam.

Ker časa ni, a vseeno ni veliko časa!  
Če to zares zares želiš, jo zgrabi – zdaj!





## Silni mrk

Jaz sem sin duha,  
ki veje in preveva te pokrajine.

Sleherna kaplja drsi po strminah  
gorskih pobočij in se zgrudi v reko,  
neizprosno dražestno.

Hvaležen sem balvanom,  
izluženim v luskah moje kože,  
oksidu ponjave modrine,  
ki ga z lopatami nalagam v peč.

Iz oborin hrepenenja,  
ki v gibanje poganja stvarstvo,  
je zgrajena moja streha,  
v katero neumorno treskajo  
strele nedolžnosti in jo vnemajo!

Skozme duh vre v svet  
ker nima izbire ne volje.

Iz zemlje puhti neodgovorno.  
Na steno slika priprto okno,  
da se vanj zaletavajo ptice,  
radosti se nad iluzijami.

Da so stvari v razmerju,  
je največja iluzija.





## Prvobitna inteligenca

Preden sem se  
vselil v stanovanje,  
si je neka inteligenca  
zamislila,  
načrtovala  
in zgradila stavbo  
ter zagotovila  
vse priključke.

Ta inteligenca  
je odsev  
moje inteligence.

Zakaj bi bilo  
kako drugače  
s tem kako  
poseljujem  
čipkasto  
okovje  
svoje dlani?







## Duh rastlinstva - Spiritus vegetativus

Duh rastlinstva ne podleže,  
če posekam ovijalke,  
če požagam drevo.  
Iz zemlje klije  
brezdanje pomnožujoč se.  
Skrit sam sebe oživlja.

Vselej svež in sočen  
in mlad in star & moder.  
Potepa se, naokoli vandra  
kot potepuh pod krinko kralja.

Preraja se in proslavlja  
neskončno ustvarjalno zmožnost,  
prekipevajoče izobilje mehurčkov  
v katere se za hip pusti ujeti,  
zavre in gre naprej.

Jaz pa trpim  
ker se je kipu odlomil nos.  
Stalno gledam predse  
kot bi ne bival v trupu  
velike ribe-vsemirja in čakal,  
da me izvrže na plažo,  
obsijano z žarki zvezde,  
ki ni sonce.

Slutim, da nisem nič posebnega.  
Svileni svetleči pomečkani cvetovi  
irisov se odpirajo in zapirajo,  
vsakič neskončno lepi in begotni.  
Kozmični ples,  
ki odzvanja v večnosti,  
tudi, ko nas dolgo več ni.





## Prizma

Samo ocean duha lahko valovi.  
Ko sovpadajo različne dolžine valov,  
se zdi, da miruje.

Tako negiben se zdi vseprisotni ocean,  
da nepoučeno oko gleda skozenj  
kot riba, ki ne ve, da nenehno zre v vodo.

Ne bi mogle barve kar tako eksplodirati v zvezdo.  
Ne bi me kar tako grela svetloba.  
Ne bi orhideje kar tako oponašale razkošja čebel.

Ne bi vrtnice kar tako dehtele,  
če njihov vonj ne bi privrel  
iz čutečega oceana,  
s katerim je um sonca vtkan v svet.



## Nesmrtni plamen

Z mislijo pobožam črni kamen  
v jedru vsake celice, da zadrhti.

Če ne bi bilo vode v slehernem kamnu,  
kako bi iz gore privrel izvir?

II

Na dnu vodnjaka mojih oči je kres,  
katerega iskre frlijo v svet.

Včasih zanetijo ognjišča,  
včasih požare.

Vsi hitimo posedat in kramljat  
ob ognjišča ali gasit požare.

Moja naloga pa je, da vsako iskro  
privedem nazaj k nesmrtnemu plamenu.



SMILJAN TROBIŠ

## Samo ljubezen je

I.

Sila sili nasprotuje, v bojih teče kri, sveta, ljubljena človeška kri, odeta v meso in dušo, ki je prevečkrat prekleta, sama pa v srcu prosi dobro za ljudi. Ta kri je kot izvir, ki žubori, zgoščena srž, ki iz srca odteka, da bi ohranila svoj vek iz veka spoznanj, iz njih duh večno drhti. Bolečina zbira moč za radosti, iz nje vse dobro se izlije, ko ugasne, ugasne mnogo ljudi ... Čaka, da ponovno se izniči, da nemir prikliče milost. Vsaka bolečina ima mejo, vsaka se povrne v mir, v obilje radosti. Nebo je višje, kot so viharji strasti, ki harmonijo moljeno podrejo in ki mnogo dobrih duš zatrejo. Oko ne more videti neba, ko pa srce vanj hrepeni, zajoka in je polno svetega. Nebo je modro, tiho čaka konec dni.

II.

Ljubezen je začela vse in vse se vanjo vrača, zanihala je v harmonijo in nastalo je veselje, ljubezen je stopnjevanje čudovite volje, svetla, z biseri ozaljšana palača. Njena popolnost je drugačna, v nihajih čutimo njen mir, popolno jutro, dan življenja in večer – bleščeča je, svetla in temačna. Odpira se očem, ki vidijo s srcem, resnica ni, kar vidi slepo oko in kjer misel vrta v zemljó. V zamiku radostno vzdrhti srce, ljubezen je drugačna od ljudi. Je jedro vseh stvari, začetek, ki v ljudeh živi, vidimo jo v odgovorih duha, skrivnostno se daje, drhti in se vda, po znamenjih spoznava in po svojem ti.





Zanihana v vesolje in v stvari v tihem večeru se razda,  
ko srce v njenem drhtenju spozna, da je večja od galaksij,  
da je umirjen konec in trajajoči čas, ki vse vidno spremeni.  
Človek vidi le resnico, ki jo kaže čas. Zdaj je mravlja v mravljišču,  
zdaj kralj v spoznanju, zdaj begunec časa ob ognjišču.  
Hodimo po času, ki gre le naprej,  
na koncu se umiri vsak nihaj, zdrži in gre do svoje meje  
v bivanju, sije in niha in z drhtenjem nosi sporočila,  
sonce je mirno, nova noč bo, ko bo šlo v zaton.  
Ljubezen posvečuje vsako stvar in tiho ljubi,  
gotova je vase in sama nam postaja tiho znamenje.

### III.

V preizkušnji smo, ali bomo šli za mirom v lastno prerojenje,  
ljubili sebe, druge, bili trezni, poslušali znamenje, ki nam pripoveduje.  
Tiho pluje mir v vesolju, ljubezen je povsod in se daruje,  
tih plamenček v vsakem srcu spi.  
Vrveči svet ne more premagati poti, ki ona jih želi.  
Vesolje niha v človeku. V njem se tareta dobro in zlo,  
a sam odloča, če bo v njem svetlo. Luč sije, svetla je in za vse žari,  
naš zasenčeni pogled jo samo sluti. Na koncu bomo vedeli –  
smrt ni konec – je začetek potovanja, vsak trenutek si deli z življenjem,  
ki vodi v srečo večnosti.  
Vsak trenutek in vsaka stvar je eno: enost nihaja in v njem je Bog.  
Samo ljubezen je, ki bivanje presega.  
Kdo vzdrži preizkušnjo? Človek, zdaj zaspi.  
Del nihaja si, rad imaš ljubezen, ki je enigma nam,  
sebi popolnost, ki drhti.





## Ljubezen je v nas

I.

Ljubezen je v meni globoko zakopana, imenujem jo vsakdanji križ,  
v meni živo brli, globoka je in nikdar spoznana.  
Saj ni iz mene, moja moč je ne pozna, vse pripisujem pomoči angela,  
in vsa je že navajena na darovanje. Ko mislim, da ne ljubim, si obudim  
vero, zdravo, večno bero svojega življenja. Jasno sem spoznal radost srca,  
ko je duh razsvetlil težo telesa, je zasvetil žarek ljubezni čez režo,  
zdaj se moja ljubezen vsem razda. V molitvi sem prosil, naj mi je da,  
te čiste krvi, ki v meni valuje, naj izžene tuje misli in besede,  
naj se odprejo vrata v raj. Duh je bil močnejši kakor telo,  
ki peha me v vsakdanje pregnanstvo, ki senči veselje in užitke,  
močnejši je bil od mene zato, da sem križan sredi sveta.  
Umiram počasi, duh trepeta, preteklost izginja kot sanje,  
sedanjost je moč, darovanje, prihodnost zaupa v dobro sveta.  
Na kolenih se zdaj moja molitev kesa, vedno manj me je in izginjam,  
k sebi težko razpelo privijam, da se raztopim v žarkih srca.  
Umikam se v zadnjo sobo na svetu, vase, moč mi je dana.  
Kjer me ni, je prostor, da ljubim;  
spoznavam nešteto ljubezni oblik.





## Najboljši prijatelj

I.

Dvom me prešinja v udih, iz človeka me v zver spreminja,  
iz mene pije sok; čas je minljiv, v krog večne spremenljivosti izginja  
in vsem razgrinja skriti nič,  
vanj se vrača večni tok. Preženi dvom, sam sem  
na obali hrepenenja, trpeč in mučen je moj dan,  
v njem se misel, duh začinja, le tebe, moj rešitelj, imam.  
Ko bom srečen v sebi in postaran, bo po svetu šel odmev,  
rahel, tih in Božji spev, miren bom in v gotovosti bom sanjal.  
V duši mi vihar hrumi, čas še ni mirno sklenil rok,  
v meni dvom brli, gori, blizu si, ob meni, Bog,  
kakor zvezda, ki žari. Ujel si me v svoj večni krog,  
kakor dvom velika moja vera iz srca tvojega izvira,  
mora se zgoditi večni pok.

II.

Moje misli si ozdravil, mi vzel bit nevere iz srca,  
s toplino zaokrožil krog besed, a ne vem, če sem s teboj.  
Misli iz duha priganjam, v meni se tare parenhim duše,  
ki jo hranim in priganjam, iz knjig izkušenj se učim.  
Elipse greha in kesanja sanjam, rešitve vidim v duhu,  
meso bo umrlo s sveta, v sebi pa verujem ves zasanjan.  
Telo poganjam z močjo gorečega duha,  
jokam v tistem dnu srca, iz njega muko in temo priganjam.





Temni stez telesa, ki drhti, boli in me nenehnih zmot uči,  
tišči me in z muko ga odganjam. Nebu ga poklanjam,  
preden duša odleti, preden se v zemljo spremeni,  
nemočen se v novo pot zaganjam. Le ti, ki si me rešil,  
ki si potešil moje rane, me lahko zavrtiš v krog,  
pokažeš, da si večni Bog.  
V srcu diha stok, nikjer ni rešitve za grehe,  
ne potešitve za rane, dokler ne prideš z neba.  
Majhen sem kot mil otrok, ne potrebujem potrditve,  
morda le male spremenitve, da se sklene misli tok.  
Da se srce končno odpre, da se notranje dogajanje očisti in preda,  
da se duša čista tebi vda.

III.

Padem na kolena, s solzami v meni duša joka,  
kri pada s čela v travo, a vem za svetega otroka;  
v meni je veliko lepih dni. Enostaven je pogled preroka,  
s teboj trpim, dvom je težak, s teboj ga nosi človek vsak  
in v svojem srcu tiho stoka. Ne vidi več oboka neba,  
postaja kakor ti, prihaja k tebi kot berač,  
zmanjkuje mu krvi in soka. Ti pa ljubiš.  
Mavrica se dvigne nad nebo, moč luči je velika;  
s teboj se vsa duša smehlja, ljubiš, ker si Bog veselja.  
Vstanem, zasije mi mavrica in s teboj se kot otrok igra.







#### IV.

Dvom mi razjeda kosti, ko iščem v sebi angela,  
težka luč v meni brli, luč teme, ki potuje do srca  
in se v meni trudna umiri. Samo takrat, ko se vsa duša vda,  
se v meni življenje začne, nova misel se v duhu spočene,  
iz neba priključuje odgovor. Tehta me tiha, nema tehtnica,  
že od začetka stvarjenja mi je dana luč iz stenja,  
ki gori do zadnjega.

Srce še sem pa tja zastoka, čisto življenje dajem svitu,  
ki je odsev nebesnega oboka, v duši se darujem premiku,  
angel gotovosti zajoka.

V prejšnji številki je pomotoma izpadel avtor zgodbe Staromodna Zoe. Avtor je Rok Kastelic.  
Za napako se mu iskreno opravičujemo.





Judežev poljub, kiparski detajl Sagrade Familie





JOŽEF SMEJ

# Prikaz dveh knjig, Septuaginta in Analysis, ob njunih obletnicah, 120 in 500

V letih 1948-1955 je avtor pričujoče razprave opravljal kaplansko službo pri Jožefu Gutmanu, takrat vikarju namestniku v Murski Soboti (osebi, po službi višji od kaplana, pravijo ljudje v Prekmurju »*principališ*«). Nekega dne je avtor tega članka svojemu principalu razodel svojo željo: »Rad bi si kupil harmoniko in se naučil igrati nanjo.« Gutman pa mu odločno odvrne: »Tvoja harmonika naj bo Sveto pismo!« Principalove besede je kaplan vzel resno. Če le utegne, vsak dan vsaj dve strani prebere v grščini iz znane knjige Erwin Nestle, *Novum Testamentum graece et latine*, 12. naklada, 1937.

V pripravi na ta prispevek, namenjen, da bo objavljen v *Tretjem dnevu*, mu je pravkar omenjena knjiga, *Novum Testamentum*, pomagala razjasniti marsikatero mesto v Svetem pismu. Nekaj primerov: »Pozdravlja vas cerkev v Babilonu (1 Pt 5,13). Apostol Peter vendar ni bil v Babilonu. V opombi je navedena različica: *Romae* (v Rimu).

Učenca na poti v Emavs sta se »pogovarjala«; v vulgati »*fabularentur*« (Lk 24,15), kar spominja na »fabulo«; izvirnik pa ima »*homilein*«, od »*homiléō*«, kar lahko pomeni poleg »pogovarjati se«, tudi »razlagati«. Drugi vatikanski koncil zelo priporoča homilijo, razlago Božje besede.

»Nauk (vulg. *sermo*, govor), ki sem ga govoril« (Jn 12,48); v izvirniku: *hó lógos, hón elálēsa*, beseda, ki sem jo govoril (prim. Jn 1,1: »V začetku je bila Beseda ...«).

## DOPOLNITEV NASLOVA

Gre za knjigo Valentin Loch, *Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Ratisbonae, 1886, in za knjigo Max Zerwick S. I., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1953. Naslov prve je naveden tudi v grščini.

Prevajam ga takole: *Stara zaveza v grščini po LXX (sedemdesetih) interpretih*, drugo pa *Filološka analiza Nove zaveze v grščini*. Besedo *interpreti* pustim neprevedeno, ker ima več pomenov: prevajalci, razlagalci, tolmači. V pričujoči razpravi prvo navajam po že udomačeni kratici LXX, drugo pa *Analysis*.

V knjigi *Analysis* je citat sv. Terezije iz Lisieuxa: »*Si j'avais été prêtre, j'aurais étudié l'hébreu et le grec afin de pouvoir lire la parole de Dieu tel qu'il daigna l'exprimer dans le langage humain*« (če bi bila jaz duhovnik, bi se bila





učila hebrejščine in grščine, da bi lahko brala besedo Boga, in sicer tako, kot jo je on blagovolil izraziti v človeški govoricu).<sup>1</sup>

Imenovana je umrla 30. septembra 1897. Letos (2017) poteče 120 let od njenega odhoda v blaženo večnost. Ob branju Svetega pisma (1 Kor 12,28 sl.) si je zastavila vprašanje, kateri ud je organizmu skrivnostnega Kristusovega telesa. Ni namreč ne apostol ne prerok ne učitelj, pač pa je želela, da bi bila srce.

