



2018 7/8

# Vsebina

## UVODNIK

- 3 Rok Blažič: Še potrebujemo razum (da o veri niti ne govorimo)?

## IN MEMORIAM

- 5 Andrej Arko: Alojzu Rebuli v spomin

## SVETO PISMO

- 7 Rebekah Welton: Obred in učinkovanje hrane v starem Izraelu in Judeji: perspektiva hrane v svetopisemskih študijah

## PATRISTIKA

- 19 Pjotr Borisovič Mihajlov: Ruska neopatristska sinteza  
27 Janez Krizostom: Homilija 69

## FILOZOFIJA

- 36 Eva Marsal: Raznolikost namesto enoličnosti: moji vzorniki – tvoji vzorniki

## TEOLOGIJA

- 44 Ivan Bodrožič: Gnoza, gnosticizem in gnostična gibanja v zgodnjem krščanstvu

## FIDES ET RATIO – 20 LET

- 57 Nina Ditmajer: Pomen razuma pri verovanju, kot ga utemeljuje Janez Pavel II. v okrožnici Vera in razum  
59 Andrej Lažeta: Katoliške dogme so posledica razumne vere  
71 Borut Pohar: Okrožnica Vera in razum ter sodobna znanost  
79 Anton Jamnik: Vloga razumnosti pri verovanju v svetu liberalistične družbe  
91 Branko Murić: Vera in razum: vzajemna korelacija v svobodi avtonomnega sožitja  
101 Simon Malmenvall: Zgodovina odrešenja v *Fides et Ratio*

## KRŠČANSKO LEPOSLOVJE

- 109 Vincenzio da Filicaia: Blažena Umiliana de' Cerchi se zaobljubi, da ne bo nikoli jokala

## POROČILO

- 112 Samo Skralovnik: Otvoritev biblične arheološke razstave *Od puščave do mize*

## PRESOJE

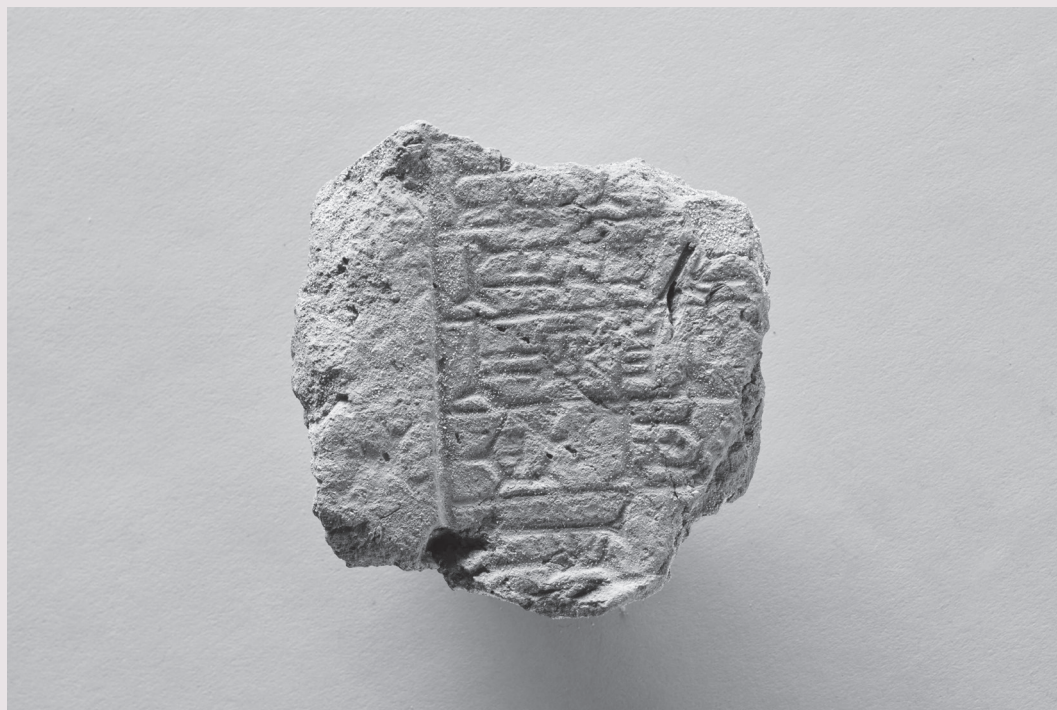
- 119 Gregor iz Nise, *O Mojzesovem življenju*



Opeka z besedilom v klinopisu

1. [d AG-ku-dúr-ri]-ŠEŠ
2. [LUGAL ba-bi-i]-luKI
3. [za-ni-in É-SA]G.ÍL
4. [ú É-ZI.D]A DUMU.NITA
5. [a-ša-re-du ša dA]G-A-ŠEŠ
6. [LUGAL ba-bi-i-luKI]

1. Nebukadnezar,
2. kralj Babilona,
3. zaščitnik Esagile
4. in Ezide, najstarejši sin
5. Nabopolasarja,
6. kralja Babilona.



Najdišče: neznano

Mere: 7,8 x 8,3 x 2,8 cm

Inv. št.: 116

Datacija: novobabilonsko obdobje (605–562 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik



ROK BLAŽIČ

# Še potrebujemo razum (da o veri niti ne govorimo)?

Pred dvajsetimi leti je sveti papež Janez Pavel II. izdal svojo morda najbolj daljnosežno okrožnico *Fides et Ratio* – Vera in razum. Na koncu 20. stoletja, ki je v marsičem potopilo novoveške sanje o napredku razuma brez vere, je okrožnica na novo začrtala možnost, pa tudi nujnost sinteze med obema načinoma pristopanja k stvarnosti. Je po dvajsetih letih ta vizija dobila potrditev ali se je izkazala za utopično?

Michael Polanyi je v 70. letih prejšnjega stoletja v eseju z naslovom »Zakaj smo uničili Evropo?« povezal skepticizem znanstvenega hiperracionalizma z nihilizmom ideologij, ki so v tem stoletju pustošile po svetu, predvsem nacizma in komunizma. Razum, ki se je izvil iz okvirov vere in morale, je na nek način spodkopal samega sebe in se iztekel v iracionalno češčenje naroda ali razreda oz. v psevdoznanstvene teorije, kot sta evgenika ali znanstveni materializem. Toda po propadu velikih ideoloških projektov moderne dobe se »svobodni svet« ni vrnil nazaj k razumu, postavljenemu v okvire. Nasprotno, njegov razkroj se je še pospešil; »trda« znanost se je postavila v službo tehnike, humanistika pa je opustila iskanje končne resnice in se umaknila v skrajni relativizem.

Od znanosti, ne le naravoslovnih, ampak tudi družboslovnih in humanističnih, se pričakuje le še kvantitativne učinke. Uspešnost univerz se meri v produkciji kadrov in idej za gospodarstvo. Izobraženci, ki so nekdanje predstavljali enega od stebrov družbe, so zdaj bodisi marginalizirani, bodisi prodajajo svojo misel kot blagovno znamko. Znanost je ušla iz vajeti družbe. Nedavni primer kitajskega znanstvenika, ki trdi, da je »popravlil« gene pravkar rojenih dvojčic, nam kaže, da zakonodajni in moralni zadržki ne ustavijo več spornih poskusov, da bi s pomočjo tehnike človeka preobrazili v nekaj drugega. Koliko bodočih staršev bi se danes še branilo, če bi jim dali možnost izbrati lastnosti svojega otroka?

Kaj pa vera? Šibkost razuma, kot pravi papež v okrožnici, veri ne daje večje moči, ampak jo zreducira na mit ali praznoverje. Dokazov za to ne manjka. Tako kot je v pozni antiki z upadanjem moči rimskega cesarstva in njegove verske podlage prišlo do razcveta ezoteričnih praks, kultov in sekt, se tudi danes, v času zatona svetovne prevlade Zahoda, dogaja podobno. Sekularizacija zahodnih družb, se pravi njihova ločitev od krščanske podlage, ni dokončno pregnala »meglice nevednosti«, kot so verjeli njeni zgodnji ideologi. V odsotnosti vere se širi vraževerje: vero, ki je vezana na skupnost, občestvo, zamenja iskanje »samoizpopolnitve« preko magičnih obrazcev, življenjskega sloga, spolnosti, prehrane ali telesne vadbe. Transcendentnega Boga je nadomestil imanentni panteon sinkretističnih bogov, polbogov (idolov), duhovnih »sil« – od vsemogočnega trga, ki nagrajuje vernike z dobičkom, do antikapitalističnega klica nazaj k naravi. Za vsakogar nekaj.





Zdi se torej, da je sinteza vere in razuma v 21. stoletju nekaj utopičnega, če že ne smešnega ali zavrženega. Toda Janez Pavel II. ni bil naiven ali slep za realnost. Njegova okrožnica, če jo vzamemo resno, ima preroško vrednost za naš čas. Če nadaljujemo z zgodovinsko vzporednico: prav v babilonskem svetu pozne antike se je razvilo in prodrlo krščanstvo. Tudi v današnjem svetu obstajajo določeni namigi, ki nam omogočajo preroško sliko poljskega papeža prenesti v našo sodobnost. Če začnemo na strani vere, nam hlastanje modernega človeka po duhovnosti govori, da je v vsakomur živa želja po srečanju z resničnostjo onkraj lastnega jaza. Pogosto manjka samo prava izkušnja občestva, v katerem se vera lahko naveže na izročilo – izročilo, ki je prekaljeno s stoletji razumskega prevpraševanja vere.

Tudi sodobna znanost ni tako zaprta, kot se zdi na prvi pogled. »Trde« znanosti so se odrekle težnji, da bi dale dokončen odgovor na človekova bivanjska vprašanja, in s tem pustile prostor, ki ga je tradicionalno zavzemala vera. Če je znanstveni pozitivizem poskušal dokazati zmotnost religij, pa tak pristop danes ne vzdrži več resne presoje kljub vsemu trudu predstavnikov novega ateizma. Tudi ti so namreč samo eni od ponudnikov na trgu smisla, in ne več privilegirani govorniki, ki bi jim vsi morali prisluhniti. Hermenevitično zavedanje humanističnih znanosti, da je vsak govor že pogojen s svojim obzorjem, je po eni strani prineslo nezaupanje do »velikih pripovedi« novega veka, po drugi strani pa obudil zanimanje za zgodbo, pripoved, kot je tudi svetopisemska pripoved zgodovine odrešenja, kot v svojem članku v tej številki izpostavlja Simon Malmenvall. Vera ni več le predmet kritične znanstvene obravnave, ampak je priznana tudi kot interpretativni horizont (eden od možnih), iz katerega izhaja govorec in ki ni nič manj legitimen kot sam znanstveni diskurz.

Današnji kristjan lahko torej stoji kot Pavel na Areopagu in kaže svojim sodobnikom svetišče neznanemu bogu, ki je v Jezusu Kristusu postal znani, osebni Bog. Na nek način vrača človeku dostojanstvo, s tem da mu omogoča novo sintezo med vero in razumom. Vrača mu osebnost in ga s tem brani pred (dejanskim, biološkim) razosebljanjem znanostnih tehnik ter ga rešuje iz zaprtega kroga iskanja samoodrešenja. Janez Pavel II., ki je veliko črpal iz personalistične filozofije, je to razumel in preroško odgovoril na težavo sodobnega časa. Tako na podivjanost od etike odpetega razuma kot na izgubljeno iskanje sreče v idolih trga.

Predvsem v času, ko je tudi vera »podivjala«, ko v njenem imenu padajo glave in se valijo reke beguncev, je glas poljskega papeža in velikega misleca še kako potreben. Tudi zato, da odgovorov ne bi iskali v instant rešitvah, ki jih ponujajo glasni prodajalci smisla, v konstrukcijah, ki slonijo na delnih resnicah in so gojišče lažnih novic. Sovraštvo je iracionalno, a je v svojem bistvu tudi ateistično: ker ne verjame v Gospodarja življenja in smrti, vzame sodbo sočloveka v svoje roke. Vera in razum, oboje je potrebno za razločevanje znamenj časa, da lahko odgovorimo na izzive sodobnosti na celosten, človeški način.

Vera in razum torej. Sinteza, ki je v 21. stoletju nujna. Janez Pavel II. nam je v svoji okrožnici **Fides et Ratio** zapustil tolažbo, da je tudi možna.

Zadnja letošnja številka revije bo govorila o sv. Hieronimu. Vabljeni k branju!





ANDREJ ARKO

## Alojzu Rebuli v spomin

23. oktobra 2018 nas je nenadoma v 95. letu starosti zapustil veliki slovenski pisatelj, esejist, dramaturg, prevajalec, mislec, klasični filolog, akademik dr. Alojz Rebula. Rodil se je 21. julija 1924 v Šempolaju pri Nabrežini v preprosti družini tržaških zamejskih Slovencev. Ob študiju arheologije in angleščine se je navdušil predvsem nad študijem klasične filologije, iz česar je tudi diplomiral na ljubljanski Filozofski fakulteti leta 1949. Doktorsko disertacijo o slovenskih prevodih Dantejeve *Božanske komedije* je spisal v Rimu in jo leta 1960 tudi ubranil. Vse življenje je poučeval latinščino in grščino na višjih srednjih šolah s slovenskim učnim jezikom v Trstu, predvsem pa bil ploden literarni ustvarjalec in eden prodornejših slovenskih mislecev. Poleg številnih ostalih objav je pokojni pisatelj Rebula sodeloval tudi pri reviji *Tretji dan* s številnimi avtorskimi članki, dnevniki, intervjuji ... Leta 2010 je prispeval osebno pričevanje za sklop o evharistiji z naslovom: »Na kavi pri Gospodu« (št. 5/6, str. 113–115), kjer je zapisal: »Vidiš, kako se revček zapletam v tvoj *mysterium*, Gospod. Tolažim se z mislijo, da je to pač zate drugačen čas: ne več toliko na zgodovinsko-tehnični ravni kolikor na odrešenjsko-eshatološki. Čas, ko igra bistveno vlogo vera – tista vera, ki ni videla.«

**N**jegova bera z desetnimi knjig, povečini romanov, ga postavlja v sam vrh slovenskega leposlovja. Začel je z *Devinskim sholarjem*, ki so mu sledili številni drugi – *V Sibilinem vetru*, *Snegovi Edena*, *Jutri čez Jordan*, *Kačja roža*, *Jutranjice za Slovenijo*, *Nokturno za Primorsko*, *Ob babilonski reki*, *Četverorečje ... vse do poslednjega dela*, *Ob pritoku Jangcekkjanga*, ki je izšlo samo nekaj tednov pred njegovo smrtjo. Pisal je torej do zadnjega, še štiriindevetdesetleten, pravzaprav narekoval, ker mu je že opešal vid. Bistrost njegovega duha pa mu je tudi v takem stanju omogočala,

da je lahko z mislimi zaobsegel in obvladoval kompozicijo obsežnih romanesknih pripovedi z vsemi zapleti, z razmerji med osrednjimi in stranskimi liki, z enotnostjo kraja in časa ... Zadnjih besedil torej ni niti mogel več videti. Že sami naslovi del pa nakazujejo osrednje teme njegovega zanimanja: antična misel, usoda slovenstva, krščanska duhovnost.

Kako je bilo delati z njim? Najprej je bil seveda govor o samem besedilu rokopisa, kako in kaj bi se dalo po potrebi še dopolniti, spremeniti, izpustiti, prerazporediti, preosnovati ... To je lahko potekalo pri njem doma





v Loki pri Zidanem mostu, po telefonu ali, redkeje, kar po elektronski pošti. Vendar kadar je dogovor o nastajajoči knjižni izdaji potekal v živo, se je iz njega praviloma izvila debata o zgodovinskih dejstvih, sodobnih družbenih pojavih in, ne nazadnje, o končnih vprašanih življenja in sveta. Profesorjeva intelektualna razboritost in briljantna elokvenca je torej nemalokrat zvelkala pogovor proč od njegovega rokopisa v svet duhovnega, neminljivega, kamor so tipala dejansko vsa njegova besedila. Ne da bi se tako hotel umakniti od pravega razloga za srečanje, v drugo smer sem ga zaradi zanimivosti snovi in jasnosti pisateljevih mnenj in komentarjev hote ali nehote s svojimi vprašanji potegnil urednik. Tako je bilo to razkošje razpravljanja po navadi težko prekinjati z dlakocepljenjem o takih »trivialnostih«, kot so na primer odločitve o naslovu knjige, pisava nekaterih imen, pogostnost uporabe deležnikov, izpeljava posameznih zapletov, posegi v zgradbo romana itd.

Seveda je bilo tudi to potrebno, saj sva se zato vendar sestala ali si telefonirala. Profesor (ki med pomenkom ni hotel biti ne književnik ne akademik ne doktor znanosti) je blagohotno sprejemal morebitne pripombe na besedila, a se tudi burno odzval, če je bila kaka opazka brez osnove, navržena zgolj po občutku. Takrat sem urednik ostal spoštljivo majhen pred velikim peresom in mislecem – kakor njegovi dijaki v Trstu, ki jih je skozi desetletja poučeval latinščino in klasično grščino in jim seveda približeval antično kulturo, omiko ter tako nakazoval pravo mero v življenju.

Alojz Rebula, preplavljen z zaukazanim italijanskim jezikom in kulturo v času fašizma, se je iz šempolajskega kraškega narečja dvignil v enega najimenitnejših častilcev slovenske lepe besede in virtuozov sloga, v eno najodličnejših postav slovenske kulture. Vendar je že sam njegov življenjski slog zbujal spoštovanje in občudovanje. Tudi z njim se je vpisal na seznam potnikov v »svet brez trpljenja in smrti«.





REBEKAH WELTON

# Obred in učinkovanje hrane v starem Izraelu in Judeji: perspektiva hrane v svetopisemskih študijah

Članek obravnava vrzel v sodobnih svetopisemskih študijah, kar se tiče pridelave in potrošnje hrane. V dveh študijah primera obravnava meso in pivo, da bi pokazal na potencial hrane za simboliziranje in vcepljanje identitet ter statusov v izraelskih in judejskih poljedelsko-pastirskih gospodinjstvih. Članek pri tem dokazuje, da lahko hrani pripišemo moč učinkovanja. Ta metoda še posebej osvetljuje vloge in identitete različnih članov gospodinjstva, vključno z živalmi in božanstvi, ter se posebej osredotoča na obredno učinkovanje žensk.

Ključne besede:

hrana - obred - učinkovanje - identiteta - gospodinjstvo - ženske

## UVOD

Preučevanje hrane in pijače v starem veku ponuja vpogled v vsakodnevno življenje starih ljudstev na drugačen način, ki ga ne moremo doseči s preučevanjem artefaktov in pisnih virov. Življenje večine ljudi v tem obdobju se je vrtelo okoli zagotavljanja hrane, njene pridelave, spravila, priprave in zaužitja. Ker je imela hrana središčno in vseprisotno vlogo, je to, kaj so jedli in kdo je bil vpleten v pripravo hrane, nosilo velik pomen, zato nam lahko osvetli življenje v starem Izraelu in Judeji.

## PREDHODNE RAZISKAVE O HRANI V SVETEM PISMU

Ko pomislimo na temo 'hrana v Svetem pismu', nam na misel navadno pridejo

t. i. duhovniški predpisi, kot so tisti, ki urejajo delitev na čiste in nečiste živali. Raziskovalci, ki so se ukvarjali s to temo, so povečini poskušali razkriti razloge, ki stojijo za predpisi, med njimi tudi Mary Douglas v slovitnem delu *Purity and Danger*, v njem uporablja paradigmo 'neprimerne snovi', da bi postavila koherenten sistem, v katerem nekatere značilnosti živali določajo, ali se primerno 'prilegajo' svojemu relativnemu okolju in so tako primerne, da jih ljudje zaužijejo.<sup>1</sup> Druge raziskave v zvezi s hrano v hebrejskem Svetem pismu se umeščajo v krščansko izročilo. Primer je delo Juliane Claasens *The God Who Provides: Biblical Images of Divine Nourishment*, ki uporablja besedila hebrejskega Svetega pisma v sinhronem dialogu z besedili Nove zaveze, kot sta nasičenje pet tisoč mož





(Lk 9,10-17) in prilika o veliki gostiji (Lk 14,15-24). Na ta način želi svetopisemskemu Bogu dati materinsko podobo, ki jo dokončno potrjuje Jezus Kristus v podobi evharistije.<sup>2</sup> Na podoben način se veliko pozornosti posveča opisom obedov v izraelski literaturi, kot sta pashalna večerja ali mesijanska gostija (Iz 25,6-8), a le kot predhodnicam zadnje večerje ali evharistije.<sup>3</sup> Vsi ti zgodnejši besedilnokritični pristopi se s hrano ukvarjajo na razdrobljen način, saj se posvečajo specifičnim vprašanjem in ne širši uporabi hrane skozi svetopisemska besedila.

Kasnejša dela so nekoliko spremenila pristop. Ken Stone v *Practicing Safer Texts* na primer hrano in spolnost v Svetem pismu uporablja v družbenem in ideološkem kontekstu kot načine pogleda na drugega in s tem razkriva, kako sodobni bralec stopa v interakcijo s svetopisemskimi odlomki, ki se dotikajo teh tem.<sup>4</sup> Nathan McDonald se v *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament* posveča tako zgodovinskim kot literarnim vidikom hrane in njenemu simbolizmu z uporabo različnih metod, med drugim z delom Davida Suttona o hrani in spominu.<sup>5</sup> Andrew Abernathy se v *Eating in Isaiah* osredotoča na literarno uporabo hrane za prenašanje sporočil o blagoslovih in kaznih v Izaijevi knjigi.<sup>6</sup> Podobno se Peter Altmann v *Festive Meals in Ancient Israel* ukvarja s prikazi prazničnih gostij v Peti Mojzesovi knjigi in jih primerja z drugimi starimi besedili z območja jugozahodne Azije.<sup>7</sup> Toda vsa ta dela na koncu ostajajo izraz tekstocentrizma in so zato omejena na literarne kompozicije zelo specifičnega segmenta izraelskih in judejskih piscev. Pismouki, moški pripadniki elite, zbrane okoli templja, ki so ustvarili in oblikovali besedila, ki danes sestavljajo hebrejsko Sveto pismo, so pisali zase, ne za beročo javnost.<sup>8</sup> Ker jih je finančno podpiral tempelj, so verjetno imeli zelo drugačen odnos do hrane kot nepismena, kmečka večina prebivalstva, ki ni imela časa za ukvarjanje s pisanjem, saj je svoje dneve preživljala v obdelovanju zemlje, da bi pridelala in pripravila hrano.<sup>9</sup>

V nasprotju s tem so se raziskovalci, kot sta Carol Meyers in Cynthia Schafer-Elliott, začeli osredotočati na pridelavo hrane v gospodinjstvih. V ta namen so svetopisemska besedila povezali z dokazi, ki jih je zbrala arheologija. V delu Cynthia Schafer-Elliott *Food in Ancient Judah: Domestic Cooking in the Time of the Hebrew Bible* arheološki ostanki in ustrezni viri iz jugozahodne Azije v starem veku pomagajo kontekstualizirati svetopisemske pripovedi, ki vsebujejo opise kuhanja.<sup>10</sup> Carol Meyers se še posebej osredotoča na hrano v odnosu do družbenega in verskega življenja žensk – v svojih člankih<sup>11</sup> in monografijah.<sup>12</sup> Carey Walsh se v delu *Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel* ukvarja s pridelavo vina v starem Izraelu in Judeji, da bi kontekstualizirala izraelsko vrednotenje vina znotraj poljedelske dejavnosti.<sup>13</sup> Za razliko od zgodnejših se navedene raziskave poskušajo pomakniti naprej od besedilnega in literarnega ter se lotiti družbeno-ekonomske analize s posebnim poudarkom na družbenem razredu in spolu.

## MATERIALNOST IN UČINKOVANJE

Preučevanje Svetega pisma ostaja običajno antropocentrično. Ko se omenjene raziskave osredotočajo na potrošnjo hrane kot človeško aktivnost – kjer so ljudje prikazani kot subjekt in hrana kot objekt – izgubijo potencial, da bi pridobili svež vpogled v življenje v starem veku. Tega lahko pridobimo, če se osredotočimo na učinkovanje hrane. Hrana kot ‚snov‘ potrošnje in njena materialnost sta v raziskavah precej zanemarnjeni. ‚Materialnost‘ se nanaša na naravo hrane kot del materialnih dobrin v gospodinjstvu, ki vključujejo še živali, pripomočke, obleke, rokodelske dejavnosti in s tem povezano opremo, živila in samo hišo.<sup>14</sup> Če torej preiskujemo materialnost hrane, to pomeni, da sledimo vsem vidikom njenega obstoja, ki so prepleteni z gospodinjstvom, vključno s pridelavo, pripravo, porazdelitvijo in zaužitjem hrane.







Hrana in pijača predstavljata posebno vrsto materialne kulture, saj sta pripravljeni s posebnim namenom, da bosta uničeni in preoblikovani v prebavnem procesu znotraj telesa; predstavljata *utelešeno* materialno kulturo.<sup>15</sup> Uživanje hrane in pijače je biološka potreba, ki zajema tudi načine priprave in pridelave hrane v mreži gospodinjstva. S tem generira posamezne identitete in statuse, ki povezujejo domačo in politično ekonomijo.<sup>16</sup> Materialna kultura ustvarja, izraža in reproducira identiteto,<sup>17</sup> toda *utelešena* materialna kultura v obliki hrane in pijače je veliko bolj osebna in zato intimneje povezana z vlogo in statusom posameznika. Hrana kot utelešena materialna kultura zato izpostavlja elemente zgodovinskih izkušenj in družbeno-religioznih kultur, ki niso dosegljivi samo skozi literarna sredstva. Zaužitja ne moremo ločiti od pridelave in priprave – hrana se ne pojavi sama od sebe – zato moramo preučiti vse stopnje ‚življenja‘ hrane kot utelešene materialne kulture, da bi lahko interpretirali svetopisemska besedila v odnosu do žive izkušnje prebivalcev starega Izraela in Judeje. Michael Dietler je zapisal, da je »hranjenje tudi materialna konstrukcija jaza in to ne samo v metaforičnem smislu«<sup>18</sup> ter da ima realne, otipljive učinke na posameznike in njihovo širšo mrežo gospodinjstva. Zato vse vloge in dejanja, ki so povezana s pridelavo, pripravo in potrošnjo hrane, sama po sebi ustvarjajo identitete.

Moramo se torej osredotočiti na dva med seboj sorodna vidika hrane: njeno naravo kot utelešeno materialno kulturo in njeno vlogo močnega, samostojnega dejavnika pri konstrukciji ter vzdrževanju identitete in statusa.<sup>19</sup> Morda bo kakšnega bralca presenetilo, da hrani pripisujemo učinkovanje.<sup>20</sup> Po Brunu Latourju neživa snov lahko deluje in učinkuje, če prilagaja ali spreminja dejanje. Zastaviti si moramo torej vprašanje: »Ali spreminja potek dejanja nekega drugega dejavnika ali ne?«<sup>21</sup> Ker ne moremo imeti žrtvovanja brez živali, dati pitne daritve božanstvu brez pijače ali nahraniti družine brez pridelave žita, so

živali in hrana po tej definiciji soudeležene pri dejanju, tudi če niso ljudje.<sup>22</sup> Sposobnost hrane, da daje zmožnost učinkovanja, status in identiteto drugim udeležencem, je še en vidik njene dejavne narave, ki ga bomo kmalu razvili.

Če se osredotočimo na materialno in ne na besedilno razsežnost, nam to pomaga, da se osvobodimo čisto literarnega diskurza. Ker nam svetopisemska besedila kažejo popačeno sliko preteklosti, jih ne moremo jemati kot temelj razumevanja religioznih običajev v gospodinjstvu. Ta besedila namreč ne predstavljajo življenja večine prebivalcev Izraela in Judeje, zato nam prav materialnost v gospodinjstvu, predvsem pa hrana, še posebej razlaga širšo religiozno kulturo tega prostora. To nam omogoča občutljivejši pogled na davno preteklost, saj ublaži popačenje v besedilih pismoukov, ki so bili moški pripadniki elite. Pričujoči članek se ne ukvarja z metaforično ali figurativno rabo podob hrane v svetopisemskih besedilih, na kar se je v glavnem osredotočalo tradicionalno preučevanje, kot smo opazili zgoraj. Namesto tega eksplicitno raziskuje zgodovinske vloge hrane in pijače s tem, da ju postavi v okolje s pomočjo arheologije in etnografije. Sledeči kratki študiji primerov mesa in piva nudita ponazoritev utelešene materialne kulture in učinkovanja v poljedelsko-pašniškem izraelskem ali judovskem gospodinjstvu.

## MESO

**K**er je živalsko žrtvovanje tako postavljeno v ospredje svetopisemskih besedilih, je razširjeno mnenje, da je bilo uživanje mesa pogosto in običajno. Peta Mojzesova knjiga npr. pravi: »Ko Gospod, tvoj Bog, razširi tvojo pokrajino, kakor ti je obljubil, in porečeš: ‚Meso bi rad jedel,‘ ker si bo tvoja duša zaželela jesti meso, smeš jesti meso, kolikor ga želi tvoja duša.« (5 Mz 12,20)<sup>23</sup> Toda za prebivalce podeželja, ki so bili življenjsko odvisni od pastirske dejavnosti, to ne bi bil praktičen napotek za sledenje; živali so bile





veliko predragocene žive – tako ekonomsko kot družbeno – da bi si jih lahko dovolili ubiti, kadarkoli bi si zaželeli mesa. Govedo je imelo v gospodinjstvu ekonomsko vrednost, saj je nudilo vlečno moč za oranje polj, na katerih so lahko gojili pomembne žitarice – te so pomenile več kot 50 % dnevnega vnosa kalorij večine izraelskega in judejskega prebivalstva.<sup>24</sup> Ovce in koze so prispevale dve življenjsko pomembni surovini za gospodinjstvo, mleko za jogurt in sir<sup>25</sup> ter volno za obleko, opremo in bivališča. Živalski gnoj je bil cenjen proizvod, ki so ga uporabljali kot gorivo pri kuhanju in so ga morda naknadno uporabljali še za gnojenje zelo pomembnih žitnih polj. S kombinacijo ovac in koz so vzdrževali varnost črede; ovce so dajale mleko boljše kvalitete<sup>26</sup> in volno, medtem ko so bile koze bolj vzdržljive in odporne na zahtevno okolje.<sup>27</sup> Zato ovce niso nikoli zavzemale več kot dve tretjini vseh živali, tako da so tretjino predstavljale koze, ki so bolj verjetno prestale izpostavljenost suši, lakoti in boleznim.<sup>28</sup> Poleg tega se pasejo na različnih delih terena, saj ovce mulijo travo, koze pa obirajo grmovje in večje rastje; to je pomenilo učinkovitejšo izrabo osnovnih virov kmetovalca.<sup>29</sup> Govedo so vzrejali samo za oranje, da ni izrabilo osnovnih virov pašnikov in vode.<sup>30</sup> Ko je Aharon Sasson analiziral ostanke favne na 70 najdiščih v različnih plasteh v Izraelu in Palestini, je pokazal, da so praktično vsi kmetovalci v Izraelu in Judeji uporabljali strategijo osnovnega preživetja.<sup>31</sup> Takšno previdno in strateško upravljanje živali je služilo ohranjanju stabilne preskrbe s hrano, predvsem v obliki žit in mlečnih izdelkov. Edine živali, ki so jih dali za zakol, so bili mladi samci, saj so bile samice preveč dragocene zaradi njihove reproduktivne vloge in zaradi preskrbe z mlekom.<sup>32</sup> Meso je bilo zato redka poslastica, ki so jo po vsej verjetnosti jedli samo ob posebnih priložnostih, kot na primer ob poljedelskem prazniku, ko so obeležili čas žetve.