## ŠTUDIJ GRŠČINE IN HEBREJŠČINE

**N**a državni realni gimnaziji v Murski Soboti je bila latinščina obvezni predmet. Poučevala nas je Slavka Hronek, sestra p. dr. Radogosta Grafenauerja, jezuitskega duhovnika (sicer pa je diplomirala iz latinščine in grščine). V študijskem akademskem letu 1940/41 je bila na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru za nas, realce, grščina obvezen predmet. Poučeval nas je prof. dr. Jakob Aleksič, profesor Svetega pisma Stare zaveze. Tudi hebrejščina je bila obvezen predmet. Poučeval jo je prof. Jaroslav Kotnik. Pozneje je kot župnik v Ravnah na Koroškem navdušil s. Snežno Večko OSU za študij Svetega pisma.

Moje »znanje« grščine je odkrito povedano skromno, »znanje« hebrejščine pa sploh ni omembe vredno.

V pričujoči razpravi uporabljam knjigo *Septuaginta*. Na začetku razprave je naveden njen natančni naslov. Bila je last prof. dr. Matije Slaviča (hranijo jo Teološka knjižnica, Maribor). Na notranji strani naslovnice sta odtisnjena dva ekslibrisa: *Dr. Slavič* (v rdeči barvi; Slavič je s svinčnikom zapisal: *kupil od Markošeka*)<sup>2</sup> in Ivan Markošek (odtисnjen z velikimi črkami).<sup>3</sup> Slavič je prevedel in izdal (Škofijski ordinariat v Mariboru) prvi del Stare zaveze, *Peteroknjižje in Jozue*, Maribor 1939.<sup>4</sup>

Po 2 Mz 24,9-10 je 70 judovskih starešin spremljalo Mojzesa na goro, kjer so videli Izraelovega Boga. Po starem izročilu naj bi omenjeni starešine prevajali LXX.<sup>5</sup> Časovno se seveda to nikakor ne sklada, vendar občudujemo entuziazem starega izročila glede LXX.

## NEKATERE OPAZKE

1. Septuaginta uporablja določeni člen: ὁ, ἡ, τὸ (prim. nemško: *der, die, das*), medtem ko ga vulgata nima.

Vulgata: »*Omnia flumina intrant in mare, et mare non redundat: ad locum...*« (Prd 1,7).

Dobesedni prevod grškega besedila: »Vse te reke tečejo v to morje, in to morje se ne prenapolni: v ta kraj ... (Prd 1,7). Torej štirje določni členi, ki jih vulgata nima.

V starih prekmurskih ljudskih pesmih je tu in tam še ohranjen določni člen. Npr.:

»*Ta zima je velka,*  
*tô Déjte je málo,*  
*od mraza de moglo*  
*dol mrêt*« (stara božična ljudska pesem).

2. Tudi v elohističnem in jahvističnem izročilu uporablja septuaginta določni člen: »ὁ θεός« (1 Mz 1 do 2,4a), nato pa »κύριος ὁ θεός«; slovenimo takole: »ta Bog« in »Gospod, ta Bog«. V naslednjih poglavjih beremo »ὁ θεός«, pa tudi »κύριος ὁ θεός«.

V poročilu o babilonskem stolpu nastopa »κύριος« brez določenega člena (1 Mz 11,5), nato pa v 7. vrstici spregovori v množini: »δεῦτε καὶ καταβάντες συγγέωμεν αὐτῶν ἐκεῖ τὴν γῶσσαν ...«

»*Dajmo, stopimo dol in zmešajmo tam njih jezik ...*« Biblicisti pravijo tej obliki govora »majestetični plural«.

3. Povedano je že bilo, katero izdajo uporabljamo v pričujočem članku. V predgovoru je na straneh VII. do XI. naštetih 20 primerov, kako omenjena septuaginta zapiše razne izraze glede na najstarejše kodekse, predvsem na A in B. Kodeks, naveden pod hebrejsko besedo *Alef*, se imenuje *Sinaiticus* (4. in 5. stoletje); kodeks pod črko A se imenuje *Alexandrinus* (5. stoletje), kodeks pod črko B pa se imenuje *Vaticanus* (4. stoletje). Iz primerjave je razvidno, da *Vaticanus* nikakor ni odvisen od *Alexandrina* in da se *Vaticanus* mnogo bolj sklada s hebrejskim besedilom.





## RAZNE IZDAJE SEPTUAGINTE

Papež Sikst V. je iz svoje knjižnice zaupal kardinalu Franc. Ximenu de Cisneros, toletanskemu nadškofu, zelo stare in skrbno popravljene kodekse grškega besedila Stare zaveze. Omenjeni nadškof je besedila objavil v letih 1514-1517. Potemtakem letos (2017) poteka natačno 500 let, odkar se je to zgodilo.

Omenjeni Valentin Loch je leta 1886 izdal Septuaginto, ki sem jo v pričujoči razpravi uporabljal (Ratisbonae, 1886).

Pod naslovom *Bralcu te izdaje (Lectori huius editionis)* piše: »Štirje papeži, Leon X., Pij V., Gregor XIII. in Sikst V. so se odlikovali po znanju in pobožnosti (*scientia æque ac pietate*). Varovali so in tudi dali natisniti Sveta pisma. Je sploh še človek, ki je pošten (*vir honestati addictus*), ki bi si upal trditi, da Katoliška cerkev ne ceni dovolj Svetega pisma, in da laikom ter duhovščini dovoljuje za študij svetih ved samo besedilo latinske vulgate?«

Tako končuje V. Loch, doktor bogoslovja in zaslužni profesor na bambergškem liceju.<sup>6</sup>

Na 5. notranji nepaginirani strani je Lochovo posvetilo papežu: »Njegovi svetosti, papežu Leonu XIII., izvrstnemu pokrovitelju ved, predvsem bogoslovnih, **DAJE, NAMENJA, POSVEČUJE** vdani izdajatelj.«

V posvetilih svojih knjig marsikateri avtorji navajajo v latinščini: *DAT, DICAT, DEDICAT*, ali samo kratice *D. D. D.*

## SKLEPNA MISEL

Pomembnost septuaginte; Septuaginto sta uporabljali tako grška kakor tudi latinska Cerkev, in sicer že od časov apostolov. Jezus in apostoli so navajali razna mesta iz nje.

Avtor pričujoče razprave se zaveda, da razprava ne bo obogatila biblične znanosti. Vendar če tega članka ne bi bilo, bi v »morju« znanstvenih razprav nekaj manjkalo. Ta »nekaj«, čeprav je le mikromikromikroskopska kapljica v omenjenem »morju«, jo Gospod vidi.

»Fanu-el«, »Videnje Božje« (prim. 1 Mz 32,30).

<sup>1</sup> *Analysis*, 3. notranja stran naslovnice.

<sup>2</sup> Matija Slavič, rojen 27. januarja 1877, Bučečovci (župnija Križevci pri Ljutomeru); v duhovnika posvečen 20. julija 1900; doktor iz Svetega pisma; profesor Stare zaveze na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Umrl 25. oktobra 1958, Ljubljana; pokopan v Križevcih pri Ljutomeru.

<sup>3</sup> Ivan Markošek, rojen 5. aprila 1873, Teharje; v duhovnika posvečen 25. julija 1898; profesor verouka na realki v Mariboru. Umrl 11. aprila 1916 v Mariboru.

<sup>4</sup> Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*-. Slovenski standardni prevod iz izvirmih jezikov. Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, 42. V nadaljevanju: *Sveto pismo*.

<sup>5</sup> Prim. *Sveto pismo*, 28.

<sup>6</sup> *LXX*, 15. notranja nepaginirana stran.





## Del notranjosti Sagrade Familie





SEBASTIJAN VALENTAN

# Nezvestoba v zakonu – vzrok tolikih razočaranj

V današnjem času pogosto slišimo vprašanja, povezana z (ne)zvestobo: ali še obstajajo zvesti zakonci? Kaj ni v sodobni družbi zakonska zvestoba nekaj, kar je proti moji svobodi? Vse to je ogledalo naše kulture in tudi odgovor na različna družbena gibanja. Človekova svoboda je postala nedotakljiva in v njenem imenu se sprejemajo in opravičujejo vprašljiva ravnanja. V nemškem zveznem parlamentu je na vse to leta 2011 odgovoril papež Benedikt XVI.: »Poslušati moramo jezik narave in ji skladno odgovarjati. Zelo rad bi opozoril na eno stvar, ki je, vsaj tako se mi zdi, tako danes kot včeraj zanemarjena – obstaja namreč tudi ekologija človeka. Tudi človek ima naravo, ki jo mora spoštovati in z njo ne more manipulirati po mili volji. Človek ni le samo-ustvarjajoča svoboda. Človek ne ustvarja sam sebe, ampak je duh in volja, je tudi narava in njegova volja je prava, kadar spoštuje naravo, jo posluša in kadar sprejema samega sebe takšnega, kot je, ob zavedanju, da se ni ustvaril sam. Le tako in samo tako se uresničuje prava človekova svoboda.« (Benedikt XVI. 2011, 668)

## 1. ŽIVLJENJE ZAKRAMENTA V ZVESTOBI

Družbene in človekoljubne organizacije so postale močno navzoče v javnem okolju, njihove ideje in pogledi pa imajo velik vpliv na ljudi. Z njihovim prispevkom se spreminjajo misli in mnenja. Tudi koncept družine, »domače Cerkve« (LG 11), se spreminja, na kar vpliva tudi prevladujoči sekularizem, ki se je že tako udomačil v Evropi. Glede na številne spolno prenosljive bolezni in razvezane zakone, ki so velikokrat posledica krhkosti in izgube vrednot, je v naši družbi izjemnega pomena pokazati na lepoto zakonskega in

družinskega življenja, ki sta gonilo zdrave družbe. Za to se moramo boriti z vsemi močmi in svetu pokazati, kako veliko vrednost imata družina in zakonska zvestoba.

Zakonska zvestoba ima svoje mesto v desetih božjih zapovedih, kjer je rečeno: Ne prešuštvoj. To pomeni, da morata zakonca ohranjati zvestobo. Zvestoba je najprej izraz božjega zakona, da se ne prešuštuje, in seveda postane bistvena lastnost zakona v svoji pravni razsežnosti. Latinski izraz *ad alterum*, od koder prihaja it. *adulterio* (prešuštvo), pomeni »iti k nekomu drugemu«. Kadar eden od zakoncev prevara drugega zakonca, govorimo o prešuštvu. Obstajajo tudi primeri,



ko oba zakonca varata drug drugega. Izdano je zaupanje, še huje pa je, če se to grešno dejanje ponavlja. Kadar zvesta stran odkrije nezvestobo, je seveda prizadeta in lahko zapade v hudo duševno stisko (Chouweifaty 2013, 280-281). Opozoriti moramo na to, da ta problem ni le moralne narave, ampak tudi pravne.

Lahko bi razpravljali o tem, kako zvestobo razume katoličan ali kristjan in kako nek agnostik oz. ateist. Kristjan ima že izoblikovano vest tudi na podlagi svetopisemskih besedil o zvestobi, o tem, da je Bog zvest, in teh ni malo.<sup>1</sup> Ni mogoče absolutizirati dejstva, da bo nek veren zakonec bolj zvest od nevernega, kajti šteje formacija, ki jo je nekdo v življenju prejel, in dobri zgledi iz lastne družine, dobri zgledi prijateljev in družbe, ki oblikujejo človekovo dožemanje zvestobe. Cerkev daje veliko vrednost zakonu in temu je potrebno dodati, da »milost zakramenta pomeni posebno pomoč zakoncem, da bi si bili zvesti« (Hervada 2010, 696).

## 2. NEZVESTоба V LUČI TOŽBENIH SPISOV MARIBORSKEGA CERKVENEGA SODIŠČA

V nadaljevanju bomo sistematično predstavili tožbene spise za ugotavljanje ničnosti zakona iz mariborskega cerkvenega sodišča v obdobju 2004 – 2014, ki vključujejo nezvestobo enega ali obeh zakoncev v času sklepanja

zakona in kmalu po poroki. Iz tega obdobja zasledimo v sedeminosemdesetih tožbenih spisih navzočo zakonsko nezvestobo. Zakonci, ki so pri omenjenem sodišču pričeli sodni postopek, niso nujno zatrjevali ničnosti samo na podlagi nezvestobe svojega sozakonca, vsekakor pa so tako opisane situacije lahko vplivale na odločitve sodnikov.

### 2.1 SHEMATIČEN PRIKAZ PROBLEMA IZVENZAKONSKIH ODNOSOV

Kot lahko razberemo iz tabele 1, je v letih od 2004 do 2014 skupno število tožbenih spisov 273. Največ tožbenih spisov je bilo vloženih v letu 2006 (54), medtem ko je bilo leta 2013 vloženih 12 tožb. V eni tretjini vseh tožbenih spisov (32%) so navzoči izvenzakonski odnosi v času sklepanja zakona ali/in kmalu po poroki. Tretjina takšnih primerov potrjuje, kakšno je današnje stanje zvestobe med zakonci. V več primerih nezvestobe je zaznati, da zaročenci ali zakonci niso bili nezvesti le z eno, ampak z več osebami. Do izvenzakonskih razmerij je prihajalo tudi v času, ko so v zakonu že bili otroci. Iz tožbenih spisov lahko ugotovimo, da so bili tudi starši ali prijatelji krivi za nezvestobo, vendarle pa so v večini primerov takšnemu ravnanju nasprotovali.

V tabeli 2 lahko vidimo različna časovna obdobja, v katerih je prišlo do nezvestobe.

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	skupaj	%
Vsi tožbeni spisi	30	27	54	23	28	21	20	19	21	12	18	273	100
Izvenzakonski odnosi	9	13	15	7	9	5	9	5	5	2	8	87	32

Tabela 1: Vsi tožbeni spisi in izvenzakonski odnosi po letih

Vztrajanje v nezvestobi	Moški	Ženske	Oba	Skupaj	%
Samo v času priprave na poroko	4	3	0	7	8
Samo v času po poroki	19	12	1	32	37
V času priprave in po poroki	31	17	0	48	55
Skupaj	54	32	1	87	100
%	62	37	1	100	

Tabela 2: Vztrajanje v nezvestobi glede na čas in spol





Prav tako ta tabela pokaže na nezvestobo med moškimi in ženskami, pa tudi na primere, ko sta v nezvestobo zapadla oba zakonca. Tožbeni spisi, v katerih je navzoča nezvestoba samo v času sklepanja zakona so najmanj številni (8%), verjetno tudi zato, ker je ta čas najbolj intenziven in je zanimanje za bodočega zakonca izredno veliko. Če se nezvestoba odkrije v času sklepanja zakonske vezi, se par lažje razide, kot pa če se ta odkrije po poroki, ko vez že obstaja. Kot je razvidno iz tabele, so številčnejši primeri nezvestobe po poroki (37%), saj se zakonci čutijo že bolj varne, vendar pa nekaj med njimi ni najboljše. Raziskava je pokazala, da je do vztrajanja v zunajzakonskem odnosu največkrat prihajalo v času sklepanja zakona in še po njem, torej ves čas (55%). Razlogov za to je veliko. Tabela nam pokaže tudi, da so moški bolj nezvesti od žensk in da sta samo v enem primeru v nezvestobi vztrajala oba zakonca.

## 2.2 NEZVESTOSTA V ČASU SKLEPANJA ZAKONA

Sledeči del raziskave bo pokazal na nezvestobo med partnerjema v točno določenem obdobju - le v času sklepanja zakona. Kot smo že videli, takih primerov ni bilo veliko (tabela 3).

V obdobju desetih let imamo 7 tožbenih spisov, ki se nanašajo na nezvestobo pred poroko, 4 moški in 3 ženske. Glede na druga časovna obdobja predstavlja to 8% tožb.

Časovno obdobje v času sklepanja zakonske zveze smo, kot prikazuje tabela 4,

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	Skupaj	%
Moški	0	1	1	0	1	0	1	0	0	0	0	4	57
Ženske	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	1	3	43
Skupaj	0	1	2	0	1	0	2	0	0	0	1	7	100

Tabela 3: Nezvestoba samo v času sklepanja zakona

Nezvestoba	Nekaj časa pred poroko	Malo pred poroko	Skupaj
Samo v času sklepanja zakona	5	2	7
%	71	29	100

Tabela 4: Nezvestoba samo v času sklepanja zakona

razdelili še na dve bolj konkretni obdobji. Kot izhaja iz tožbenih spisov, prihaja do primerov nezvestobe v zelo različnih časovnih obdobjih. Primere smo razdelili v dve koloni, da bi lahko še bolj konkretno pokazali nanje. V prvi so zajeti tožbeni spisi, ko je prihajalo do nezvestobe nekaj časa pred poroko (5), v drugi pa imamo prikaz nezvestobe malo pred poroko (2). Morda se ta razdelitev ne zdi tako pomembna, vendar pa pri presojanju razlogov za ničnost nekega zakona ni enako, če je nezvestoba bila navzoča nekaj časa pred poroko ali tik pred njo.

## 2.3 IZVENZAKONSKA RAZMERJA V ČASU PO POROKI

V tem delu bomo statistično prikazali nezvestobo, do katere je prišlo po poroki. Ker je čas po poroki lahko razumljen različno dolgo, smo naredili natančnejšo razmejitev, vendar najprej pogledimo, koliko tožbenih spisov ustreza temu določilu.

Kot kaže tabela 5, izhaja iz raziskave, da je nezvestoba veliko bolj navzoča v času po poroki kakor pred njo. Takšnih primerov smo našli 32, kar predstavlja 37% vseh. Samo v tej razmejitvi smo prišli do ugotovitve, da sta bila nezvesta oba zakonca. Gre resnično za izreden primer, ki predstavlja 1% vseh tožbenih spisov in 3% iz tega časovnega obdobja. Vidimo lahko, da je nezvestoba po poroki bolj navzoča pri moških (59%) kot pri ženskah (38%).

Da bi dobili jasnejšo sliko o času po poroki, smo glede na tožbe naredili razmejitev:





	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	Skupaj	%
Moški	5	5	5	1	1	0	1	/	/	/	1	19	59
Ženske	1	2	1	1	2	2	1	/	1	/	1	12	38
Oba	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	3
Skupaj	6	7	6	2	3	2	2	0	1	0	3	32	100

Tabela 5: Izvenzakonska razmerja samo v času po poroki

nezvestoba takoj po poroki in nezvestoba, ki se prične pol leta po njej. Podatki iz tabele 6 potrjujejo dejstvo, da so zunajzakonska razmerja, do katerih pride nekaj časa po poroki, pogostejša (59,4%) od tistih takoj po poroki (34,4%). Izmed vseh tožbenih spisov sta samo dva primera, iz katerih ni mogoče razbrati, kdaj po poroki je prišlo do nezvestobe.

#### 2.4 NEZVESTOBA V ČASU SKLEPANJA ZAKONA IN (NEPOSREDNO) PO POROKI

V raziskavi smo ugotovili, da obstaja še tretje področje, ki se razlikuje od prvih dveh: nezvestoba ni navzoča le v času sklepanja zakona ali samo po poroki, ampak so primeri, ko je ta navzoča tako pred kot po poroki.

Tožbeni spisi, ki govorijo o nezvestobi tako pred kot po poroki, so najštevilčnejši in predstavljajo kar 55% (tabela 2). V tabeli 7

vidimo podatek, da so moški (65%) zapadli v nezvestobo tako pred kot po poroki večkrat kot ženske (35%). V vseh treh časovnih opredelitvah je nezvestoba pri moških večja kot pri ženskah.

Tabela 8 prinaša ogromno razliko. Poroka in čas po njej je obdobje izrednih čustev. Senzibilnost je povečana. Vse to zaradi pomanjkanja prave vzgoje ustvarja pogoje za zakonsko nezvestobo. Kdor je bil nezvest v času sklepanja zakona, je bil nezvest tudi takoj po poroki ali šest mesecev po njej. V kar 85,4% primerih govorimo o t. im. nenehni nezvestobi, kjer gre za trdovratno vztrajanje v prešuštvu v času priprave na poroko in takoj po njej. Veliko manj, 10,4% je primerov nezvestobe v času priprave na poroko, ta pa se ponovi nato s strani istega zakonca znova šest mesecev po poroki.

Izvenzakonska razmerja	Takoj po poroki	6 mesecev po poroki	Ni podatka	Skupaj
Samo v času po poroki	11	19	2	32
%	34,4	59,4	6,2	100

Tabela 6: Trdovratno vztrajanje v zunajzakonski zvezi samo po poroki

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	Skupaj	%
Moški	2	3	6	2	5	2	3	3	3	1	1	31	65
Ženske	1	2	1	3	0	1	2	2	1	1	3	17	35
Skupaj	3	5	7	5	5	3	5	5	4	2	4	48	100

Tabela 7: Nezvestoba v času sklepanja zakona in po poroki

Trdovratno vztrajanje v nezvestobi	V času sklepanja zakona in takoj po poroki	V času sklepanja zakona, nato pa ponovno 6 mesecev po poroki	Ni podatka	Skupaj
V času sklepanja zakona in po poroki	41	5	2	48
%	85,4	10,4	4,2	100

Tabela 8: Nezvestoba v času sklepanja zakona in po poroki





### 3. TOŽBENI SPISI - ŽELJA PO ZVESTOBI

**K**ot smo lahko videli, tožb, ki vključujejo primere nezvestobe v zakonu v obdobju desetih let (2004 do 2014), ni bilo malo.

Vsekakor je potrebno vsak primer pogledati in ovrednotiti zase, kajti razlogi za nezvestobo so različni in vsak primer nosi drugačne posledice. Sodne prakse Rimske rote in prakse lokalnih sodišč ni mogoče izključevati, ampak jo mora imeti sodnik pri odločanju vedno pred očmi.

Iz obravnavanih primerov se vidi, da se nezvestoba odkrije na najrazličnejše načine in povzroči odpor v tistem, ki je zvest. V enem od primerov beremo: »Mož si je našel drugo delovno mesto in se je od tam vračal domov zelo pozno. Velikokrat se je opravičeval z neprepričljivimi izgovori. Po naključju sem našla njegovo zavarovalno polico, v kateri je bilo zapisano, da v primeru njegove smrti za njim deduje njegova ljubica.« (NSM 2004-2014, Prot. 43/07) V drugem primeru je rečeno: »Slišala sem govornice, da me mož vara z drugo žensko. Kmalu zatem sem ugotovila, da je res.« (NSM 2004-2014, Prot. 92/06) V večini primerov tisti, ki prešuštvuje, skriva svoje ravnanje, to pa lahko pomeni, da se dobro zaveda, da to, kar počne, ni prav, po drugi strani pa nima moči, da bi bil iskren. Razlogov je več. Nezvestoba zaradi slabosti človekove narave, slabe vzgoje, vpliva kulture ali družbe. V obravnavanih tožbah obstajajo primeri, ko želi eden od zakoncev imeti spolne odnose s svojim možem ali ženo hkrati skupaj s tretjo osebo. Takšni primeri so sicer redki, a iz njih se da razbrati, da pomen zakona takim osebam ni povsem jasen. Govorimo lahko o mentalni motnji in priporočljivo je, da si sodnik, ki obravnava tovrstno tožbo, pomaga z deli enega ali več izvedencev psihiatrične stroke (Valentan 2016, 17). V tožbenem spisu mariborskega cerkvenega sodišča iz obravnavanega obdobja je zapisano: »Moj mož je začel omenjati spolne odnose v troje. K nam domov je želel povabiti žensko, ki bi nama v teh odnosih bila kot sužnja.«

(NSM 2004-2014, Prot. 88/06) V drugem je rečeno: »Kmalu sem ugotovil, da je imela razmerja z drugimi moškimi. Spoznal sem, da je to počela že pred poroko in ves čas po njej.« (NSM 2004-2014, Prot. 20/14) Bi lahko tukaj govorili o poligamnih namenih? Na to ni tako preprosto odgovoriti.

V zakonskem odnosu izključi dobroto zvestobe (*bonum fidei*) tisti, ki ne sprejme enosti odnosa. Če želi dati status zakonca še tretji osebi, ima poligamne namene. Drugače pa je, kadar gre za preprosti namen "*rem cum tertia habendi*" (imeti odnos s tretjim). Takšno ravnanje, četudi grešno, samo po sebi še ni vzrok za nično zakonsko privolitev (Burke 1991, 654). Nezvestoba ali izključitev dobrine zvestobe včasih prekine zakonsko življenje in tudi spočetje otrok. V eni tožbi beremo: »Preden sem spoznala, da je imel mož partnerico, sva nameravala imeti otroke. Nato se je vse končalo.« (NSM 2004-2014, Prot. 08/04)

Mož ali žena, ki sta v zakonu nezvesta, povzročita v zvestem partnerju ponižanje in travme, posebej takrat, ko do prešustva prihaja z družinskimi prijatelji. »V zakonu, kot sem odkrila kasneje, je imel mož intimne odnose z našo družinsko prijateljico. To je predstavljalo zame veliko ponižanje.« (NSM 2004-2014, Prot. 03/06) Kot je dobro znano, obstaja »prva dobrina zakona v tem, da je le-ta prostor zveste skupnosti med moškim in žensko, ki se drug drugemu izročata in sprejemata v ljubezni v vseh okoliščinah, lažjih in težjih, ki jih življenje prinaša.« (Espagnet 2015, 79-80). Ta zvestoba se iz različnih razlogov včasih poruši, posledice pa so nepredstavljive.

Da bi lahko govorili o ničnosti nekega zakona, je potrebno videti, kaj se skriva v zakoncu, ki je nezvest. Težke okoliščine v nekem zakonu lahko pomenijo tudi trenutke nezvestobe, ki se jih odkrije, kadar ni vzajemnega sprejemanja: »Leto dni po poroki sem opazil, da se je žena začela vesti zelo drugače do mene. Zavračati je začela spolne odnose, prav tako pa se je tudi fizično oddaljevala od mene. Po nekaj mesecih mi je priznala, da ne more več tako živeti, saj ima intimne odnose





z drugim moškimi.« (NSM 2004-2014, Prot. 41/14) V tožbenih spisih so primeri, ko zaradi nezvestobe enega zakonca tudi drugi postane nezvest: »Po prepiru mi je priznala, da ima drugega moškega. Po poroki z menoj je imela številne moške. Nisem imel več potrpljenja in sem tudi sam začel iskati prijetno družbo. V drugi ženski sem našel tolažbo.« (NSM 2004-2014, Prot. 23/10) Če bi v tem zadnjem primeru na eni strani lahko rekli, da gre pri ženski za izključitev dobrine zvestobe, gre na drugi strani pri moškem bolj za grešno stanje, do katerega je prišlo po zmedenem obdobju, ko je zakonsko življenje postajalo vedno težje, podoba zakona pa se je porušila. V zakonskem življenju (ali pa v katerikoli skupnosti) velikokrat manjka beseda oprost, do katere bi moralo priti, ko nekdo skrene s smeri. Danes v restavracijah srečujemo pare, ki namesto da bi se pogovarjali med seboj, gledajo vsak v svoj telefon. To pomeni, da se nahajamo v krizi medosebnih odnosov. Zato je papež Frančišek rekel mladim, ki se pripravljajo na poroko: "Vsi vemo, da popolnih družin ni, prav tako ni popolnih mož ali žena, da ne govorimo o popolnih taščah ... Mi smo grešniki. Jezus, ki nas dobro pozna, nas uči skrivnosti: nikdar ne zaključ, ne da bi se opravičil, ne da bi se mir povrnil v hišo, v družino. Normalno je, da pride do spora med zakonci, vedno se kaj zgodi, smo se skregali ... Morda ste se razjezili, morda je poletel krožnik, ampak prosim, zapomnite si tole: nikdar ne končajte dneva, ne da bi povrnil, ne da bi povrnil mir. Nikdar, nikdar, nikdar! To je skrivnost, skrivnost, ki ohranja ljubezen in povzroča mir. Ni potrebno imeti dobrega govora ... Včasih samo ena takšna gesta in ... nastane mir. Nikdar končati ... saj, če zaključ, dan brez miru, postane to, kar nosiš v sebi, naslednji dan hladno in trdo in je težje ustvariti mir. Dobro si zapomnite: nikdar ne končajte dneva, ne da bi ustvarili mir. Če se naučimo reči oprost, in si od blizu oprost, bo zakon trajal, bo šel dalje. Kadar prihajajo na avdienco ali k sveti maši tukaj v Dom svete Marte starejši zakonci, ki obhajajo zlato poroko, jih vprašam: "Kdo je podpiral

koga?" Lepo je to! Vsi se gledajo, me pogledajo in mi pravijo: "Drug drugega!" In to je lepo! To je eno lepo pričevanje!" (Frančišek 2014) Katekizem Katoliške cerkve (KKC) pravi, da "zvestoba izraža stanovitnost v držanju dane besede. Bog je zvest. Zakrament zakona daje, da mož in žena vstopita v Kristusovo zvestobo do svoje Cerkve. Z zakonsko čistostjo pričujeta za to skrivnost pred obličjem sveta" (2365). Če bi zakonci nosili to v svojem srcu in to živeli, koliko zakonov bi bilo srečnejših in lepših.

#### 4. NEZVESTOBA V PRAVNI DIMENZIJI

Kot smo videli, se nezvestoba med zakonci izraža na najrazličnejše načine, kajti vsak par ima svoje življenje, svoj način, kako živi zakonsko poklicanost. Dejati moramo, da vsak ponesrečen zakon (zaradi nezvestobe) še ne pomeni, da je tudi ničn oz. neveljaven. Da se nek zakon razglasi za ničnega, je potrebno veliko preudarnosti, dokazov, dobro je potrebno poznati zgodbo zakoncev in kar je najpomembnejše – doseči je potrebno moralno gotovost (čl. 247 § 1 DZ).<sup>2</sup> To je bilo znova potrjeno v 12. čl. Postopkovnih norm v dokumentu papeža Frančiška, *Mitis Iudex Dominus Iesus* (Gospod Jezus, usmiljeni sodnik, odslej MIDI), kjer je rečeno: »*Da se doseže moralna gotovost, ki je po zakonu nujna, ne zadostuje zgolj pomembnost dokazov in drugih znakov ničnosti, pač pa mora biti izključen kakršen koli razumen in utemeljen dvom glede pravne ali dejanske zmote, pa čeprav nasprotna možnost ni popolnoma izključena.*«

Eden od razlogov za razglasitev ničnosti zakona je izključitev dobrine zvestobe (*bonum fidei*). Ta tematika je v zadnjih letih zelo navzoča v sodni praksi Rimske rote, čeprav koncept kot tak ni bil zmeraj (in še danes ni) povsem jasen, saj ga je sodna praksa enačila z dobrino enosti. Šele s sodbo Rimske rote iz leta 1963 *coram De Jorio* se je začelo razlikovati (Szpak 2015, 39). Ta sodba je prva, v kateri je dobrina zvestobe (*bonum fidei seu fidelitas*) predstavljena kot ničnostni razlog. V tradicionalni sodni praksi Rimske rote





najdemo enačaj med enostjo in zvestobo, v smislu, da kdor je izključil enost, je izključil tudi zvestobo: kdor sklene tak zakon, ima namen podariti svoje telo ne le svojemu zakoncu, ampak tudi drugim. V omenjeni sodbi *coram De Jorio* se razlikuje med enostjo in dobroto zvestobe (39). Znano je, da koncept dobrine zvestobe ni kar preprosto bistvena lastnost enosti v ožjem pomenu. Zaradi tega je potreben bolj poglobljen pristop k vsebini.

Pogledati moramo, kako Zakonik cerkvene prava (ZCP) razlaga zakonsko zvestobo. Med ZCP iz l. 1917 in 1983 glede tega v bistvu ni prav nobene razlike, saj sta kanona praktično enaka.

ZCP 1917 <sup>3</sup> kan. 1013 § 2	ZCP 1983 <sup>4</sup> kan. 1056
Bistveni lastnosti zakona sta edinstvo in nerazdružnost, ki dobivata v krščanskem zakonu posebno trdnost zaradi zakramenta.	Bistveni lastnosti zakona sta enost in nerazvezanost, ki v krščanskem zakonu zaradi zakramenta dobita posebno trdnost.