Skrb za čredo je bila zaradi velikega ekonomskega pomena ena od osrednjih dejavnosti gospodinjstva. Živali so zato imele

tudi družbeno vrednost kot člani gospodinjstva, kar vidimo v etnografskih poročilih o beduinskih pastirskih skupnostih: »Beduini se v enaki meri posvečajo svoji čredi kot sami družini. Njihova vez s čredo je podobna vezi med člani družine. Zanje je čreda središče zanimanja in predstavlja glavno temo njihovih pogovorov. Skrb za čredo obvladuje misli vseh članov družine ter jih povezuje tako družbeno kot ekonomsko.«<sup>33</sup> Boer podobno opaža, da zapovedi proti spolnemu občevanju z živalmi v Tretji in Peti Mojzesovi knjigi (3 Mz 18,23; 20,15-16; 5 Mz 27,21) v bistvu priznavajo, da predstavljajo živali v gospodinjstvu podaljšek človeške družine: »Svetopisemske zapovedi predpostavljajo, da so živali pri vprašanih spolnosti na isti ravni kot razširjeni klan in sorodniki. Klan se ne omejuje samo na ljudi. Zapovedi proti spolnemu občevanju z živalmi so zato umeščene v širši okvir tabujev, ki se tičejo incesta.«<sup>34</sup> To dejstvo morda nakazuje, da je živalim pripisana osebnost, primerljiva s človeško, ki jo prepoved spolnosti priznava in ščiti. Vsaka žival v čredi ali tropu je bila zelo verjetno nosilec svoje identitete in statusa, povezanega z njenim prispevkom k preživljanju gospodinjstva.

Meso v gospodinjstvih starega Izraela in Judeje ni vir hrane, ločen od žive živali, iz katere izhaja, ampak predstavlja družbeno mesto živali kot nečloveškega člana mreže gospodinjstva. Meso je bilo torej prežeto z identiteto mrtve živali, ki je vključevala tudi njen status člana, ki daje svoj prispevek gospodinjstvu. Tako kot pri materialni kulturi moramo tudi prti družbenem življenju mesa slediti poti od pridelave in priprave vse do zaužitja, da bi v polnosti razumeli »njegovo kompleksno družbeno vlogo in kulturni pomen«.<sup>35</sup> Ekonomski prispevek živali v času njenega življenja jo kot nečloveškega člana povezuje v mrežo gospodinjstva. Toda ob smrti žival prevzame drugačno vlogo v njegovem družbenem življenju. Glede na redkost uživanja mesa je verjetno, da je bil zakol domače živali v starem Izraelu in Judeji nabit z obrednim pomenom in je predstavljal





žrtvovanje božanstvom in / ali prednikom, ki so jih častili. Če je to res, potem je medsebojna odvisnost človeških in ne-človeških (živalskih) članov gospodinjstva vključevala tudi božanska bitja, ki dajejo življenje in podeljujejo rodovitnost ter so enako povezana v mrežo gospodinjstva.<sup>36</sup> Žival je torej imela družbeno vrednost, saj je v trenutku smrti povezala različna božanska in ne-božanska bitja. Morda je imelo žrtvovanje velik pomen za živinorejce prav zato, ker so bili v času njihovega življenja tako odvisni od svojih živali zaradi mleka, volne, vlečne moči in drugih proizvodov. Obredni zakol bi lahko videli kot priznanje mogočnega statusa posamezne živali, ki je bila izjemno pomembna za mrežo gospodinjstva, ker je v času svojega življenja veliko prispevala njegovim članom. Brian Hesse, Paula Wapnish in Jonathan Greer opisujejo »žrtev kot del prizadevanja človeških skupin, da bi osmislile ubijanje živali. Z žrtvovanjem živali, bodisi v smislu žrtvovanja njim ali njih skupaj z njihovimi proizvodi, ljudje ustvarjajo kompleksen sistem izkoriščanja, a tak, da se z njim lahko sprijaznijo.«<sup>37</sup> Teoretiki žrtvovanja (kot sta npr. René Girard in Walter Burkett)<sup>38</sup> so se predolgo osredotočali samo na žival kot objekt, iz katerega se pridobi meso, namesto na žival kot družbeno-ekonomski del gospodinjstva, ki k njemu prispeva in bo zanj izgubljena. Če se posvetimo arheološkim in etnografskim podatkom, ki kažejo na vlogo in status črede oz. tropa (ter proizvodov, ki jih dajejo živali v času življenja), lahko osvetlimo pomen materialnosti za preučevanje medsebojno povezanih vlog v poljedelskem in pastirskem gospodinjstvu.

Ker je hrana material, ki se ga proizvede posebej za uničenje v transformacijskem procesu prebave in izločanja, »ima nenavadno bližnji odnos z osebo ter z vcepljanjem in simbolizacijo konceptov identitete.«<sup>39</sup> Preučevanje materialnosti hrane ne pomeni le opazovanja njenega uživanja, temveč prepoznavo mrežo identitet, ki jih hrana povezuje v procesu proizvodnje in potrošnje. V religioznem kontekstu hrana materializira

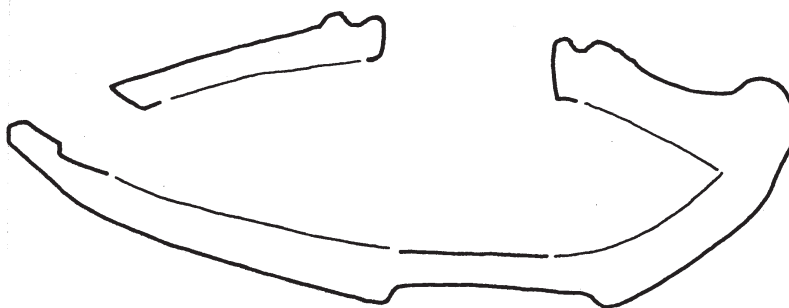
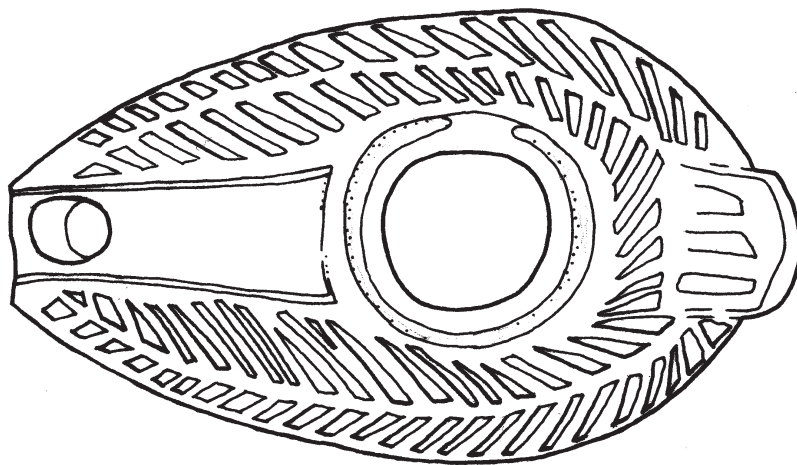
in uteleša družbene odnose, ki povezujejo vloge oskrbe, pridelave in priprave, območja božanskega in človeškega ter moškega in ženske.<sup>40</sup> Vsa gospodinjstva so bila povečini razdeljena po kriteriju spola, tako da so moški bili tisti, ki so morali prepotovati večje razdalje, da bi našli nove pašnike za čredo, pregnati divje zveri in zaklati živali. Živali so tako, če si sposodimo Dietlerjevo terminologijo, 'simbolizirale' in 'vcepljale' družbeno vlogo in identiteto moških na podlagi teh pretežno moških dejavnosti. Po Latourjevem razumevanju učinkovanja torej moški ne bi mogli imeti statusa in identitete, povezanih s pastirstvom, če ne bi bilo ovac; tako so ovce nosilke učinkovanja in so soudeležence delovanja.<sup>41</sup>

Nancy Jay je raziskovala drugačna mnenja o spolno določeni delitvi. Pomen žrtvovanja za očete in sinove vidi v načinu, kako se vzpostavlja trdna patrilinearnost. Žrtvovanje zameji, kdo je znotraj družbene skupine in kdo zunaj, ter lahko potrdi ali preoblikuje vezi, ki se oblikujejo z rojstvom: »Kjer je ključna vez med generacijami vez med očetom in sinom, za katero rojstvo samo po sebi ne more zagotoviti trdnih dokazov, lahko v žrtvovanju vidijo bistven element kontinuitete družbenega reda. Za jasen dokaz družbenega in religioznega očetovstva je potrebno dejanje, ki bo tako dokončno in dostopno čutom kot rojstvo. Ko se članstvo v skupinah patrilinearnega izvora potrjuje s pravico do udeležbe v krvavem žrtvovanju, se ustvari dokaz 'očetovstva', ki je tako gotov kot dokaz materinstva, le veliko bolj fleksibilen.«<sup>42</sup>

V tem smislu je bilo meso nosilec družbenega in ideološkega učinkovanja; delovalo je na odnose in na identiteto ljudi z oblikovanjem ali razbitjem vezi v rodovni obliki znotraj mreže. V svetopisemskem kontekstu morda meso povezuje moške z Jahvejem, ki ga besedila Svetega pisma pogosto prikazujejo kot pastirja, ki vodi debele in močne ovce v žrtvovanje (Iz 34,6-7; Ezk 34,15-16). Jahve v odlomku Ezk 39,17-20 prireja žrtveno gostijo, na katero so povabljene ptice in živali, da bi







Svetilka z ovalnim trupom in jezičastim držajem, okrašena z izstopajočim motivom smrekove vejice

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 3,3 cm

Dolžina: 9,1 cm

Inv. št.: 106

Datacija: bizantinsko obdobje (400–700)

Foto: Tomo Jeseničnik





se do sitega najedle (človeškega) mesa, ki bo postreženo na njegovi mizi. Možno je, da je moške izraelske in judejske kmetovalce njihova vloga pastirjev, klavcev in oskrbovalcev z mesom približala ali povezala z moškim božanstvom, ki je prav tako sodelovalo v teh dejavnostih, kar poudarja moškost in visok status tega dejanja. Meso je nosilec učinkovanja, ko drugim članom gospodinjstva kaže specifično identiteto in status posameznika, obenem pa povezuje vse člane, tako žive kot mrtve, v to, kar Dietler opisuje kot dejanje zaužitja ‚za skupno mizo‘.<sup>43</sup>

## PIVO

Tudi alkohol je pomemben pri preučevanju hrane in diete starih ljudstev, saj prav tako simbolizira in vceplja identiteto in vloge spolov.<sup>44</sup> Pogosto se kot tipična pijača Izraelcev misli vino; to idejo so ponavljale tudi svetopisemske študije. Toda Michael Homan in Jennie Ebeling sta prepričljivo pokazala na verjetno dejstvo, da je bila pijača, ki so jo v širokem razponu varili vsi sloji izraelskega in judejskega prebivalstva, pivo. Razlog je v tem, da se ga proizvaja iz lahko dostopnega, poceni žita in da ima njegova priprava nizko stopnjo tveganja.<sup>45</sup> Da bi preučili materialnost piva, si moramo ogledati povezane procese njegove pridelave in priprave. Ko v proizvodnji piva iz žita delamo slad, to dejansko poveča njegovo kalorično vrednost. Z varjenjem piva so torej stara izraelska in judejska gospodinjstva dejansko povišala raven hranilnosti svojega pridelka žita.<sup>46</sup> Pivo je v tem času imelo samo okoli dva do tri procente alkohola,<sup>47</sup> vendar je že s to količino bilo bolj varno za pitje od vode, saj je alkohol uničil škodljive mikroorganizme.<sup>48</sup> Pitje piva kot bolj varne, hranljive, dostopne in cenovno učinkovite pijače se morda zdi težko razumljivo v sodobnem evropsko-ameriškem okolju, kjer se pije za zabavo in opijanje. Vendar so še v srednjeveški Angliji iz zgoraj naštetih razlogov otrokom dajali pivo za zajtrk in večerjo.<sup>49</sup> Podobno se dogaja

v drugih poljedelsko-pastirskih okoljih, kot npr. v ugandski pokrajini Karamodža.<sup>50</sup>

Pivo je obenem predstavljalo tudi posebno močno utelešeno materialno kulturo in dejavnik s svojim potencialom, da zaradi vsebnosti alkohola sproža spremembo vedenja ljudi, ki ga zaužijejo.<sup>51</sup> Ker vemo, da so kruh v Izraelu in Judeji v prvi vrsti pripravljale ženske, je verjetno, da so prav one bile tudi varilke piva. Glavni razlog, da je bila ta dejavnost povezana z ženskami, je bilo dejstvo, da se je proces varjenja piva zlahka umestil med druge gospodinjske dejavnosti, kot nam kažejo etnografske vzporednice.<sup>52</sup> Shranjeno žito je bilo vedno na voljo doma, tako da ni bilo potrebno iti daleč ven iz vasi, prav tako ni bila potrebna posebna oprema, le vrči ali velike posode. Poznamo poročila iz Benina v zahodni Afriki, da prostor za varjenje piva stoji poleg glavne kuhinje. Tudi v starem veku je enak prostor stal poleg prostora za kuhanje in pripravo kruha.<sup>53</sup> Arheologi so izkopali tudi strukture, za katere se zdi, da so služile tako peki kruha kot varjenju piva. Takšna je na primer pekarna / varilnica v kraju 'En Besor v puščavi Negev, ki izhaja iz časa egiptovske prve dinastije in kjer so našli modele za peko in drugo pekarsko opremo poleg korita, ki so ga uporabljali pri varjenju piva.<sup>54</sup> V starem veku je bilo to neločljivo povezano s procesom peke kruha, tako v domačem kontekstu kot na ravni širše proizvodnje.

Ženske so bile odgovorne za pripravo in preskrbo gospodinjstva s kruhom, s tem pa je bila povezana tudi odgovornost shranjevanja in odmerjanja žita za potrošnjo gospodinjstva; bile so dejansko ‚vratarice shramb‘.<sup>55</sup> Carol Meyers je izračunala, da so v starem Izraelu in Judeji za gospodinjstvo s šestimi člani porabili tri ure za mletje zrn v moko. Nato so moko morali zgnesti skupaj z vodo, da je nastalo testo, nato pa le-to še speči.<sup>56</sup> V tem pogledu je žito že samo učinkovalo kot družbeni dejavnik, ko je vezalo ženske na vzdrževanje gospodinjstva; simboliziralo in vcepljalo je njihovo identiteto in status tistih, ki skrbijo za prehranjevanje in vzdrževanje drugih članov.





Ženske iz skupnosti Karimodžong v Ugandi živijo s strategijo osnovnega preživetja, ki temelji na poljedelstvu in je podobna strategiji v starem Izraelu in Judeji, saj je lakota pogosta, glavni vir hrane pa so mlečni izdelki in žita. Njihovo glavno živilo, *sorghum*, varijo tudi v pivo, ki ga uporabljajo pri obredih. Iz tega izvira lokalni izrek, da je 'pivo živina žensk'. Z drugimi besedami: tako kot moški uporabljajo živino pri obredih in za hrano in tako kot zanje nosi družbeno, ekonomsko in ideološko vrednost, nudi pivo ženskam enak status in funkcije.<sup>57</sup> Tako pivo kot kruh dajeta ženskam v gospodinjstvu, ki ju pripravljajo, status in učinkovanje; s tem pa jih tudi povezuje v mrežo gospodinjstva z drugimi človeškimi in ne-človeškimi člani. Pivo in kruh zaužijejo drugi člani družine, daruje se ju božanstvom, ki sodelujejo pri dnevnih obedah; sta proizvod žita, ki je zraslo na polju, ki so ga zorale krave. Kravo bo kasneje v življenju verjetno žrtvoval moški, da bi pridobil meso, s tem pa bosta tako meso kot pivo povezana s številnimi človeškimi in ne-človeškimi člani gospodinjstva.

Družbeno učinkovanje piva kot zaužite materialne kulture je še posebej izpostavljeno v posebnih obredih, ki podeljujejo učinkovanje tudi drugim udeležencem. Dietler in Herbich trdita, da je »fermentacija kot skoraj magična transformacija kruha v substanco, ki nato transformira človeško zavest, povečuje simbolično vrednost alkohola v mejnih vidikih obredov.«<sup>58</sup> V starih kulturah jugozahodne Azije so verjetno verovali, da brezalkoholne pijače v alkoholne spreminja skrivnostno delovanje božanske moči, zato uživanje slednjih povzroča opazne spremembe v dojemanju in vedenju.<sup>59</sup> Ta čutni vidik so verjetno povezovali z božanskim, saj je ljudem odprl dostop do območij, ki jim drugače niso dosegljiva: Tim Unwin namiguje, da je alkohol »s svojo sposobnostjo, da ljudi opijani in jim vzbuja občutek, da so 'izven tega sveta', nudil način, kako so lahko ljudje dejansko prišli v stik z bogovi.«<sup>60</sup> V tem smislu je pivo samo delovalo kot družbeno mazivo, ki je povezovalo ljudi z božanstvi ali predniki gospodinjstva,

ki so jih častili. Nudilo je tudi ženskam identiteto, ki je bila povezana z njihovo vlogo tistih, ki so omogočale in olajševale takšno obredno dejavnost.

Pri Jeremiji se pogosto ponavlja kritika (Jer 7,18; 44,17; 44,18; 44,19; 44,25) žensk, ki so delale kolače Kraljici Nebes in ji darovale pitne daritve, kar namiguje na češčenje boginje in na vidik ženske obredne izkušnje:<sup>61</sup> »Žene pa so rekle: 'Če kraljici neba zažigamo kadilo in ji opravljamo pitne daritve, mar brez vednosti svojih mož delamo kolače po njeni podobi in ji opravljamo pitne daritve?'« (Jer 44,19); »Otroci nabirajo drva, očetje prižigajo ogenj in ženske gnetejo testo, da naredijo kolače za kraljico neba ...« (Jer 7,18) Glede na vlogo, ki so jo imele ženske pri peki kruha in varjenju piva v okolju jugozahodne Azije v starem veku, je zelo verjetno, da je pitno daritev predstavljalo pivo. Susan Ackerman opaža, da se zdi, da se je to češčenje »v prvi vrsti dogajalo v krogu družine« in so ga najbrž vodile ženske kot »upraviteljice gospodinjstva.«<sup>62</sup> Dejstvo, da je v češčenju Kraljice Nebes bilo očitno vpletenih več članov gospodinjstva, kaže, kako sta kruh in pivo povezovala božanske in nebožanske člane v mrežo gospodinjstva. Brez teh živil ne bi mogli vzdrževati različne identitete in statusov žensk, moških, božanstev in celo otrok. Posebej za ženske se zdi, da so učinkovale s prošnjami Kraljici Nebes za varnost in dobrobit svojih gospodinjstev. Toda prav pivo in kolači dajejo ženskam to vlogo; zanje so mislili, da povzročijo naklonjenost božanstva in prinašajo varnost.

Kraljica Nebes je bila verjetno sinkretistična boginja, ki je nosila tako atribute vzhodnosemitske Ištar kot zahodnosemitske Astarte; obe boginji sta bili povezani z vojno.<sup>63</sup> Astarto so slikali z meči in ščiti, opisovali so jo kot mogočno na vozu in ji pridali epitet 'Gospodarica boja', medtem ko so Ištar poznali kot 'Gospodarico bitke in spopada'.<sup>64</sup> Pisec Jeremijeve knjige namiguje, da so z darovanjem piva in kruha Kraljici Nebes ženske želele preprečiti vojno in lakoto: »Pač





pa bomo natančno izpolnjevali vse, kar smo obljubili: kraljici neba bomo zažigali kadilo in ji opravljali pitne daritve, kakor smo delali mi in naši očetje, naši kralji in naši višji uradniki v Judovih mestih in po jeruzalemskih ulicah. Takrat smo imeli kruha do sitega. Bilo nam je dobro in nobene nesreče nismo videli. Odkar pa smo kraljici neba nehali zažigati kadilo in ji opravljati pitne daritve, trpimo pomanjkanje v vsem in nas pokončujeta meč in lakota.« (Jer 44,17-18) Izjava, da je skupnosti teh žen prizadela vojna in lakota, odkar so nehale darovati Kraljici Nebes, kaže na učinkovanje žensk, pa tudi kruha in piva in na njihovo zmoglost spreminjanja svojega okolja.

Zaradi androcentrične usmeritve svetopisemskih besedil in njihovega preučevanja so žensko obredno delovanje navadno imeli za deviantno, verjetno tudi zaradi slabšalne predstavitve, ki jo podaja Jeremija. Toda zelo verjetno je bilo češčenje boginje precej razširjeno; ne le da Jer 44,17 izpove, da so pitne daritve piva izvajali v urbanih središčih po vsem Judovem kraljestvu, ampak pripominja še, da so med častilci Kraljice Nebes tudi kralji, uradniki in prebivalci Jeruzalema. To prakso prikazuje kot nekaj, kar traja že generacije, z izrazom 'naši očetje' ali 'naši predniki', kar verjetno nakazuje, da so bili sledilci boginje tudi moški. Vse to nam kaže, da sta bila češčenje boginje in uporaba piva v daritvah splošen, razširjen in normativen del religioznega življenja prebivalcev stare Judeje in le pisec Jeremijeve knjige ju tu skuša prikazati kot nekaj deviantnega.

Domnevno normativna oblika obreda, npr. žrtvovanja in pitne daritve, ki so jih izvajali moški duhovniki v svetopisemskih besedilih, je bila omejena na višje položaje in elito. Malo verjetno je, da bi jo prakticiral pomenljiv delež izraelskega ali judejskega prebivalstva. Bolj je predstavljala pismeno manjšino, ki je zapisala besedila in si je nadejala koristi z vzpostavitvijo elitnega obredja, ki je krepilo njihovo avtoriteto in status. Zato duhovniškimi pismoukom ni koristilo točno pisati o ženskih obrednih praksah in zato jih predstavljajo kot

nekaj nevarnega in nenormativnega. Svetopisemskim besedilom tako ne uspeva predstaviti ženske religiozne izkušnje in učinkovanja v obredih; to stanje še stopnjuje sodobno preučevanje, ki navadno prezre materialnost in učinkovanje hrane. Če svetopisemska besedila preberemo kritično in smo pri tem pozorni na ideologijo moške pismene elite, hkrati pa imamo v mislih tudi materialnost izraelskih in judejskih gospodinjestev, bodo iz njih vzniknile tudi izkušnje žensk (pa tudi vseh drugih članov gospodinjestva).

## ZAKLJUČKI

Članek je osvetlil vrednost preučevanja materialnosti hrane v starem Izraelu in Judeji. Z njim se sprašujemo, kako je hrana delovala na družbeno-religiozno življenje podeželske večine izraelskih in judejskih prebivalcev. V njem smo se dotaknili samo površine tega, kar lahko odkrijemo, če bi pogledali še na druga živila, kako so delovala v medsebojno povezani mreži gospodinjestva. V njej sta hrana in pijača bila dejavnika simboliziranja in vcepljanja identitet in statusov. Če prevzamemo ta pristop, se lahko izognemo tekstocentričnosti in antropocentričnosti ter jasno vidimo ideološke težnje svetopisemskih pisateljev, ki se kažejo v njihovem osredotočanju na temah statusa, zapovedi, žrtvovanja itn. V nasprotju s tem lahko vidimo, kako sta hrana in pijača materializirala in oblikovala družbeno-ekonomsko življenje tistih, katerih vsakodnevne dejavnosti so se vrtele okoli pridelave, priprave, zaužitja in uničenja hrane, ter jih povezovala z nečloveškimi člani gospodinjestva (njihovimi živalmi, božanstvi in predniki) v mrežo odnosov in medsebojne odvisnosti.

Prevedel: Rok Blažič







- 1 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966). Glej tudi Jean Soler, »The Semiotics of Food in the Bible«, v: Carol Counihan in Penny Van Estrik (ur.), *Food and Culture: A Reader* (New York: Routledge, 1997) 55–66.
- 2 Juliana Claasens, *The God Who Provides: Biblical Images of Divine Nourishment* (Nashville: Abingdon Press, 2004).
- 3 Na primer Jonathan Brumberg-Kraus, »Not By Bread Alone ...': The Ritualization of Food and Table Talk in the Passover Seder and in the Last Supper«, *Semeia* 86 (1999), 165–91.
- 4 Ken Stone, *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective* (London: T&T Clark, 2005), 7.
- 5 Nathan MacDonald, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2008); David E. Sutton, *Remembrance of Repast: An Anthropology of Food and Memory* (Oxford: Berg, 2001).
- 6 Andrew T. Abernathy, *Eating in Isaiah: Approaching the Role of Food and Drink in Isaiah's Structure and Message* (Leiden: Brill, 2014).
- 7 Peter Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in their Ancient Near Eastern Context* (Berlin: De Gruyter, 2011).
- 8 Karel Van Der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (London: Harvard University Press, 2007) 1–2.
- 9 Van Der Toorn, *Scribal Culture*, 1–2.
- 10 Cynthia Shafer Elliot, *Food in Ancient Judah: Domestic Cooking in the Time of the Bible* (Sheffield: Equinox, 2013).
- 11 Na primer Carol Meyers, »Having Their Space and Eating There Too: Bread Production and Female Power in Ancient Israelite Households«, *Nashim* 5 (2002), 14–44; Carol Meyers, »Material Remains and Social Relations: Women's Culture in Agrarian Households of the Iron Age«, v: W.G. Dever in S. Gitin (ur.) *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 425–44; Carol Meyers, »Household Religion«, v: Francesca Stavrakopoulou in John Barton (ur.) *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (London: T&T Clark, 2010), 118–34.
- 12 Carol Meyers, *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (Oxford: Oxford University Press, 2013); glej tudi Carol Meyers, *Households and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women* (Minneapolis: Fortress, 2005).
- 13 Carey Ellen Walsh, *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).
- 14 O materialnih vidikih izraelskih gospodinjstvih glej: Carol Meyers, »Material Remains«, 426–27; Francesca Stavrakopoulou »Religion at Home: The Materiality of Practice«, v: Susan Niditch (ur.), *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel* (Chichester: John Wiley and Sons, 2016), 347–65.
- 15 Michael Dietler, »Theorising the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics and Power in African Contexts«, v: Michale Dietler in Brian Hayden (ur.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food Politics and Power* (London: Smithsonian Institution, 2001), 65–114 (72).
- 16 Michael Dietler, »Culinary Encounters: Food, Identity, and Colonialism«, v: Katheryn C. Twiss (ur.), *The Archaeology of Food and Identity* (Carbondale: University of Southern Illinois Press, 2006), 218–41 (223).
- 17 Michael Dietler in Ingrid Herbich, »Habitus, Techniques, Styles: An Integrated approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries« v: Miriam Stark (ur.), *The Archaeology of Social Boundaries* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998), 232–62 (234).
- 18 Dietler, »Culinary Encounters«, 222.
- 19 Za pregled raziskav o učinkovanju ‚predmetov‘ glej Andrew M. Jones in Nicole Boivin, »The Malice of Inanimate Objects: Material Agency«, v: Mary C. Beaudry in Dan Hicks (ur.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 71.
- 20 Soda bikarbena in kvas sta že znana kot dejavnika pri vzhajanju, želatina in pektin pa pri želiranju. Učinkovanje je torej že pripisano določenim živilom.
- 21 Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 71.
- 22 Latour, *Reassembling the Social*, 72. Za pripisovanje učinkovanja neživim predmetom v okviru arheologije glej na primer: Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon, 1998); Robin Osborne in Jeremy Tanner, *Art's Agency and Art History* (Oxford: Blackwell, 2007); L. Malafouris, in Colin Renfrew, *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind* (Cambridge: McDonald Institute, 2010).
- 23 Vsi svetopisemski citati so iz NRSV (v slov. prevodu iz izdaje SSP), razen če je izrecno omenjeno drugače. Medtem ko je vse bolj običajno, da se uporablja spolno nevtralne zaimke tako v primeru božanstva kot človeštva, zahteva tema tega članka vernejše sledenje spolno označenemu jeziku hebrejskega Svetega pisma na splošno ter posebej svetopisemskemu dajanju prednosti moškim oznakam v opisih Jahveja.
- 24 L. Foxhall in H.A. Forbes, »Sitometreia: The Role of Grain as a Staple Food in Classical Antiquity«, *Chiron* 12 (1982), 41–90; Magen Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 123.
- 25 Simon J.M. Davis, *The Archaeology of Animals* (London: Batsford, 1987), 155; Aref Abu Rabia, *The Negev Bedouin and Livestock Rearing* (Oxford: Berg, 1994), 75, 77, 85–86.
- 26 Aharon Sasson, »Animal Husbandry and Diet in Pre-Modern Villages in Mandatory Palestine According to Ethnographic Data«, v: Mark Maltby (ur.), *Integrating Zooarchaeology* (Oxford: Oxbow, 2006), 33–40 (37, tabela 1).
- 27 A. Shkolnik, »Physiological Adaptations to the Environment: The Israeli Experience«, v: Yoram Yom-Tov in E. Tchernov (ur.), *The Zoogeography of Israel: The Distribution and Abundance at a Zoogeographical Crossroad* (Dordrecht: Dr. W. Junk, 1988), 487–96; Juliet Clutton-Brock, *A Natural History of Domesticated Mammals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 57.
- 28 Aharon Sasson, »Reassessing the Bronze and Iron Age Economy: Sheep and Goat Husbandry in the Southern Levant as a Model Case Study«, v: Alexander Fantalkin in Assaf Yasur-Landau (ur.), *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages* (Leiden: Brill, 2008), 117–121.
- 29 Sasson, »Reassessing«, 117.
- 30 Aharon Sasson, »Economic Strategies and the Role of Cattle in the Southern Levant in the Bronze and Iron Age«, v: H. Buitenhuis, A.M. Choyke, L. Martin, L. Bartosiewicz in M. Mashkour (ur.) *Achaeozoology of the Near East VI: Proceedings of the Sixth International Symposium on the Archaeozoology of Southwestern Asia and Adjacent Areas* (Groningen: ARC, 2005), 208–221 (215).