Enost in nerazvezanost sta bistveni lastnosti zakona. Ustavili se bomo ob enosti, saj je le-ta skupaj z nezvestobo središče tega prispevka. Ne more obstajati več zakonov hkrati, saj enost pomeni en zakon. Dalj časa je sodna praksa Rimske rote razlagala, da je ničn le tisti zakon, v katerem je zakonec izključil enost s tem, da je kazal namen imeti poleg obstoječe še eno drugo zakonsko vez. Enost izključuje vsakršno obliko poligamije ali poliandrije (Monni 2001, 627).

Prišlo je do poglobljenosti v nauku, ki je na koncu omogočila priznanje sodne prakse, da enost vključuje tudi enkratnost daru lastne moškosti ali ženskosti na način, da kdor je v trenutku sklenitve zakona s pozitivnim dejanjem volje izključil obveznost zvestobe, je sklenil neveljaven zakon.

Za nekatere sodnike, med njimi sodnik Rote Burke, se dobrina zvestobe ne nanaša na fizično zvestobo, ampak v bistvu na zakonsko enost (Burke 1991, 662). Večinska

sodna praksa Rote od 80. let dalje razume, da izključi zvestobo v svojem bistvu ne le tisti, ki ima poligamne namene, ampak tudi tisti, ki v trenutku sklenitve zakona izključi obveznost zvestobe in izključnost podaritve v zakonu. V okrožnici *Gaudium et spes* beremo znamenito izjavo, ki se nanaša na zakonsko skupnost: »Takšno tesno zedinjenje, obstoječe v medsebojni podaritvi dveh oseb, pa tudi blagor otrok – oboje zahteva popolno zvestobo zakoncev in terja njuno nerazvezno enoto.« (GS 48)

Zdi se, da danes zakonske zvestobe ni lahko ohraniti v polnosti in trdnosti, kajti vpliv liberalizma in egocentrizma je izredno močan. Današnja mladina zaradi slabega vpliva prijateljev in družbe težko živi svoja načela in jih krepi. Četudi je nekdo imel tradicionalno vzgojo znotraj »dobre krščanske družine«, je vpliv zunanjih subjektov pogosto odločilen. Pojavi se vprašanje: kaj je za mladega človeka danes enost in zvestoba? Mnogi v mladosti niso ustrezno ozavestili pomena družine in zato zavračajo ljubezen in zakonsko zvestobo (Slatinek 2017, 133). Številne civilne ločitve nam kažejo, da sta družinska pastorala in družba potrebni resne prenovе.

Zanimivo je dejstvo, da so bile sodbe Rimske rote od l. 1995 pa do 2005 zaradi ničnostnega razloga izključitve zvestobe (samostojen razlog ali skupaj z drugimi) večinoma negativne, se pravi, da ničnost ni bila dokazana (Franceschi 2012, 42). Seveda zaradi *priložnostne* nezvestobe zakon še ni nujno neveljaven. Potrebna je izključitev enosti in/ali zvestobe v trenutku zakonske privolitve, torej zadržanje te pravice za to, da bi jo dal tudi še drugim. Medtem, ko nekateri menijo, da sta dobrina zvestobe in bistvena lastnost enosti dve različni stvarnosti, pa so drugi prepričani, da ju je mogoče razumeti kot »dve razsežnosti, ki se dopolnjujeta in sta potrebni za razumevanje ena in iste resničnosti« (Franceschi 2013, 180). Tradicionalen nauk razlikuje med izključitvijo dolžnosti zvestobe in ohranjanjem le-te. Zakon se lahko razglasi za ničnega le v prvem primeru (Sabbarese 2016, 109-110). Sodna praksa Rote





razlikuje med izključitvijo dolžnosti zakonca in izključitvijo dejanja samega. Nični so primeri, ko gre za izključitev dolžnosti (*coram Giannecchini* 1995, 242-243).

Življenje pred in po poroki lahko potrdi ali ovrže sklepanje, da so bile v trenutku sklenitve zakona navzoče težave. Seveda je potrebno razlikovati med zakonom *in fieri* in zakonom *in facto esse* (med obveznostjo kot tako in samim dejanjem). Sprejemanje dolžnosti zvestobe in njeno izvajanje v praksi ni ista stvar. Če bi nek zakon razglasili za ničnega samo zaradi nezvestobe enega od zakoncev, bi bilo to v nasprotju s tem, kar smo povedali, kajti življenje v zakonu nujno ne odraža tega, kar je bilo izraženo v trenutku sklenitve. Obstajajo sodbe, v katerih prešuštvo ali nezvestoba sama po sebi ni dovoljšen dokaz za to, da bi lahko govorili o izključitvi dobrine zvestobe (*coram Serrano* 1996, *coram Stankiewicz* 1997).

Neizpolnitev dolžnosti zvestobe nujno še ne kaže na izključitev le-te v trenutku sklenitve, kajti ta trenutek je lahko povsem drugačen. Potrebno je preveriti, kakšna je bila dejanska volja sklenitelja. Obstoj zveze s tretjo osebo pred in/ali po poroki ni dovolj, da bi lahko kar avtomatično razglasili tak zakon za ničnega, kajti potrebno je premisliti dejansko voljo v času sklenitve zakona. Če je volja nekega zakonca v tistem trenutku takšna, da ne bo ohranjal zvestobe, lahko govorimo o izključitvi dobrine zvestobe. Potrebno je dodati, da se zdi, »da obstaja notranje in nepremagljivo nasprotje med neko zahtevo volje po sprejetju dolžnosti zvestobe in voljo, ki je navzoča v trenutku sklenitve in ki izključuje domnevno sprejeto izvajanje dolžnosti« (Franceschi 2013, 185-186).

Positivno dejanje volje za sočasno obhajanje več kot enega zakona ni edini primer za razglasitev ničnosti. K temu je potrebno dodati še namen po vzdrževanju odnosov s tretjo osebo nasprotnega ali istega spola.

Valerio Andriano (2016, 133-135), odvetnik Rimske rote, našteva 4 primere, v katerih sodna praksa določa nekatera praktična

merila razločevanja. Četudi sledi razločevanju, o katerem smo govorili, se zdi, da so njegove besede koristne za razjasnitev tega, ali obstaja ali ne prava izključitev dobrine zvestobe v konkretnem primeru:

1. namen ohranjati po poroki spolne odnose, ki so obstajali že prej s tretjimi osebami, še ne pomeni dokaza za izključitev dolžnosti, ampak samo izključitev ohranjanja zvestobe;
2. izključitev dolžnosti s pozitivnim dejanjem volje se zdi toliko bolj dokazljiva, kadar med zakoncema obstaja dogovor za spolne odnose s tretjimi osebami;
3. izključitev dolžnosti zvestobe se predpostavlja, ko obstaja neka objektivna stvar, zaradi katere prihaja do težav pri izpolnjevanju dolžnosti zvestobe, npr. bolezen psiho-spolne narave, s katero je združen namen prešuštvovanja;
4. izključitev dolžnosti zvestobe se predpostavlja, kadar ima namen ohranjanja nedovoljenih odnosov s tretjimi osebami trajen značaj;

Ob opisani tematiki je treba nekaj besed povedati tudi glede prenovljenega sodnega postopka ugotavljanja veljavnosti zakona, do katerega je prišlo z dokumentom MIDI. Poleg rednega sodnega postopka se je uvedel tudi skrajšani postopek, ki je v sodni praksi resnična novost. Zanj je potrebno, da prošnjo za ugotavljanje neveljavnosti zakona predložita oba zakonca. Potrebno je tudi, da priče in dokumenti ne potrebujejo neke izredno zahtevne preiskave, ampak kažejo na očitno neveljavnost zakona (kan. 1683 tč. 1 in 2). Poleg tega Postopkovne norme (PN), ki so del MIDI, v čl. 14 § 1 nakažejo nekatere primere, zaradi katerih je mogoč skrajšani postopek. V tem seznamu najdemo tudi »trdovratno vztrajanje v zunajzakonski zvezi v času sklepanja zakona ali neposredno po poroki«.

Iz teh PN se torej lahko sklepa, da gre pri tej zunajzakonski zvezi za neko trdnost v odnosu, da je bolj ali manj znan in da





je to zveza s tretjo osebo, torej z nekom drugim, kot je so-zakonec. Če ne bi bilo tako, se zdi težko, da bi lahko izključitev zvestobe dokazali s kratko preiskavo, kot jo predvideva skrajšani postopek. Tudi trajanje je predpisano: v času sklepanja zakona ali neposredno po poroki. Obstajajo tudi zunaj-zakonske zveze v času sklepanja zakona in neposredno po poroki. Takšne zveze kažejo na pomanjkanje volje, da bi neka oseba sprejela odgovornost za krščanski zakon in v njih ne gre le za greh ali priložnostni primer (Andriano 2016, 199). Seveda temu seznamu iz PN ne gre slediti v smislu avtomatizma, da bi odslej vse podobne zakone kar razglasili za neveljavne. Potrebno je zbrati dokaze, podprte s pričami in dokumenti (D'Auria 2015, 572-573), ki so resnični, in doseči moralno gotovost.

## SKLEP

**P**redmet našega raziskovanja, zakonska nezvestoba, zadeva zelo delikatno področje. Današnji čas ne ponuja ravno pozitivnih vzorov zakonske zvestobe. Mediji, kultura in posledično tudi način življenja sprejemajo nezvestobo kot nekaj normalnega in včasih celo potrebnega.

Videli smo, da je največji odstotek nezvestobe v času priprave na zakon in po poroki (tabela 2). Največ prešuštvojanja je tako pred kot po poroki v smislu nadaljevanja. Ni lahko ugotoviti, kdaj je zaradi takšnega ravnanja nek zakon neveljaven, kot smo lahko videli npr. v sodni praksi Rimske rote. Tukaj ne moremo potrditi ali ovreči trditve, da bi bil nek zakon zaradi enega samega trenutka prešuštvojanja že neveljaven. Na sodniku, ki proučuje posamezen primer, je, da ob doseženi moralni gotovosti zakon razglasi za veljavnega ali neveljavnega.

Prav zato, ker je izkrivljena podoba nezvestobe tako zelo razširjena v današnjem svetu, je potrebno pokazati na kvaliteto življenja v zvestobi. Potrebna je prava vzgoja v družinah in v drugih skupinah, npr. v šoli,

pri verouku in v mladinskih skupinah. O zvestobi je potrebno govoriti kot o nečem dragocenem, mladim je potrebno pokazati lepoto zakonskega življenja v zvestobi. Vloga Cerkev pri tem je bistvena. Papež Frančišek je v nagovoru župnikom, ki so se udeležili seminarja, ki ga je ob spremembi sodnega postopka za ugotavljanje ničnosti zakona pripravila Rimska rota, dejal: "Sprašujem se, koliko teh mladih, ki pridejo na pripravo za zakon, razume kaj pomeni "zakon", znamenje edinosti s Kristusom in Cerkvijo. "Da, da", rečejo sicer da, vendar, ali razumejo to? Verujejo v to? Prepričan sem, da je potreben pravi katehumenat za prejem zakramenta zakona, ne pa le priprava z dvema ali tremi srečanji, potem pa gremo dalje. /.../ Dragi bratje, ko sem nedavno nagovoril Rimsko roto, sem priporočal pravi katehumenat za bodoče zaročence, ki bi vključeval vse etape zakramentalne poti: čas priprave na zakon, obhajanje poroke in leta, ki ji sledijo. Vam župnikom, ki ste nepogrešljivi škofovi sodelavci, je prvenstveno zaupan ta katehumenat. Opogumljam vas, da ga uresničite kljub težavam, na katere boste lahko naleteli. In verjamem, da je največja težava misliti ali živeti zakonsko življenje kot družbeno resničnost - "to družbeno resničnost moramo uresničiti" - in ne kot pravi zakrament, ki zahteva dolgo, dolgo pripravo." (Frančišek 2017, 8)

Papež je izpostavil veliko vrednost župnije, posebej še župnikov, v postopku priprave na zakon tako pred kot po poroki. Ni se mogoče oddaljiti od tega poslanstva. Tudi sredstva družbenega obveščanja morajo biti zelo koristen pripomoček za Cerkev, saj lahko in mora preko njih oznanjati lepoto zakonske zvestobe. Z dobro in pravo pripravo na zakon, ki se začne že v družini in jo podpirata tako družba kot Cerkev, smo lahko gotovi, da se bo stanje izboljšalo. Vzajemna podaritev med možem in ženo v zvestobi bo tako postala čudovit zgled za njune otroke, za mlade, za pare, ki doživljajo preizkušnje in za ves svet.



## KRATICE IN OKRAJŠAVE

**coram** – pred določenim sodnikom Rimske rote.

**DZ** – Papeški svet za zakonska besedila. 2005. *Dignitatis connubii – instructio servanda a tribunalibus dioecesis et interdioecesis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

**GS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*. 1965. Sveti sedež. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html) (pridobljeno 27. oktober 2017).

**KKC** – Katekizem Katoliške cerkve.

**LG** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi *Lumen gentium*. 1964. Sveti sedež. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html) (pridobljeno 27. oktober 2017).

**MIDI** – *Mitis Iudex Dominus Iesus*.

**NSM** – Nadškofijsko sodišče v Mariboru.

**PN** – Frančišek. 2015. Regole procedurali per la trattazione delle cause di nullità matrimoniale. Lettera Apostolica in forma »Motu Proprio« *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Sveti sedež. [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20150815\\_mitis-iudex-dominus-iesus.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html) (pridobljeno 12. oktober 2017).

**ZCP** – Zakonik cerkvenega prava. 1917 in 1983.

## SODBE RIMSKE ROTE

c. GIANNECCHINI, Placentina-Bobien., 28 marzo 1995, n. 3, in RRDec., vol. LXXXVII (1995), 242-243.

c. SERRANO, Philadelphien. Latinorum, 22 marzo 1996, n. 4, in RRDec., vol. LXXXVIII (1996), 309-314.

c. STANKIEWICZ, Elpasen., 21 marzo 1997, in RRDec., vol. LXXXIX (1997), 221-234.

c. DEFILIPPI, Florentina, 13 febbraio 1998, in RRDec., vol. XC (1998), 61-83.

c. ALWAN, Meliten., 20 aprile 1999, in RRDec., vol. XCI (1999), 298-311.

c. CIANNI, Reg. Apuli seu Tranen.-Barolen.-Vigilien., 21 febbraio 2002, in RRDec., vol. XCIV (2002), 76-87.

c. HUBER, Fodiana-Bovinen., 23 luglio 2003, n. 7, in RRDec., vol. XCV (2003), 525-536.

c. ALWAN, Cremen., 21 ottobre 2003, n. 7, in RRDec., vol. XCV (2003), 599-608.

## VIRI IN OSTALA LITERATURA

Andriano, Valerio. 2016. *La normativa canonica sul matrimonio e la riforma del processo di nullità*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Benedikt XVI. 2011. *Iter apostolicum in Germaniam: ad Bero-linensem foederatum coetum oratorum*. AAS 103:663-669.

Burke, Cormac. 1991. Il contenuto del »Bonum Fidei«. *Apollinaris* 64:649-666.

Chouweifaty, Antonios. 2013. *La separazione per adulterio*. V: *Il bonum fidei nel Diritto matrimoniale canonico*, 279-295. Ur.

Arcisodalizio della Curia Romana. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

D'Auria, Andrea. 2016. *Mitis Iudex Dominus Iesus: Alcune considerazioni sull'art. 14 delle Regole procedurali*. *Anthropotes* 31:525-573.

Franceschi, Hector. 2012. *L'esclusione del »bonum fidei« nella giurisprudenza rotale recente*. V: *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere*, 41-96. Ur. Hector Franceschi in Miguel Angelo Ortiz. Roma: Edusc.

---. 2013. *Esclusione del »bonum fidei«. I profili probatori*. V: *Il bonum fidei nel diritto matrimoniale canonico*, 179-198. Ur. Arcisodalizio della Curia Romana. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Frančišek. 2014. *Discorso del Santo Padre Francesco ai fidanzati che si preparano al matrimonio*. [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/february/documents/papa-francesco\\_20140214\\_incontro-fidanzati.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140214_incontro-fidanzati.html) (pridobljeno 24. oktober 2017).