- 31 Sasson, »Reassassing«, 127–28.
- 32 Roger Cribb, »Computer Simulation of Herding Systems as an Interpretive and Heuristic Device in the Study of Kill-Off Strategies«, v: Juliet Clutton-Brock in Caroline Grigson (ur.), *Animals in Archaeology*. Volume 3: *Early Herders and Their Flock* (Oxford: BAR 1984), 161–70; Brian Hesse, »These Are Our Goats: The Origins of Herding in West Central Iran«, v: Clutton-Brock in Grigson (ur.), *Animals in Archaeology Flock*, 250; Avi Perevolotsky, »To Sell or Not to Sell – A Pastoralist's Dilemma: A Lesson from the Slaughterhouse«, *Human Ecology* 14 (1986), 287–310 (291); Leslie H. Brown, »The Biology of Pastoral Man as a Factor in Conservation«, *Biological Conservation* 3 (1971), 93–100 (96); E.F. Thomson, F. Bahhady, A. Thermanini in M. Mokbel, »Availability of Home-Produced Wheat, Milk Products and Meat to Sheep Owning Families at the Cultivated Margin of N.W. Syrian Steppe«, *Ecology of Food and Nutrition* 19 (1086), 113–21 (120); Rabia, *Negev Bedouin*, 55.
- 33 Rabia, *Negev Bedouin*, 76.
- 34 Roland Boer, *The Sacred Economy of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2015), 93.
- 35 Michael Dietler in Ingrid Herbich, »Liquid Material Culture: Following the Flow of Beer among the Luo of Kenya«, v: Hans-Peter Wotzka (ur.) *Grundlegungen: Beiträge zur europäischen und afrikanischen Archäologie für Manfred K.H. Eggert* (Tübingen: Francke, 2006), 396.
- 36 Za več informacij o religioznem življenju izraelskih in judejskih gospodinjstev glej: Karel Van Der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria&Israel: Continuity & Change in the Forms of Religious Life* (Leiden: Brill, 1996); John Bodel in Saul M. Olyan (ur.), *Household and Family Religion in Antiquity* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012); Rainer Albertz, Beth Alpert Nakhai, Saul M. Olyan, Rüdiger Schmitt (ur.), *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy and Cultural Studies* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2014).
- 37 Brian Hesse, Paula Wapnish in Jonathan Greer, »Scripts of Animal Sacrifice in Levantine Culture-History«, v: Anne M. Porter in Glenn M. Schwartz (ur.), *Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East* (Winona Lakes: Eisenbrauns, 2012), 217. Poudarek je moj.
- 38 René Girard, *Violence and the Sacred* (prev. Patrick Gregory; Baltimore: John Hopkins University Press, 1977); Walter Burkett, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (prev. Peter Bing; Berkeley: University of California Press, 1983).
- 39 Dietler, »Culinary Encounters«, 222.
- 40 Dietler, »Culinary Encounters«, 223.
- 41 Latour, *Reassembling the Social*, 71.
- 42 Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity* (London: University of Chicago Press, 1992), 36.
- 43 Michael Dietler piše: »Politika, skupne mize' ustvarja in ohranja družbene vezi in povezuje ljudi v različnih medsebojno prekrivajočih se skupinah in mrežah v velikem obsegu od lokalnih gospodinjstev do regionalnih političnih skupnosti« (»Theorising the Feast«, 68–69).
- 44 To je Dietlerjeva terminologija iz prispevka: »Culinary Encounters«, 222.
- 45 Michael M. Homan, »Beer, Barley and רִכְשׁ in the Hebrew Bible«, v: Richard E. Friedman in William H.C. Propp (ur.), *Le David Maskil: A Birthday Tribute for David Noel Freedman* (Winona Lake: Eisenbruns, 2004); Jennie R. Ebeling, »The Contribution of Archaeology to the Study of Women in Biblical Times: Two Case Studies«, *Review and Expositor* 106 (2009), 383-98; Jennie R. Ebeling in Michael M. Homan, »Baking and Brewing Beer in the Israelite Household: A Study of Women's Cooking Technology«, v: Beth A. Nakhai (ur.), *The World of Women in the Ancient and Classical Near East* (Newcastle: Cambridge Scholars, 2008), 45–62.
- 46 Jeremy Geller, »Bread and Beer in Fourth-Millennium Egypt«, *Food and Foodways* 5 (1993), 255–67 (259); Michael M. Homan, »Beer and Its Drinkers: An Ancient Near Eastern Love Story«, *Near Eastern Archaeology* 67 (2004), 84–95 (84); Robert I. Curtis, *Ancient Food Technology* (Leiden: Brill, 2001), 219.
- 47 Ebeling, »The Contribution of Archaeology«, 390.
- 48 Ebeling, »The Contribution of Archaeology«, 390; Homan, »Beer and Its Drinkers«, 84.
- 49 Judith M. Bennet, *Ale, Beer, and Brewsters in England: Women's Work in a Changing World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 17.
- 50 Kelsey N. Dancause, Helen A. Akol, Sandra J. Gray, »Beer is the Cattle of Women: Sorghum Beer Commercialization and Dietary Intake of Agropastoral Families in Karamoja, Uganda«, *Social Science and Medicine* 70 (2010), 1123–30 (1125).
- 51 Dietler and Herbich, »Liquid«, 398.
- 52 Kate Crehan, »Women and Development in North Western Zambia: From Producer to Housewife«, *Review of African Political Economy* 10 (1983), 51–66 (62).
- 53 Ian S. Hornsey, *A History of Beer and Brewing* (Cambridge: Royal Society of Chemistry, 2003), 51–55, 79–80.
- 54 Geller, »Bread and Beer«, 263; Ram Gophna in D. Gazit, »The First Dynasty Egyptian Residency at 'En Besor'«, *Tel Aviv* 12 (1984), 9–16 (12–13). Glej tudi Marie-Henriette Gates, »Dialogues between Ancient Near Eastern Texts and the Archaeological Record: Test Cases from Bronze Age Syria«, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 270 (1988), 63–91 (66–67); and Hornsey, *Beer and Brewing*, 80.
- 55 Izraz sem si sposodila pri Jonu Holtzmanu: »The Food of Elders, the 'Ration' of Women: Brewing, Gender, and Domestic Processes among the Samburu of Northern Kenya«, *American Anthropologist* 103 (2001), 1041–1058 (1045).
- 56 Meyers, »Having Their Space and Eating There Too«, 22.
- 57 Dancause et al., »Beer is the Cattle of Women«, 1123.
- 58 Dietler in Herbich, »Liquid«, 396.
- 59 Dietler in Herbich, »Liquid«, 398.
- 60 Tim Unwin, *Wine and the Vine: An Historical Geography of Viticulture* (London: Routledge, 1991), 49.
- 61 Za več informacij o češčenju Kraljice Neba glej: Susan Ackerman, »'And the Women Knead Dough': The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah«, v: Alice Bach (ur.) *Women in the Hebrew Bible* (London: Routledge, 1999), 21–31; Cornelis Houtman, »Queen of Heaven«, v: Karel Van Der Toorn, Bob Becking in Pieter W. Van Der Horst (ur.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2. izdaja, 1999), 678–80.
- 62 Susan Ackerman, »Queen of Heaven«, v: Carol Meyers (ur.) *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2. izdaja, 2001), 539.
- 63 Ackerman, »And the Women Knead Dough«, 22.
- 64 Ackerman, »And the Women Knead Dough«, 23–25.



PJOTR BORISOVIČ MIHAJLOV<sup>1</sup>

## Ruska neopatristična sinteza<sup>2</sup>

Pričujoči članek ponuja strnjen pregled in osmislitev neopatristične sinteze, vodilne smeri v pravoslavni teologiji od sredine 20. stoletja do današnjih dni, ki jo je utemeljil ruski teolog in zgodovinar Georgij Florovski (1893–1979). V okvir neopatristične sinteze je mogoče uvrstiti vsaj še naslednja znana imena: Alexandra Schmemanna (1921–1983), Johna Meyendorffa (1926–1992) in Hilarijona Alfejeva (1966–). Avtor članka med drugim zagovarja stališče, da se »obdobje cerkvenih očetov« ni zaključilo ob izteku prvega tisočletja krščanstva in se ne more zaključiti, saj se vseskozi dopolnjuje z novimi imeni, ki tako tvorijo živo teološko izročilo Pravoslavne cerkve.

### I.

Človeku je lastno, da idealizira svojo preteklost. Temeljno ozadje zgodovinske zavesti velikih svetovnih civilizacij tako ali drugače predstavljajo določene idealne izhodiščne točke iz preteklosti, določena središča notranjih teženj, po katerih se meri sedanjost in utira pot v prihodnost. Vsako pojavitev samorefleksije opredeljuje iskanje in najdenje lastnega položaja v idealnem prostoru preteklosti. Tipološko se vse pomembne antične mitologije stekajo k mitu o večnem vračanju. Po vsej verjetnosti je to ena izmed stalnic splošnega človeškega religioznega čuta, splošna religiozna danost. Mit o večnem vračanju v najrazličnejših kulturnozgodovinskih variacijah opredeljuje eno najbolj temeljnih potez religiozne zavesti, ki vseskozi

in vztrajno išče vir religioznega navdiha v doživetih izkušnjah svetega.

V tem pogledu krščanska religioznost ni izjema. Tudi krščanskemu izročilu, ne glede na njegovo objektivno usmerjenost v prihodnost – eshatološko napetost pričakovanja drugega prihoda (ki sicer iz teh ali onih razlogov vse bolj slabi) –, je lastna epistrofičnost (od grške besede *ἐπιστροφή*, vračanje). Krščanskemu religioznemu čutu je lastno vselej novo podoživljanje preteklih posegov Boga v teku zgodovine. Teologija se mora vselej opirati na določeno duhovno izkušnjo. V pretekli doživeti izkušnji išče vir svojega navdiha, duhovno izkušnjo pa istočasno napolnjuje zavest verujočega, kar izkušnjo dela teološko. O tem pričuje sveti Gregor iz Nise v traktatu »O Mojzesovem življenju«: »Takšna so doživetja duše, ki jo prevzema ljubezen





do tega, kar je po svoji naravi prečudovito. Upanje jo vseskozi oddaljuje od tiste lepote, ki jo je že videla, k tisti, ki jo mora šele videti, in v njej nenehno razvema ogenj hrepenenja.«<sup>3</sup>

Očitno je, da enega izmed izrazov te temeljne lastnosti krščanske religiozne zavesti – usmerjenosti k izkušnji, doživeti v preteklosti – na splošni ravni predstavlja globoko spoštovanje do izročila zlatega veka krščanstva, do obdobja svetih cerkvenih očetov. Nosilci cerkvenega izročila so zavestno prepričani, da je velikim teologom krščanske starodavnosti uspelo določiti celovito cerkveno izkušnjo odnosa z Bogom in jo izraziti v objektivnih kategorijah svojega teološkega ustvarjanja, to je v raznovrstnih oblikah pisne dediščine Cerkve – pisemske, liturgične, ikonografske itd.

## II.

Za opredelitev narave obdobja cerkvenih Očetov je veliko naredil protojerej Georgij Florovski. Njegove poglobljene zgodovinske ugotovitve, med drugim na področju ruske filozofske in teološke misli, so ga privedle k oblikovanju svojevrstnega historiozofskega pojmovanja patristične sinteze. Po Heglovem zgledu močno razširjeno načelo filozofskega oblikovanja sinteze kot združitve teze in antiteze je Florovski plodno uporabil za opis zgodovinskih procesov, lastnih teološki misli. Teološka sinteza predpostavlja določitev edinstvenega odnosa z Bogom, ki ga je mogoče umestiti v celotno dediščino krščanskega izročila in ki daje bogato gradivo za nadaljnje teološko osmišljanje pri naslednjih generacijah kristjanov. V vsakem gradivu, ki je semantično obetavno, je vsakršen tovrsten poskus združitve osebno doživetega božjega uvida s splošno priznanimi načini njegovega izražanja mogoče označiti za sintezo. Florovski je to terminologijo pogosto uporabljal pri preučevanju starodavne krščanske misli. Tako je velike dosežke teologov iz obdobja trinitaričnih sporov – Atanzija in Kapadocjanov – mogoče označiti za teološko sintezo.

Njihovo delo so nadaljevali teologi poznejših kristoloških in ikonoklastičnih obdobj cerkvene zgodovine. Zgodovinsko zamejeno sintezo, ki so jo uresničile mnoge generacije starodavnih cerkvenih očetov, je Florovski označil za »krščanski helenizem«. Kolikor je ta pojem večpomenski, toliko je tudi notranje protisloven. Pustimo ob strani vprašanja, ki se neizogibno pojavljajo pri njegovi pojasnitvi.

Poizkusimo razčleniti glavna merila za teološko sintezo – zunanja in notranja. Zunanja merila predvidevajo umestitev komunikacijskih struktur, ki po svojem izvoru niso krščanske, v krščanski teološki diskurz – filozofije, literature, izobrazbe, različnih znanosti, kulture nasploh. Pri tem umestitev poteka selektivno. Takšni umestitvi ustrezajo zgolj tiste plati posamezne strukture, ki so teološko upravičene. Razumljivo je, da pri tem ne gre za celotno antično filozofijo v vsej raznolikosti njenih šol, izročil in praks. Ne gre za celotno literaturo in ne za vse znanosti.

O težavah združevanja krščanskega izročila z njemu tujo antično dediščino so intenzivno razpravljali na začetku 20. stoletja. Leta 1900 je Adolf von Harnack na berlinski univerzi izvedel svoja znamenita predavanja »O bistvu krščanstva«. Izrazil je prepričanje o nepovratni metamorfozi krščanskega izročila, ki se je zgodila v 4. stoletju in ki je povzročila podreitev krščanske religiozne izkušnje kategorijam antične kulture. Ta pojav je z odkrito negativno oceno označil za »helenizacijo krščanstva«.

Na Harnackovo pojmovanje se je odzval profesor moskovske univerze Sergej Nikolajevič Trubeckoj, ki je drugače ocenil plodno razširitev izraznih sredstev krščanske teologije po zaslugi širokih možnosti antične dediščine, predvsem filozofskih sredstev. Precedens za usmeritev krščanske teologije k antični filozofiji je videl že v evangeliju. Trubeckoj piše: »Uvod v četrti evangelij je uvod v celotno bodočo cerkveno teologijo. Nauk o Logosu, ki je v njem oblikovan, ima v sebi izhodišče za razvoj celotne krščanske filozofije.«<sup>4</sup> V tem zgodovinskem dosežku je





videl drzni podvig cerkvenih teologov. Naj omenimo tudi znani raziskovalni pogum Trubeckoja, ki se v ustvarjalni svobodi krščanskega jezika ni ustrašil videti temeljne lastnosti pravoslavne teologije, ki odgovarja na svoje glavno poslanstvo – širjenje evangeljskega oznanila.

Notranja merila teološke sinteze se delijo po glavnih smereh teološkega ustvarjanja. Sinteza povezuje in združuje različna posamezna področja teološke refleksije in jih spravlja v celoto, dokler ne dobijo pomena splošnega cerkvenega izročila. Ta merila je jasno izpostavljal oče Georgij Florovski. Gre za tri sloje krščanskega izročila – Sveto pismo, izročilo in liturgija. Prav v skladu s tem Florovski prepoznavna teološki prepород, katerega lastnosti opaža v katolištvu petdesetih let [20. stoletja, op. p.]. V pismu arhimandritu Sofroniju (Saharovu) iz leta 1958 piše: »V teološkem prepородu katolištva je zelo malo latinstva in ‚rimskosti‘ v ožjem pomenu. V središču pozornosti so Sveto pismo, starodavne liturgije, sveti cerkveni očetje.«<sup>5</sup>

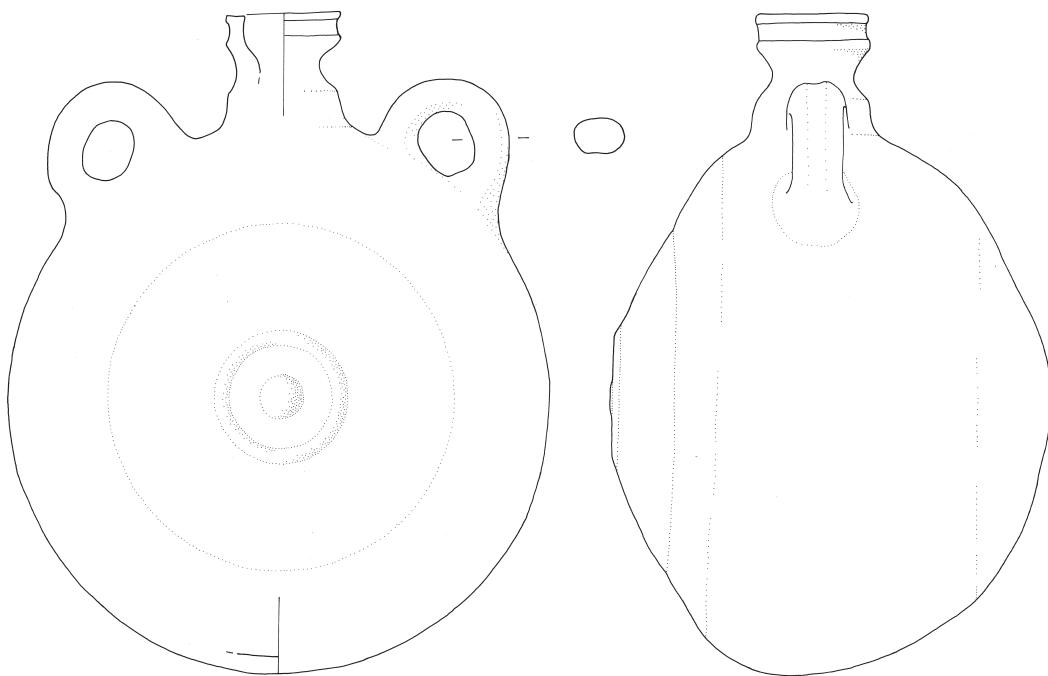
Florovski je večkrat pisal o nujnosti podobnega teološkega prepороda v pravoslavju – a zdi se, da je to najbolj jasno v besedilu, ki ga je šele po njegovi smrti našel Andrew Blane, raziskovalec dediščine Florovskega. Pri osemdesetih letih, preden je dobil še en častni znanstveni naziv, je Florovski sestavil kratko besedilo, ki ga je sam označil za »teološko oporoko«. Tu je Florovski najjasneje in najnazorneje izoblikoval svoje glavno teološko pojmovanje, ki ga je poimenoval »neopatristska sinteza«. Florovski piše: »Ta teologija ne sme biti zgolj zbirka izjav in trditev cerkvenih očetov. To ne sme biti nič drugega kakor sinteza, ustvarjalno prevrednotenje spoznanj, ki so jih od Boga prejeli ljudje starodavnosti. Ta sinteza mora biti patristična, zvesta duhu in zrenju očetov. [...] Mora pa biti tudi neopatristska, saj naslavlja novo dobo z zanjo značilnimi težavami in vprašanji.«<sup>6</sup>

Potek uresničitve teološke obnove si Florovski predstavlja takole: »Prvič, pravoslavna teologija naj bo zgodovinska. [...] Bog

je delujoči Bog – deloval je v zgodovini od stvarjenja človeka dalje, Bog, ki tudi danes deluje v življenju vsakega izmed nas in ki bo deloval, dokler ne pride kot Sodnik, da bi sodil žive in mrtve. Teologija je pravzaprav preučevanje božjih del. Drugič [...], biti kristjan pomeni biti Grk. [...] Krščansko oznanilo je bilo za vselej utrjeno v grških kategorijah. Staremu helenizmu je bilo dano umreti, a novi je, kakor nekoč, do današnjih dni [...] izražen po grško. [...] Tretjič, teologijo moramo uporabljati [...] za to, da bi živeli [...] v Resnici, kakršna v resnici je – ne nekakšen sistem idej, temveč Oseba, Jezus Kristus. V tem pogledu so cerkveni očetje edini zvesti in zanesljivi posredniki.«<sup>7</sup> Tako se sodobni teologiji postavljajo naslednje zahteve: biti mora zgodovinska, izražati se mora zgolj »po grško«, in naposled, edini cilj teologije je življenje v Kristusu. Z drugimi besedami, krščansko izročilo se izraža skozi tri vidike: 1. skozi Biblijo, ki vsebuje pričevanje o poseganju Boga v tek zgodovine; 2. skozi izročilo kot teološko dediščino Cerkve, ki se je oblikovala predvsem v grškem korpusu patrističnih del (od tod »helenizem« kot teološka oblika); 3. in skozi liturgijo kot središče religioznega življenja, ki zaobjema vse plati človekovega bivanja. Drugi vidik, ki ga Florovski močno izpostavlja, je mogoče pojasniti kot enega izrazitejših pojavov epistrofičnosti teologije, položene v samo naravo teološkega mišljenja in celo religiozne izkušnje kot take. Za Florovskega je povsem običajno, da najverodostojnejšo teološko izkušnjo v zgodovini človeštva predstavlja obdobje cerkvenih očetov. Tisti, ki so to izkušnjo najprej izrazili, so bili grški očetje; najustreznejši jezik za njeno izražanje pa je grški. Te izjave Florovskega sicer ni treba jemati kot brezpogojne zahteve za vsakršno teologijo, temveč jo je treba razumeti bolj kot svojstveno znanstveno metaforo. O »bizantinski normativnosti« kot izhodiščni točki vrednostne lestvice očeta Georgija Florovskega in s tem povezanimi vprašanji je med drugim pisal protoprezbiter Ioann (John) Meyendorff.<sup>8</sup>







### Čutara s sledovi okrasa koncentričnih krogov

Najdišče: neznano

Višina: 26 cm

Premer ustja: 4,5 cm

Inv. št.: 29

Datacija: mlajša železna doba (720–587/86 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





### III.

Pomembna lastnost teološke sinteze je povezanost teologije z resničnostjo ali, natančneje, empirični temelj vsakršne pristne religiozne izkušnje. Za ruske teologe pred drugo svetovno vojno je bilo jasno, da pristne teologije ni mogoče reducirati zgolj na enega od njenih sestavnih delov – na kak poseben znanstveni vidik ali zgolj praktično cerkveno dejavnost. Sinteza je uresničljiva zgolj takrat, ko so posamezne teološke smeri usklajene s polnovredno duhovno izkušnjo. Na tak način je empirični dejavnik teološke sinteze skorajda njen glavni pogoj. Ta dejavnik lahko služi kot merilo za utemeljenost sinteze. Brez njega sinteza razpade.

Na to je nenehno opozarjal protoprezbiter Alexander Schmemmann. Leta 1969, ko je razpravljal o poteku liturgične reforme v Katoliški cerkvi po drugem vatikanskem koncilu, je napisal: »Resnična težava ni v ,liturgični reformi', temveč predvsem v tako zelo nujni ,spravi' in medsebojnem prežemanju liturgije, teologije in pobožnosti. Kljub temu se moram na tem mestu pokesati svojega pesimizma. V pravoslavni teologiji in v Pravoslavni cerkvi nasploh ne vidim niti priznavanja te težave; jasno mi je, da dokler težava ni priznana, je njena rešitev bodisi nemogoča bodisi nepravilna. Na tak način denimo ne pričakujem velikih rezultatov od ,vrnitve k očetom', o čemer tako pogosto govorijo in v čemer nekateri vidijo rešitev za vse nesreče. Po mojem mnenju je namreč vse odvisno od tega, kako se ,vračamo' k očetom. Zdi se mi, da je ta ,patristični preporod' z redkimi izjemami še vedno okovan v okviru starega zahodnega pristopa k teologiji, da je to prej vračanje k patrističnim besedilom kakor pa k mišljenju očetov, kakor da so patristična besedila samozadostna in sama iz sebe razložljiva. Pravi ,izvirni greh' celotnega razvoja zahodne teologije je prav v tem, da je ,besedila' (,tekste') naredil za edina teološka mesta (*loci theologici*), za zunanje ,avtoritete' teologije, s čimer je teologijo

odtrgal od njenih živih virov – liturgije in duhovnosti.«<sup>9</sup>

Pri tem se upravičeno pojavlja naslednje vprašanje: Ali je ruski teologiji v 20. stoletju uspelo uresničiti »neopatristično sintezo« – z drugimi besedami, ali se je ruska teologija uspešno uveljavila kot pravoslavna? Mislim, da na to vprašanje ni mogoče dati enotnega in končnega odgovora.

Takšno vprašanje je poskusil zastaviti in nanj odgovoriti iguman, sedanji dunajski in avstrijski episkop Hilarijon (Alfejev) [trenutno volokolamski metropolit in predsednik Oddelka za zunanje zadeve Ruske pravoslavne cerkve, op. p.], ki je veliko pozornosti namenil vprašanjem pravoslavne teologije v sodobnem svetu. Hilarijon je avtor knjige *Pravoslavna teologija na prelomu stoletij*. Programski značaj ima tudi njegov prispevek, predstavljen na teološki konferenci Ruske pravoslavne cerkve, ki se je odvila leta 2000 in ki je bila posvečena tovrstnim temam. Hilarijon piše: »20. stoletje je veliko prispevalo na področju preučevanja patristične dediščine – tako po zaslugi novih kritičnih izdaj del cerkvenih očetov kakor tudi po zaslugi del [...], ki so jih sestavili znanstveniki z Vzhoda in Zahoda. Toda ali jim je uspelo doseči tisto ,neopatristično sintezo', o kateri so sanjali? Mislim, da ne. Za to obstaja objektivni razlog: v 20. stoletju še ni napočil čas za takšno sintezo. Morda nam bo sintezo uspelo uresničiti v 21. stoletju, če ne bomo skrenili s poti, ki so jo začrtali teologi 20. stoletja, a po tej poti moramo iti dlje od njih. [...] Nujno je najti nov pristop k očetom, ki bi nam omogočil, da patristično dediščino uzremo v še večji polnosti. Po mojem globokem prepričanju mora ena izmed najbolj temeljnih in nujnih prvin v novem pristopu k očetom postati dosledna raba kontekstualne metode branja njihovih del.«<sup>10</sup>

Iguman Hilarijon ne predlaga zgolj pojmovanja neopatristične sinteze, kakršno je navzoče pri Florovskem, temveč nekakšno nad-neopatristično sintezo. V čem je njegova bistvena novost? Odgovor je preprost: v tehniki branja patrističnih del. V danem primeru







opazamo očitno oženje polja rabe teologije – od vprašanj bivanja in človekovega smotra k vprašanju korektnega in kompetentnega branja tega ali onega literarnega spomenika, v danem primeru patrističnega. Iguman Hilarijon svojo metodo opredeljuje kot »načelo kontekstualnega branja virov, ki predvideva sposobnost teologa, osvobojenega od svojega lastnega konteksta (čeprav z njim v ničemer ni prekinil), da na drugačno izročilo pogleda znotraj tega izročila samega.«<sup>11</sup> V danem primeru je po mojem mnenju opazno očitno podcenjevanje tiste globine medsebojnega prežemanja znanstvenega in eksistencialnega diskurza, ki sta jo močno zaznavala Florovski in Meyendorff.

Nikakor ni presenetljivo, da se o uresničitvi teološkega prepoveda razmišlja kot o ozko znanstvenem dogajanju. Iguman Hilarijon pravi: »Nujno potrebna je skupina ljudi, cela šola znanstvenikov nove generacije, kjer bi se vsak izmed njih specializiral v eni ali nekaj vejah patrološke znanosti.«<sup>12</sup> Cilje razvršča po točkah: 1. ustrezno doumeti teološki sistem posameznega avtorja; 2–3. ponuditi primerjalno analizo z drugimi avtorji – zagovorniki in nasprotniki; 4. pri tem časno ločevati od večnega; 5. in naposled, kot rezultat celotnega opravljenega dela, ustvarjati »sistematične zbirke pravoslavne teologije«. V bistvu je prav to »zbiranje izjav in trditev cerkvenih očetov«, pred katerega samozadostnostjo je vztrajno svaril Florovski. Iz podane klasifikacije je očitno, da razkorak med teološko znanostjo in teologijo še vedno ostaja nepresežen. Teolog še naprej ostaja v ozkem znanstvenem kontekstu in ne presega okvira svoje ozke strokovne specializacije.

Po drugi strani tudi iguman Hilarijon priznava, da za teologa ne zadostuje zgolj informiranost. Končni cilj celotne teologove znanstvene dejavnosti in obenem njena izhodiščna gorečnost je v tem, da bi »razumeli izročilo, ki mu pripadamo«. Vrednost izročila je v tem, da nam »pomaga spoznati samega sebe, pravilno zgraditi svoj odnos z Bogom, urediti duhovno življenje.«<sup>13</sup> Pomembno je

zavedanje, da teološka resnica v temelju ni deduktivna. Ni je mogoče izpeljati iz posameznih delnih resnic, ki so v danem primeru raztresene po celoti patristične dediščine. Resnica ni izčrpana v preteklem izročilu. V Cerkvi je vsaka nova generacija poklicana k njenemu vnovičnemu odkrivanju kot nečesa, česar do danes še nismo spoznali. Prav zato se je v teološki zavesti 20. stoletja tako uspešno uveljavilo pojmovanje sinteze očeta Georgija Florovskega. Rabo takšnega pojmovanja lahko najdemo pri mnogih drugih znanstvenikih. Tako znani katoliški patrolog, strokovnjak za Origena, Henri Crouzel, trdi, da »vsakršno izvrstno teologijo ni primerno razumeti kot sistem, temveč kot sintezo«,<sup>14</sup> saj predmeta krščanske resnice ni mogoče dokončno dojeti v človeških pojmovanjih ali je enkrat za vselej zapreti v človeške izraze. Kot sistem se v danem primeru razume nekaj, kar je okamenelo, izvorno zasnovano na racionalnih načelih. Kot sinteza pa se razume odprta možnost novih dognanj, nove izkušnje, novih uvidov.

#### IV.

Obstaja še en pomemben odtенок – sinteza je skozi različna obdobja potekajoče sodelovanje med božjim razodetjem in teološkim dojemanjem, zato se je teološki resnici mogoče približati zgolj preko religiozne izkušnje. V okvirih sovjetske države se o teološki dejavnosti ni govorilo, in čeprav ni mogoče povsem izključiti možnosti pojavitve teološke sinteze v pogojih totalitarističnega preganjanja, je razsežnosti teološkega življenja v sovjetski Rusiji težko oceniti. Toda zdi se, da so se v religiozni izkušnji ruske diaspore nekatere prvine neopatristične sinteze vendarle uveljavile. Na tem mestu ne nameravam predstavljati izčrpnega seznama uresničene plodnega združevanja teologije in duhovnosti ali, v terminologiji očeta Alexandra Schmemmanna, »teologije« in »pobožnosti«, a lahko kljub temu navedem vsaj en primer tovrstne sinteze – cerkveno služenje vladike Anthonyja





Blooma v vsej razvejanosti in bogastvu njegovega delovanja. Njegove pridige in nastopi so prepojeni z duhom patristične odprtosti do najboljšega, kar se nahaja v življenju sveta. Skupaj s tem je središče njegovega celotnega teološkega ustvarjanja večno vračanje k duhovnemu pretresu, ki ga je doživel v mladosti, pri čemer ima to vračanje značaj usmerjenosti v prihodnost. O tem je vladika Anthony pričeval ob najrazličnejših priložnostih, z najraznovrstnejših vidikov. Med drugim v prispevku, prebranem na Moskovski duhovni akademiji leta 1971, kjer je poleg ostalega govoril o veri kot o zaupanju v Boga, ki mora nujno temeljiti na neki izkušnji. Sklicujoč se na Makarija Velikega, je vladika Anthony pričeval, da »v religiozni, zrenjski izkušnji bližine Boga zavedanje o njegovem obstoju postane vseobsegajoče [...], človek se v celoti spremeni v zrenje. [...] Toda v nekem trenutku se to stanje prekine in takrat človek iz izkustva preide na področje vere. [...] Izkušnja je prenehala biti aktualna, to ni več videnje, zrenje, stanje, temveč zavest, kar pomeni, da je njena gotovost popolna. Prav to je področje vere: trenutek, ko človek odkrije, da je videnje prenehalo, gotovost pa je še vedno prisotna.«<sup>15</sup> Doživeta duhovna izkušnja napolnjuje zavest verujočega, napravlja jo teološko. V preteklosti doživeti uvid razkriva prostor prihodnosti.

Naše razmišljanje nas je privedlo k zastavitvi širšega vprašanja: Ali se je »obdobje cerkvenih očetov« zaključilo? Sledeč mislim samih očetov in toku našega razmišljanja, je povsem jasno, da se ni zaključilo in se na tem svetu ne more zaključiti. Odgovor na to vprašanje postavlja pred nas še eno nalogo, ki je pomembna v povezavi s teološkim izobraževanjem – tokrat praktične narave. Kanonizirana ruska teološka misel 19. stoletja, ki jo predstavljajo slavna imena svetnikov Filareta (Drozdova), Ignatija (Brjančaninova) in Feofana Zatvornika, mora biti dopolnjena s še nekanonizirano izkušnjo teološke sinteze

20. stoletja. Teološko izobraževanje je namreč v temelju preučevanje po svoji neponovljivosti edinstvenih poskusov sinteze teologije in duhovne izkušnje, poskusov usklajevanja vključenosti v Cerkev in pripadnosti svetu, v katerem vselej znova poteka oznanjevanje evangelija. Sodobna duhovna in teološka zgodovina ruskega pravoslavja pa takšnih primerov ponuja obilo.

Prevedel: Simon Malmenvall

- <sup>1</sup> Pjotr Borisovič Mihajlov (1975–) je docent pri Katedri za patrologijo na Teološki fakulteti Pravoslavne humanistične univerze svetega Tihona, ki ima sedež v Moskvi. Njegovo preučevanje sega predvsem na področje patrologije in zgodovine dogmatične teologije.
- <sup>2</sup> Besedilo (z naslovom »Русский неопатристический синтез«) je bilo prvotno objavljeno 22. decembra 2008 na osrednjem ruskem znanstvenem teološkem portalu Bogoslov.ru: <http://www.bogoslov.ru/text/368413.html> (pridobljeno 2. 3. 2018). Zaradi večje preglednosti je prevajalec besedilo razdelil na štiri vsebinsko zaokrožena poglavja.
- <sup>3</sup> Gregor iz Nise. O Mojzesovem življenju. 2.231.
- <sup>4</sup> Trubeckoj, S. N. Učenje o Logose v ego istorii // Trubeckoj, S. N. Sočinjenja. Moskva, 1994, str. 231.
- <sup>5</sup> Sofronij (Saharov), arhimandrit. Korrespondencija s protoereem Georgijem Florovskim. Essex: Svjato-Ioanno-Predtečenski monastyr', 2008, str. 106–107.
- <sup>6</sup> Georgij Florovskij: svjaščennosluzitel', bogoslov, filosof. Moskva: Progress – Kul'tury, 1993, str. 154–155.
- <sup>7</sup> Prav tam.
- <sup>8</sup> V knjigi: Florovskij, G. Puti russskogo bogoslovija. Pariz: YMCA-Press, 1988, str. VIII.
- <sup>9</sup> Schmemmann, A. Liturgičeskoe bogoslovie, bogoslovie liturgii i liturgičeskaja reforma // St. Vladimir's Theological Quarterly 13, 1969, str. 221.
- <sup>10</sup> Igumen Ilarion (Alfeev). Svjatootečeskoe nasledie i sovremennost' // Pravoslavnoe bogoslovie na poroge tret'ego tysjačiletija. Bogoslovskaja konferencija RPC. Moskva, 7–9 februarja 2000. Moskva: Sinodal'naja bogoslovskaja komissija, 2000, str. 85.
- <sup>11</sup> Prav tam, str. 89.
- <sup>12</sup> Prav tam, str. 91.
- <sup>13</sup> Prav tam, str. 106.
- <sup>14</sup> Crouzel, H. Patrologie et renouveau patristique // Bilan de la theologie du XXe siecle / Ed. R. V. Gouchet et H. Vorgrimler. Vol. 2. Freiburg/Br., 1970, str. 680–681.
- <sup>15</sup> Antonij, mitr. Surožskij. Propovedi i besedy. Moskva: Libris, 1991, str. 89–90.





JANEZ KRIZOSTOM

# Homilija 69

## Janez Krizostom o svatbi in puščavnikih (Mt 22,1-14)

Devetdeset homilij, ki sestavljajo *Komentar Matejevega evangelija*, je delo sv. Janeza Krizostoma (347, Antiohija – 407, Pont) in predstavljajo najstarejšo, v celoti ohranjeno razlago Matejevega evangelija v grščini.<sup>1</sup> Krizostom je bil eden največjih govornikov pozne antike, kar dokazuje tudi v teh govorih, ki jih je spisal in podajal v Antiohiji okrog leta 390, preden so ga imenovali na tron konstantinopelskega nadškofa.

Homilija sledi njegovi tipični eksegetski metodi, tako da najprej v prvem delu (št. 1 in 2) poda bolj stvarno razlago evangeljskega odlomka Jezusove prilike o svatbi, nato pa v drugem delu (št. 3. in 4) podaja konkreten aktualizacijski prikaz preko zgleda življenja puščavnikov. Janez Krizostom je namreč sam, preden je postal diakon in duhovnik, nekaj let (približno od 374 do 380) živel puščavniško življenje v gorah ob Antiohiji, tako da je dobro poznal ta način življenja.

**I**n Jezus jim je spet spregovoril v prilikah: »Nebeško kraljestvo je podobno nekemu kralju, ki je napravil svatbo svojemu sinu. Poslal je svoje služabnike, da skličejo povabljeni na svatbo, vendar niso hoteli priti. Znova je poslal druge služabnike, rekoč: „Povejte povabljenim: Glejte, svoj obed sem pripravil. Moji voli in pitana teleta so zaklani in vse je pripravljeno; pridite na svatbo!“ Ti pa se niso zmenili in so odšli: eden na svojo njivo, drugi po svoji kupčiji; ostali pa so zgrabili njegove služabnike, jih pretepli in pobili.« (Mt 22,1-6)

1. Ali ste opazili, da je v prejšnji<sup>2</sup> in v tej priliki razlika med sinom in prav tako med služabniki? Ali vidite, da imata obe priliki med seboj veliko sorodnosti, pa tudi veliko

razlik? Tudi ta prilika prikazuje veliko Božjo prizanesljivost in skrb kakor tudi judovsko nehvaležnost. Ima pa še več vsebine kot prejšnja. Gospod namreč napoveduje zavrženje Judov in klic poganov; nato govori o popolnosti krščanskega življenja in pokaže, kakšno kazen si nakopljejo tisti, ki ga zane-marjajo. Ta prilika se zelo lepo naslanja na prejšnjo. Tam je rekel: »Božje kraljestvo bo dalo ljudstvu, ki bo dajalo njegove sadove«<sup>3</sup>; tu pa razodene, katero bo to ljudstvo.

Poleg tega spet pokaže svojo neizrekljivo skrb za Jude. Prejšnja prilika nam kaže, kako jih pred svojo smrtjo na križu kliče k sebi, ta pa, kako jih tudi po svoji smrti nenehoma vabi k sebi. Najhujšo kazen bi morali zaslužiti, pa jih vendar povabi na svatbo ter jih še izredno





odlikuje. Glej, kakor so bili tam najprej poklicani Judje, ne pogani, tako tudi tukaj. Toda kakor je tamkaj dal vinograd v najem, ker ga niso hoteli sprejeti, marveč so ga ob njegovem prihodu celo umorili, tako tudi tukaj pokliče druge, ker sami niso hoteli priti na svatbo. Ali je še kakšna večja nehvaležnost, kakor če se upirajo iti na svatbo, na katero so bili povabljeni? Kdo bi pač odklonil iti na takšno svatbo, na kraljevo svatbo, na svatbo, ki jo priredi kralj svojemu sinu?

Zakaj pa, vprašuješ, rabi izraz »svatba«? Bog hoče s tem naznačiti svojo skrb in svoje hrepenenje po nas, sijaj dogodka pa kaže, da tam ni žalosti in ne čemernosti, ampak zgolj duhovno veselje. Zatorej Janez imenuje Gospoda ženina,<sup>4</sup> zato piše Pavel: »Enemu možu sem vas izročil,«<sup>5</sup> in spet drugje: »Ta skrivnost je velika; jaz pa pravim: v Kristusu in v Cerkvi.«<sup>6</sup>

Zakaj pa ni rečeno, da je bila nevesta zaročena z Očetom, temveč z njegovim Sinom? Zato, ker je Sinova nevesta tudi Očetova nevesta. Kajti v Svetem pismu se brez razločka izraža zdaj to zdaj ono, ker sta si v bistvu enaka (*aparállaktov tês ousías*). Za tem napove tudi svoje vstajenje. Kajti potem ko je prej govoril o svoji smrti, zdaj pojasni, da bo tudi po svoji smrti imel svatbo in da bo ženin. Toda Judje se navzlic temu ne poboljšajo in ne postanejo krotkejši. Ali obstaja še kakšna večja hudobija? To je njihova tretja krivda.

Prva je bila ta, da so morili preroke; druga, da so križali Sina; tretja, da se povabljeni na svatbo umorjenega kljub temu, da so ga umorili, niso odzvali, temveč so še iskali izgovore: v jarmih volov, v kupljenih njivah in v ženitvi. Zdi se, da so ti izgovori utemeljeni. Vendar se iz tega učimo, da moramo duhovne stvari bolj ceniti kot vse druge, čeprav sicer nujne stvari, ki pa nas pri prvih ovirajo. Tudi jih ne povabi šele zdaj, ampak je to storil že zdavnaj: »Povejte povabljenim,« pravi in nato zopet ponovi, kar še bolj obtožuje Jude. Kdaj pa so bili povabljeni? Od vseh svojih prerokov in nato od Janeza Krstnika, ki je vse pošiljal h Kristusu, rekoč: »On mora rasti, jaz pa se

manjšati.«<sup>7</sup> Nadalje od Sina samega: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi in jaz vas bom poživil.«<sup>8</sup> In spet: »Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj pije.«<sup>9</sup>

Ni jih poklical le s svojimi besedami, temveč tudi s svojimi deli. Po svojem vnebohodu je nadaljeval svoje vabilo po Petru in apostolih. Tako je na primer rečeno: »Kateri je namreč deloval v Petru, da je imel apostolstvo za obrezane, je deloval tudi v meni za pogane.«<sup>10</sup> Ker jih je pogled na Sina tako razjaril, da so ga umorili, jih spet vabi po svojih služabnikih. In čemu jih vabi? Ali morda na utrudljivo delo? Nikakor ne, marveč na gostijo. Saj vendar pravi: »Moji voli in pitana žival je zaklana.« Glej, kakšen obed, kakšna darežljivost!

Toda tudi tako jih ni spreobrnil; nasprotno, kolikor večja je bila njegova prizanesljivost, toliko večja je bila njihova trdovratnost. Prišli pa niso ne zaradi zaposlenosti, temveč zaradi svojega omalovaževanja. Kako pa torej to, da se nekateri izgovarjajo z ženitvijo, drugi pa z volovsko kupčijo? Mar niso to zadosti upravičeni izgovori? Nikakor ne, kajti kakor hitro gre za duhovne stvari, ni nobenega upravičenega zadržka. Zdi se mi, da so se s tem izgovarjali le zato, da bi zakrili svojo brezbriznost.

Ni grozno zgolj to, da jih ni bilo, temveč še huje in grozljivo je to, da so preteпали njegove služabnike, jih sramotili in celo pobili. Tu so ravnali veliko slabše kot prvič. V prejšnji priliki so služabniki prišli z namenom, da bi zahtevali pridelke in so jih zato umorili. V tej priliki pa so prišli, da bi jih povabili na svatbo tistega, ki so ga umorili, pa so umorili tudi te. Ali je še kaj bolj blaznega od tega? Zato jim Pavel tudi to očita, ko piše: »Celo Gospoda Jezusa in preroke so umorili ter nas pregnali.«<sup>11</sup> Da Judje nadalje ne bi mogli ugovarjati: »Nasprotnik Božji je in zaradi tega nismo prišli,« poslušaj, s kakšnimi besedami jih povabijo. Oče je tisti, ki je pripravil svatbo in vas nanjo vabi. Kaj pa se je nato zgodilo? Ker niso hoteli iti in so služabnike celo pobili, je Gospod zažgal njihova mesta, poslal





svojo vojsko in jih pokončal. V teh besedah napoveduje Kristus to, kar se je kasneje pod Vespazijanom v resnici zgodilo; pa tudi to, da so zaradi svoje nevere razjezili tudi Očeta.<sup>12</sup> Zato gre tudi sam nadnje, da jih kaznuje. Obleganje se ni dogodilo takoj po Kristusovi smrti, temveč štirideset let kasneje; potem, ko so že kamenjali tudi Štefana, ubili Jakoba in mučili apostole. Bog je s tem pokazal svojo potrpežljivost. Ali vidiš, kako resne so njegove grožnje in kako hitro se izpolnijo? Saj se je to zgodilo, ko je bil Janez<sup>13</sup> še živ in mnogi drugi, ki so poznali Kristusa; tisti, ki so na lastna ušesa slišali to prerokovanje, so ubili tudi priče njegove izpolnitve.

Premisli torej, za kako skrbnega se je izkazal Bog! Zasadil je vinograd in storil vse, kar je bilo potrebno; po umoru služabnikov je poslal druge; ko pa so tudi te pobili, je poslal svojega Sina. Čeprav so tudi njega umorili, jih vendar povabi na svatbo, a niso hoteli priti. Tedaj znova pošlje svoje služabnike, pa so pobili tudi njih. Šele takrat pokonča morilce, ker so bili pač nepoboljšljivi. To je izpričano ne le preko njihovih dejanj, temveč tudi s tem, da so ostali neverni, čeprav so nečistnice in cestinarji verovali vanj. Zatorej jih ne obsojajo le njihovi zločini, ampak tudi spreobrnjenje drugih.

Če bi kdo ugovarjal, da pogani niso bili poklicani, šele ko so bili apostoli bičani in so neizmerno trpeli, ampak že takoj po vstajenju, ker je Gospod rekel učencem: »Pojdite in učite vse narode,«<sup>14</sup> odgovarjam: učenci so tako pred njegovo smrtjo na križu kakor tudi potem pridigali najprej Judom. Prej jim je rekel: »Pojdite k izgubljenim ovcam Izraelove hiše,«<sup>15</sup> in tudi po svoji smrti jim ni prepovedal, temveč še celo zapovedal, naj jim oznanjajo evangelij. Čeravno je dejal: »Učite vse narode,« jim je pred svojim vnebohodom vendar pojasnil, naj najprej oznanjajo Judom. »Prejeli boste moč, ko pride v vas Sveti Duh in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do skrajnih meja sveta.«<sup>16</sup> Prav tako pravi Pavel: »Kateri je namreč deloval v Petru, da je imel apostolstvo za obrezane, je deloval tudi v meni za pogane.«<sup>17</sup> Zato so se vsi

apostoli obrnili k Judom in so se dolgo mudili v Jeruzalemu, šele potem, ko so bili izgnani, pa so se razpršili med pogane.

2. Iz tega lahko spoznaš, kako velikodušen je Gospod. »Kogar koli najdete, povabite na svatbo,« (Mt 22,9) je rekel. Najprej so pridigali, kakor sem dejal, Judom in poganom ter se mudili večinoma v Judeji, vendar jih Judje niso nehali zasledovati. Poslušaj, kako to razlaga Pavel: »Vam je bilo treba najprej oznaniti Božjo besedo, ker pa ste se imeli za nevredne večnega življenja, glejte, se obrneva k poganom.«<sup>18</sup> Zaradi tega tudi pravi Gospod: »Svatba je pripravljena, toda povabljeni je niso bili vredni.« (Mt 22,8) Seveda je to vedel že vnaprej, vendar jim ni hotel dati nobene priložnosti za kak nesramen izgovor; navzlic temu je najprej prišel k njim in jim še prej poslal svoje poslane. S tem jim je zvezal jezike, nam pa dal nauk, naj storimo vse, kar je v naši moči, tudi če si ne obetamo nikakršnega uspeha. Ker so bili torej nevredni, je Gospod rekel: »Pojdite na razpotja in povabite na svatbo, kogar koli najdete.« (Mt 22,9) Katerekoli, tudi najbolj zavržene, saj je večkrat dejal: »Nečistnice in cestinarji pojdejo v nebeško kraljestvo,«<sup>19</sup> in »Prvi bodo zadnji in zadnji bodo prvi.«<sup>20</sup> Sedaj pokaže, da se to godi čisto po pravici.

To pa je izmed vseh stvari najbolj peklo Jude in še bolj od razrušenja njihovega templja jih je grizlo to, da so morali gledati, kako so pogani prišli na njihovo mesto v Božjem kraljestvu, in sicer v veliko večjem številu kot oni sami. Da pa se tudi ti ne bi zanašali samo na vero, jim je govoril o sodbi in o kazni zaradi hudobnih del, da bi še neverne spodbudil k veri, verne pa k lepemu življenju. Obleka je namreč življenje, ki ima veliko dobrih del; povabilo pa je delo milosti.

Zakaj torej tako natančno obravnava to stvar? Ker je bilo njihovo povabilo in očiščenje sicer zgolj dar milosti; da pa so v svojem poklicu vztrajali in ohranili obleko nedolžnosti, to pa je bilo odvisno od vneme povabljenih. Vabilo ne temelji na zaslugah, temveč na milosti. Milost je bilo treba torej sprejeti,





ne pa odkloniti izkazane časti s tolikšno hudobijo.

Toda praviš, jaz pa nisem prejel tolikšnih milosti kot Judje. Narobe, še večje si prejel. Kar je njim Bog toliko časa pripravljaj, vse to si ti dobil brez kakršnih koli svojih zaslug. Zato pravi Pavel: »Pogani slave Boga zaradi usmiljenja.«<sup>21</sup> Kar bi bili morali dobiti Judje, to so dobili pogani. Zaradi tega pa malomarne tudi čaka tako velika kazen. Kakor so namreč prevzetno ravnali tisti, ki so hoteli priti, prav tako ravnaš tudi ti, če umreš po preteku grdega življenja. Kajti po grešnem življenju ločiti se od tod pomeni: priti v umazanem oblačilu. Zato je tudi rečeno: »On pa je molčal.« Ali iz tega vidiš, da kralj, kljub vsej jasnosti, ne kaznuje preden grešnik ne izreče sam svoje obsodbe? Prav s tem, da ni imel kaj odgovoriti, je sam sebe obsodil. Šele nato ga odvedejo v neizrekljive kazni. Če pa je govora o tëmi, nikar ne misli, da je edina kazen to, da so ga vrgli v tëmen kraj, temveč: »tam bo jok in škripanje z zobmi.« (Mt 22,13) Te besede kažejo na neznosne bolečine.

Le poslušajte vsi, ki ste posvečeni v svete skrivnosti in ste prišli na svatbo, pa ste si svojo dušo umazali z grdimi deli! Poslušajte, od kod ste bili poklicani. S ceste! Kaj ste bili? Hromi in slepi na duši, kar je mnogo slabše kakor telesna hiba. Ozirajte se vendar na dobrotljivost tistega, ki vas je poklical; nihče naj nima umazanega oblačila in vsakdo naj se trudi za svatovsko oblačilo duše (*stolé tēs psuchês*).

Poslušajte ve, žene, poslušajte vi, možje! Niso vam potrebna oblačila, vezena iz zlata, ki vas napravijo lepe na zunaj, temveč oblačila, ki okrasijo vašo notranjost. Dokler nosimo prva, je težko obleči slednja. Nemogoče je hkrati zaljšati telo in dušo, nemogoče je obenem služiti mamonu in hoditi za Kristusom, kakor je treba. Vrzimo torej s sebe ta težki jarem, ki nas tako žali. Saj tudi ti gotovo ne bi mirno prenašal, če bi kdo opremil tvoje stanovanje z zavesami iz zlate niti, tebe samega pa bi pustil sedeti na pol nagega v raztrganih cunjah. Toda glej, ti sam s seboj tako ravnaš, če zaljšaš z vsemi mogočimi

preprogami stanovanje svoje duše, namreč telo; dušo pa pušiš, da je oblečena v razcapane cunje.

Ali ne veš, da mora biti kralj lepše oblečen kot mesto? Zato so mestne hiše okrašene s platnenimi zastori, kralj pa nosi škrlat in krono. Tako tudi ti svoje telo obleci v navadno obleko, svojo dušo pa odeni v škrlat, ji na glavo položi venec in jo posadi na vzvišen in sijajen prestol. Ti pa ravnaš obratno; razkošno krasiš mesto, kralja – svojo dušo – pa pušiš, da jo sem ter tja vlačijo nebrzdane strasti. Ali ne misliš na to, da si povabljen na svatbo, na svatbo pri Bogu? Ali ne misliš na to, da mora povabljena duša stopiti v ženitovanjske dvorane v krasni, iz zlata vezeni in pisani obleki?

3. Ali hočeš, da ti pokažem ljudi, ki so tako oblečeni in imajo svatovska oblačila? Spomnite se tistih svetih mož, o katerih sem vam nedavno govoril, ki so oblečeni v raševino in bivajo v puščavah! Predvsem oni so, ki nosijo svatovska oblačila. To je razvidno iz tega, ker ne bi marali vzeti škrlatnih oblačil, ki bi jim jih kdo ponujal; kakor bi kralj odklonil strgano beraško obleko, če bi mu jo hoteli obleči, prav tako oni odklanjajo kraljevi škrlat. Ta njihova miselnost pa ima svoj izvor v tem, ker pač vedo, kako lepa je njihova obleka; zaradi tega tudi prezirajo omenjeni škrlat, kakor bi bil le pajčevina. To jih je naučila njihova raševina, saj so glede tega v resnici veliko višje in na boljšem od samega kralja. Ko bi kdo mogel odpreti vrata njihove notranjosti in pogledati v njihovo dušo ter videti v njej vso lepoto, bi padel na tla, ker ne bi mogel prenesti bleska te krasote, prelesti teh oblačil in žara njihove notranjosti.

Lahko bi vam navedel velike in čudovite može iz Stare zaveze. Toda ker trša srca bolj ganejo zgledi, ki jih vidijo na lastne oči, vas zato opozarjam na koče (*tàs skenás*) teh svetih mož. Oni ne poznajo žalosti, marveč so si v nebesih postavili svoje šotore in živijo brez vseh zemeljskih nadlog. Kadar se morajo bojevati s hudičem, se borijo z njim, kakor bi šli na ples. Zato so si namreč postavili svoje koče





daleč od mest, trgov in hiš. Kdor se namreč vojskuje, ne more sedeti doma, marveč mora imeti le zasilno bivališče, od koder lahko vsak trenutek odide. Tako delajo vsi puščavniki, mi pa, ravno obratno, živimo v mirnem mestu in ne kot v vojnem taboru. Kajti kdo bi v kakem taborišču kopal temelj in nanj zidal hišo, če bi jo moral kmalu nato spet zapustiti? Noben človek; če bi se slučajno kdo tega lotil, bi ga kot izdajalca ubili. Kdo si v vojnem taboru kupi zemljišče in začne s trgovino? Nihče in prav je tako. Kajti lahko bi mu rekli: Prišel si služiti k vojakom in ne kupčevat. Čemu se torej toliko truditi za kraj, ki ga boš malo pozneje zapustil? Ko se boš vrnil nazaj domov, se boš spet lahko ukvarjal s takimi posli.

Tako ti rečem tudi jaz. Ko bomo prišli v kraljestvo tam gori, se boš tam tudi lahko ubadal s takšnimi stvarmi; tam ti to ne bo prizadejalo nič truda, ker bo kralj vse zate preskrbel. Tu na svetu zadošča, da izkopljemo jarke in utrdimo nasip; hiša nam je nepotrebna. Gotovo si že slišal, kako živijo Skiti, ki prebivajo na vozovih, in kakšno je življenje pastirskih narodov. Tako bi morali tudi kristjani živeti: po zemlji hoditi, s hudičem se boriti, iz njegovih krempljev reševati ujetnike in odpovedati se vsemu zemeljskemu. Čemu si, o človek, zidaš hišo in se še bolj navezuješ? Zakaj si iščeš zakladov in kličeš k sebi sovražnika? Čemu gradiš zidove, a sebi zidaš ječo? Če pa se ti takšna odpoved zdi težka, pojdi k celicam onih mož in se boš prepričal, da je v resnici tako.

Puščavniki so si sicer postavili kočje; če pa jih morajo zapustiti, se prav tako ločijo od njih, kakor v mirnih časih vojaki zapustijo taborišča. Saj so njihova bivališča kakor taborišča, a v resnici mnogo prijetnejša. Kajti veliko ljubše je gledati celo vrsto puščavniških celic v puščavi kakor gledati vojaško taborišče, kjer vojaki razpenjajo svoje šotore, zasajajo sulice in nanje obešajo pisane zastavice, kjer vidiš množico ljudi z jeklenimi čeladami, ščiti, ki se svetlikajo na daleč, in z železnimi oklepi, kjer je poveljniški šotor na prostorni ravnini, kjer pripravljajo obed in piskajo na piščalko. In vendar nimaš tolikšnega užitka pri tem

prizoru kakor pri tistem, o katerem jaz govorim. Če gremo v puščavo in opazujemo celice Kristusovih borcev, ne vidimo nikakršnih zastavic, sulic ali zatega poveljniškega šotora, marveč imaš vtis, kakor da je na še večjem in nedoglednem prostoru razpetih brez števila nebes; tako nov in presenetljiv je prizor, ki se nam tamkaj nudi.

Njihova bivališča so v resnici nebesa, saj angeli stopajo dol in celo sam vladar angelov. Če so angeli obiskali Abrahama, ki je imel ženo in otroke, ker so vedeli za njihovo gostoljubnost, koliko rajši se bodo mudili in rajali tamkaj, kjer bodo našli mnogo odličnejšo čednost moža, ki se je osvobodil telesnosti in v mestu zatiral meso! Njihova miza ne pozna razkošnosti, povsod vlada zmernost. Pri njih ne tečejo potoki krvi in ne režejo mesa na kose, tu ni glavobola, ne slaščic, ne zoprne sopare in neprijetnega dima, ne tekanja, ne ropota ali nadležnega vpitja, temveč samo s poštenim delom zaslužen kruh in iz čistega studenca izvirajoča voda. Če hočejo kdaj pripraviti boljši obed, jedo orehe, ki jim napravijo takšno veselje, kakor če bi sedeli pri kraljevi mizi. Tudi ne poznajo strahu in trepeta, uradniki jih ne zmerjajo in ženske jih ne dražijo, otroci jih ne žalostijo, nihče se razuzdano ne smeje in prilizovalci ne napihujejo nikogar. To je družba angelov, ki ne pozna takšnega hrupa. Pri jedi ležijo na travi, kakor tisti čas ljudstvo, ki ga je nasitil Kristus. Mnogi izmed njih niti ne spijo pod streho, njihova streha je nebeški svod in zgolj luna je njihova svetilka, ki ne potrebuje olja in nikakršne oskrbe. Samo oni so pravzaprav vredni, da jim tam gori sveti.

4. To družbo gledajo angeli z veseljem iz nebes in se radujejo. Če se veselijo že nad enim samim spokorjenim grešnikom,<sup>22</sup> kako veliko bo šele njihovo veselje nad tolikimi pravičnimi, ki njih (angele) posnemajo. Tukaj ni razlike med gospodarjem in hlapcem; vsi so hlapci in vsi svobodni. Nikar ne misli, da govorim v ugankah (*ainigma*). V resnici so si med seboj tako hlapci kakor tudi gospodarji. Ko se približa veter, niso otožni kakor





marsikateri ljudje, ki premišlujejo skrbi in nadloge minulega dne. Po večerji se jim ni treba bati tatov in roparjev, ni jim treba zaklepati vrat in zapahov, tudi se jim ni treba bati, kakor toliko ljudem, drugih nevarnosti in končno jim tudi z lučjo ni treba oprezno ravnati, da ne bi s kakšno iskrico zažgali hiše.