---. 2015. *Mitis Iudex Dominus Iesus*. AAS 107:958-970.

---. 2016. *Amoris Laetitia – Radost ljubezni*. Ljubljana: Družina.

---. 2017. *Un vero catechumenato per prepararsi al matrimonio*. *L'Osservatore Romano*, 26 febbraio 2017:8.

Hervada, Javier. 2010. *De matrimonio in Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*. Rim: Coletti a San Pietro.

Monni, Pasquale. 2001. *De matrimonio*. V: *Commento al Codice di diritto canonico*, 600-688. Ur. Pio Vito Pinto. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Sabbarese, Luigi. 2016. *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*. Vatikan: Urbaniana University Press.

Slatinek, Stanislav. 2017. *Pastoralni izzivi za uspešne pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77:131-144.

Szpak, Eliza. 2015. *La natura del bonum fidei nella giurisprudenza rotale*. *Revista Universitas Canonica* 32:39-56.

Valentan, Sebastijan. 2016. *Izpoved zakoncev in pričevanje njihovih prič*. V postopku ničnosti imajo zasliševanja zakoncev in prič osrednje mesto. *Cerkev danes* 50:14-17.

<sup>1</sup> Omenili bomo le nekaj svetopisemskih mest: 5 Mz 32, 4; Neh 9, 33; Iz 65, 15; 1 Kor 1, 9; 2 Kor 1, 18; 2 Tes 3, 3;

<sup>2</sup> »Za moralno gotovost, ki je nujna po pravu, ni dovolj samo velika pomembnost dokazov in sumov, ampak se zahteva, da je izključen vsak utemeljen pozitiven dvom o zmoti, bodisi v pravu ali v dejstvu, četudi ni izključena možnost nasprotnega« (čl. 247 § 2 DZ). Sodnik si mora pomagati z dokazi in drugimi dokumenti.

<sup>3</sup> *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti*.

<sup>4</sup> *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem*.





MOJCA POLONA VAUPOTIČ

# Iz katalonskega modernizma se je rodilo nekaj zmagoslavno sakralnega

Mnogokrat pomislimo, da živimo v času splošne dezorientacije o dobrem, pravem in pravilnem v zadevah likovnega življenja ter arhitekture. Nekaterim umetnostnim zgodovinarjem se je nedaleč nazaj zdelo, da je bilo mogoče do impresionizma še marsikaj razločevati, medtem ko je prišlo po njem do ‚rahle zmede‘. Še močnejši je ta vtis takrat, ko govorimo o sintezi med tremi likovnimi aktivnostmi: arhitekture, kiparstva in slikarstva. Ni povsem razumljivo, ali je ta nejasnost, zmeda, omejena le na ožjo kulturno sfero ali pa je splošna v današnjem umetnostnem dogajanju. In končno, ali se da in kako najti nov stik s to sintezo, če bi se pokazalo, da je potrebna?

Vendar pa tri veje likovnega izražanja že dolgo časa niso več notranje povezane s kakšno skupno ideologijo in načinom, kot je to bilo še v baroku, in očitno je, da danes tri ločene tokove lahko zasledujemo le še vsakega zase. To se zdi zasebnemu uživalcu povsem jasno in velikokrat niti ne čuti posebne želje po zvezi s to ali ono sorodno umetnostjo. Tako nenadno vprašanje o sintezi še pred takim ali drugačnim odgovorom vzbuja dvom, ali je likovna integracija danes sploh še potrebna v oblikah, ki jih poznamo in cenimo na umetnostnozgodovinskih spomenikih. Že na začetku lahko rečemo, da je predstava o enotnosti, zgrajena na renesančno-baročni tradiciji, kljub vsem naporom 19. in tudi 20. stoletja danes zbledela. Z vsakim pobaročnim desetletjem je imela manj smisla, manj moči in je bila manj potrebna.

Če torej tako gledamo na sintezo, je gotovo, da lahko mislimo le na kakšno drugo, novo. Toda kaj lahko danes mislimo učinkovitega o sintezi? Po eni strani kot ljudje svojega časa pričakujemo rešitve od posvetovanj, kongresov in simpozijev, misleč, da bi bilo zdravilo za pomanjkanje integracije še boljši stik med umetnikom in arhitektom, stanovsko prizadevanje za enakopravnost pri skupnem delu ali celo kot najbolj konkretna podlaga procentna mera za umetnost pri gradbenih stroških. Po drugi strani žal predobro vemo, da si sinteze treh vej v današnjem stanju ločenega razvoja ne bi mogli predstavljati drugače kot le rahlo konstrukcijo improvizirane sosesčine v skupnem prostoru ne preveč določenih možnosti. Pri tem pa bi torej vedno morali dopuščati, da najdena načela nadomestimo z boljšimi, ko bi jih spoznali.





Od zadnjega razdobja enotnosti likovnih vej in renesančno-baročne tradicije nas ločita 19. in 20. stoletje, kot most in prehod, v katerem vidimo večji del nekdanjega, pa tudi marsikaj, kar že nakazuje vso tisto zapletenost in končno zmedo, zaradi katere smo in ostajamo spričo želje po integraciji nemočni in neaktivni. V tem prehodnem času se trdovratno držita prevzeta estetika in umetnostna tehnika, historizirajoči odnosi med umetnikom in družbo ter tematika in vsebina. To še posebej velja za dotik dveh zvrsti umetnosti: kiparstva in arhitekture. Razen tega so se že kmalu pojavile močne tendence k avtonomiji dveh vej, čeprav sta se v začetku 19. stoletja arhitektura in plastika močno vezali tudi pri rešitvah, ki že niso bile več baročne.

Še manj se likovno ustvarjanje veže s kakšnim enotnim nazorskim pogledom v 20. stoletju. Otrleso se je filozofskega okvira, podobno kot moderna fizika, da bi se lahko z vso močjo vrglo na izključno odkrivanje novih estetskih svetov. S secesijo se je izrazil zadnji stil oziroma zadnja umetnost kot nazorski izraz določene družbene plasti. Za tem je vse samo še ‚moderno‘, to pa velikokrat pomeni toliko kot nerazumljivo, nedoločeno in abstraktno. Vendar se je ta umetnost predstavila kot umetnost sodobnega človeka. Če bi nas poznali ljudje iz 18. stoletja, navajeni discipline v zunanem védenju in popolnega obvladovanja čustev, bi se čudili našim brezoblično natlačenim mestom, tako kot surovi naravnosti življenjskega izraza, čustev in delovanja v njih. Umetnost našega modernega časa bi se jim zdela enako brez meril, oblike in lepote in verjetno bi sodobno dogajanje učinkovalo nanje celò nekoliko neokusno.

V tem prispevku se bom dotaknila umetnika in arhitekta, ki je v času svojega življenja, med 19. in 20. stoletjem, imel dve izjemni lastnosti: njegova skulptura in arhitektura sta se združevali ter hkrati osamosvajali okolje v dveh značilnostih; najprej gre za umetnost, ki lahko živi z naravo, s parkom, trgom, z mestom oziroma s komunalnimi ustanovami

ter zgradbami. Drugič pa so arhitekta njegova dejanja učila ne le poštenosti v njegovem delu, ampak so mu kazala na vire novih, skritih vrednot, na izključitev vsega slučajnega ter predvsem na usodo nadaljnje moderne umetnosti ter arhitekture nasploh. Tudi kadar sodobni kipar išče pot, je po našem blizu arhaičnemu, mi pa neverjetno počasi sledimo, kadar srečamo iskrenost dela v sledovih orodja, tehnike in vezav, ali izmišljene in predelane oblike, ki jih samò srce neposredno sprejme, ker se zdijo kot žive. Ali celo kadar srečamo misleče sestavljene predmete in njihove dele, zložene v izrazne like, ki nosijo ‚podobo‘.

Težko je reči, kje se v tem oblikovalnem svetu končuje arhitektura in začenja skulptura, kje se ta končuje in se začenja slikanje ter spet obratno. Lahko pa je v kreativni gneči okrog arhaičnega templja najti tisto enotno likovno doživetje, za katero je ustvarjen moderni izraz sinteza, ki pa za zdaj žal ne more biti nič več kot stereotipna predstava o težkem integriranju do konca individualiziranih sodobnih likovnih prizadevanj. Podoben občutek negotovosti doživi človek današnjega razdrobljenega dogajanja in razpršenih ambicij ob daljni podobi zgodnje gotike, ki se zdi tako pretresljiva in skrivnostno privlačna v svoji enovitosti. S takšnimi in podobnimi temami se je prav tako ukvarjal španski umetniški ustvarjalec Antonio Gaudì. Francoski arhitekt Le Corbusier, ki je bil sam eden največjih med velikani, je o njem zapisal, da ta mož naredi vse, kar si poželi – s kamnom! Kakšno presenetljivo obvladanje konstrukcije ... Med možmi svoje generacije ima Gaudì največjo arhitektonsko moč ...

## ANTONIO GAUDI

**N**a prelomu iz 19. v 20. stoletje je bil Antonio Gaudì y Cornet v svetovnem merilu najgenialnejši predstavnik celotnega *art nouveau*.<sup>1</sup> To nas preseneča toliko bolj, ker je bila Španija na robu evropskih dogajanj in je tudi Gaudì po ovinkih prejemal ustvarjalne





Kripta, kjer počiva A. Gaudi





pobude. Predhodnik moderne arhitekture v Španiji je bil Arturo Soria y Mata.<sup>2</sup> S trakovno ali linearno zasnovo mesta je ob koncu 19. stoletja v deželi, ki je bila ujeta v moč izročila, uvedel eno izmed temeljnih izhodišč modernega urbanizma. Razvoj arhitekture je sicer potekal v dveh smereh, a je bilo v tem času težišče na iracionalnih problemih sloga in ravno *art nouveau* kot novi slog na evropski celini si je nadvse prizadeval, da bi bil inovatorski. Bil je skoraj izključno slog okraševanja. Edini izjemi, ki sta ustvarjali na robu evropskih dogajanj, sta bili Antonio Gaudí in Rennie Mackintosh: Gaudí v Barceloni in Mackintosh v Glasgowu.

Antonio Gaudí je ugledal ta svet leta 1852 v Riudomsu pri Reusu, blizu mesta Tarragona v Kataloniji. Rodil se je zakoncema Francescu Gaudiju iz Riudomsa in Antonii Cornet iz Reusa. Družinsko okolje je zaznamovalo njegovo poklicanost že v najnežnejšem otroštvu. Njegov oče je bil kovač in v domači delavnici se je izučil obrti, ki ji je bila Španija skozi stoletja nadvse naklonjena. V očetovi kleparski kovačnici v Reusu se je naučil razmišljati in delati s prostorninami in oblikami. V starinski hiši v Riudomsu pa so njegove oči spoznavale sredozemsko svetlobo ter najčistejše podobe kamnov, rastlin in živali: torej naravo, ki je bila njegov največji in večni navdih. Antonio je že kot otrok zbolel za revmatično vročico, bolezen, ki ga je spremljala vso življenje. Po končani osnovni šoli je bil dijak gimnazije piaristov (ustanovitelj reda je bil sv. Jožef Calazanz) v Reusu, kjer je pridobil trdno versko vzgojo. Med letoma 1873 in 1877 pa se je preselil v Barcelono, kjer je študiral arhitekturo na Visoki tehnični šoli za arhitekturo (*Escola Provincial d'Arquitectura*) ter med študijem izdelal mnogo načrtov, med njimi tudi vrata za pokopališče in osrednjo bolnišnico v tem mestu. Malo pred koncem študija, leta 1878, je za mesto oblikoval ulične luči. V Barceloni se je po prejetju diplome lotil še nekaterih drugih projektov, denimo oblikovanja oken za nekega veletrgovca. Podjetnik in lastnik ladjevja, don Eusebi Güell<sup>3</sup> je bil nad

temi okni tako prevzet, da je postal pozoren na Gaudíjevo ustvarjanje. Ob tem je bilo tudi sklenjeno njuno vseživljenjsko prijateljstvo, ki je temeljilo na poštenju in spoštovanju, ki ga je neprestano terjalo njuno poslovno sodelovanje. Umetnost, pojmovano kot ustvarjanje na podlagi vzorcev in sledi, zakonih, razkritih v naravi – mojstrsko delo Stvarnika, kjer odsevata Resnica in Lepota – je Gaudí razumel kot edini cilj svojega življenja.

Njegova arhitektura se je porajala pod njegovimi rokami kot plastični, modeliran izdelek, a se je tudi večkrat oddaljila od prvotnega načrta. Med študijem je nanj močno vplival Viollet-le-Duc,<sup>4</sup> še pred tem pa se je že v zgodnji mladosti opajal ob branju literarnih kritikov, Walterja Patera in Johna Ruskina, nedvomno pa tudi ob pronicanju v očarljivi svet ilustracij iz zgodnjega angleškega *liberty style*. Gaudí je bil prav tako eden prvih španskih občudovalcev arhitekta Otta Wagnerja.<sup>5</sup> Čeprav ni bil njegov učenec in tudi ni imel osebnih stikov z velikim dunajskim mojstrom ter ideologom moderne arhitekture, je sprejel v svoj ustvarjalni proces njegove nauke, jih svojevrstno poglobil in razvil. V zgodnji moški dobi je Antonio Gaudí živel kot dandy; ukvarjal se je predvsem z gradnjo palač, vil, in *capricci* za naročnike, pri katerih stroški niso imeli posebne veljave. V desetletjih njegovega življenja, ki so sledila, pa se je umaknil v zatišje, z namenom, da bi se lahko popolnoma posvetil skorajda nečloveškemu premagovanju v edinstvenemu delu, svetišču Svete Družine<sup>6</sup> (*Sagrada Familia*) v Barceloni. Bil je globoko veren, arhitekturo pa je občutil s svojevrstnim mističnim simbolizmom. Tako kot njegovi vrstniki, je tudi Gaudí izšel iz historicizma, a je njegov slog kljub temu, da so opazni v nekaterih delih vplivi domače romanske, poznogotske, baročne in celo mavrske arhitekture, izviren. Njegova dela neprestano preveva boj med lokalno obarvanimi zgodovinskimi slogi ter nepotešenim iskanjem osebnega sloga; ta se je vselej izražal v sodobnem prizadevanju med moderno miselnostjo in tehnično ravniho. Čut za poštenost





mu je narekoval, da je odklanjal neskladnost med zunanjim in notranjim prostorom, med konstruktivno strukturo ter arhitektonskim oblikovanjem. S tem da je namenil posebno skrb konstrukcijam, je ukrotil prekipevajočo domišljijo, ki je zaobjela pisan in raznoličen svet oblik iz rastlinstva in živalstva. Dobro je poznal in pri svojih delih uporabljal tudi grafično statiko, ki je bila doslej kot nepogrešljivo znanstvena stroka v rokah konstruktorjev- inženirjev, a so nanjo arhitekti gledali z nezaupanjem, ker niso vedeli, kaj naj z njo počnejo. Zaradi vsega tega se mu je posrečilo, da je uresničil najgloblje ideje *art nouveaau*, ne da bi pri tem oslabil strastno prizadevanje za izvirnostjo in fantastiko. Gaudíjevo delo je usmerjeno sočasno k preteklosti in prihodnosti; k prihodnosti s svojimi statičnimi in formalnimi odkritji, k preteklosti pa v prizadevanju za izboljšanje konstrukcijskih postopkov, predvsem gradnje v kamnu, ki je vedno bolj izgubljala na veljavi. Tako kot pri gotških mojstrih, manieristih in predvsem pri Borrominiju, je tudi pri njem mogoče opaziti vrnitev k umetnosti, ki postavlja tehniko (*ars mechanica*) v nasprotju z umetnostjo renesanse, ki je osnovana na humanistični miselnosti (*ars liberalis*).