Podoben mir vlada tudi pri njihovem razvedrilu. Ne govoričijo namreč kakor mi o stvareh, ki se nas nič ne tičejo, npr. ta je postal uradnik, onega so odslovili iz službe, ta je umrl, oni je podedoval in podobno. Pri njih se misli in pogovori vedno sučejo okoli večnosti; kakor da bi že prebivali na onem svetu in kakor da bi se že preselili v nebesa, kakor da bi že bili v večnosti, tako se pogovarjajo o onstranskem svetu, o Abrahamovem naročju, o vencih svetnikov in o plesu s Kristusom (*peritês metà Christoû choreías*). Tuzemskih razmer prav nič ne omenjajo in o tem ne zgublajo nobene besede. Kakor se nam ne zdi vredno govoriti o delovanju mravelj v njihovih bivališčih in luknjah, tako se tudi puščavniki ne pogovarjajo o tem, kaj delamo mi, temveč se zanimajo le za nebeškega Kralja, za boj, ki ga moramo bojevati, za zvijače hudobnega duha in za dobra dela, ki so jih naredili svetniki.

Če se torej primerjamo s puščavniki, koliko se tedaj ločimo od mravelj? Kakor one tudi mi skrbimo le za telo; in če bi le ostalo zgolj pri tem! V resnici pa je veliko huje. Mi se namreč ne trudimo le za nujno potrebne stvari, ampak tudi za nepotrebne. Kar delajo mravlje, ni nič pregrešnega, nas pa je sama lakomnost in ne ravnamo le kot mravlje, temveč smo kakor volkovi in leopardi in celo še slabši. Njim naravni gon narekuje, da se tako hranijo, nas pa je Bog obdaril z umom in prosto voljo, a smo vendar slabši od zveri. Če pa smo mi slabši od nespametnih živali, so puščavniki – po drugi strani – enaki angelom, so kot tujci in popotniki tu na zemlji. Od nas se ločijo v vseh stvareh: v obleki, hrani, stanovanju in v govorjenju. Če kdo posluša naše in njihove pogovore, bo tako spoznal, da so oni nebeški državljani, mi pa nismo vredni niti, da bi nas nosila zemlja.

Zlasti se vsa ničevost človeške domišljavosti pokaže, kadar jih obišče kak visok dostojanstvenik. Kajti puščavnik, ki obdeluje samo zemljo in ne ve nič o posvetnih opravilih, se usede na slamnjačo ali na oguljeno blazino poleg generala, ki si toliko domišlja o svojem dostojanstvu. Saj tudi ni nikogar, ki bi ga povzdigoval in častil, pač pa se tu dogaja prav tako, kakor če pride kdo k zlatarju ali k rožnemu grmu; tak človek se navadno navzame nekaj bleska zlata ali vonja rož. Tako dobijo tudi obiskovalci nekaj sija od puščavnikov, ker od svoje domišljavosti nekoliko popustijo.

Kakor se majhen človek zdi velik, če stoji na kakšnem visokem kraju, se prav tako veliki zdijo tudi tisti ljudje, ki obišejo te vzvišene može, dokler se mudijo pri njih. Kakor hitro se odstranijo, ker stopijo s te višine, postanejo zopet majhni. Pri puščavnikih kralj nič ne pomeni in tudi kraljevi namestnik ne; kakor se namreč mi smejemo otrokom, kadar imajo v svojih igrah takšne vloge, prav tako tudi puščavniki prezirajo ljudi, ki se ponašajo s takšnimi zunanji rečmi. To se jasno vidi iz tega, da celo kraljestva ne bi sprejeli v dar, dasi bi ga z vso gotovostjo lahko imeli. Sprejeli bi pa ga, ko ne bi stremeli za višjim in ko ga bi imeli zgolj za nekaj časnega.

Kaj torej? Ali ne bomo prestopili tja, kjer je takšna blaženost? Ali se ne bomo pridružili tem angelom v človeškem telesu? Mar ne bomo oblekli belih oblačil, če bomo slovesno praznovali to svatbo? Zakaj naj ostanemo ubogi, mnogo ubožnejši od beračev na cestah? Kdor je namreč krivično obogatel, ta je na slabšem kot berač, saj je bolje beračiti kakor ropati. Prvo je odpustljivo, drugo kaznivo, z beračenjem Boga ne žalimo, z ropanjem pa grešimo proti Bogu in proti ljudem. Poleg tega imamo od ropa večkrat le breme, ko drugi pospravijo dobiček.

Ko torej vse to vemo, se vendar odpovejmo vsaki lakomnosti, pridobivajmo si večnih dobrin in si z vnemo osvojimo nebeško kraljestvo. Nemogoče je namreč, povsem nemogoče, da bi prišel vanj tisti, ki je len in







malomaren. O da bi vsi postali goreči, čuječi in ga tako dosegli po milosti in človekoljubnosti našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki mu bodi čast in oblast na veke vekov. Amen.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj

<sup>1</sup> Prevod sledi grškemu izvirniku po Fieldovi kritični izdaji iz leta 1839, kot je objavljena v PG 57,73–82. Pri prevajanju sem se delno opiral na neobjavljeni osnutek prevoda dr. Antona Čepona iz leta 1944.

<sup>2</sup> Krizostom to razlaga v *Homiliji 68*, kjer interpretira priliko o hudobnih vinogradnikih (Mt 21,33-46).

<sup>3</sup> Mt 21,43.

<sup>4</sup> Jn 3,29.

<sup>5</sup> 2 Kor 11,2.

<sup>6</sup> Ef 5,32.

<sup>7</sup> Jn 3,30.

<sup>8</sup> Mt 11,28.

<sup>9</sup> Jn 7,37.

<sup>10</sup> Gal 2,8.

<sup>11</sup> 1 Tes 2,15.

<sup>12</sup> Vespazijan je bil leta 66 poslan, da umiri judovsko vstajo v Judeji in v tem kontekstu so Rimljani leta 70 tudi zavzeli Jeruzalem.

<sup>13</sup> Mišljen je apostol Janez, ki naj bi umrl nekje okrog leta 100, najverjetneje v Efezu.

<sup>14</sup> Mt 28,19.

<sup>15</sup> Mt 10,6.

<sup>16</sup> Apd 1,8.

<sup>17</sup> Gal 2,8.

<sup>18</sup> Apd 13,46.

<sup>19</sup> Mt 21,31.

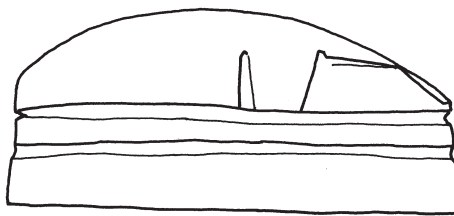
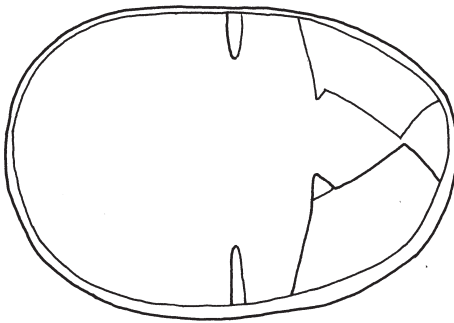
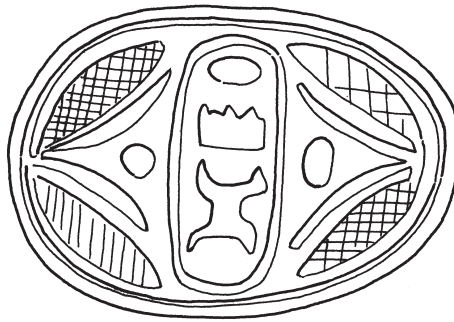
<sup>20</sup> Mt 19,30.

<sup>21</sup> Rim 15,9.

<sup>22</sup> Lk 15,7.







Pečatnik v obliki skarabeja z vgraviranim imenom Tutmozisa III., ki ga obdajata krilata sončna diska.

Najdišče: območje Hebrona (?)

Mere: 1,79 x 1,26 x 0,8 cm

Inv. št.: 40

Datacija: mlajša železna doba (945-716 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





EVA MARSAL

# Raznolikost namesto enoličnosti: moji vzorniki – tvoji vzorniki

## Filozofska umestitev in predstavitev učne ure<sup>1</sup>

*»Če ne bi bilo vzornikov, se ne bi mogli po  
nikomer ravnati in ne bi mogli nikomur zaupati«  
Giorgia Ceolan, 11 let*

### ORIENTIRANJE PO VZORNIKIH: FILOZOFSKO OZADJE

**A**li so vzorniki danes še aktualni? Filozofinja Dana Horakowa<sup>2</sup> je v svoji raziskavi o vzornikih sprva naletela na nikalne odgovore. Tudi v petem razredu realke v nemškem mestu Ubstadt je skorajda polovica otrok ob žanrski sliki zanikala, da imajo vzornika.<sup>3</sup> S kritičnim spraševanjem in globjo refleksijo v filozofskem raziskovanju, v »filo rundi«, pa se je ta podoba kajpada spremenila. Otroci so namreč spoznali, da njihove vrednostne predstave v veliki meri usmerjajo osebni vzorniki in vzorniki, ki se pojavljajo v medijih. Ob vprašanju, kako pomembni so, je enajstletna Gorgia ob koncu filozofskega raziskovanja (»filo runde«) s pomočjo obratnega sklepa prispela do spoznanja: »Če ne bi bilo vzornikov, se ne bi mogli po nikomer ravnati in ne bi mogli nikomur zaupati.«<sup>4</sup> Podobno je bil tudi filozof, socialni psiholog in psihoterapevt Erich Fromm (1900–1980) prepričan, da potrebujemo vzornike, po katerih se lahko orientiramo. Na podlagi svojih dolgoletnih terapevtskih izkušenj in empiričnih raziskav je menil, da smo brez vzornikov, idealov in

ciljev izpostavljeni občutku praznine ter izgubimo zanimanje za stvari v svetu in soljudi.<sup>5</sup> Vzorniki so glede na to, kako učinkujejo, vzgojitelji, ki smo jih izbrali sami. Cilji in vzorniki se medsebojno pogojujejo. Že osnovnošolci izbirajo vzornike iz šolskega vsakdanjika, družinskega okolja ali glede na svoja zanimanja in cilje.

Otroci vzornikom namenjajo veliko pozornosti in jih podrobno opazujejo. Zato sta učenje z opazovanjem ali učenje s posnemanjem »naravni obliki« učenja, ko nekaj opazujejo in posnemajo. Iz tega razloga so v azijskih deželah prav učenje s posnemanjem kot metodo učenja sistematično vključili v pouk.<sup>6</sup> Učiteljice in učitelji, ki imajo socialno moč, so zanje prav tako privlačni modeli vzornikov kot pa simpatični, nadarjeni sošolci z velikim socialnim ugledom. To velja tudi za osebe, ki lahko zadovoljijo njihove potrebe, ker upodabljajo njihove osebne vrednote in nagnjenja. Otroci ne posnemajo le tehničnih ali rokodelskih dejavnosti, ampak tudi socialno vedenje.<sup>7</sup>

Šolarji zaradi svojega celostno naravnane mišljenja v veliko večji meri posnemajo svoje vzornike kot pa pozneje v dobi mladostništva. Zato ima v osnovni šoli kritičen





premislek o vzornikih in njihovih mejah pomembno mesto in vlogo.

Otroci, ki živijo v svobodni družbi, uživajo privilegij, da sami izbirajo svoje vzornike. S tem so v enakem položaju kot mladi Friedrich Nietzsche, ki je želel poiskati zase primerne vzgojitelja, torej vzornika, ki bi mu ustrezal. Ker mu je samospoznanje pomenilo največjo vrednoto, se pravi, da so bila zanj pomembna vprašanja, kot npr. »Kdo resnično sem?«, »Katera pot je zame prava?«, je hotel najti vzgojitelja, ki bi mu pomagal spoznati lastno bistvo. Želel je imeti vzgojitelja, ki bi ga »osvobodil« na poti k samemu sebi. V svojem zgodnjem delu *Schopenhauer kot vzgojitelj* (1874) je zapisal: »Tvoji vzgojitelji so lahko tvoji osvoboditelji. To je skrivnost vse vzgoje (...). Osvoboditev je odstranitev vsega plevela, odpadnega, črvicega, kar hoče načeti nežne kali rastlin (...).«<sup>8</sup>

Ker se Schopenhauer ni želel »kazati« kot nekaj, kar ni bil in je sam sebi postavil zakon: »Ne varaj nikogar, niti samega sebe!«,<sup>9</sup> je ustrezal Nietzschejevemu idealu vzgojitelja. Njegovo življenjsko vodilo mu ni dovoljevalo, da bi varal samega sebe, ampak ga je nasprotno sililo, da si je zroč v ogledalo postavljal lastno resnico. Vse navidezno, kar je bilo v Nietzschejevih očeh zgolj nesnaga, je bilo s tem odrinjeno na stran, resnico iskajoč pogled se je usmerjal le na osebo. Schopenhauerjevo življenjsko vodilo mu je pomagalo spoznati samega sebe in lastno pot, ki jo je izbral na podlagi tega spoznanja. Zato ga je izbral za svojega vzgojitelja, vzornika in model, kajti njegov cilj je bil najti lastno pot, vzročno povezano z njegovo osebnostjo: »V svetu je le ena sama pot, po kateri ne more nihče hoditi, razen tebe: kam vodi? Ne sprašuj, pojdi.«<sup>10</sup>

Vzornik nas opogumlja, da ravnamo v skladu s tem, kar smo spoznali kot pravilno in zaželjeno. Vzorniki okrepijo jaz. To je ključnega pomena prav za osnovnošolce, ki v tej starosti izoblikujejo prvo identiteto jaza. Pri tem jim pomagajo učni načrti; tako je npr. v učnem načrtu za etiko na Bavarskem tej tematiki namenjen prvi modul z naslovom

»Srečanje s samim seboj – biti človek«. Vzornik pomaga pri oblikovanju lastne identitete, kolikor prek »ti-ja« znova kaže na jaz in je zavoljo tega osrednjega pomena za osnovnošolce. To bi morali upoštevati tudi učbeniki, v katerih otrok razmišlja o svoji identiteti in orientaciji, torej v učbenikih, namenjenih poučevanju filozofije ali etike. Iz tega razloga smo se v našem učbeniku *Odkrivamo etiko s Filom (Ethik entdecken mit Philo)*<sup>11</sup> intenzivneje posvetili prav temi vzornik. Gradivo, ki ima različne ravni in različne vsebinske oblike, omogoča otrokom, da nanj navežejo svoja vprašanja, premišljevanja ali ugovore.

V pričujočem prispevku želimo po eni strani predstaviti prikupni lik *Filota* kot vzornika za to, kako naj otroci uporabljajo filozofske metode (1.-2. razred), po drugi pa prikazati posebno učno uro, v kateri so otroci kritično razmišljali o možnostih in mejah vzornika, o dvojni plati »raznolikosti namesto enoličnosti: moji vzorniki – tvoji vzorniki« (3.-4. razred).

## ORIENTACIJA V MIŠLJENJU: FILO KOT VZORNIK PRI OBRAVNAVI UPORABE METODE PET PRSTOV

V svoji koncepciji filozofiranja z otroki je Ekkehard Martens,<sup>12</sup> navezujoč se na naslov Kantovega spisa »Kaj pomeni orientirati se v mišljenju«,<sup>13</sup> razvil model pet prstov.<sup>14</sup> Pri tem pet osnovnih metod filozofiranja – *fenomenologija, hermenevtika, analiza, dialektika in spekulacija* – oblikuje skupaj roko. V načeloma nezaključenem procesu refleksije jih ni mogoče razvrstiti v neko strogo linearno shemo z določenim začetkom in koncem, ampak gre za različne poudarke ali posamezne prste. Ta model omogoča otrokom, da s pomočjo teh metod razmišljajo o etiški tematiki, zastavljajo vprašanja in obravnavajo tematiko z različnih zornih kotov. Zato ima pomembno vlogo v nalogah v učbeniku *Odkrivamo etiko s Filom*, za reševanje katerih so potrebne določene kompetence. Poleg tega so operacije v tem modelu združljive s





kompetencami, ki jih zahtevajo učni načrti za osnovno šolo.

Da bi se lahko orientirali v mišljenju, otroci poleg ustreznih metod potrebujejo tudi osebo, ki jim bo predstavljala vzornika pri tem, kako naj jih uporabljajo. Da bi lahko ohranili avtonomno miselno držo, smo oblikovali prikupni lik *Filota* kot pomožni jaz, vzornika ali »magičnega pomočnika«, ki jim podobno kot junakom v pravljicah priskoči na pomoč. Na začetku uvodnega poglavja *Kako lahko filozofiramo?*, po katerem lahko vedno posežejo, jim pokaže uporabo omenjenih metod.

Na *fenomenološki* ravni, ki pripada prvemu prstu, otroci zberejo svoja opazovanja in izkušnje ter jih opišejo, ne da bi jih vrednotili. Za to imajo na voljo operacije: *opiši ...*, *opazuj ...*, *podrobno si oglej ...* Sposobnost, da nekaj podrobneje motrimo in nepristransko opazujemo, je osnova za filozofiranje.

Izhodišče zaznave je lastna perspektiva. To je za otroka nekaj povsem samoumevnega, saj še ne more sam vzpostaviti distance do samega sebe in to ozavestiti. Da bi ga spodbudil k temu, se Filo pozorno ogleduje v ogledalu.

Filo je torej vzornik otrokom na dva načina: po eni strani jim pokaže, katere so filozofske metode, in po drugi, kako naj spoznajo sami sebe. *Spoznati se v ogledalu* je razlikovalni kriterij, ki omogoča, da razlikujejo med osebami in tem, kar niso osebe. Ogledalo, ki ga uporablja Filo kot orodje samospoznanja, kaže na telo, ali če naj to izrazimo v filozofski terminologiji – na »oduševljeno telo«. Po Nietzschejevih besedah to poseduje izvorni, veliki um: »Orodje tvojega telesa je tudi tvoj mali um [...], ki mu praviš 'duh', majhno orodje in igrača tvojega velikega uma.«<sup>15</sup> Telo otroku posreduje informacije, ki so pomembne za njegovo samospoznanje; tako npr. svoja razpoloženja in čustva občuti tudi telesno. Z zaznavanjem lastnega telesa se prične človekovo samospoznanje, ki je kot oseba sestavljen iz telesa in duha.

Filo kot vzornik je torej v pomoč osnovnošolcem tako pri iskanju njihove identitete kot tudi pri vsebinskem procesu samospoznanja.

## USMERJENOST NA JAZ: RAZNOLIKOST NAMESTO ENOLIČNOSTI: MOJI VZORNIKI – TVOJI VZORNIKI

Vrednost vzornika je v tem, da nam pokaže, kako naj ravnamo. Uteleša tudi časovni skok, neko vizijo, predstavo o naši lastni prihodnosti. Vzornik je takšen, kakršen želi biti otrok in prav s svojo »takšnostjo« kaže na to, da je to zares mogoče uresničiti. S tem ga spodbuja pri njegovih ciljih in motivira, da se je pripravljen potruditi za to, da bi jih dosegel. Vendar lahko vzornik kot pozitivna sila učinkuje tudi negativno, če otroka čustveno obvladuje ali če zaide v »vrtinec posnemanja« in »podleže« njegovemu avtomatizmu. Temu se lahko izognemo, če učence in učenke spodbujamo k samostojnemu razmisleku o tem, v kakšni meri želijo slediti vzornikom. Kriterij za adaptacijo je okrepitev lastnega jaza.

Pri učni uri smo za začetno miselno spodbudo izbrali opazovanje slik. Filo je otrokom predstavil svoje vzornike in jim s tem pokazal, kakšne so njegove vrednostne predstave. Eden od otrok je prebral Filov uvod v tematiko, zatem so v dvojicah razmišljali o njegovih vzornikih. Sledil je prvi krog filozofskega razmisleka ob spodbudah, navedenih v omenjenem učbeniku.

Da bi bilo bolj razgibano, smo uvedli igro posnemanja: eden od otrok je napravil nekaj gibov, drugi pa so ga posnemali. Po treh krogih smo nadaljevali s filozofskim razmislekom.

Ko so otroci končali prvi krog filozofiranja, so narisali svoje vzornike in risbe nato predstavili drug drugemu. Nadaljevali so z drugo »filo rundo«, v kateri so razmišljali ob nadaljnjih spodbudah iz učbenika.

Druga učna ura se je pričela z zgodbo *Trenerka rokometa Vanessa* avtorice Marion Parsch. Otroci so si v razredu med seboj razdelili vloge pripovedovalca, Lene in Jonasa ter jo prebrali.

Zaključila se je s Filovo pobudo, naj se razdelijo v skupine, si izmislijo prizor na temo





vzornik in ga predstavijo kot zamrznjene slike.

Na dvojni strani poglavja *Raznolikost namesto enoličnosti: moji vzorniki - tvoji vzorniki* je v središču pozornosti otrok, ki razmišlja o lastnih vzornikih in sprejema, da ima vsakdo drugega vzornika, ker je nekaj edinstvenega. Refleksija o možnostih in mejah tega koncepta je potekala v skupnosti raziskovanja v razredu, v »filo rundi«, ki jo je moderiral učitelj. V učni uri je bil poudarek prav na filozofskem razmisleku. Kot pove že izraz, gre pri tem za dejavnost filozofiranja, pri čemer vsak otrok oblikuje svoje stališče in ga predstavi drugim; v procesu skupne verifikacije ga lahko popravi in razvija dalje v skladu z novimi spoznanji. Sedenje v krogu omogoča, da se udeleženci vidijo in da se v pogovoru lahko navezujejo drug na drugega.

Glede na to, kako intenziven je razmislek in koliko časa traja, lahko učnemu gradivu na dvojni strani učbenika namenimo dve šolski uri.

### **FILOZOFSKI RAZMISLEK: RAZNOLIKOST NAMESTO ENOLIČNOSTI: MOJI VZORNIKI - TVOJI VZORNIKI**

**T**ematika vzorniki je primerna zlasti za otroke in mladostnike. Zato smo v okviru našega projekta izbrali skupino iz Otroške in mladostniške univerze Bretten, v katero smo vključili udeležence iz obeh starostnih obdobij. Tako so skupaj filozofirali otroci v starosti od 7 do 14 let. V pričujoči študiji zaradi prostorske omejitve pri vsaki miselni spodbudi navajamo zgolj po en primer, zlasti odgovore mlajših otrok, nato pa na kratko povzamemo argumente iz »filo runde«. Pri odgovorih navajamo v oklepajih starost otrok.

*Miselna spodbuda: 1. prst (fenomenologija):*  
Opiši enega od svojih vzornikov.

Pascal (10 let): *Moj vzornik je Mario Götze. Je dober nogometaš in igra v mojem najljubšem nogometnem klubu Bayern. Zabil je odločilni gol, ko je Nemčija postala svetovni prvak.*

Izbira vzornikov kaže na tesno povezavo med naklonjenostjo in vzorniki. Prednost imajo uspešni modeli, ki so dobro poznani v širši javnosti in so nosilci etičnih vrednot. Pomembne so tudi estetične vrednote, kot npr. dober zunanji videz. Učenci izbirajo svoje vzornike predvsem iz svojega bližnjega življenjskega sveta.

*Miselna spodbuda: 4. prst (dialektika) Presodi, ali so lahko vzorniki zgolj živi ljudje ali tudi liki iz knjig in filmov?*

Tristan (12 let): *Mislím, da ima lahko kdo vzornike tudi iz filmov, ker gre za dejanja, to, kako ravna.*

Vzorniki niso nujno živi ljudje, ker učinkujejo s samoprezentacijo. Otroci posnemajo le njihova dejanja, ki so dostopna javnosti ali kot se sami kažejo v javnosti. Ker poznajo zgolj njihovo javno podobo, ne vedo, kakšne osebe so v resnici. Zato jih navsezadnje ni mogoče razlikovati od fiktivnih, medijskih in umetnih vzornikov. Ker so dejanja ali sposobnosti odločilni kriterij pri izbiri vzornikov, so lahko vzorniki tudi živali.

*Miselna spodbuda: 2. prst (hermenevtika):*  
Postavi se v vlogo vzornika in pojasni njegova čustva.

Franziska (8 let): *Torej, ne bi bila rada slavna, ker te vedno vsi poznajo, ko si na dopustu. Vsak pozna tvoje ime in to se mi zdi strašljivo.*

Otroci so navajali široko paleto čustev od prijetnosti do občutka zmedenosti. Obravnavali so občutji »biti ponosen nase« in »počutiti se spoštovanega«. Pri vživetju v vlogo vzornika so občutili tudi, kako je, če podvomiš v lastno kakovost, kar povzroči bojazen, da nečemu ne boš kos ali da boš odpovedal. Z empatijo so ubesedili, kako je, ko vzorniki občutijo, da so izpostavljeni velikemu pritisku. Domnevali so, da trpijo zaradi pomanjkanja zasebnosti in da jim nenehno opazovanje in glasno občudovanje »fenov« povzročata stres. To velja zlasti za vzornike iz javnega sveta, medtem ko po mnenju otrok vzorniki iz njihovega življenjskega okolja s to vlogo ne povezujejo nobenih posebnih čustev.

*Miselna spodbuda: 3. prst (analiza):* Ugotovi, katere značilnosti ima tvoj vzornik.





Pascal (10 let): Vzornik naj bi nekomu preprosto pokazal, kar sam želi nekoč doseči. Biti pogumen, se uveljaviti in podobno.

Miselna spodbuda: 3. Prst (analiza): Pojasni, kaj je vzornik.

Georgia (11 let): Vzornik je nekdo, ki se nam zdi zelo dober.

Vzornik je relacijski pojem, saj obstaja le v odnosu do osebe, ki si ga je izbrala za vzornika.

Miselna spodbuda: 1. prst (fenomenologija): Opiši, ne da bi vrednotil, katero vlogo ima Vanessa za Leno.

Tristan (12 let): Torej, kot velika vzornica ima zanj praznaprav vlogo cilja. Njen veliki cilj je, da želi postati taka, kot je njena vzornica.

Otroci so presodili, da je Vanessa zaradi njene angažiranosti za hobi velika vzornica, vendar so spoznali tudi slabe strani tega, ker je zaradi tega napačno postavila prioritete. Razlikovali so med področji, na katerih vzornik učinkuje kot spodbuda.

Miselna spodbuda: 2. prst (hermenevtika): Postavi se v Leninin položaj. Opiši čustva, ki jih občuti do Vanesse.

Loris (12 let): Seveda je zelo razočarana, prizadeta, ker je Vanessa Jonassa preprosto pustila ležati na cesti, čeprav ga je verjetno videla. Res ni prijazno, da ni bila pripravljena pomagati.

Otroci so spoznali, da so merilo za Lenina dejanja njene lastne vrednostne predstave; zato je »razočarana« in ne posnema obnašanja svoje velike vzornice. »Točnost«, Vanessino značilnost, ki jo je prej obravnavala kot nekaj pozitivnega, zdaj podobno kot Jonas zaradi njene enodimenzionalnosti kritično vrednoti kot »veliko kaprico«.

Miselna spodbuda: 4. prst (dialektika): Preizkusi, katere so prednosti in slabosti tega, da imaš vzornika.

Leif (9 let): Slabo je, da če nimaš vzornika, potem nimaš cilja, ne veš, kam bi. To je tako, kot da bi hotel voziti po avtocesti, a si brez trdnega cilja. Potem ne veš, ali bi zavil na levo ali desno ali pa bi šel naravnost.

Do tega trenutka v diskusiji so otroci težko navajali slabosti, ki so povezane z

orientiranjem po vzorniku. Kot prednosti so omenili zastavljanje cilja, orientiranje in čustveno okrepitev. Pričeli so razlikovati med samodejnim posnemanjem in posnemanjem, ki je bolj osebno naravnano.

Miselna spodbuda: 4. prst (dialektika): Presodi, v katerem položaju moraš nasprotovati vzorniku ali zavestno ravnati drugače.

Pascal (10 let): So položaji, v katerih moraš ravnati drugače kot tvoj vzornik. Recimo, da gre tvoj vzornik preprosto mimo. Bolje bi bilo, če bi sam kljub temu pomagal, čeprav tvoj vzornik tega ni storil.

Pri preiskovanju vprašanja, ali lahko nasprotujejo vzornikom, so otroci uporabili argument avtonomnosti - vzornikova dejanja je treba podvreči cenzuri jaza. Svojega vedenja ne moremo upravičiti z vzornikovim vedenjem. Orientiranje po vzornikih nas ne odvezuje od tega, da smo odgovorni sebi in drugim.

Miselna spodbuda: 4. prst (dialektika): Presodi, o čem moraš odločati sam.

Franziska (8 let): Pravnoprav je lepo, če imaš vzornika, vendar je ... Sama bi se odločila, ali bom pač tako kot moj vzornik naredila premet, ali pa ga ne bom, ker moram še vaditi.

Bilo bi slabo, če bi bili čisto taki kot naši vzorniki. Bilo bi slabo, če bi bili vsi ljudje enaki. Potem ne bi bilo več nobenega posebnega človeka na svetu. Pravnoprav smo vsi nekaj posebnega. (...) Lahko naredimo nekaj stvari kot naši vzorniki, ne pa vseh.

Pri otrocih je bila v ospredju lastna odločitev, in sicer tako glede na vsebino kot tudi glede na njeno usmeritev. V prid tega so poleg avtonomije navajali tudi edinstvenost osebnosti, čemur se zaradi vzornikov ne smemo odreči.

Miselna spodbuda: 3. prst (analitika): Preišči, kako lahko sam postaneš vzornik drugim.

Loris (10 let): V Ameriki sem imel nekoč soseda. Mislim, da je bil star pet, šest let. Rekel mi je, da sem njegov vzornik. Ne vem točno, zakaj. Morda, ker sem se z njim in njegovimi sestrami zelo dobro igral zunaj. Mogoče sem ga pridobil kot prijatelja.







Otrokom je bilo težko konstruktivno odgovoriti na to miselno spodbudo. Loris je poskušal najti odgovor, zakaj ga je mlajši sosed izbral za vzornika in je navedel svojo sposobnost, da se zna dobro igrati.

**Miselna spodbuda: 5. prst (spekulacija): Predstavljaj si svet, v katerem ni nobenih vzornikov. Kako bi to učinkovalo nate in na tvoje vrstnike?**

Otroci so izrazili bojazen, da se brez vzornikov ne bi nič več razvijalo, ne bi bilo glasbe, bančnikov in tudi ne izumiteljev, ker »se ne bi ničesar več naučili«. Seveda pa ne bi mogli posnemati tudi nič slabega.

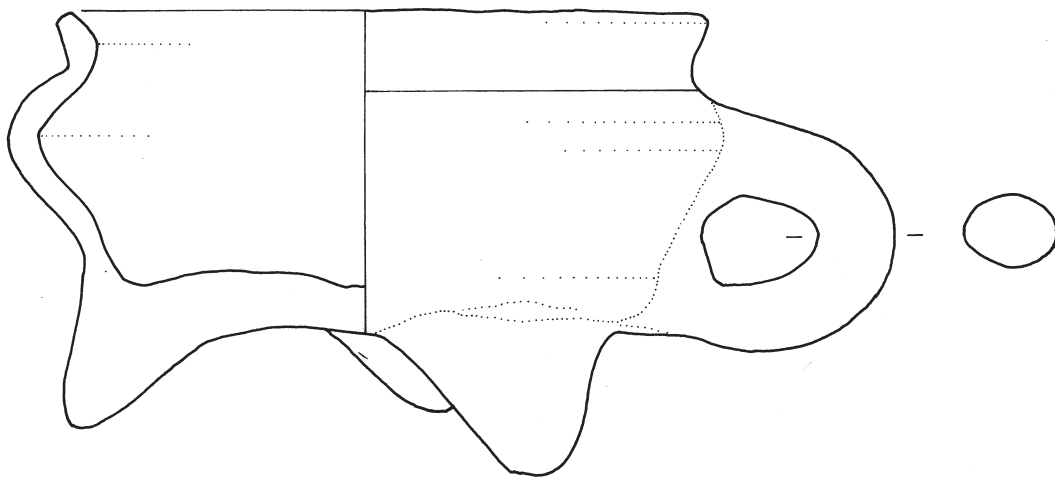
Tema vzornik je šolarjem omogočila, da so se soočili s svojimi usmeritvami in ideali. Obenem so ob tem razmišljali o svoji identiteti in lastnih vrednotah, seveda na posreden način, ker so bili v središču pozornosti vzorniki. To jim je pomagalo, da so lažje razmišljali tudi o svojih vrednostnih predstavah. Diskusija je potekala zelo zavzeto, ker je bila za številne otroke tema vzornik pozitivno čustveno obarvana. Tako kot Nietzsche so menili, naj bo vzornik vzgojitelj tistemu, ki išče orientacijo in naj ga osvobodi na »poti k samemu sebi«.

Prevedla: Tanja Pihlar

- <sup>1</sup> Prevedeno iz: Marsal, E. (2015). »Vielfalt statt Einförmigkeit: Meine Vorbilder – deine Vorbilder. Philosophische Einbettung, Präsentation und Durchführung einer Unterrichtseinheit«. V: Autorität II, ZDPE 1. zv., str. 44-52.
- <sup>2</sup> Horakova, D. (2007). *Vorbilder – Berühmte Deutsche erzählen, wer ihnen wichtig ist*. Wiesbaden: Marix, str. 12-27.
- <sup>3</sup> Marsal, E. in sodelavci (2014). *Phi Phi Ngo. Raziskovalni projekt »Philosophieren mit Kindern zum Thema 'Vorbilder'«*. Karlsruhe: Pädagogische Hochschule, str. 8. (neobjavljen rokopis).
- <sup>4</sup> Prav tam, str. 9.
- <sup>5</sup> Fromm, E. (2010). *Haben oder Sein. Die seelische Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: dtv.
- <sup>6</sup> Higuchi, S. (2005). »Mimesis and Play«. V: Marsal, Eva in sodelavci (ur.). *Das Spiel als Kulturtechnik des ethischen Lernens*. Münster/Berlin: Lit, str. 33-46.
- <sup>7</sup> Bandura, A. (1979). *Sozial-kognitive Lerntheorie*. Stuttgart: Klett-Cota.
- <sup>8</sup> Nietzsche, F. (1980). »Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher«. V: *Sämtliche Werke*, 1. Bd., Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Hrsg. v. Colli G. und M. Moninari. München/Berlin/New York: de Gruyter, str. 341.
- <sup>9</sup> Prav tam, str. 346.
- <sup>10</sup> Prav tam, str. 340.
- <sup>11</sup> Marsal E. (ur.) (2014/2015). *Ethik entdecken mit Philo*, 1-2, 3-4. Bamberg: Buchner.
- <sup>12</sup> Martens E. (1990). *Sich im Denken orientieren. Philosophische Anfangsschritte mit Kindern*. Hanover: Schroedel.
- <sup>13</sup> Kant I. (1977). »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«. V: *Werke* (Weischedel, W. ur.), 5. zv. Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 276-283.
- <sup>14</sup> Martens E. (2014). *Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts: Philosophieren als elementare Kulturtechnik*. Hannover: Siebert, str. 65-95.
- <sup>15</sup> Nietzsche F. (1999). *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 37.







### Trinožna skodelica

Najdišče: neznano

Višina: 7,6 cm

Premer ustja: 10,7 cm

Inv. št.: 112

Datacija: mlajša železna doba (720–587/86 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





IVAN BODROŽIĆ

# Gnoza, gnosticizem in gnostična gibanja v zgodnjem krščanstvu

## POVZETEK

Avtor v svojem delu proučuje gnozo, gnosticizem in gnostična gibanja v zgodnjem krščanstvu in prikazuje rezultate sodobnih raziskav in svojih opažanj. Glede na izsledke več raziskav na ta način pojasnjuje ključne pojme, kot sta gnoza in gnosticizem, ker med znanstveniki še vedno prihaja do nesporazuma, v kolikor ne uporabljajo jasne in enotne terminologije.

Avtor prikazuje, kako se je potrebno tudi danes za vsak resen govor o pojavu gnoze in gnosticizma v zgodnjem krščanstvu, da bi se izognili zmedi in napačnim zaključkom, nepogrešljivo držati razlikovanja in kriterijev, ki so jih postavili znanstveniki na svojih kongresih, posebej še po odkritju in naznanitvi biblioteke iz Nag Hamadija. V tem smislu je pojem gnoza posebna oblika znanja, to je spoznanja, v katerem je govora o božanskih skrivnostih, prenaša pa se po ezoterični poti, ki je dostopna le za nekaj izbrancev. Gnosticizem je pač gibanje, ki je ujelo trenutek v 2. stoletju kot derivat iz krščanstva in je prepoznavno po strogem dualizmu. Gnostična gnoza je oblika religioznega spoznanja, ki obravnava človekovo prvotno resničnost, gnostiki pa so se zlasti zanimali, kako razložiti prisotnost zla v svetu, človeško stanje in možnost odrešenja. Odrešenjsko spoznanje je posredoval določen razodevalec/rešitelj, zagotovljeno pa je s posebno ezoterično izročitvijo.

Z vidika aktualizacije z današnjo resničnostjo je avtor v zadnjem poglavju opisal najpomembnejša gnostična gibanja iz zgodnjega krščanstva ter pokazal na prisotnost gnostične misli danes. Poudaril je, da je gnostična miselnost prisotna v miselnosti religioznosti in duhovnosti mnogih ljudi v sodobnem svetu, tudi pri tistih, ki se imajo za kristjane, kar je vendar eno veliko protislovje. Poudarjene so tudi jasne povezave, ki obstajajo med gnosticizmom in new age gibanji. Slednja se v nekaterih svojih sestavkih naslanjajo na gnostične ideje, ki pa so danes ponovno oživiljene, zahvaljujoč propagandi, ki jo javnost daje tako pozno antičnemu gnosticizmu kot tudi sodobnemu religioznemu gibanju new age-a.

Ključne besede:

gnoza, gnosticizem, new age, zgodnje krščanstvo





## UVOD

Pisati o tej temi je precej zahtevno, kajti še danes, po mnogih izvedenih raziskavah, ne obstaja popolna jasnost niti celovit vpogled v dogajanja v prvih nekaj stoletjih krščanstva. Po izvedenih znanstvenih raziskavah, ki so pripeljala do določenih premikov v odnosu do stanj raziskav, obstajala so petdeset let 20. stoletja, je vendar mogoče narediti popolnejšo sintezo in ponuditi kvalitetnejšo obnovo, skladno s točkami, ki bi v kontekstu simpozija o (neo)gnostičnih in (neo)poganskih kultih lahko bile zanimive.

Zato je potrebno najprej razjasniti vsaj izrazoslovje, ki se danes uporablja v sodobnih teoloških raziskavah, saj je bilo v zgodnjem krščanstvu več gibanj, ki so se sklicevala na odrešenjsko vrednost znanja (gnosis). Torej je nujno potrebno razložiti temeljne pojme, kot sta gnoza in gnosticizem, ki se danes uporabljata v filozofsko-teološki sredini, pogosto pa povzročata zmedo in nejasnosti. Poleg tega je bistveno, tudi za današnji vidik in raziskave, ponuditi razlago o nastanku in razvoju določenih skupin in gibanj z vidika zgodovinskega zaporedja dogodkov, kar pa je tesno povezano z izrazoslovjem. Tak pristop je nepogrešljiv, še posebno zato, ker se danes v mnogih krogih daje zelo približno in splošno mnenje o vsem, kar se je nekoč dogajalo v predkrščanski in krščanski antiki, ter z lastnimi tezami postavljajo pod vprašaj zgodovinsko obnovo nastanka in širjenja krščanstva. Z zanemarjanjem zgodovinskega zaporedja in razvoja se istočasno poskuša obrniti teze o vsebinah in resnicah vere, s čimer se ogroža celovita zgradba vere, na kateri sloni Cerkev. Brez dvoma je torej potrebno preučiti kronološko-teološko zaporedje razvoja prve Cerkve, da bi se resnica iz 1. in 2. stoletja prenesla v spoznanja 21. stoletja, ki niso nič manj pomembna za neposredno utemeljevanje vere tudi v sodobnem svetu.

## STATUS QUAESTIONIS, QUAESTIO, ACTUALIS IN ACTUALITAS QUAESTIONIS

V zadnjih desetletjih je bilo veliko raziskav o gnozi in gnosticizmu spodbujenih najbolj zaradi odkritij raznih spisov v Nag Hamadiju, od katerih je bil tudi del gnostičnih spisov.<sup>1</sup> Ob številnih raziskovanjih je bilo v prvem trenutku ustvarjeno tudi veliko zmede in nasprotujočih si zaključkov, ki so se dotikali nastanka in obsega, pomena in vpliva gnoze na judovsko in krščansko okolje. Raziskovanja so kljub temu dala svojevrstne rezultate, čeprav je ostalo mnogo neodgovorjenih vprašanj, na katera se še vedno iščejo odgovori. V omenjenem obdobju se je v javnosti pojavilo več tez. Da bi prišlo do znanstvenih zaključkov, je bilo nujno podkrepiti te iste teze s konkretnimi argumenti, utemeljenimi na zgodovinskih dejstvih. Zaradi tega so sčasoma mnoge teze odpadle kot neutemeljene in brez pokritja. Kljub temu pa vidimo, da je to vprašanje aktualno tudi danes. Cilj tega dela je poudariti ravno to aktualnost, s prikazom, do katerih rezultatov je prišlo danes, in kateri je danes status quaestionis, ko teče beseda o raziskovanju pojava gnosticizma.

Tudi danes je eno izmed najbolj delikatnih gorečih vprašanj, okoli katerega se še vedno mnogi znanstveniki prepirajo, raziskovanja pa odvijajo naprej, ali so gnostiki bili krščanski heretiki, kot je to izhajalo iz besedil krščanskih hereziologov prvih stoletij, in kakšno je bilo tradicionalno stališče vse do novejših časov, ali je šlo za skupino, ki je bila na prvi pogled enakovredna drugim skupinam zgodnjega krščanstva, ali pa je kasneje, z ustvarjanjem krščanske pravovernosti, zgubila tla pod nogami in bila vnaprej razglašena za krivoversko. To drugo možnost so zadnja desetletja razna neognostična, proticerkvena gibanja in intelektualci spodbujali, ne da bi z iskanjem podkrepili svoja stališča, temveč so predvsem izstrelili teze drugače od tradicionalnih. Po njihovem prepričanju bi bilo zgodnje krščanstvo spremenljivo in





neinstitucionalno, za razliko od krute in institucionalizirane Cerkve, ki nastaja z uporabo avtoritete in moči.<sup>2</sup> Posamezniki v glavnem razumevajo Cerkev sociološko, z opazovanjem iz sodobnega vidika ali osebne zaznave, ter uporabljajo lastna prepričanja in sociološke omejitve glede na zgodnje krščanstvo, namesto da bi raziskovali brez ideoloških predsodkov in prišli do zaključkov, utemeljenih v zgodovinski danosti. Pogosto svoje ideje obdelujejo z željo ugajati določenemu številu lahkovernih kristjanov oziroma tistim, ki so nastrojeni proticerkveno, da bi pridobili somišljenike, namesto da bi potrpežljivo in bistroumno razločili zgodovinsko resničnost, to je resnico od laži.

Sodobne razprave so naredile celo korak dlje; postavljalo se je vprašanje kronološke in teološke prednosti med krščanstvom in gnosticizmom, s predpostavko, da gre za dve ločeni stvarnosti. Hoteli so dokazati, da je gnosticizem starejši, kar bi pripeljalo do zaključka, da je krščanstvo nastalo pod vplivom gnosticizma, ne pa obratno kot govorijo tradicionalne teze; da je krščanstvo starejše, gnosticizem pa samo derivat iz krščanstva. Enaki dvomi veljajo potem tudi za novozavezne spise in njihov odnos do gnostikov. Če je v samem začetku gnostično krščanstvo bilo enakopravno drugim krščanskim tokovom in smerem, gibanjem in frakcijam<sup>3</sup>, potem je resnično postavljeno na stran s pristranskim dejanjem moči oziroma volje nekoga, ko je postalo nezaželeno. Če je v začetku krščanstvo obstajalo kot neka vrsta heterogenih šol in nauk, potem se je lahko zgodilo, da je v borbi za preživetje prevladala ena od njih (t. i. apostolska frakcija) in odrinila druge. Pri tem ni jasno, s čim bi bila v teh okoliščinah domnevna apostolska frakcija motivirana, da napravi tak prijem. Poleg tega bi se tej frakciji pripisalo, da je od celotne literature, ki je obstajala v prvotnem obdobju, obdržala samo majhen del in to tistega, ki ji je ustrezal, vse ostalo pa zavrgla. Zopet pa ni jasno, po kakšnem ključu bi ji nekaj ustrezalo, drugo pa ne.

Za takšne teze obstajajo tudi določeni izgovori. Omenjeni scenarij se je domnevno zgodil v času, ko nista bili definirani pravovernost in krivoverstvo, in v kolikor ni bilo mogoče definirati tako pomembnih pojmov, potem je obstajal teološki pluralizem, znotraj katerega je bilo zakonito premišljevali teološke vsebine brez omejevanih kriterijev dogme in resnic, vsiljenih z voljo in močjo avtoritet. Če sledimo temu, bi lahko zaključili, da je v samih začetkih v zgodnjem krščanstvu vladal teološki pluralizem v okoliščinah prenašanja in sprejetosti, s časom pa je prišlo do njegovega dušenja v korist enoumja, poenotenja in centraliziranja tako oblasti kakor tudi misli in idej. Predpostavka takšnega zatiranja raznolikosti s strani ene frakcije pa ni z ničimer dokazljiva, niti se ne more iz obstoječe zgodovinsko-teološke dokumentacije prebrati takšno zaporedje. Zato je bilo znanstvenikom priporočljivo držati se zgodovinskih dejstev, brez katerih se ne da narediti nobenega veljavnega zaključka.

## TERMINOLOGIJA

Da bi prišli do jasnosti v zvezi s temi vprašanji in dogajanji v 1. in 2. stoletju, je bilo treba previdno raziskovati vsebine ter pojasniti izrazoslovje, ki ni bilo standardizirano.<sup>4</sup> Zgodilo se je, da so se uporabljali isti pojmi, ki pa niso označevali iste resničnosti, in je prihajalo do nesporazumov in znanstveno napačnih zaključkov. Zato je bilo treba iti korak za korakom od trdnih dejstev do novih zaključkov.

## GNOZA

S podrobnim raziskovanjem se je spoznalo in jasno predstavilo, da je bil pojem gnoza prisoten v raznih in različnih okoljih, in da kot tak ni bil presodni dejavnik razlikovanja med pravovernim in krivovernim krščanstvom. Mnoge skupine, namreč tako filozofske kot religiozne, tako v judovstvu kakor v krščanstvu, kakor pred, tudi po krščanstvu, kakor





znotraj meja helenizma, tako izven njih, so uporabljale pojem gnoza-znanje.

Medtem ko je to dejstvo pripeljalo do zaključka skupino znanstvenikov, da gre za očiten dokaz, da je gnoza bila predhodnica krščanstvu, so se drugi poglobljali in izvedli previdnejšo analizo. Nedvoumno je namreč dejstvo, da se je tudi znotraj določenih krogov judovstva uporabljal pojem gnoza, kar ne pomeni, da je imela gnoza vpliv na krščanstvo, čeprav takšen pojem ni bil nepomemben za kristjane. Zanimanje za gnozo je bilo tudi na področju judovstva, torej še pred krščanstvom, a se še vedno ni moglo ničesar dokazati o odnosu med krščanstvom in gnozo, ki je obstajal ob koncu 1. stol., posebno pa se je razvil v 2. stoletju. Samo toliko so lahko dokazali, da obstaja vsebinska in metodološka kontinuiteta med judovsko gnozo in omenjenimi protikrščanskimi gnozami. Krščanstvo bi v tem primeru bilo odvisno od gnoze in potem gnostična gibanja drugega stoletja ne bi bila gibanja, nastala iz krščanstva, temveč izrinjena iz krščanstva zaradi prevlade določene teološke smeri. Ta potem ne bi bila krščanska krivoverstva, temveč žrtve vsiljenosti ‚pravoverne politike‘. V tem primeru bi aktivnost krščanskih hereziologov v 2. in 3. stoletju in njihovo gledanje gnosticizma bilo popolnoma zgrešeno in bi to kopernikansko spremembo morali znanstveno potrditi, gnosticizem pa ponovno spodbuditi.

Skladno s tem obstajata danes dve liniji tolmačenja pojavov gnoze in gnosticizma. Nekateri v gnosticizmu resnično vidijo krščansko krivoverstvo, ne prenehajo pa postavljati vprašanj v zvezi z nastankom mitoloških motivov in nekrščanskih razmišljanj znotraj gnostičnih sistemov (hereziološka teza). Drugi smeri pripadajo tisti, ki razlagajo gnosticizem kot pojav, čeprav z določenimi skupnimi točkami tekom zgodovine, neodvisen od krščanstva. Kot verjetno in prepričljivo tezo velja sprejeti, da so informacije, ki prihajajo od krščanskih hereziologov, vendarle točne, in sicer tudi takrat, kadar

so nepopolne. Hereziologi so edini, ki nam lahko dajo bolj ali manj verodostojne podatke o gnostičnih stališčih in praksah.<sup>5</sup>

Omenjene teze in poskus reinterpretacije zgodovine niso naleteli na potrditev v zgodovinskih virih, dogodkih in dejstvih, in na nikakršen način niso mogli biti podkrepjeni z analizo dostopnih spisov. Zato so zaključki merodajnih strokovnjakov vodili k temu, da se o stvari natančno povpraša, in da se zaključki ustvarijo na temelju vsebine, ne pa na temelju predsodkov ali mišljenj, pogojenih z lastno ideologijo. Zaradi tega je prišlo do natančnega določanja izrazoslovja, začel se je razlikovati splošni pojem gnoze oziroma nagnjenosti do gnoze, od gibanj, ki so obstajala v drugem stoletju in so se prav tako posluževala tega pojma in pri njem vztrajala. Ta gibanja so imela svoje posebnosti, zato se jih ne bi smelo mešati z ostalimi nagnjenji do uporabe pojma gnoza. Gnosticizem ima svoje natančne vsebinske lastnosti, ki jih ni bilo v drugih gibanjih in v drugih časih, ter je bilo logično, da se to gibanje imenuje s posebnim imenom in se razlikuje od splošnega pojma gnoza. Zato je to gibanje dobilo naziv gnosticizem, čeprav tak naziv ni obstajal v izvornem kontekstu, pa vendar vsebinsko-z dejstvi ustreza in najbolje opisuje stanje in potek razvoja tega pojava.

Beseda gnoza prihaja iz grške besede γνῶσις in pomeni znanje, spoznanje. V klasični starogrški misli označuje spoznano dejanje v njegovi razumski in človeški vrednosti, v kasnejšem času pa se je uporabljala za označitev ‚razodetja‘ božanskih resnic, tj. brezplačne intuicije, ki prinaša „radost“ tistemu, ki je sprejet in se mu zagotavlja „rešitev“.<sup>6</sup> Tako bo, kakor je razvidno, v odnosu do klasičnega razumevanja, prišlo do spremembe pomena pojma in se bo gnoza imenovala posebna oblika spoznanja, tj. znanja, katerega predmet so božanske skrivnosti, prenaša pa se po ezoterični poti, ki je dostopna samo za skupino izbrancev. Posebnost gnoze je promovirati rešitev z znanjem, na ta način se lahko govori o judovski, filozofski, krščanski, vzhodnjaški





ali neki drugi gnozi v različnih časih in podnebjih, skladno s prepričanji posameznih filozofov in religij, da posedujejo odrešenjsko znanje.<sup>7</sup>

## GNOSTICIZEM

Gnosticizem je torej gibanje, ki se je v 2. stoletju v trenutku razmahnilo, prepoznavno pa je po strogem dualizmu. Poleg tega se pod vplivom krščanstva in njegove ideje lahko razumejo samo izhajajoč iz krščanskih besedil. V tem smislu so prevzeli tudi vsebine, ki so jih potem speljali na nivo idej, in pristop k božanski resničnosti s pomočjo besedila (npr. ustvarjanje novih knjig v skladu z rododom, ki je obstajal v kanonski literaturi; nazivi po imenih apostolov). Gnostična gnoza je oblika religioznega spoznanja, katerega predmet je človekova resnična stvarnost, gnostiki pa so se prvenstveno zanimali, kako razložiti prisotnost zla v svetu, človeško stanje in možnost rešitve. Odrešenjsko spoznanje prenaša določeni razodevalec-rešitelj, zagotovljeno pa je s posebno ezoterično izročitvijo, in samo po sebi v stanju, da reši tistega, ki ga sprejema. Gnostično poučevanje (didaskalia), s katerim se potencialnega člana sprejme v skupnost, običajno temelji na izročitvi določenega mita, katerega cilj je odgovoriti na eksistencialna vprašanja, lastna vsakemu gnostiku: »Kdo smo, kaj smo postali; kje smo, kje smo padli; kam potujemo, od kod smo očiščeni; kaj je rojstvo, kaj je preporod.« (Exc.ex. Th. 78,2)<sup>8</sup>

Zato se lahko ponudi sledeča definicija gnosticizma: Gnosticizem je skupek pričevanj, opredeljenih z dualizmom, ki vključuje znotraj božanstva določen prelom, ki se je zgodil v samih začetkih. Iz tega preloma je ustvarjen svet kot delo nekega nižjega boga (imenujejo ga Demijurg, bog Stare zaveze, Jahve). Prišlo je do zasužnjevanja padlih delcev božanstva, ki so se utelesili v nekaterih ljudeh, in so zaradi tega ti ljudje iste biti z božanstvom. Ponovna vrnitev teh delcev božanstva v božanski svet se uresničuje s posredovanjem razodetja, ki

ga prinaša nebeški razodevalec, ki zaradi tega pride na ta svet.

Gnostična gnoza torej meni, da je v človeku božanska iskra, ki prihaja iz božanskega sveta in je padla v ta svet, podrejen usodi, rojstvu in smrti, in mora biti obujena od svojega božanskega para, lastnega notranjega jaz-a, ki bi bil končno ponovno združen. Ta ideja nasproti drugim pojmovanjem degradacije<sup>9</sup> božanskega je ontološko utemeljena na pojmovanju degradacije božanskega, čigar obrobje (zunanj del), pogosto imenovana Modrost (Sophia) ali Misel (Ennoia), mora usodno vstopiti v krizo in proizvesti – čeprav posredno – ta svet, ki ga med drugim ne more zanemariti, saj mora znova pridobiti duha. Gre za dualistično razumevanje z monističnim ozadjem, ki se izraža z dvosmernim premikanjem degradacije in ponovne združitve. Vrsta gnoze, ki se jo poslužuje gnosticizem, je torej pogojena z zgoraj omenjenimi ontološkimi, teološkimi in antropološkimi predpostavkami. Ni vsaka gnoza gnosticizem, temveč samo tista, ki vključuje v tej perspektivi idejo božanske istobitnosti tiste iskre, ki je zaspala v človeku, mora pa biti prebujena in ponovno združena. Gnostična gnoza predstavlja torej božansko identiteto tistega, ki spoznava (gnostik), tistega, ki se spozna (božanska substanca lastnega transcendentnega jaza) in sredstva, s pomočjo katerih se spoznava (gnoza kot ena notranja božanska sposobnost tistega, ki mora biti prebujen in aktualiziran; ta gnoza je ena od razodetij-izročitev nekoga od različnih nosilcev izročitve).<sup>10</sup>

Gnostično gibanje je bilo prepoznavno po tem, da je imelo določene povezave z grško filozofijo ter si je vzelo pravico predstavljati božansko razodetje (gnozo), rezervirano za majhno število izbranih, moralno in intelektualno usposobljenih, v nasprotju s splošno vero velike množice kristjanov. Medtem ko je vera preprostega ljudstva imela svoj temelj v Jezusovem javnem oznanjevanju in v nadaljnjem misijonarskem delovanju apostolov, je gnostično razodetje črpalo iz Jezusovega skrivnega učenja, pridržanega







samo majhnemu številu učencev, ki so o njem bili poučeni med vstajenjem in vnebohodom. Ta skrivnostni nauk se je prenašal po skrivnostnih poteh vzporedno s službenim naukom Cerkve. Kar se tiče odkupitve, ni nepogrešljivo kot objektivno dejstvo, temveč samo kot razodetje-razsvetljenje nebeškega odkupitelja, ki odkriva potrebno resnico (skrivnost!), da bi prišlo do rešitve. Poleg tega gre pri odkupljenju samo za božanski del človeka, tj. njegovega duha (pneuma), medtem ko je telesni del kot notranji hudoben, obsojen na propad. Tu prihaja na površino negativno razumevanje materialnega sveta, v katerem je zasušeno božansko seme, ki je padlo z neba.<sup>11</sup>

Gnostiki so na poseben način naredili prelom med vero in razumom v trenutku, ko je krščanstvo naredilo radikalno kritiko tedanje religije zaradi pomanjkanja razuma, medtem ko je poskušalo filozofiji pokazati na nujnost odpiranja veri, o čemer pričajo apologeti, gnostična aktivnost pa gre z logiko izrecnega podcenjevanja vere v korist razuma. Končno so pristali pri tem, da niso bili niti prava filozofija, ker so se predstavljali kot religiozno gibanje, ki prejema lastne nauke preko verskih razodetij, vendar pa niso bili niti prava vera, ker so poudarek dajali na znanje, ne pa na vero. Za tisti čas so tako ponudili povsem drugačno vizijo in sintezo odnosa vere in razuma, kot ga je nudila Cerkev, ki je vero nudila kot Božji dar, s katerim se obnavlja razum, medtem ko je za gnostike znanje bilo predvsem dar, na temelju katerega se zavrača vera. Niti pomislili niso na to, da je moral nekdo uporabiti večjo vero, da bi verjel v njihova razodetja, kot pa v Božje razodetje, ki ga je oznanjala Cerkev.

Po vsem povedanem lahko izpostavimo nekaj opornih točk gnosticizma, kakor jih razumejo posamezni sodobni avtorji. Modin navaja, da 1) o teoriji odrešenja, katere resničen cilj je človeku odkriti pot, ki ga osvobaja od kraljestva zla in greha ter ga uvaja v Božje kraljestvo; 2) rešitev temelji poglavitno na spoznanju (gnoza), ki je sad posebnega

razodetja (ezoteričnega); 3) gnosticizem vključuje popolnoma negativno vizijo sveta in zemeljskega življenja (dualizem); 4) prav tako se dogaja, da prihaja do ločitve Stare od Nove zaveze, pri čemer se zavrača prvo in sprejema drugo.<sup>12</sup> Culian pa poudarja, da je določeno zbirko gnostičnih naukov mogoče definirati okoli sledečih točk: 1) transcendentalni nastanek sveta in človeka; 2) nauk o delitvi vesolja na spodnjo in zgornjo področje (spodnja je ustvarjena in jo sestavlja svet nižjih sil in ljudi, medtem ko v zgornji prebivajo bitja, ki izhajajo iz enega in edinega božanskega neustvarjenega središča; 3) nauk o istobitnosti duhovnega človeka in sveta božanskih neskončnosti; 4) nauk rešitve glede začetka in transcendentne biti človeka je vsebovan v razodetju znanja (gnoza); 5) individualna eshatologija (pogosto zraven one kolektivne), to je nauk, ki se dotika potovanja duš po smrti (ali neki njeni estatični osvoboditvi v času življenja, s pomočjo določenih obrednih ali mentalnih dejanj).<sup>13</sup> Kot prepoznavne elemente gnosticizma pa Osborn navaja: 1) kozmični dualizem, 2) razlikovanje vrhovnega Boga in Boga stvarnika sveta; 3) istobitnost določene skupine ljudi z Bogom; 4) človeško stanje in želja človeka po svobodi se izraža z mitološko zgodbo; 5) človeka dela svobodnega spoznanje o pravi naravi in nebeškem poreklu; 6) samo določeno število izbranih poseduje seme duhovnega življenja, čigar prisotnost oziroma odsotnost določa usodo in moralne izbire vsakega posameznika.<sup>14</sup>

## GNOSTIČNA GIBANJA NEKDAJ IN DANES

### GNOSTIČNA GIBANJA V ZGODNJEM KRŠČANSTVU

V zgodnjem krščanstvu je bilo več smeri gnosticizma, tj. šol. Prvi na listi krščanskih hereziologov se pojavlja Simon mag/čarovnik iz Apostolskih del, ki se ga že od 2. stoletja navaja kot začetnika gnosticizma. Branilci krščanske vere so ga imeli za





začetnika herezij v najodličnejšem smislu in utelešenje zla. V kanonskih spisih ga navaja že sv. Justin, ob tem pa tudi Irenej.<sup>15</sup> Njegovi neposredni smeri pripadata še Menander in Saturnin.<sup>16</sup> Sledi ji druga znana skupina, ki je ofiti ali naaseni, tj. setovci in perati. Poznano ime med gnostiki je bil Karpokrat, kot tudi njegov sin Epifan, po katerem se privrženci imenujejo karpokratovci. Zelo znan gnostik je bil Bazilid in privrženci bazilidijanci. Ena najbolj poznanih šol v 2. stoletju pa je bila Valentinova. Znani gnostiki, ki so ji pripadali, so bili: Ptolomej, Marko, Teodot.<sup>17</sup>

Iz zgodovinpisja in uvidov v gnostična dela, nauk in šole se lahko razbere, da je šlo za veliko število sekt, razpršenih naokoli tedanjega poznanege sveta. Oni sami po sebi nikoli niso imeli edinstvenega nauka, tudi niso delovali kot urejen in enoten sistem, temveč je vsaka šola znotraj določenih skupnih lastnosti gibanja razvijala svoje posebnosti in dajala lastne poudarke posameznim razsežnostim oziroma sestavljankam njihovih teorij. Nikoli niti niso bili neka skupnost, tj. eno telo, kot je bila na primer Cerkev, ki se je povsod širila kot skladen organizem, zbran okoli dogodka Jezusa Kristusa, in imela znotraj sebe poenoteno moč Svetega Duha, ki jo je štela pri edinosti vere.