## PROFANI OBJEKTI

Leta 1882 je Antonio Gaudí začel tesno sodelovati z arhitektom Joanom Martorel-lom,<sup>7</sup> zaradi česar se je kasneje tudi seznanil z neogotsko arhitekturo, ki je močno vplivala na njegovo delo. Prizorišče Gaudíjevega ustvarjanja je bila Barcelona, kamor je vtisnil pečat svojega genialnega duha ter svoje neizmerno predane ljubezni do domovine. Že v prvem delu, v veliki kaskadi v Parku de la Ciudadela iz leta 1877, je lahko razbrati vse tiste elemente, ki so kasneje dozoreli do sinteze: samosvoje občutene historične reminiscence, fantastiko in poetičnost struktur. Zasnova sicer ni bila njegova, naredil jo je kot pomočnik pri arhitektu Joséju Fontseréju, zato pa se srečamo z njegovim ustvarjalnim

temperamentom pri skulpturalnih dekoracijah. V njih je mogoče odkriti historicistične tendence, ki že imajo značilne poteze *art nouveaau*. Te so se občutno okrepile pri njegovem naslednjem večjem in samostojnem delu, pri Casa Vicens iz let 1878-1880.

Zvest načelu, da je ključ izvirnosti v vračanju k lastnim koreninam, Gaudí ni oživiljal le prejšnjih slogov – ki jih je mešal z literarnimi sugestijami, *divertissementi* (preusmeritvami) ter mističnimi vizijami – ampak tudi nekakšen koncept skalne arhitekture, izvirajoč iz potresno razgibanih tal, ki se dvigajo in spuščajo v hribe in doline, z drevoredi in grmičevjem, oboki, klančinami in stebrišči. V tem in v vseh njegovih kasnejših stvaritvah ga lahko prepoznamo po dekorativnih in strukturalnih elementih plameneče gotike, mavrskega sloga,<sup>8</sup> značilnih ploščicah *azulejos*,<sup>9</sup> izvirnih mozaikih in sredozemskih razžarjenih barvah. Vpliv srednjeveške katalonske arhitekture se je v Gaudíjevih delih pomešal še z nacionalističnimi težnjami po politični in kulturni avtonomiji skupine *Renaixence* (posebno pesnika Jacinta Verdagerja),<sup>10</sup> saj se je Gaudí sestajal z njenimi člani v Barceloni pri prijatelju Eusebiu Güellu, ki je bil voljan podpreti nadvse drzne poskuse tako izvirnega arhitekta. Prva mojstrovina, ki izraža že povsem njegov slog, je palača Güell. Zgradil jo je med leti 1885 in 1889 za industrialca in prijatelja Güella v ozki ulici tik ob starem mestnem jedru. Prvotni osnutek za fasado še spominja na zgodnje beneške palače, vendar to ni bila dokončno izvršena zunanost poslopja. Gaudí je namreč med samim delom stalno spreminjal načrte in zamisli, saj si je to lahko privoščil zaradi naročnikovega brezmejnega zaupanja. Notranji prostor je do konca izpopolnjen z beneško-gotskimi pobudami, ki se stapljajo z mavrskimi motivi. Vendar ne gre v interierih in ne na portalu fasade za šilaste gotske ali mavrske loke, ampak za nekaj novega, za nekakšno razvijanje le-teh, gre za značilne gaudíjevske parabolične loke.<sup>11</sup> S pomočjo statike se je Gaudí prepričal, da parabolični lok bolje prenaša pritiske kakor





čisti lok ali obok, ki je podprt s stebri. To spoznanje razodeva Gaudíjevo izvirnost in vizionarstvo tudi v svetu konstrukcij. Bil je prvi, ki je uporabil parabolični lok, pa čeprav v kamnu, saj so vsi veliki inženirji v 19. stol. uporabljali strukturo, pri kateri so spajali loke s členki.

K omenjenemu projektu spada še Güellov park, ki je nastal nekaj let pozneje in se razprostira kar na dvajsetih hektarjih. Gaudí ga je sprva načrtoval kot predmestno zeleno sosesko in kot opremljeno stanovanjsko naselje, a zgodilo se je, da mu je uspelo doseči pristno sintezo heterogenih elementov. Pri parku gre za razkošno umetniško delo, ki stoji znotraj svojega časa samo samcato, čeprav izpolnjuje z vključitvijo raščene narave v ornamentalni namen in duhovni svet *art nouveau*. Osrčje prostranega vrtnarskega ansambla je velika terasa, ki se dviga nad peristilom iz poševno nagnjenih dorskih stebrov. Njen parapetni zid,<sup>12</sup> ki valoví v širokem, neenakomernem zamahu, je oblikovan hkrati kot klop. Gaudí ga je dal v celoti obložiti s kosci razbitih pisanih skodelic, krožnikov, ki so vtisnjeni v debeli sloj veziva. Lahko da se v tem ne kaže ravno posebno dober okus, zato pa to in toliko drugega v njegovih delih prekipeva z vitalnostjo in razodeva neusmiljeno ustvarjalno drznost. Ta terasni zidec s pisanimi luskami se blesti kot morska kača iz pradavnine, ki je tu obležala, v njem pa je bila uresničena ena izmed najbizarnejših stvaritev *art nouveau*.

Ob ugledni Paseo de Garcia, v središču Barcelone, je hiša Batlló v svojem jedru že obstajala. Gaudí jo je zgolj preuredil in ji dal novo podobo. Z ložami, ki jih je dodal v višini *bel étage*, je vnesel vanjo nekakšno življenjsko gibanje in arhitektura je postala nadvse plastično prostorska. Pod različno nagnjenimi koti postavljeni mozaiki, drugače odbijajo svetlobo in dajejo objektu svojstven čar. Podpore se zdijo, kot da bi bile iz kosti, zgornji ploski del fasade pa je pokrit z nežno obarvanim steklenim mozaikom, ki spominja na neoimpresionistično strukturo barvnih lis. Skrbno je obdelal tako zunanje okrasne

detalje, to je kovano železo balkonskih ograj, okenske profile, streho z živopisnimi fajančnimi ploščicami, kot notranjo opremo, za katero je posebno pozorno izbral materiale in barve v obsegu od zasičene sinje do bele. Stopnišče je podobno svetlobnemu jašku, speljano skozi vsa nadstropja in je na vrhu pokrito s steklom. Posebno v spodnjem delu učinkuje kot labirintska podzemna jama, ki jo je izprala voda.

Tudi Casa Milà v Barceloni, nastala med leti 1906 in 1910, je videti kot plod davnih tektonskih premikov in daje vtis velike skalne stene, vzvalovane od morskih valov ter razjedene od sonca, dežja in vetra, v kateri se odpirajo jame in kapelice. Ni naključje, da je splošno znana pod imenom *La Pedrera* (Kamnolom). To svojevrstno delo predstavlja po eni strani nadaljnje razvijanje problemov, ki so Gaudíja zaposlovali pri Casa Batlló, po drugi pa težnje k vedno večjemu poenostavljanju in sintezi. Že lega sama je dala možnost za konveksno usločenje stavbe, celotni tloris pa je sestavljen iz valovitih in labirintske povezanih enot. Tudi obe notranji dvorišči imata nepravilno krožno obliko. Notranji skelet iz močno razmaknjenih jeklenih podpor odvzema notranjim stenam nosilno vlogo in omogoča fleksibilno, izredno svobodno prostorsko dispozicijo. Kljub naštetim odprtina, ki vsrkavajo prostor, je forma v celem in v podrobnostih sklenjena. In prav zaradi vsega izvedenega stavbo po pravici primerjajo s formacijo morskih peščin. Abstraktne skulpture železnih balkonskih ograj nas asociirajo na posušene pene v pesku in stavbo od vsepovsod obdaja organska iregularnost. Casa Milà se od ostalih Gaudíjevih zgradb razlikuje predvsem v tem, da ni prikazana v barvah. Lomljenec učinkuje s plastičnostjo in zrnato strukturo, trak podstrešja z okni spominja na bikovske oči na ladijskem trupu, ta pa je obložen z belimi ploščicami. Veliki vestibul glavnega vhoda in nastavek stopnišča sta bila prvotno sicer poslikana, a je umetnina tako zelo zbledela, da jo je komaj še mogoče zaznati. Ikonografsko je predstavljena v





valovitih linijah in v cvetlicah, ki kažejo vzhodnjaški secesijski navdih. Vsekakor se je dobro najprej seznaniti z Gaudíjevimi profanimi deli, če želimo nekoliko bolje razumeti njegovo življenjsko delo.

## ŽIVLJENJSKO DELO

Antonio Gaudí se ni poročil. Skrbel je za svojega očeta v njegovi dolgi starosti ter za osirotelo nečakinjo, ki sta sestavljala njegovo majhno družino. Vedno je bil zelo pozoren do kolegov, sodelavcev in delavcev na delih, ki jih je vodil. Z njimi je ohranjal zvesta in trdna prijateljstva. Po smrti svoje nečakinje leta 1912, nato pa še očeta, je nekaj časa sam živel v eni izmed hiš v parku Güell, nakar se je preselil v arhitekturni studio ob cerkvi Sagrada Familia. Prepričan, da brez žrtvovanja ni mogoče nadaljevati dela, se je odrekel materialnim dobrinam in živel v molitvi in pokori. Gaudí je imel jasno védenje o človeški naravi z vsemi nagnjenji, ki jih ima. Poskušal je spoznati in popraviti svoje napake, še posebej posledice svojega odločnega in močnega značaja, značilnega za ljudi iz Tarragone, njegove rojstne pokrajine. Močno si je prizadeval za evan-geljsko popolnost, ki je vedno temeljila na ljubezni do Boga in služenju drugim. Zvesto je sledil katoliški morali in ko se je popolnoma posvetil gradnji cerkve, je zapustil lagodje in zunanji blišč, ki ga je užival kot mlad arhitekt, z velikim poklicnim ugledom.

»Ravna črta je črta človeka, ukrivljena pa črta Boga,« je trdil Gaudí, ko se je konec 19. stoletja podal na pot k novi mistični in vizionarski arhitekturi, ki jo je urejala geometrija paraboličnih krivulj, elips in hiperbol. Gre za veličastno delo, katerega temeljni kamen so položili že leta 1882. Ponazarja zmagoslavje katalonske moderne arhitekture in kljub nedokončanosti razodeva poslednjo izpovedno pot velikega iskalca: cerkev Svete Družine ali *Sagrada Familia* v Barceloni. Z njo se je arhitekt ukvarjal več kot štirideset let, vse do svoje smrti. Leta 1889 je prevzel že začeto delo neogotskega arhitekta Paula

del Villarja y Lozana in po njegovih načrtih zgradil kripto in kor. Nato je načrt prevzel v svoje roke. Med letoma 1891 in 1903 je ustvaril fasado prečne ladje s severnim portalom Kristusovega rojstva. Glavna stolpa, deljena na dvoje, sta bila zgrajena med leti 1903 in 1926, v njiju pa je izrazil izredno ekspresionistično arhitektonsko strukturo. Spenjata se kvišku kot votle termitske strukture ali kot v neskončnost razpotegnjeni uljnaki, zaključujeta pa se z oblikami, ki se zdijo kljub kubistični ostrorobnosti kot da jih je rodila organska živa substanca.

Pri delu so mu pomagali asistenti-arhitekti Francesco Berenguer, Rubio, Joseph Maria Jujol, Canaleta in Ràfols, na zadnji stopnji po Gaudíjevi smrti leta 1926 pa sta zadevo prevzela še Domenec Sugranes in Juan I. Quintana, dokler niso dokončali nekaj stolpičev ter fasade z Rojstvom. V nasprotju s številnimi cerkvami je *Sagrada Familia* preživela špansko državljansko vojno, medtem ko so bile uničene mnoge cerkve po deželi. Od tedaj dalje je bilo čutiti, kot da gre prav pri njej za nekakšen simbol Španije. Čeprav ne gre za katedralo iz 13. stoletja, jo včasih imenujejo tudi 'tretja katedrala v Barceloni'. Danes je še vedno nedokončana, to nam očitno kažejo venomer prisotni žerjavi ter odri ob svetišču in le ugibamo lahko, kdaj bo projekt izveden. Gre za kombinacijo elementov modernizma ter edinstvene različice gotskega sloga, kar je vidno predvsem v njeni višini, po izrazitih vitrajih in lokih, trojnih portalih in stavbni plastiki.

Cerkev ima tloris latinskega križa in tri fasade, ki jih krasi bogata skulptura, vzhodna je posvečena ikonografiji Kristusovega rojstva, zahodna Pasijonu in južna Vstajenju. Slednja, ki se smatra kot 'tretja fasada', je okrašena še z reliefom cvetja, vendar ni dokončana, saj je bilo delo prekinjeno leta 1935, na njej pa se čuti najbolj neposreden vpliv Gaudíjeve roke.

Ko je umetnik načrtoval pročelje Pasijona, ga je najbolj navdihovalo lastno trpljenje, ko je nekoliko okreval po hudi bolezni, ki ga je pestila vse življenje. Cerkev so od vsega





začetka gradili s sredstvi, nabranimi od darov ljudi. Gaudí je dejal: »*Sagrada Familia* je cerkev za ljudi, je njihovo zrcalo. Njena gradnja je odvisna od Božje volje in od volje ljudi.« Na podlagi predloga lokalnega verskega društva gradnjo *Sagrade Familie* financirajo zgolj iz donacij ter iz vstopnin za ogled njene notranjosti. Od tod tudi pojasnilo, zakaj gradnja poteka tako dolgo. Gaudí je že vnaprej vedel, da cerkve ne bo mogel dokončati v času svojega življenja, zato je naslednikom zapustil natančne načrte.

Cerkev je dolga 95 m, široka 60 m in premore kapaciteto za 13.000 ljudi. Trenutno ima 8 stolpov, toda do konca gradnje bo stavba imela skupaj 18 stolpov, od katerih jih bo 12

predstavljalo prav toliko apostolov, 4 bodo predstavljali evangeliste, nekoliko višje bo stolp, ki predstavlja Devico Marijo, in končno osrednji stolp, ki se bo dvigal 180 metrov in predstavljal Jezusa Kristusa. Končanih je osem kroglic od predvidenih dvanajstih na vrhu cerkvenih stolpov (štirje z rožo so bili končani pred Gaudíjevo smrtjo). Veličastnost jim daje višina in na njih se pojavljajo kipi ter imena apostolov, ki sedijo na piedestalih. Vrhovi stolpov so prav tako okrašeni z barvitimi mozaiki z različnimi teksturami, v nekatere izmed njih sta prav tako vgrajeni besedi *Excelsis* ter *Hosanna*.

Notranjost svetišča asociira na gozd; stebri so podobni ogromnim drevesom in se na

### Del notranjosti Sagrade Familie







določeni višini razcepijo, da podpirajo oboke, ki jih oblikuje bogato geometrijsko omrežje zvezdastih oblik. Gaudí je v primeru omenjene arhitekture uporabil gotski slog za uravnoteženje sil. Stebri ladje se nagibajo navznoter in so sami sebi opora. Arhitekt si je pomagal s shematsko maketo notranjosti iz rebrastih tkanin, ki jih je prevlekel z mavcem ter obesil navzdol, in ko se je mavec strdil, je izoblikoval formo, ki jo vidimo danes. Tehnično ime za tak lok je ‚veržica‘. Ena najbolj presenetljivih potez Gaudíjeve arhitekture je njegova oblikovna invencija, kar pomeni strastno odkrivanje in vnašanje novih elementov v ustvarjanje. Ti elementi delujejo nekoliko bizarno in naključno, vendar pa temeljijo na logični postavitvi. Arhitektura *Sagrada Família* raste iz trdne geometrične osnove in vsa stavba je oblikovana po trdnem sistemu proporcev. Prevladujejo paraboloidi in hiperboloidi, ki jih je Gaudí razvijal empirično; temeljil je predvsem na čutnem dojetanju in opazovanju. Naslednji vidik Gaudíjeve arhitekture pa je globoka verska moč, ki ga je vodila. Cerkev je bila zasnovana kot izraz zmagovalstva, ki ga je rodil katalonski modernizem.