V tem smislu gnostiki niti niso imeli univerzalnega nauka, okoli katerega bi se zbrali, kakor je Cerkev imela svoj zaklad (prim. 1 Tim 6,20 in 2 Tim 1,14), ampak je vsaka skupina ali šola vztrajala na lastnih posebnostih neodvisno od drugih. Kar jim je bilo skupnega, je bilo edinole stališče do resnice Velike Cerkve, kakor so imenovali Katoliško cerkev, in določena usklajenost okoli temeljnih vsebin oziroma načel, o čemer smo že govorili. Nadalje, gnostiki so naredili določeno razdelitev človeškega rodu na tri kategorije ljudi. V odnosu do vernikov, ki so pripadali Cerkvi in se držali vere (pistis), so se imeli za večvredne, ker so domnevno, za razliko od vernikov, posedovali znanje (gnosis), ki so ga imeli za najvažnejšo in najbolj vzvišeno kategorijo. Dejstvo je, da tudi

Cerkev ni smatrala znanje za nepomembno, čeprav ga ni razumevala na način gnostikov. Znanje je povezovala z resnico, razodeto od Boga po Jezusu Kristusu, ki je prava resnica in modrost, in je kot tak izvir slehernega znanja in spoznanja. Razlika je bila v tem, da so verniki verjeli, da pravo znanje prejemajo po veri v Jezusa, medtem ko so gnostiki sledili človeškemu potem skritega znanja. Za Cerkev znanje ni bilo skrito v skrivnostne šifre, dostopne samo nekaterim, temveč je po veri bilo dostopno vsem, ki so sprejeli Božji klic in verjeli evangeliju odrešenja. Na ta način je Cerkev pričevala o Božji vsesplošni volji, da reši vse ljudi, in tudi o dostopnosti Božje resnice običajnemu in nešolanemu človeku (ki jih je v tisti dobi bila velika večina), za razliko od gnostičnih teorij, po katerih je pravo znanje in s tem tudi odrešenje bilo dostopno samo omejenemu številu ljudi.

### PRISOTNOST GNOSTIČNE MISLI DANES V MENTALITETI RELIGIOZNOSTI IN DUHOVNOSTI

Gnostična misel se v nekaterih izmed svojih elementov pojavlja tudi danes. V nekaterih krogih poskuša oživiti in pokazati na možno aktualnost in privlačnost, zagotovo pa v nasprotju do krščanske misli. Gnostični način mišljenja se vriva v mentaliteto sodobnega sveta, saj mnogi, ko govorijo o Bogu, raje izhajajo iz abstraktne nezgodovinske resnice, namesto da bi govorili o Bogu, ki je vstopil v človeško zgodovino in njegovo razodeto resnico lahko preišljujemo kot konkretno zgodovinsko resnico. Nadalje so bili gnostiki predlagatelji relativiziranega odnosa do resnice kot take, ker so izhajali iz predpostavke, da ni nujno, da je resnica ena sama in niti ne, da morajo različne resnice biti v soglasju ena z drugo, saj so za resnico imeli vsako privlačno in lepo idejo, in niso toliko vztrajali pri logičnosti in doslednosti vsake trditve, še manj pa na zgodovinski resnici o Bogu, ki se je razodel v človeški zgodovini.





Tako so bili oni prvi, ki so v teologijo uvedli ne samo teološki pluralizem kot zakonito razlikovanje nekaterih odtenkov in poudarkov, kar obstaja že v Novi zavezi, ampak tudi t. i. pluralizem resnic, z relativizacijo obveznosti gotovega logičnega zaključka in zgodovinskega dogajanja razodetja. Zato nikoli niso niti pripisovali velike pomembnosti zgodovini in utrjevanju zgodovinskih dejstev, kar je, nasprotno, za Cerkev bilo ključnega pomena. V imenu teološkega pluralizma Cerkev ni nikoli izgubila pred seboj jasnega logičnega principa tertium non datur, ki bi bil lahko uporaben tudi za zgodovinsko resnico. Namreč, v nekaterih situacijah (kot je npr. Božji obstoj, ali pa Kristusovo utelešenje in vstajenje), ne more biti točno in-in, temveč samo ali-ali, in zato je bilo potrebno v teoloških razpravah ter povpraševanju iti po poti utrjevanja vseh dejstev ali pa iskanja temelja v logično gotovem in neizpodbitnem zaključku.

Pojav organizacije in širjenja Cerkve je bil povsem drugačen od organizacije in širjenja gnosticizma. Cerkev se je širila z notranjo močjo kot mogočno drevo, ki raste iz iste korenine kot skupnost, ki raste v skladen organizem povsem po naravni poti, kakor raste človeški organizem, s tem da je načelo rasti Cerkve bil živi in vstali Kristus ter Njegov Duh. Rasla je kot njegov organizem, vodena z notranjo močjo od znotraj, organizirana je bila kot organizem Kristusovega telesa, v katerem so obstajali različni udje z različnimi službami. Zato je bila lahko povsod popolnoma usklajena z isto ljubeznijo in vero, z istim naukom in moralnim življenjem, in vse to pod pastirji, danimi od Boga. Tako pa ni bilo z gnosticizmom, ki je tudi na tem področju pokazal 'nenaravno' naravo svojega gibanja in širjenja. Od znotraj se ni širil z eno božansko močjo, ki se je črpala iz zgodovinskih dogodkov, temveč se je širil s človeško izbiro idej in 'resnic', ob katerih so se zbirali posamezniki in jih tudi promovirali. Bili so samo človeška tvorba, ki ni mogla zajamčiti skladnosti nauka in dolgoročnega obstoja, kot taki pa niti niso imeli razloga, da bi skrbeli za organizacijsko ureditev.<sup>18</sup>

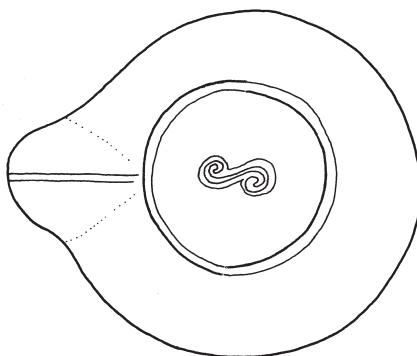
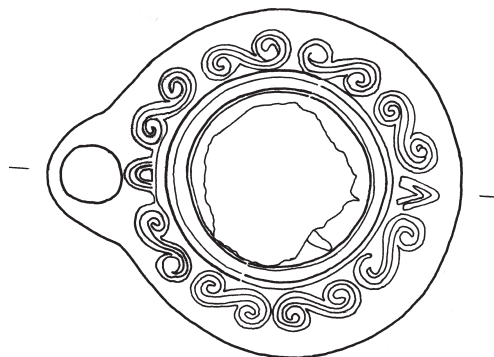
Gnosticizem je nastal kot kopija oziroma imitacija krščanstva, a brez tiste življenjsko delujoče božanske moči, ki je prihajala od Boga. Ker pa je bil to samo nadomestek, ni imel naravnega življenja, tj. tistega nadnaravnega, kakršnega je v svoji notranjosti imela Velika Cerkev. Gibanje brez trdnih resnic in brez zahtevne dogmatske, in tudi disciplinske avtoritete, bi lahko težilo k svojevrstnemu univerzalizmu na drugačen način od krščanskega, tj. postalo bi platforma univerzalne religioznosti, na kateri je dovolj prostora za razna in različna gibanja in religije. Kot taka bi bila njihova duhovnost in religioznost sprejemljiva za mnoge.

Tudi danes mnogi posamezniki, navdušeni in opijanjeni z idejo pluralizma kot tudi z idejo religije brez trdnih struktur in jasnih idej (resnic!), s simpatijo spremljajo gnostična gibanja iz drugega stoletja kot model religioznosti tudi za sodobni svet. Zlasti, ker se predstavljajo z domnevno alternativo tisti službeni resnici ali dogmi, ki je izgubila bitko proti moči Cerkve, čeprav je bila domnevno v samem začetku ena od enakopravnih frakcij. Vendar pa ko gledamo iz vidika zgodovinske resnice, vidimo, da je šlo za religioznost, ki se je ravnala po človeški opredelitvi in navdihnjenju posameznika, ne pa po religioznosti, ki je iz Boga črpala spodbude in prisluškovala delovanju Svetega Duha.

Zato mnogi iz današnjega vidika projicirajo ideje svojega religioznega izkustva na zgodnje krščanstvo, ne uspejo pa razločiti, v čem je bila bistvena razlika krščanstva in vseh ostalih religij. Ne zavedajo se, da je krščanstvo utemeljeno na dogodku Boga, ki je prišel na zemljo in se ga ne more skrčiti na projekcijo človeške religioznosti, niti na dosežke človeškega razuma. Krščanstvo ni nastalo na istih načelih človeške religioznosti, temveč se je oblikovalo kot pričevanje Božjega delovanja v Jezusu Kristusu, Božjem Sinu, ki se je utelesil in vstal od mrtvih. Kakorkoli že so bile gnostične ideje privlačne, ko govorimo o človeški religioznosti, nimajo nikakršne zveze z judovsko-krščanskim dojetjem Božjega







Svetilka z okroglim trupom in majhnim zaobljenim noskom, okrašena z nizom vtisnjenih S-spiral

Najdišče: neznano

Višina: 2,2 cm

Dolžina: 8 cm

Inv. št.: 27

Datacija: zgodnje rimsko obdobje (100-300)

Foto: Tomo Jeseničnik





razodetja in vere, ki je v Kristusu dobila svojo izpolnitev, pokazala in izpričala povsem drugačne določbe, na katerih je zgrajena. Krščanstvo je resnično zgodovinska religija, ki je nastala na zgodovinskem dogodku Jezusa Kristusa, ki je bil izpolnitev starozaveznih mesijanskih pričakovanj in obljub, ki jih je Bog z razodevanjem skozi zgodovino dal svojemu narodu. Zato je za krščanstvo resnica, ne samo človeška abstraktnost in zaključek, kakor koli je že bil pravilen in logičen (vendar Bog ne da, domišljjski, kot je bil primer v gnostiki), temveč pričevanje o dogodku Božjega vstopa v zgodovino.

Gnosticizem bi lahko bil univerzalen kot religija samo v svojem poskusu tolmačenja, tj. zanikanja resnice z nedoločeno religioznostjo, ki je še danes privlačna za mnoge. To gibanje je namreč nudilo umetno univerzalnost, ker je dopuščalo govor o različnih in celo o nasprotujočih si resnicah, oziroma stališča brez trdnega prepričanja, svobodo brez moralnih norm. Kljub vsemu pa gnosticizem ni bil univerzalna religioznost, ker ni bila religioznost za vse kategorije ljudi, temveč samo za elito, ki je bila sposobna priti do posedovanja znanja, ki so ga oni propagirali.

Čeprav je gnosticizem spodbujal vsaj jasno in nedvoumno logično resnico, pa tudi, ko ne bi sprejemal resnice Boga, ki vstopa v zgodovino, niti tedaj ne bi bilo mogoče govoriti o pluralnosti resnic. Cerkev je menila, da bi bila tudi razumska resnica lahko zanesljiva in trdna, jasna in nedvoumna in da niti v logičnem smislu, glede Božjega obstoja in njegovih atributov, ne more biti govora o pluralnosti resnic. Zlasti še, ker je Cerkev izpovedala, da je potom razodetja sam Bog s svojo avtoriteto potrdil tistega, ki ne more prevarati niti biti prevaran, in vse tiste gotove zaključke človeškega razuma, do katerih je prišla filozofija. Zato je Cerkev od samih začetkov s filozofijo negovala poseben odnos, ker je vedela, da tudi tiste razumske resnice prav tako prihajajo od Boga, ki je vrhovna in nezmotljiva Resnica. Na ta način bi tudi filozofska resnica bila pričevanje proti gnosticizmu, saj niti filozofija

ni sprejemala principa pluralizma resnic, niti onega o možnem gnostičnem relativizmu, ki bi vsakemu dopuščal, da ima svojo resnico. Namreč, v kolikor je Bog resnica, tudi v primeru, da se ga imenuje vrhovni princip, potem ne more biti neomejenega števila resnic, niti ne more vsakdo imeti svoje resnice o Bogu, ampak je resnica o Bogu samo ena. Do nje bi lahko prišli s pravilnim in logičnim zaključkom razuma, in tudi preko njegovega samorazodetja, kar so kristjani sprejemali kot privilegirano, celovito, gotovo in natančno pot v odnosu do filozofske, ki je vendar ni bilo potrebno zavreči, saj je tudi na podlagi filozofskih zaključkov lahko prišlo do spoznaja nekaterih razsežnosti Božjega življenja.

#### V NEW AGE GIBANJU

Poleg tega, da je gnostična miselnost prisotna v religioznosti in duhovnosti mnogih posameznikov, velja pripomniti, da je na poseben način prisotna v temeljih newageovskega gibanja. Julien Ries je prepričan, da ima new age gnostično strukturo in da gre resnično za neognostično gibanje, nastalo v 70. letih v ZDA z analognimi gnostičnimi gibanji iz 2. in 3. stoletja. Obstaja več skupnih elementov med new age-om in gnosticizmom, ki kažejo na to, kar dobremu poznavalcu gnosticizma ni ušlo:<sup>19</sup>

*beseda je o religioznem sinkretizmu na ezoterični osnovi  
odgovor na strah in tesnobo  
boj proti materializmu  
svobodno duhovno izkustvo  
sinkretistična sprava z vsemi religijami*

S tem seveda ne želimo reči, da je new age prevzel gnosticizem v celovitosti, ali da se je navdihoval izključno pri gnostičnem načinu mišljenja, temveč da je prevzel in predelal mnoge gnostične teze in teme, ter jih utrjeval na njemu lasten način.<sup>20</sup> Ni odveč reči, da je zgoraj omenjena neognostična miselnost sad newageovske promocije gnostičnih idej v sodobnem svetu. Zanimanje pripadnikov





new age-a za gnosticizem je bilo izjemno, in zato izmaličena, romantična privlačnost do ‚miroljubne in mistične‘ religije, ki jo je ‚nasilna in dogmatska‘ državna Cerkev zadušila, kar je odkritje biblioteke v Nag Hamadiju izzvalo veliko pozornost in uživalo propagando. Zanimivo je, da so pri tem močno poudarili pomembnost ‚gnoze‘ kot vedenja o spoznanju lastnega Jaza in Boga, čeprav so v glavnem ignorirali močne dualistične težnje starodavnega gnosticizma. Pojem ‚gnoza‘ je bil že od samih začetkov problematičen in nesprejemljiv, tako z vidika ‚vere‘, kot tudi z vidika ‚razuma‘. Rezultat tega je, da je postal rezervoar za vse ideje, za katere so čutili, da so nezdržljive s prevladujočimi trendi zahodne kulture. Na nek način je bilo tudi psihološko naravno, da se sodobni človek, ki čuti, da nekaj ni v redu s tokovi zahodne kulture, ko išče navdihnjenje, želi vrniti k temu, kar pojmuje kot tradicijo gnoze.<sup>21</sup>

## NAMESTO ZAKLJUČKA

V tem kratkem prikazu so prišle do izraza številne razlike med krščanstvom in gnosticizmom, tako na ravni filozofije in antropologije, kot tudi na ravni razodetja, vere in religioznosti. Ne glede na to, koliko so se gnostiki sklicevali na znanje, njihovo znanje ni bilo znanje tipa, do katerega je prišlo z razumskim diskurzivnim mišljenjem in zaključevanjem, temveč z neposrednim razodetjem nekoga, nebeškega razodevalca. Čeprav so krščanski hereziologi obtoževali gnostike, da so izkrivili vero s filozofijo, sodobni znanstveniki še od Harnacka trdijo, da predstavljajo radikalno helenizacijo krščanstva. Oni vendar niso helenizirali na način grške filozofije, saj so funkcionirali na način religijske gibanja, ki si je iz filozofije sposodilo samo neke ideje in teze, ponašalo pa se je kot pravo religiozno gibanje. Gnosticizem je predstavljal največjo nevarnost zgodnjemu krščanstvu, ker je bil nevarnost od znotraj, saj gnostiki svojo religioznost niso smatrali nujno protikrščansko, čeprav je to v bistvu bila. V njihovih

stališčih bo prikrita grožnja, da izobličijo prepričanja in nauke, ki jih je Cerkev varovala od začetka, in vse to v imenu globljega in boljšega razumevanja odnosa do običajne vere Cerkve. Obstajala je nevarnost, da gnosticizem pod krinko vsakodnevnih privatnih razodetij odstrani Božje razodetje, ki so ga nadomeščali ali popravljali s svojim besedilom. Ob tem so obstoječa svetopisemska besedila, ki so za kristjane bila pričevanje o Božjem delovanju in razodetju, brali v hermenevitičnem ključu skrivnostnih spoznanj in izročitev, poznanih samo njim. Na račun privatnih razodetij bi ukinili edinstveno in neponovljivo razodetje, ki se je zgodilo v Jezusu Kristusu, in tudi pomen starozaveznih, s katerimi se je napovedoval Kristusov prihod. Tako je gnosticizem na zelo subtilen način odpravil razum in vero, spoznanja in razodetja, filozofijo in teologijo. S svojim ‚velikodušnim‘ pluralističnim pristopom do resnice pa so prav tako odpravili tisto absolutno Resnico, ki prihaja od Boga in ki je temelj in predpogoj vsakega znanja ter spoznanj. Tako so v zameno za resno filozofsko-teološko znanje nudili samo relativno resnico in spoznanje. Edini absolut naj bi bilo njihovo skrivnostno znanje, katerega izvor in vsebina nista bila dana v preverjanje ne razumsko-filozofskemu ne versko-teološkemu pristojnemu organu zasliševanja.

Iz vsega povedanega je očitno, da se ne bo enako pristopilo ne k razodetju ne k pisani besedi. V gnosticizmu besedilo služi temu, da spodbudi k mentalnim aktivnostim in domiselnim idejam, medtem ko v krščanstvu beseda služi temu, da se prenese Božje sporočilo, in da se po njej osvoji božansko življenje. Po besedi se odkriva Božja volja in obličje ter je najprej pričevanje o tem, kar je Bog rekel in naredil. Poleg tega pa je tudi izvir navdiha, a navdiha, ki si ne izmišlja, ne fantazira, marveč navdiha, ki se navdihuje od Boga in mu postaja pričevanje v svetu. Gnostična refleksija se ne drži niti preverljivih dejstev niti zgodovinske resnice, temveč se gnostiki obnašajo, kakor da je znanje pridobljeno po ezoterični poti tajnih izročitev, ki presega resnico razuma,





zgodovinsko resnico in dejstva, ter nikoli ni pričevanje zgodovinskih dogodkov. Gnostične razprave zaradi tega ne temeljijo na zgodovinskih dogodkih, niti ne dajejo pomembnosti konkretni zgodovinski resnici, niso niti razumsko filozofsko-abstraktno znanje, ampak ker ostajajo brez racionalnega temelja, prehajajo od abstraktnosti v domišljijo. Takšno znanje, ki je brez temelja v logičnih zaključkih in ni podkrepjeno z zgodovinsko resnico o Bogu, je na spolzkem terenu in najpogosteje zgreši bistvo življenja, in je nesposobno priti do končnih odgovorov. Prepuščeno samo sebi lahko zaide, preide v pristranskost in samovoljnost, kar se pravemu znanju, utemeljenemu na resnici, nikoli ne dogaja.

Prevedel: Boštjan Hari

- 1 Biblioteka iz Nag Hamadija je sestavljena iz trinajstih kodeksov, odkritih v decembru 1945. V bližini istoimenskega mesta v Egiptu in vsebuje 52 krajših razprav. O samem nastanku in vsebini te biblioteke obstajajo mnoge hipoteze, še vedno pa se ni razjasnilo, komu je pripadala. Ali neki gnostični skupini ali nekemu krščanskemu polemiku hereziologu, ki jo je imel, da bi pobijal mnenje gnostikov (prim. G. Filoramo – I. Ramelli, Nag Hamadi, v: Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, Genova-Milano, 2007., 3395-3403). Članek je prevedla Milena Pavuna Lampe.
- 2 Npr. Richard Valantasis (prim. The Belieft Guid to Gnosticism and Other Vanished Christianities, Doubleday-New York, 2006., 1-5) trdi, da je različnost prišla od samega Jezusa, in da nikoli ni bilo edinstvenih prepričanj med kristjani. Jezus je oznanjal Božje kraljestvo, tisti pa, ki so prišli za njim (Jakob, Janez, Peter, Marija Magdalena, Marija, njegova Mati) so kasneje prenesli tisto, kar so razumeli, in sicer vsakdo na svoj način, kakor je kdo vedel in znal. Iz njihovega pripovedovanja se je ustvarila množica različnih gibanj, ki jih je bilo toliko kakor tistih, ki so oznanjali. Nekateri od teh gibanj, po mnenju avtorja, so začeli pripisovati Jezusu tisto, kar on zase nikoli ni rekel, to pa je, da je Božji Sin, ne pa navadni poslanec. Potem Jezus ni bil Božji Sin, temveč so ga njegovi učenci razglasili za Božjega Sina in rešitelja sveta, kar se je potem razširilo med množice v veri in praksi. Isti avtor v nadaljevanju (str. 10) trdi, da so gnostiki s svojo sposobnostjo in učenostjo ter z intelektualno in duhovno premočjo pokazali na to, da je konvencionalna Cerkev žalostna in dolgočasna, ter v primerjavi z njimi tudi neumna. To je razjezilo škofe, ki niso sprejeli, da se jih prikazuje kot voditelje črede topoglavcev in duhovno šibkih ljudi. Tako sta se oporekanje in odpor Cerkev do gnosticizma začela zelo zgodaj in ostala vse do danes.
- 3 Organizirana skupina v stranki, ki ima o posameznih vprašanih drugačno mnenje kot večina

(op. prev.). Vir: [http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj\\_testa&expression=frakcija&hs=1](http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=frakcija&hs=1)

- 4 S predpisi določeno enotno določeno (op. prev.).
- 5 Prim. Ioan Petru Culian, Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, "L Erma" di Bretschneider, Roma, 1985., 17-29. Hereziologi torej ne pišejo neko cerkveno zgodovino pristransko, temveč pričujejo o vsem, kar se je zgodilo v takratnem svetu in času, v katerem so živeli, tj. o vsem predhodnem.
- 6 Prim. G. Faggini, Gnosi-gnosticismo, v: Enciclopedia filosofica V, Milano, 2006., 4926.
- 7 Prim. G. Bove, Gnoza, v: Enciclopedijski teološki slovar, Zagreb, 2009., 345-346, Ilaria Ramelli, Gnosi-Gnosticismo, v: NDPAC II., 2364; Michael A. Williams, Rethinking Gnosticism, New Jersey, 1996., 27-28. Natančnejša določitev pojma gnoza je bila storjena na konferenci v Messinu l. 1966, ko so zbrani znanstveniki skrbno analizirali vsebinske razlike ter jih potem tudi pojmovno poudarili.
- 8 Prim. Ilaria Ramelli, Gnosi-Gnosticismo, u: NDPAC II., 2364-2380; G. Faggini, Gnosi-Gnosticismo, u: Enciclopedia filosofica V, Milano, 2006., 4926.
- 9 Postavitev na nižjo stopnjo z zmanjšanjem vrednosti, veljave (op. prev.).
- 10 Prim. Michael A. Williams, Rethinking Gnosticism, New Jersey, 1996., 27-28, Ugo Bianchi, Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966., Leiden, 1967., XX-XXI.
- 11 Prim. Manlio Simoneti, Introduzione, u: Testi gnostici cristiani, ur. Manlio Simoneti, Bari, 1970., VII-VIII.
- 12 Prim. Battista Mondin, Storia della Teologia I Bologna, 1996., 105.
- 13 Prim. Ioan Petru Gulianu, Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, str. 20-22.
- 14 Prim. Eric Osborn, Gnosticizem, v: Otačnik, 3 (2009) 2, 70.
- 15 Prim. Giovanni Filoramo, A History of Gnosticism, Basil Blackwell, Oxford, 1990., 147-152.
- 16 Prim. Irenej Lionski, Adversus haereses 1,23, 1-24,2.
- 17 Irenej v svojem nasprotovanju gnostičnemu krivoverstvu najboljše opisuje in zabija ravno Valentina in pripadnike njegove privrženosti (prim. Irenej Lionski, Adversus haereses 1,1,1-22,2).
- 18 Filoramo (prim. A History of Gnosticism, Basil Blackwell, Oxford, 1990., str. 170) je mišljenja, da so drago plačali odsotnost resnične organizacije in zavračanja institucionalnih korenin in se zaradi tega niso dolgo obdržali tekom zgodovine. Prav tako, kolikor je to lahko resnica, je vendar zgodovinska trajnost pogojena tudi z božanskim duhom, ki je prisoten v Cerkvi, ni pa bil prisoten v gnostičnem gibanju, čeprav so imeli izjemne človeške potencialne, celo mnogo večje, kot so bili v Cerkvi.
- 19 Prim. Julien Ries, Gli gnostici, Storia e dottrina, Milano, 2010., str. 279-280.
- 20 Za poglobitev teme po posameznih tematskih sklopih, ker presega obseg tega dela, in informacijah o podrobnostih, vas napotujemo k: Wouter J. Hanegraaff, New Age Religion and Western Culture. Esoterism in the Mirror of Secular Thought, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996.
- 21 Prim. Wouter J. Hanegraaff, The New Age Movement and Western Esotericism, v: Daren Kemp-James R. Lewis, Handbook of New Age, Brill, Leiden-Boston, 2007., 40-42.







NINA DITMAJER

# Pomen razuma pri verovanju, kot ga utemeljuje Janez Pavel II. v okrožnici *Vera in razum*<sup>1</sup>

Janez Pavel II. v svojem predgovoru k okrožnici *Vera in razum* poudarja temeljne naloge in težnje človeka v svetu. Z okrožnico pravzaprav želi uresničiti nekatere trditve 2. vatikanskega koncila, npr. da so škofje pričevalci Božje in katoliške resnice; še posebej pa je poudarjen dokument *Dei Verbum*, ki predstavi razodetje kot dialog med človekom in Bogom. Ne gre več za vprašanje vera ali razum, pomemben je dialog. Avtor okrožnice torej želi ponovno usmeriti pozornost na sam predmet resnice in na njen temelj v razmerju do vere. Uvodni citat deluje kakor sinteza celotne okrožnice:

»Vera in razum sta kot dve krili, ki omogočata človeškemu duhu, da se dvigne k zrenju resnice. Bog sam je namreč položil v človekovo srce željo po spoznanju resnice in, nazadnje, po spoznanju njega samega, da bi tedaj, ko Ga spoznava in ljubi, mogel priti do polne resnice o samem sebi.« (Janez Pavel II. 1999, 17)

Temeljni nalogi človeka v svetu sta torej dve: spoznati resnico oz. zreti resnico in spoznati samega sebe. Prvo spoznanje je pot do drugega, ki mu neizogibno sledi, pot do človeka. Človek že od nekdaj išče smisel svojega bivanja, svojega delovanja v svetu, smisel svoje življenjske poti. Tudi Cerkev se s

temi vprašanji ukvarja že od nekdaj in oznanja Kristusa kot pot, resnico in življenje. Pri tem pa ji filozofija kot ljubezen do modrosti ni in ne sme biti tuja, saj nudi odgovore na vprašanja o smislu življenja. Razmišljanje Janeza Pavla II. odsevajo misli različnih filozofov, ki so zaznamovali filozofijo religije in epistemologijo. Tako lahko v citatu: »Temeljna spoznanja izhajajo iz čudenja, ki ga v njem zbuja zrenje stvarstva« prepoznamo misel Rudolfa Otta o momentih numinoznega, o *mysterium tremendum*, kjer gre za občutenje nečesa nadmočnega (majestas), iracionalni moment energičnega in moment misterija, skrivnosti, čudenja (Otto 1993, 30–45). V drugem delu citata pa se nam odstira misel Schleiermacherja, ko govori o bistvu religije: »Njeno bistvo ni ne mišljenje ne delovanje, temveč zrenje in občutenje, zreti hoče univerzum [...]«.« (Schleiermacher 2005, 50).