Na fasadi s Kristusovim rojstvom je s cipreso hkrati simbolizirano drevo življenja. Pelikan ob vznožju drevesa simbolizira gostitelja, angeli pa držijo kelih, ki opominja na evharistijo. Na vrhu drevesa je črka T (tau), ki simbolizira Boga (kot prva črka Božjega imena v grški abecedi), rdeči palici, ki tvorita črko X, predstavljata Kristusovo ime, golob z razširjenimi krili na vrhu predstavlja Svetega Duha, medtem ko se Sv. Trojica nahaja na samem vrhu drevesa življenja. Na maketi je razvidno, da si je arhitekt zamislil fasado izrazito barvito. Prav tako naj bi bila barvno okrašena notranjost cerkve. Pri arhitekturi je zanimivo to, da je umetnik zgodbo in vsebino, ki smo jo vajeni gledati v notranjosti cerkva, prestavil na njeno zunanost. Zunanja lupina cerkve je zato en velik kiparski spomenik in kamnoseški dosežek, ki ga v sodobnem času dopolnjuje tudi CNC tehnologija.

## VITRAJI - BOŽJA LUČ

Bistvo samega svetišča *Sagrada Família*, ki ga je v svoji ideji načrtoval Antonio Gaudí, je predvsem v tem, da naj bo to tempelj luči. Tempelj svetlobe, ki bo povezoval ljudi na različne načine; ne glede na to, od kod bodo prihajali, ali bodo gledali zgolj umetnine, mislili na svoje drage, molili, šepetali svoje najbolj goreče želje ali se v tišini odklopili od vsega zunanjega sveta. Tudi v ta namen je umetnik velik del svojega navdiha in znanja posvetil cerkvenim vitrajem, brez katerih interier nikoli ne bi bil takšen, kakršen v resnici je. Ko človek vsrka strukturo Gaudíjevega templja in jo primerja s tem, kako delujejo gotske katedrale sicer, je jasno razumljiv mojstrski namen, da bi presešel omenjeni slog. Občutek po presežnem začutimo ob vitrajih, ki jih je za cerkev mojstrsko obdelal steklar Joan Vila-Grau, saj dajejo izrazit akcent pri ustvarjanju transcendentnega ozračja v prostoru. Hkrati ustvarjajo veličasten ambient za razmišljanje ter za pot v lastno notranjost. Skratka, svetišče.

Najbolj barvit del siceršnje gotske katedrale je načeloma dosežen z vitražnimi okni, kadar od zunaj prihaja v prostor neovirana sončna svetloba. Žal pa se zgodi, da je v spodnjih odsekih ali pa tam, kjer so sence dreves ali zgradb, barvni filter manj intenziven. Ta razdelitev je pogosto usmerjena v izravnavo enega učinka z drugim in ‚se išče‘ nekakšno ravnovesje, tako da je ustvarjenih čim manj filtrov. Pri *Sagrada Família* pa je ravno nasprotno: Gaudí je iskal močan kontrast. Najbolj pregledna vitražna okna so tista najvišja, tako da se lahko svetloba razprostira in osvetljuje mozaike in zlate oboke, ki zaznamujejo ladjo. Ilustracije in besedila pa so navedena v spodnjih delih oken, kjer jih obiskovalci lahko bolje vidijo in berejo. Tukaj lahko ponovno vidimo Gaudíjevo potezo, ki presega klasičen gotski stil. Gaudí se je močno ukvarjal s študijem okoli barvnih oken, predvsem s trikromijo oziroma z barvno sintezo, s katero se lahko reproducira katera koli barva, ki združuje





zgolj tri primarne barve. V tem je bil povsem inovativen. Najprej je ustvaril štiri kose stekla, na vsakem od teh je ena od primarnih barv, na četrti pa prozoren kos kot pečat. S prestavitvijo risbe na vitraj je v sestavljenih steklenih plasteh ustvaril občutek globin, kot da bi bili v treh dimenzijah. Cilj je namreč bil, da se ravna površina barve postopoma združuje, saj barva pod vplivom svetlobe deluje kot spreminjajoč se relief.

Možnost, ki jo je prav tako izbral za *Sagrado Família*, so tudi osvinčena stekla, podprta z več kot šeststo let izkušenj. Vodilne črte, ki delijo okna na majhne koščke, omogočajo premikanje, širjenje in vizualno poglobljenost ter omogočajo izbiro prave barve za vsak kos. Te svinčene linije, vstavljene med majhnimi kosi stekla, nas včasih spominjajo na črko H, to pa zaradi tehničnega stanja, da steklo na obeh straneh tesno združuje. Vendar svinec ne pomaga le pri vzdrževanju stika s steklom, ampak je tudi bistveni sestavni del, ki mu daje ritem in dinamičnost. Pravzaprav gre za estetski in interakcijski temelj celotnega dela. V zvezi s tem je treba opozoriti, da bi bila samo površina z barvo ravna kot prazen list, brez življenja, medtem ko ritem, ki prihaja ob uporabi svinčenih linij, okno ustvari izjemno dinamično. Tukaj svetloba drsi vzdolž hiperboličnih površin, zaradi česar se trdna struktura med odprtini zdi manj težka in sveža. Ravno tako si je Gaudí zamislil ta projekt: »svetloba, ki drsi skozi okna, je kot voda med kamenčki«.

Simfonijo barv, ki jo je uresničil Gaudí, je mogoče zelo dobro videti okoli zimskega solsticija ob sončnem zahodu. Takrat so žarki skoraj vodoravni in pride do izjemnega pojava: žarki potujejo v tempelj ladje skoraj pravokotno skozi okna in ker so barve tople, je ladja preplavljena z rdečkastim sončnim zahodom. To daje notranjosti svetišča izjemno plameneč občutek, kot da bi ogenj oddajal svojo toploto. Glede na to, da so žarki večinoma vodoravni in rahlo pravokotni na okna, vsak vitraj projicira svetlobo na odsek oboka, ki mu stoji nasproti, in pride do popolnega

odtenka vsakega okna v barvni luči na kamen. Učinek je impresiven. Na strani fasade s Kristusovim rojstvom se dà videti nekaj podobnega predvsem ob jutrih, s hladno modro in zeleno barvo. Vendar je treba počakati do tednov okoli poletnega solsticija v juniju in v začetku julija. Sončni žarki tudi v hladnih jutrih naredijo svoje, kljub dejstvu, da je cerkev široka 60 metrov, saj takrat v polni meri opravi svoje poslanstvo prav modra in zelena. Kontrast barv je fascinanten in poudarja odlično delo nadarjenega steklarja Joana Vila-Graua. Predstava je v vsakem primeru enako fascinantna.

Dolgi pohodi v naravi so bili potrebni za Gaudíjevo bolezen, ki ga je spremljala vse življenje. V ponedeljek, 7. junija 1926, ko je že prehodil dobršen del vsakodnevnega sprehoda, ga je povozil tramvaj na progi 30, od Slavoloka zmage do Trga Katalonija na Gran Vía. Tisti, ki so mu priskočili na pomoč, so ga nemudoma odvedli v bolnišnico Sv. Križa, a ga zaradi borne oprave niti niso prepoznali. Zgodilo se je tako, kot si je želel in celo nekajkrat izrazil; umreti v bolnišnici krščanskega usmiljenja, sprejet le iz ljubezni do Boga. Prejel je bolniško maziljenje, naslednji dan je obdan z najbližjimi ter pri polni zavesti prejel sveto popotnico. Ko je po dveh dneh zapustil ta svet, je dejal: »Amen, moj Bog. Moj Bog.« Vsa Barcelona se je zgrnila k njegovemu pogrebu in vsa Španija je počastila izgubo tega moža z vsesplošnim narodnim žalovanjem. Položili so ga v kripto *Sagrade Família*, v kapelo Karmelske Matere Božje.

Leta 1992, ob šestdeseti obletnici arhitektove smrti, je skupina katoličanov z dovoljenjem nadškofije v Barceloni ustanovila Društvo za beatifikacijo Antonia Gaudíja. V dveh letih so uspeli zbrati vse potrebne informacije o arhitektu, njegovem življenju, delu in postopek se je pričel. Leta 1998 je kardinal Barcelone imenoval msgr. Lluisa Boneta y Armengola, župnika pri *Sagradi Família* za vicepostularja, da prevzame postopek beatifikacije Gaudíja. Ta se je po kanonskem pravu zadeve nemudoma lotil. Še istega leta je





Škofovska konferenca Tarragone, ki priporoča soglasje večjega števila škofov iz Katalonije, soglasno potrdila začetek poteka beatifikacije. Začelo se je vse potrebno, kar sodi k postopku. Dve leti kasneje je Sveti sedež z neobičajno hitrostjo izdal svoj *nihil obstat*. Zbrana je bila vsa dokumentacija, ki se nanaša na razglasitev za Božjega služabnika, pooblaščen sodnik je poslušal zaslišanje tridesetih prič, ki so odgovarjale na obširen vprašalnik. Ob koncu zbiranja vseh podatkov je bila leta 2003 pripravljena dokumentacija, ki obsega 1024 strani, in izročena Kongregaciji za zadeve svetnikov v Rimu. Istega leta se je začel postopek – rimska faza. Tudi verniki, ki se zatekajo h Gaudiju, prosijo za posredovanje in za čudežna dejanja, ki jih lahko podeli le Bog.

Koga drugega naj bi imela ob teh nekaj stavkih o beatifikaciji ves čas v mislih, če ne našega velikana Jožeta Plečnika. V eni izmed prejšnjih števil Tretjega dne sem v članku o njem napisala: »In kaj naj še porečemo tedaj, ko se sprehajamo v objemih Plečnikovih cerkva, med njegovimi veličastnimi stebri in njegovimi stvaritvami, ki so polne citatov iz Svetega pisma; ko hodimo med ljubljanskimi ulicami ter častimo njegove fasade, ... Kaj naj začutimo, ko potujemo po naši deželi in se zdaj tu, zdaj tam spogledamo z njegovo večnostno arhitekturo? Ko premišljujemo ob njegovih kelihih? Ga je mogoče častiti še kako drugače, se mu zahvaljevati in ga slaviti še kako drugače, kot ‚zgolj‘ velikega umetnika, arhitekta in človeka?«<sup>13</sup> Ob tem me nehote prešine misel – ali imajo umetniki sploh možnost postati svetniki? A s tem naj se ukvarjajo tisti, ki so za to poklicani.

Antonio Gaudí je bil rojen arhitekt. Močno je občutil prostor kot bistveno substanco arhitekture. Občutil ga je v spletu notranjega in zunanjega dogajanja. Obdeloval ga je tako, kot je bil navajen obdelovati kovino v očetovi kovačnici, ko jo je upogibal po svoji volji. V njegovih konstrukcijah poganjajo in se prepletajo oblike ena v drugo, tako da je celotna gmota dinamična, od temeljev do vrha. V izbranem slogu je obvladoval materiale,

barve, teksturo, tloris in hkrati simbole, igro praznega in polnega ter menjavo luči in senc. Dejansko vse, kar ustvarja dobro arhitekturo. To je izraz patosa, ki pretresa snov kot drseč pesek skozi skale. Tako kot Borromini se je tudi on spoprijel s tem, da je izrazil nekakšno nestrpnost oziroma težnjo po neomejenosti, po poduhovljenju snovi, ki jo je tako ljubil, da jo je dvignil v brezčasnost.

#### LITERATURA

Edvard Ravnikar, *Umetnost in arhitektura. Zbornik esejev*, Ljubljana, 2007.

Rainer Zerbst, *Antoni Gaudí*, Köln, 1993.

Antoni Gaudí, *Veliki arhitekt cerkve Sagrada Familia in Parka Güell*, Mojstri XX. stoletja, DZS 1971.

Juan Bassegoda Nonell, *Antonio Gaudí: Master Architect*, Abbeville Press, Incorporated 2000.

Joseph Maria Tarragona, *Gaudí, un arquitecto genial*, Casals, Barcelona 2001.

- <sup>1</sup> Art nouveau je umetnostni slog, ki se je razvil v Evropi med letoma 1890 in 1914 na področju likovnih umetnosti, arhitekture in oblikovanja ter umetne obrti. Francoski izraz *art nouveau* ima v drugih jezikih različna imena. Nemci mu pravijo *Jugendstil* ('slog mladih'), Angleži *modern style*, Italijani *liberty*, Nizozemci *nieuwe kunst*, Španci *modernismo*, Švicarji *style sapin*, Poljaki *Młoda Polska*, Rusi *moderna*, Avstrijci pa so ohranili ime predhodnega obdobja *Sezessionsstil*. Ime *art nouveau* se je prvič pojavilo v tisku leta 1884 v zvezi z belgijsko skupino umetnikov *Société des Vingts* (ali samo *Les Vingts*, tudi *Les XX*).
- <sup>2</sup> Arturo Soria y Mata; uvedel je urbanistični načrt za linearne urbane formacije. Mesto je sestavljalo več serij funkcionalno specializiranih paralelnih sektorjev. Potekalo je paralelno oziroma vzporedno z reko in je bilo tako zgrajeno prevladujoč od rezidenčnega predela do industrijske soteske. Linearno zasnovano mesto je prvi zasnoval Arturo Soria y Mata v Madridu (Španija med 19. stoletjem), to zasnovano za mesto je povzdignil sovjetski arhitekt Nikolay A. Milyutin.
- <sup>3</sup> Eusebi Güell i Bacigalupi (1846-1918) je bil španski podjetnik, ki je v poznem 19. stoletju močno izkoristil industrijsko revolucijo v Kataloniji. Güell je prevzel očetov posel, ki je cvetel tudi v tekstilu in doprinesel veliko bogastvo družini. Srečal se je z mladim arhitektom Antonijem Gaudijem, saj je hitro opazil njegovo markantno ustvarjanje v Barceloni. Postala sta vseživljenjska prijatelja in sodelavca, saj sta oba imela vzajemne interese, vključno v sferi religije (oba sta bili pobožna katoličana). Güell je postal pokrovitelj *Medicinesque*, arhitekt pa Antonio Gaudí. Njuna številna sodelovanja so se začela že na začetku Gaudijeve kariere, ko ga je Güell videl kot človeka, ki mu lahko zagotovi in zaupa edinstveno zasnovane stavbe.
- <sup>4</sup> Eugène Emmanuel Viollet-le-Duc (1814-1879) je bil francoski arhitekt in pisec, ki je obnovil številne ugledne srednjeveške



znamenitosti v Franciji, vključno s tistimi, ki so bile med francosko revolucijo poškodovane ali opuščene. Njegova kasnejša pisanja o razmerju med obliko in funkcijo v arhitekturi so imela pomemben vpliv na novo generacijo arhitektov, med njimi so bili Antonio Gaudi, Victor Horta in Louis Sullivan.

- <sup>5</sup> Otto Wagner (1841-1918) je v svojem rojstnem mestu Dunaju s posebno arhitekturo – funkcionalne zgradbe postavil markantne akcente in hkrati mednarodno vplival na arhitekturno ustvarjanje modernizma. »Moderna umetnost mora reprezentirati modernizem z našim znanjem in ustvarjanjem kot tudi z opuščanjem pri ustvarjanju novih oblik.« je bil njegov rek. Od 1899 do 1905 je bil član Secesije (*Sezession*). Od preloma stoletja dalje pa je vse načrtoval v jugendstil, kjer so bili pomembni dekorativno plastični aspekti namembnosti, material ali konstrukcija. Wagnerjeva povezava dekoracije in funkcije je postala zgled številnim arhitektom, njegovim učencem: to so Josef Hoffmann, Josef M. Olbrich, Adolf Loos, pa tudi naša Jože Plečnik in Maks Fabiani.
- <sup>6</sup> Bazilika Svete Družine, splošno znana po skrajšanem španskem imenu *Sagrada Familia* (uradno katalonsko *Temple Expiatori de la Sagrada Família*, špansko *Templo Expiatorio de la Sagrada Familia*, v dobesednem slovenskem prevodu *Spokorniško svetišče svete Družine*).
- <sup>7</sup> Joan Martorell i Montells je bil katalonski arhitekt in oblikovalec. Ustvarjal je v stilu historicizma in gotske revitalizacije. Martorell je znan tudi po njegovem poznejšem delu v katalonski šoli *Modernisme* in po sodelovanju s sodobnimi arhitekti šole, še posebej z Antonijem Gaudijem. Bil je njegov profesor in kasneje delodajalec. Martorell je učil Gaudíja o grafični statiki, pomembni tehniki, ki jo je Gaudí pogosto uporabljal za ustvarjanje obokanih stropov brez uporabe opornikov.
- <sup>8</sup> Mavrski slog: veja islamske umetnosti od konca 11. do 15. stoletja pod vplivom berberskega gospostva v Magrebu in islamski Španiji. V zgodnjem obdobju stroge oblike in

zavračanje figuralnih upodobitev; odprte dvorne mošeje (iz opeke), minareti in utrjeni stolpi, podkvasiti loki. V poznejšem času kar se dá bogata ornamentika: stenski okras iz pobarvanega in prevotljenega štuka, *azulejos*, stalaktitni obok, arabske, mavreske.

- <sup>9</sup> *Azulejo* je oblika portugalske ali španske poslikane, s kositno glazuro obdelane keramike. Ploščice *azulejo* najdemo v notranjosti in zunanosti cerkva, palač, navadnih hiš in celo na železniških postajah ali postajah podzemne železnice. Predstavljajo pomemben element portugalske pirenejske arhitekture in se uporabljajo za stene, tla in celo stropje. Niso bile uporabljene le kot okras v umetnosti, ampak so imele tudi posebno sposobnost, kot je nadzor temperature v domovih. Veliko *azulejos* kaže kroniko zgodovinskih in kulturnih dogodkov, predvsem iz portugalske zgodovine.
- <sup>10</sup> Jacint Verdaguer i Santaló (1845-1902) je bil katalonski pisatelj, ki šteje tudi za enega največjih pesnikov katalonske književnosti in pomemben literarni lik *Renaixença*, kulturnega preporodnega gibanja poznega romantičnega obdobja.
- <sup>11</sup> Parabolični lok uporablja načelo, da če težo enakomerno nanesemo na lok, bo notranja kompresija, ki izhaja iz te mase, rezultirala parabolični profil. Od vseh tipov lokov parabolični lok proizvaja največji pritisk na temelje, vendar pa lahko dosežejo največje razpetine. Običajno se uporabljajo pri mostovih, pri katerih so potrebni dolgi razponi.
- <sup>12</sup> Parapetni zid, tudi ograja, je ovira, ki je podaljšek stene na robu strehe, terase, balkona, hodnika ali drugega objekta. Beseda prihaja iz italijanske *parapetto* (*parare* za pokrivanje). Nemški ekvivalent *brustwehr* ima enak pomen. Kjer se razteza nad streho, je lahko parapet preprosto del zunanjega zidu, ki se nadaljuje nad črto površine strehe ali pa je lahko nadaljevanje navpičnega elementa pod streho kot požarni zid ali skupni zid.
- <sup>13</sup> Mojca Polona Vaupotič, *Tretji dan. Krščanska revija za duhovnost in kulturo*, 2017, 9/10, str. 112-113





NINA DITMAJER

# Janez Ludvik Schönleben (1618–1681): 400-letnica rojstva

18. in 19. oktobra 2018 se je v Prešernovi dvorani ZRC SAZU pod vodstvom dr. Monike Deželak Trojar odvijal znanstveni simpozij o življenju in delu Janeza Ludvika Schönlebna, prvega kranjskega polihistorja, zgodovinarja, genealoga, mariologa, govornika in pridigarja, ki so mu raziskovalci doslej namenili le malo pozornosti, širši slovenski javnosti pa ostaja tako rekoč neznan. V znanstveni monografiji, ki jo je Deželakova izdala leta 2017 v znanstveni zbirki *Apes academicae*, je opisala njegovo življenjsko pot od otroštva, jezuitskega (1635–53), ljubljanskega (1654–69, 1676–81) in ribniškega obdobja (1669–76), objavila pregled celotnega opusa ohranjenih in neohranjenih ter rokopisnih in natisnjenih del, nato pa se je posvetila Schönlebnu kot zgodovinarju in pridigarju.

**N**a simpoziju so se raziskovalci posvetili tako njegovim zgodovinskim, teološkim, filozofskim, pridigarskim in dramskim delom, opisali pa so tudi splošne zgodovinske razmere na Kranjskem v 17. stoletju. Tako se je zgodovinar Andrej Hozjan s Filozofske fakultete Maribor v svojem referatu posvetil gospodarskim razmeram na Kranjskem od zaključka druge beneško-avstrijske vojne do katastrofalne kuge v letih 1680–82. Janez Mlinar z ljubljanske Filozofske fakultete pa je Schönlebna poleg Valvasorja prepoznal kot najpomembnejšega predstavnika baročne historiografije na Kranjskem, saj je s svojim delom *Carniolia antiqua et nova* oral ledino na tem področju zgodovinopisja.

Schönlebnovemu lekcionarju *Evangelia inu lystuvi* (1672) sta se posvetila dva raziskovalca.

Majda Merše z Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša je njegovo priredbo jezikovno primerjala z Dalmatinovo Biblijo (1584) in Hren-Čandkovim lekcionarjem (1612) ter ugotovila, da je ta sicer sledil predhodni kranjski knjižni tradiciji, vendar je v primerjavi s protestantsko tradicijo vidno nadomeščanje prevzetih besed z domačimi. Luka Vidmar z Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede pa je spregovoril o konceptu slovenske Cerkve, kot se ta kaže v lekcionarju, ki je bil namenjen »vsem katoliškim slovenskim cerkvam«.

O Schönlebnovi zgodovinopisni dejavnosti so spregovorili trije raziskovalci. Darja Mihelič z Zgodovinskega inštituta Milka Kosa se je posvetila Schönlebnovi kroniki dežele Kranjske do leta 1000 – *Carniolia*





*antiqua et nova* (1681), ki je nastala v obdobju med Christalnick-Migeserjevimi *Annales Carinthiae* (1612) in Valvasorjevo *Die Ehre des Herzogthums Krain* (1689). Ključno pričevanje je spis o spreobrnitvi Bavarcev in Karantancev v krščansko vero (Konverzija, 870), glede na sodobna spoznanja pa je bilo ugotovljeno, da so tudi pri njem prisotne napake pri navajanju zgodovinskih podatkov. Vanja Kočever, prav tako zaposlen na Zgodovinskem inštitutu, se je v svojem referatu posvetil delu *Dissertatio polemica de prima origine augustissimae domus Habsburgo-Austriacae*, kjer je Schönleben pisal o izvoru in genealogiji habsburške dinastije. Na koncu sklopa se je Janez Weiss posvetil Schönlebovinih opisom antične Kranjske in poudaril, da je ta največjo vlogo med ljudstvi namenil Japodom – bojevnikom, bil pa je tudi terenski raziskovalec. Julijana Visočnik je predstavila sledove Schönlebova v Nadškofijskem arhivu Ljubljana, umetnostni zgodovinar Stanko Kokole s Filozofske fakultete Ljubljana pa je predstavil nagrobno stelo Marka Titija Tiberija Barbija Titijana iz zgodnjega 2. stoletja, ki se je do leta 1807 nahajala v Križankah, in baročno reinterpretacijo »Mladeniča s Štalenske gore«.

Njegovim mariološkimi in filozofskimi deloma sta se posvetila dva raziskovalca. Janez Ferkolj je v imenu Antona Štruklja s Teološke fakultete predstavil dva Schönlebova mariološka spisa – *Palma virginea* in *Vera ac sincera sententia*, ki sta bila uvrščena na cerkveni Indeks prepovedanih knjig, ter zgodovinsko-dogmatično delo *Orbis universi vorotum pro definitione piae at sententiae de immaculata conceptione Deiparae*, s katerim je hotel dokazati splošno vero v brezmadežno spočetje Device Marije. Matija Ogrin z Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede je bil prvi, ki se je posvetil Schönlebovemu filozofskemu delu *Basis ethica*, ki je ostalo v rokopisu, medtem ko delo *Philosophicum nihil* (1649) velja za izgubljeno. Za delo je značilno upoštevanje Aristotela, vendar je pri pojmovanju štirih vrst vzrokov te apliciral na

preučevanje moralnih dejanj, izhajal pa je tudi iz sholastične tradicije.

Naslednji sklop je bil posvečen Schönlebovi slovstveni dejavnosti. Monika Deželak Trojar z Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede se je posvetila njegovemu dramskemu delu *Haeresis fulminata* (1651), kjer je prikazal zločinski vzpon bizantinskega cesarja Anastazija na prestol, delo pa je posvetil svojemu podporniku in prijatelju Volfgangu Engelbertu Auerspergu. Alen Širca z ljubljanske Filozofske fakultete pa je predstavil njegovo zbirko nemških postnih pridig, ki jo je poskušal umestiti v širši nemški in italijanski prostor baročnega pridigarstva.

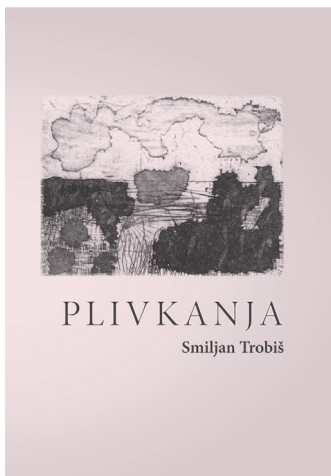
V zadnjem sklopu se je Luka Ručigaj posvetil grafično-slikarski opremi Schönlebovih publikacij in predstavil embleme iz genealogij družine Auersperg, umetnostna zgodovinarica Ana Lavrič pa je predstavila vizualizacijo *Pietas Austriaca*, ki pomeni tako krepost pobožnosti Avstrijske hiše, kot tudi njeno politiko, s katero je ta utemljevala enotnost svojih dednih dežel in krepila absolutistično oblast.

Ob koncu simpozija je nastala pobuda in želja, da se Schönlebova latinska in nemška dela čim prej prevedejo v slovenski jezik ter se tako predstavijo slovenski širši javnosti, ki bi na ta način spoznala njegovo veliko vrednost v obdobju baroka na Slovenskem. Schönleben je v slovenskem jeziku natisnil samo eno delo, tj. lekcionar, ki so ga uporabljali pretežno v cerkvi, da bi tudi slovensko pretežno nepismeno ljudstvo lahko poslušalo evangelij v slovenskem jeziku, pelo slovenske pesmi in molilo slovenske molitve, medtem ko je svoja zgodovinska, teološka in filozofska dela pisal pretežno v latinščini, ki so jo tedaj razumeli izobraženci.





**MANJA ŽUGMAN: SKOZI ŠPRANJE V ČLOVEKA (SMILJAN TROBIŠ, PLIVKANJA: SENRYUJI, LJUBLJANA, SPES, 2018)**



V zbirki Plivkanja se pred bralcem v obliki senryu-jev razgrinjajo umetniške podobe, ki drobce preteklosti prelivajo v sedanost in jih plivkajo v prihodnost. Med temi časovnimi razmiki se (z)najde človek, ki si na podlagi prebranega ustvarja samosvoj mozaik podob in sodb. Trivrstičnice zahtevajo globinsko identifikacijo slehernega bralca, ki bo s svojo dušo, to je »s strojčkom za predelavo zaznav v pojme«, ustvaril lastno presojo.

Pesniška simbolika v senryujih Smiljana Trobiša je izredno bogata. Med drugim se dotika tudi neba. Nebo kot simbol se v vseh svojih razsežnostih pojavlja kot avtorjeva stalnica in sopotnica v vseh dosedanjih

pesniških zbirkah. Pesnik v svojih verzih potuje v vesolje, se dotika zvezd kot preplet duhovnega in fizičnega, ki nas u(s)merja na pot Resnice. Sonce se kot simbol vladanja pojavi v senryuju. Oblaki / ne pustijo soncu, / da bi se prevzelo. Oblaki kot simbol nepredvidljivega, nedorečenega ter begajočega se, tudi odprtega v življenju, soncu ne dopustijo prevzetosti in/ali prevlade. Dovoljujejo pritek novih moči v umetnikovo bit, s svežim žarom napolnjujejo njegov tolmun ... se tudi izlijejo, »a še vedno zastirajo sonce«. Ne nazadnje tudi »Lepota rože/ pošilja/ zahvalo v nebo«; to je tista lepota, ki je pesniku predstavljala navdih za umetniško ustvarjanje, najdena v naravi in pripravljena za tovrstno darovanje. To je tista lepota, ki se (z) najde v pomenu in izrazi v presežnem, v umetniškem in umetnosti.

Skozi simbole se pesnik vedno znova srečuje s samim seboj, raziskuje in vedno znova spoznava ter zaznava lastno bit, jo vedno znova gnete in oplaja, bogati, vedno znova odkriva še neodkrite delčke svojega jaza. Dobre delce tega pre- in zapletenega mozaika razmnožuje in jih nadgrajuje, slabe gnete v čistejše, boljše in višje oblike ali bolje rečeno umetniške podobe ... z vso dano umetniško svobodo stremi k doseganju po(po)lnosti.

In če bralec pozna ves avtorjev pesniški razvoj oziroma vso avtorjevo pesniško pot, lahko kaj hitro ugotovi, da pesnik domuje v krščanskem videnju sveta, hkrati pa ga vse bolj prežema tudi vzhodna filozofija, kar je eksaktno razloženo s pesnikovimi besedami, ki jih je izpostavil že Marjan Pungartnik, pisec spremnega besedila, »Vse je prav./ Pusti / in ne moti!« ali v trivrstičnici »Srake kričijo,/ kot da nekaj ni prav./ A je prav«.

Kakor voda plivka skozi špranje v čoln, tako senryuji plivkajo skozi špranje v sleherno umetniško dušo, pa ne le umetniško, naplavlajo tudi v dušo slehernega bralca. Čuteče in/ali miselno potepanje med pesnikovimi prizori, mislimi, občutenji in modrovanji, zbranimi in zapisanimi v obliki senryujev, bralca popelje tudi skozi obliko sveta, ki je neizprosna in kruta, a ga pesnik, zamaknjen v morje, sonce, veter in zvezde, presega. Trobiševi prebliski in spoznanja, izraženi v najrazličnejših svetlobnih odtenkih, nagovarjajo bralca in v njem budijo pot do lastne biti. Valujejo v pomirljivo občutenje, »da je vse, kakor je, tudi prav«.



# Natečaj za najboljša kratka prozna besedila

**Tretji dan**, krščanska revija za duhovnost in kulturo, razpisuje nagradni natečaj za najboljša kratka prozna besedila (črtica, kratka zgodba, novela) s **krščansko religiozno tematiko**. Rok za oddajo prispevkov je **1. januar 2019**. Strokovna komisija bo 8. februarja 2019 izbrala tri najboljša prozna besedila, ki bodo prejela naslednje nagrade: 1. mesto (300 evrov), 2. mesto (200 evrov), 3. mesto (100 evrov), vsa pa bodo objavljena v reviji Tretji dan. Komisija lahko za morebitno objavo predlaga tudi nenagrajena besedila.

Besedila naj bodo napisana v slovenskem jeziku; pisava je Times New Roman, velikost črk 12 pik, razmik med vrsticami 1,5; obseg do 30.000 znakov s presledki. Vsak avtor ali avtorica sme sodelovati le z eno izvirno in še neobjavljeno zgodbo.

Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na elektronski naslov (1 izvod) odgovornega urednika: [leon.jagodnic@gmail.com](mailto:leon.jagodnic@gmail.com) ter hkrati po pošti (3 izvodi) na naslov: Društvo SKAM, Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana, pripis »Literarni natečaj«. Zgodbe naj bodo podpisane samo s šifro, pošiljki pa priložite zaprto ovojnico, ki naj vsebuje vaše osebne in kontaktne podatke: ime, priimek, poštni naslov, telefon, elektronski naslov. Tudi ta ovojnica naj bo opremljena z vašo šifro.

Strokovno komisijo sestavljajo:

- **Nina Ditmajer**, profesorica slovenščine in teologinja, urednica za književnost pri reviji Tretji dan, asistentka na Inštitutu za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU,
- **Robert Titan Felix**, profesor slovenščine, pesnik, pisatelj in urednik (Volosov hram), trikratni nominiranec za Kresnikovo nagrado (2003, 2006, 2009),
- **Denis Škofič**, profesor slovenščine, pesnik, pisatelj in literarni kritik, nominiranec za Jenkovo nagrado (2014) in Kritiško sito (2014).