Janez Pavel II. piše, da more človek vprašanja osebnega obstoja iskati v luči skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Vera nam omogoča prodreti v to skrivnost, saj s tem človek prizna resnico razodetega. Razum vedno išče umevanje te skrivnosti. Pri tem pa mora biti karseda odprt, omejuje pa ga samo njegova končnost pred neskončno skrivnostjo





Boga. To resnico sprejmemo kot izraz ljubezni. Govori o pravem razumu, s katerim uspemo dojeti prva in splošna načela biti, in pri tem misli seveda na aristotelovski pojem orthos logos. Podobno je že Marion pisal o nekem višjem razumu, o Božjem logosu, ki je v bistvu razodetje. Dostop do tega višjega razuma pa lahko omogoči samo ljubezen.

Janez Pavel II. v dveh poglavjih razpravlja o dveh izrekih, ki sta glede na besedno razmerje jukstapoziciji: *credo ut intellegam* (verjamem, da bi lahko razumel); *intellego ut credam* (razumem, da bi lahko verjel). Gre seveda za maksimo sv. Anzelma, ki temelji na Avguštinovem izreku *crede, ut intelligas*. Dve vrsti spoznanja: spoznanje po veri in spoznanje z razumom, prinašajo že knjige Svetega pisma, predvsem modrostne. Za te tekste je značilna neločljiva enotnost med razumskim spoznanjem in spoznanjem vere. Vera in razum se medsebojno vključujeta in vsak ima svoje področje delovanja. Spoznanje, ki ga dosežemo z razumom, je sicer resnično, vendar pride do svoje polnosti šele v perspektivi vere. V Novi zavezi pa je v nasprotju s Staro zavezo jasno izraženo nasprotje med modrostjo tega sveta in Božjo modrostjo, razodeto v Jezusu Kristusu.

Janez Pavel II. si velikokrat izposodi kak izrek od Aristotela ali sv. Avguština: vsi ljudje težijo k spoznanju in predmet te težnje je resnica. Njegovo razmišljanje se prepleta tudi z njegovimi preteklimi okrožnicami, saj svoja spoznanja nadgrajuje in dopolnjuje. O resnici ne govori v okviru spoznavnega realizma – resnica je skladnost stvari in razuma, temveč govori o človekovemu iskanju absolutne resnice, ki je poslednja resnica in daje odgovor na vsa človekova vprašanja o smislu bivanja. Razlikuje med 3 vrstami resnice: filozofska in religiozna resnica ter resnica, ki jo potrjuje izkušnja. Človek absolutne resnice ne dosega le z razumom, temveč tudi po zaupni izročitvi drugim osebam. Resnica Jezusa Kristusa ni v nasprotju s filozofsko resnico: enotnost naravne in doživete resnice najde svojo poistovetenje v Kristusu. Če govorimo pa o *intellectus fidei* (umevanje

vere), moramo poleg logičnega pojmovanja resnice upoštevati še odrešenijski pomen, ki ga te trditve vsebujejo.

Kristjani so bili v svojem oznanjevanju že od nekdaj v koraku s filozofijo. Cerkveni očetje so se oprli na antične filozofe, predvsem na Platona in Aristotela. Vendar so bili do te filozofske misli vedno kritični. Posebej omeni sv. Avguština, ki mu je uspelo ustvariti sintezo filozofske in teološke misli. Cerkveni očetje so sprejeli razum, ki je presegal sam cilj, je mogel doseči najvišje dobro in najvišjo resnico učlovečene Besede. Sv. Akvinski je razlagal, da si vera in razum ne moreta nasprotovati, saj obe prihajata od Boga. Njegova teologija omogoča razumeti poseben značaj modrosti v njeni tesni zvezi z vero in Božjim spoznanjem. S prvimi univerzami in še posebej proti koncu srednjega veka pa je prišlo do ločitve med filozofijo in teologijo. Razumsko spoznanje postane ločeno od vere. Zato Janez Pavel II. odločno poziva k ponovni vzpostavitvi enotnosti vere in razuma. Prav tako pa meni, da je tudi filozofiji v korist, da vnovič vzpostavi razmerje s teologijo. V znanosti namreč prevladuje pozitivistična miselnost, ki pušča ob strani metafizično in moralno pojmovanje. Avtor pa je kritičen tudi do nihilizma, ki se prepušča minljivemu, in do filozofov, ki se ne ukvarjajo več z resnico in iskanjem poslednjega smotra in smisla življenja, temveč težijo k temu, da bi bile v službi koristnostnih smotrov, posesti ali oblasti. Sodobno filozofsko gibanje zato zahteva odločno in poznavalsko udejstvovanje vernih filozofov, ki so zmožni prepoznati težnje, odprte točke in probleme tega zgodovinskega trenutka.

#### LITERATURA:

- Janez Pavel II. 1999. *Vera in razum*. Ljubljana: Družina.  
Otto, Rudolf. 1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.  
Schleiermacher, Friedrich. 2005. *O religiji: govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Ljubljana: KUD Logos.

1 Esej je nastal v študijskem letu 2013/2014 pri predmetu Filozofija religije pod mentorstvom izr. prof. dr. Antona Jamnika na Teološki fakulteti.





ANDREJ LAŽETA

# Katoliške dogme so posledica razumne vere

Prispevek želi na podlagi okrožnice *Vera in razum* pokazati, da so dogme katoliške vere izrečene na podlagi razuma, ki išče resnico, ko se srečuje z Božjim razodetjem, ki izraža resnico vere. Tako vera in razum na skupnem temelju resnice gradita t. i. sistem verskih resnic, ki se razumsko in organsko dopolnjujejo.

## UVOD

**N**aslov tega prispevka bi se morda komu utegnil zdeti nerazumen; prav tako trditvi okrožnice *Vera in razum*: »Vera zahteva, naj bo njen predmet dojet s pomočjo razuma« (FR 42) ali: »Vera je zagovornica razuma« (prim. FR 5), saj pojem dogma splošno pojmuje kot »trditev, načelo, ki temelji na avtoriteti, ne na znanstvenih dokazih«. Torej na podlagi razlage, ki ji Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ) pripisuje navadno slabšalni pomen, in ne na podlagi razlage: »Temeljni, nespremenljivi verski nauk,« ki mu SSKJ pripisuje religijski pomen (SSKJ 2002, s. v. »dogma«). V tem prispevku se želimo ukvarjati s slednjo razlago in na podlagi okrožnice *Vera in razum* (FR) sv. Janeza Pavla II. pokazati, da je katoliške dogme pomagal izoblikovati razum in niso samovolja avtoritete cerkvenega učiteljstva.

## VERA KATOLIŠKE CERKVE

**V**era Katoliške cerkve ni v prvi vrsti nauk ali skupek verskih resnic, tudi ne ideologija ali zgolj svetovni nazor. Vera Cerkev je dogajanje med absolutno svobodno osebo Boga in relativno svobodno osebo človeka (Strle 1971, 20).

Vera tako ni rezultat zasebnega tehtanja, ko »jaz« sam zase razmišlja o resnici. Vera je namreč posledica dialoga, izraz poslušanja, je sprejemanje in odgovarjanje, ki človeka po »moji« in »tvoji« medsebojni pripadnosti uvaja v skupnost enako verujočih, »jaz« in »ti« v »mi« tistih, ki isto verujejo (Ratzinger 1975, 58).

Tako je vera, ki jo ohranja in oznanja Cerkev, korelat Božjega razodetja in bi jo mogli na kratko označiti kot razumen človekov odgovor razodevajočemu se Bogu. Z vero se vernik oz. Cerkev oklene Boga, pri čemer so





nauki in pojmi o Bogu drugotnega pomena, vendar znotraj dinamike vere nujno potrebni za ohranjanje in poglobljanje vere tako pri osebnem kakor tudi skupinskem srečanju oz. srečevanju z Bogom (Strle 1967, 162–163).<sup>1</sup>

Kajti dejansko je bil prvotni smisel dogmatičnih formulacij v Cerkvi prav v tem, da omogočijo skupno priznavanje Boga in skupno češčenje (Ratzinger 1975, 63). Obenem omogočajo tudi razloček med krivo in pravo vero, med resnico in neresnico. Vera je namreč prepričana in prepričljiva zagovornica razuma (FR 56), ker je razum po svoji naravi obrnjen k resnici in jo je sposoben doseči (FR 49). Vera in razum sta namreč kakor dve krili, ki človeškemu duhu omogočata, da se dvigne k zrenju resnice (FR 1).

Na primarnost samorazodetega Boga v katoliški veri je opozoril Drugi vatikanski koncil,<sup>2</sup> ko je s sklicevanjem na svoje predhodnike – posebej na Tridentinski in Prvi vatikanski koncil (BR 1, 5, 8, 10) poudaril, kar so zanemarjali mnogi teološki učbeniki in šolski katekizmi, namreč da vsebina pojma Božje razodetje niso le doctrina divina tj. Božji nauki ali od Boga razodete resnice, pač pa Bog sam (BR 2). S to trditvijo zadnji koncil opozarja na t. i. osebno vero.<sup>3</sup> Oseben poziv oz. osebno razodetje Boga človeku nujno terjaja človekov osebni odgovor Bogu, tj. osebno vero, kot jo poznamo iz Svetega pisma, in ne zgolj razumsko pritrnitev Božjemu razodetju ter drugim verskim resnicam. Takšno osebno vero Prvi vatikanski koncil pojmuje kot popolno pokorščino razuma in volje Bogu (VC 31).

Na tej ravni, v luči osebnega odgovora človeka Bogu – oz. osebne vere –, kot ga poznamo iz Svetega pisma, Anton Strle po L. Malevezu povzema vsebino vere v tri bistvene točke:

1. izpovedovanje (*confessio*) ali poveličevanje Boga (k temu spada *cognito et agnitio Dei*, tj. spoznanje in priznanje Boga, iz česar priteka »*confessio*«);
2. zaupanje (*fiducia, confidentia*) v Božje obljube in v Božjo zvestobo;

3. pokorščina (*obedientia*) Božjim zapovedim oz. Božji volji (Strle 1967, 163–165).

Jozef Ratzinger k temu dodaja še edinost (občestva Cerkev). Po njem k veri v osnovi sodijo: izpoved, beseda (kar vsebujejo že zgornje Strletove točke) in edinost, ki jo ustvarja beseda; k veri po Ratzingerju spada pristop k bogoslužju občestva in končno tista skupnost, ki jo imenujemo Cerkev. Krčanska vera namreč ni ideja, temveč življenje, ni duh, ki biva sam zase, ampak inkarnacija, duh v telesu zgodovine in njenega občestva. Vera tako ni mistika individualne identifikacije duha z Bogom, ampak pokorščina in služba resnici, ki jo spoznava razum: preseganje samega sebe, osvoboditev sebe ravno s tem, da sem pripravljen služiti temu, česar nisem sam napravil in si nisem sam zamislil, pač pa sem spoznal; gre za osvobajanje samega sebe s sprejemanjem službe za celoto (Ratzinger 1975, 65). Kajti vera daje svoj pristanek Božji resnici sami na sebi (FR 44; prim. S. th. II-II, 45, 1 ad 2).

Verske resnice, ki izražajo vsebino vere, vsaj v Katoliški cerkvi, človeka v celoti presegajo. Presegajo tudi vse nositelje službe cerkvenega učiteljstva, ki so jih definirali in izrekli, saj s tem niso izrekli nič bistveno svojega, ampak le potrdili tisto, kar so prejeli od Boga in tistih, ki so isto vero izpovedovali že pred njimi, ter na podlagi razuma in Božjega razsvetljevanja z nadnaravno vero spoznavajo za resnično. Od cerkvenega učiteljstva definirane verske resnice so tako le več medsebojno razumno dopolnjujočih si povedkov enega samega povedka, ki je v izpovedi vere vedno Bog sam in ga človek zaradi svoje omejenosti ne more izraziti niti misliti z zgolj enim samim povedkom.

Tako se tudi pri veri v vsebino definiranih verskih resnic – ki so nekakšen korelat vere; tj. razumnega odgovora na razodevanje Boga – vera verujočega ne usmerja na obrazec, ki hoče le po človeško izraziti ta ali oni vidik neizrekljive vere v skrivnosti Boga, temveč na stvarnost, ki jo obrazec verske resnice opredeljuje, ki je končno vedno Bog sam (Strle, 1997, 12; prim S. th. II-II, 1, 2 ad 2).





Katoliška vera in njena teologija se namreč ne ukvarjajo, kakor smo že zapisali, z definicijo verske resnice, ampak z njeno vsebino, in prav tako ne z idejo kakor platonizem, pač pa z osebnim in razodetim Bogom, tako kot se je čudovito izrazil bl. kardinal Newman: »Tisto, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in določb, marveč Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih. Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni formula ali pojem, temveč dejstvo, tako resnično, kakor mi sami.« (Newman 1967, 169)

Verske resnice torej nastajajo, ko se Cerkev trudi na podlagi razuma izraziti vsebino odgovorov na vprašanja: »Kdo je Bog?« in »Kdo je Kristus?« ali »Kdo je Kristusova mati?« itd. Vsebina odgovorov na ta vprašanja niso umotvor Cerkve, ampak jih ta po cerkvenem učiteljstvu na podlagi razuma, ki išče resnico, zajema iz Božjega razodetja, tj. svetega (apostolskega) izročila in Svetega pisma (BR 9-10).

## SVETO PISMO, SVETO IZROČILO IN CERKVENO UČITELJSTVO

Tako sveto izročilo kot Sveto pismo pritekata iz istega Božjega studenca (BR 9; KKC 80). Oba imata izvor v Božjem razodetju, tj. pozivu Boga, ki terja razumen človekov odgovor na to razodetje, tj. vero.

Obe dinamiki, tako Božjega razodetja kot človeške vere, se dogajata v t. i. zgodovini odrešenja. Ta časovna oz. zgodovinska komponenta pa človeštvu in tudi posamezniku na podlagi razuma ter zgodovinskega spomina omogoča, da vedno globlje in jasneje spoznava Boga, seveda z vsemi človeškimi omejitvami in ob upoštevanju vsega, kar so resničnega in razumnega izročili v verovanje predhodniki (predniki) v veri, začeni s Abrahamom, očetom naše vere (prim. Gal 3,7-8; 29). Tako se v človeški govorici uteleša govorica Boga, ki priobčuje svojo resnico z občudovanja vredno naklonjenostjo, ki ustreza logiki učlovečenja

(FR 94). Človek lahko resnico izrazi s svojo zgodovinsko in umeščeno govorico, ki presega jezikovni dogodek. Tako resnica ni nikoli ujeta v prostor in kulturo; le spoznana je v zgodovini, ki jo presega (FR 95). Modrost križa denimo presega vse kulturne meje in nas zavezuje, da se odpremo vesoljnosti resnice (FR 23), ki jo človek lahko doseže le z razumom (FR 20). Z lastnim čutenjem brez upoštevanja razuma se lahko človek dokoplje le do nekakšne svoje »subjektivne resnice«, ki pa ni nujno prava resnica oz. sploh ni resnica, če se razumno objektivno ne sklada z vesoljno resnico.

Zaradi tega se spoznanje človeštva o Bogu in spoznanje posameznika o Bogu med sabo močno prepletata in skladata v preseku tistega dela spoznanja oz. verovanja, ki ga Cerkev prepoznava kot skladnega z resnico, tako da spoznanja človeštva o Bogu plemenitijo posameznikovo spoznanje o Njem in nasprotno. Vera namreč išče umevanje, je zatrdil sv. Anselm, ker je hrepenenje vernika po globljem spoznanju Boga neločljivo povezano z vero (KKC 158). Vera (prava nadnaravna vera) pa je neločljivo povezana z razumom in resnico, ker vsi ljudje težimo po spoznanju, kakor je ugotovil že Aristotel (FR 25); vera se namreč razuma ne boji, ampak mu celo zaupa (FR 43), ker želi verovati v resnico.

Čeprav tako Sveto pismo kot Prvi vatikanski koncil poudarjata, da je mogoče naravno spoznanje Boga na podlagi človeškega razuma (FR 53), je Prvi vatikanski koncil posebej poudaril, da je Bog človeku znatno nadnaravno pomagal pri spoznanju Boga: »Vendar je Bog v svoji modrosti in dobroti hotel človeškemu rodu po drugi in sicer nadnaravni poti razodeti sam sebe in večne sklepe svoje volje.« (VC 28)

Razodetje oz. razodevanje Boga je bilo med zgodovino odrešenja shranjeno v en sam Cerкви izročeni sveti zaklad Božje besede, ki ga sestavljata sveto izročilo in Sveto pismo (BR 10). Zaradi tega je že Tridentinski koncil zatrdil, da Cerkev svoje gotovosti glede Božjega razodetja ne zajema samo iz Svetega





pisma, ampak tudi iz svetega izročila; zato je potrebno oboje ceniti z enako ljubeznijo in spoštovanjem (BR 9). Tako Sveto pismo za Cerkev ni edina referenca,<sup>4</sup> ker dejansko dobiva »vrhovno pravilo svoje vere« (BR 21) iz enotnosti, ki jo je Sveti Duh udejanjil med svetim izročilom, Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom v takšni vzajemnosti, da ti trije ne morejo obstajati neodvisno drug od drugega (BR 10; FR 55).

## SVETO PISMO

Na nek način bi mogli celo trditi, da se je tudi Sveto pismo, vsaj po vsebini, rodilo iz svetega izročila<sup>5</sup> in je tako načelo sola scriptura že samo po sebi nesmiselno. Ob tem je seveda potrebno upoštevati, da je bila od Boga razodeta resnica, ki jo vsebujejo in posredujejo svetopisemske knjige, zapisana po navdihnjenju Svetega Duha in imajo Boga za avtorja ter so kot takšne izročene Cerkvi. Pri njihovem sestavljanju je Bog ljudi tako naravnal (tudi s svetim izročilom), da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju Božjega delovanja v njih in po njih – kot avtorji zapisali, kar je Bog hotel (BR 11). Praviloma opisujejo Božje posege v zgodovini odrešenja, ki so dopolnjeni z odrešenjem človeka.

Zaslužni papež Benedik XVI. je proces, v katerem je nastalo javno razodetje, čudovito opredelil v svojem metodološkem uvodu<sup>6</sup> h knjigi Jezus iz Nazareta I., v kateri je podal svoj osebni odgovor na Božje razodetje (tj. predstavitev svoje osebne vere): »Kdor gleda na ta proces [nastajanja Svetega pisma] – ki gotovo ni premočrten, marveč pogosto dramatičen in vendar napredujoč – z vidika Jezusa Kristusa, more spoznati, da v celoti obstaja smer: Stara in nova zaveza namreč spadata skupaj. Gotovo, kristološka hermenevtika, ki v Jezusu Kristusu vidi ključ celote in se od njega uči razumevati Biblijo kot enoto, predpostavlja odločitev vere in ne more priti iz gole historične metode. Toda ta odločitev vere nosi v sebi razum – historični

razum – in omogoča, da vidimo notranjo enoto Pisma in tako tudi na novo razumemo njene posamezne odseke poti, ne da bi jim odvzeli njihovo historično izvirnost.« (Ratzinger 2007, 15–16) Božje razodetje, tj. resnica, ki jo je Bog o sebi in svojem življenju zaupal človeku, se torej vpisuje v čas in zgodovino, celo učlovečenje se zgodi v »polnosti časa« (Gal 4,4; FR 11).

Tako je po Ratzingerju povezava med »Božjim ljudstvom« in Svetim pismom na podlagi zgoraj opisanega historičnega razuma, temelječega na resnici, bistvenega pomena za življenje iz vere, saj Božje razodetje ostaja zaznamovano s skrivnostjo in samo vera omogoča, da prodiramo v njegovo skrivnost in jo skladno umevamo (FR 13). Zaradi tega je Sveto pismo »z ene strani knjiga – Pismo – od Boga prihajajoče merilo in usmerjajoča moč za ljudstvo, a z druge strani Pismo vendar živi prav v tem ljudstvu, ki samo sebe presega v Pismu in tako – v poslednji globini od učlovečene Besede – postaja prav ljudstvo Boga. Božje ljudstvo – Cerkev – je živi subjekt Pisma; v njej so svetopisemske besede vedno navzočnost. Poleg tega to ljudstvo samo sebe sprejema od Boga, naposled od telesnega Kristusa, in se mu pusti podrejeni, voditi in peljati. Tako posamezne knjige Svetega pisma kakor tudi Pismo kot celota kratko malo niso leposlovje.« (Ratzinger 2007, 17–18) Božje razodetje je neprimerno več kot leposlovje: v človeški govorici se uteleša govorica Boga (FR 94).

## SVETO IZROČILO

Vzporedno z nastajanjem Svetega pisma je iz izvira Božjega razodetja pritekla tudi živa reka svetega izročila, ki ga je Cerkev prejela od apostolov<sup>7</sup> in ga v celoti predaja njihovim naslednikom, da ga ob razsvetljujočem vodstvu Duha resnice v svojem oznanjevanju zvesto ohranjajo, razlagajo in razširjajo (BR 9; KKC 81). Apostolom je bilo tako sveto izročilo kot Sveto pismo zaupano od Kristusa in Svetega Duha. Božje razodetje in sveto izročilo sta





tako tesno povezana in drug drugega deležna ter oba skrbita, da je v Cerkvi navzoča in rodovitna Kristusova skrivnost (BR 8–9; KKC 80–81). Prav dejstvo, da gremo vse do korenin izročila, nam danes omogoča izraziti izvorno in novo misel, ki je obrnjena v prihodnost (FR 85). Takšno svežost izvora izročila je Cerkev večkrat dokazala, pravzaprav vedno, ko je definirala verske resnice.

Nauk o apostolskem izročilu je osvetlil sv. Irenej Lyonski (+202) v svojem delu *Proti krivim veram*, v katerem je zavrnil gnostike, ki so menili, da je vera, ki jo uči Cerkev, samo simbolizem za preproste ljudi, ki ne zmorejo dojeti višjih resničnosti kakor oni. Proti njihovemu postavljanju nad Božje razodetje (tako Sveto pismo kot sveto izročilo) in nad cerkveno učiteljstvo se je zoperstavil z razlago vsebine apostolskega izročila, ki ga lahko povzamemo v štirih točkah:

Apostolsko izročilo je po sv. Ireneju:

- **javno**, ker je vsebina vera, ki jo Cerkev posreduje, tista, ki jo je prejela od Božjega Sina in apostolov ter do nas prihaja po nasledstvu škofov. Tako sta bistvena za javnost apostolskega izročila nasledstvo škofov (osebnostno načelo) in apostolsko izročilo (doktrinalno načelo), ki ohranjata regula fidei – pravilo vere, ki je istovetno z vero apostolov, medtem ko se gnostiki oklepajo izročil, ki so zasebna ali celo tajna.
- **pnevmatično**, ker njegovo predajanje vodi Sveti Duh, tako da Cerkev neprestano prenavlja, pomlaja in dela rodovitno po mnogih karizmah, obenem pa ohranja vero apostolov. Nasprotno temu pa gnostična izročila živijo le nekaj časa in prej ali slej potonejo v pozabo, nato pa jih nadomestijo nova izročila.
- **edino in vesoljno**, je eno samo in ga Cerkev, razsejana po vsem svetu, skrbno varuje z znatno pomočjo Svetega Duha, medtem ko si gnostična izročila med seboj nasprotujejo in niso v edinosti.
- **edino z rimsko Cerkvijo**, ki sta jo ustanovila apostolska prvaka Peter in Pavel. Rimsko Cerkev je po zakonitem Petrovem

nasledniku glavni vir apostolskega izročila in merilo za njegovo pristnost v vseh ostalih krajevnih Cerkvah. (Pojavnik 2018, 30–33).

Znotraj dinamike razodevajočega se Boga – tako po Svetem pismu kot po svetem izročilu – in človekovega odgovora na razodetje (razodevanje) Boga se je rodila vera, ki je utemeljena na podlagi (zgodovinskega) razuma in s tem osvobojena zgolj trenutnih čustev, občutij, idej in mnenj ter je omogočila, da smo kristjani v osebi Jezusa Kristusa dokončno razbrali razodetje Boga, kar povzemajo prve vrstice Pisma Hebrejcem: »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu [...]. On je odsvit njegovega veličastva in odtis njegovega obstoja, z besedo svoje moči nosi vse.« (Heb 1,1) Razodetje Boga je v Jezusu Kristusu dopolnjeno. Zadnji koncil je na podlagi 1 Tim 6,14<sup>8</sup> in Tit 2,13<sup>9</sup> zatrdil, da pred drugim prihodom Jezusa Kristusa ne smemo pričakovati nikakršnega novega javnega razodetja (BR 4).

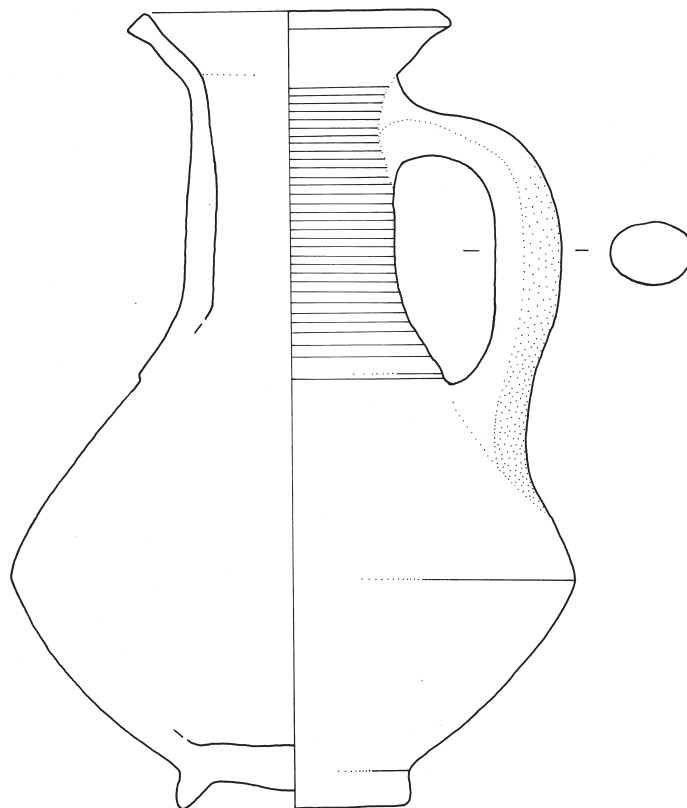
Tako sveto izročilo in Sveto pismo skupaj sestavljata eno samo apostolsko zupščino – depositum fidei<sup>10</sup> – ki jo mora Cerkev zvesto varovati in izročati kot dobrino, ki je za vse ljudi zveličavna (BR 8–10; C 20; prim. KKC 80–87).

V svetem izročilu in Svetem pismu je ohranjeno vse, kar je Bog ljudem želel razodeti, in na način, kot je želel razodeti. K zakladu vere ni mogoče več ničesar dodati, vendar človek zaradi svoje omejenosti še ni spoznal vsega zaklada vere v vsej njeni polnosti. Apostolsko izročilo namreč v Cerkvi ob podpori Svetega Duha napreduje v smislu, da raste razumevanje izročene stvari in besed po preudarjanju in preučevanju vernikov, ki to premišljujejo v svojem srcu (prim. Lk 2,19.51), po notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti, kakršnega dobivajo iz izkustva, in po oznanjevanju tistih, ki so s škofovskim nasledstvom prejeli zanesljivo karizmo resnice. Torej Cerkev v stoletjih stalno teži k polnosti Božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo Božje besede (BR 8).









Bikonični vrč z narebrenim vratom in prstanastim dnom

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 18,5 cm

Premer ustja: 7,5 cm

Inv. št.: 59

Datacija: pozna bronasta doba (1400–1300 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





## CERKVENO UČITELJSTVO

Naloga avtentične razlage svetega izročila in Svetega pisma je zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa na podlagi njegovih besed: »Kdor vas posluša, mene posluša« (Lk 10,16; prim. Mt 18, 17,18; 16,18-19; Jan 21,15-17; KKC 87; C 20). Cerkevno učiteljstvo ni vezano na posamezne osebe, temveč na službo znotraj Cerkev. Tako je nezmotnost cerkvenega učiteljstva samo »deležnostna« pri osebi, ki je nositelj službe Cerkevne učiteljstva, in ni vezana, kaj šele da bi imela svoj temelj ali izvor v nravnem življenju nositelja službe cerkvenega učiteljstva (Strle 1997, 16).

Vendar to ne pomeni, da je zaradi deležnostne nezmotljivosti cerkveno učiteljstvo nad Svetim pismom ali svetim izročilom, ampak jima lahko le služi, tako da ju po Božjem naročilu in podpori Svetega Duha pobožno posluša, sveto čuva in zvesto razlaga (BR 10). Tako naloga cerkvenega učiteljstva ni vero prilagajati niti dopolnjevati, kaj šele spremenjati ali vsebini vere kaj odvzeti ali dodati, pač pa izročeno vero – depositum fidei – ob vseh mogočih situacijah in vprašanjih sedanjosti ohraniti ter predati znotraj aktualne zgodovinske situacije, da bi se uresničile Kristusove besede: »Še veliko vam imam povedati, a zdaj ne morete nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal, kar bo slišal, in oznanjal vam bo prihodnje reči.« (Jn 16,12-13). Nositelj službe cerkvenega učiteljstva, ki bi depositum fidei želel spremeniti, okrniti ali dopolniti, bi izgubil deležnost nezmotljivosti, ker bi prestopil meje svojih pooblastil in karizme.<sup>11</sup>

Naloga cerkvenega učiteljstva je tako vsesplošno, univerzalno soglasje – sensus universalis – glede vprašanj vere in nravi ter pravilno in obvezujoče izražanje glede tega. Pri tem mora cerkveno učiteljstvo skrbeti predvsem, da v »horizontalnem« soglasju današnje Cerkev ne zanemari »vertikalnega« soglasja. To pomeni, da mora biti v soglasju

tako z viri vere kot prejšnjimi rodovi (Sorč 2003, 51), tako da lahko cerkveno učiteljstvo z apostoli ponovi: »Sveti Duh je sklenil in mi z njim« (Apd 15,28) in s prvakoma apostolov zatrdi: »Nismo sledili večje izmišljenim bajkam« (2 Pet 1,16) ter: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1,12).

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor je v Dogmatični konstituciji o Božjem razodetju (BR) opredelil neločljivo povezanost svetega (cerkvenega) izročila, Svetega pisma (javnega razodetja) in cerkvenega učiteljstva. Zatrdil je celo, da ni enega brez drugega, vse skupaj pa ob delovanju Svetega Duha vsako na svoj način učinkovito prispeva k zveličanju duš (BR 10), ki je smisel vere v odrešenika Jezusa Kristusa (prim. 1 Pt 1,8-12).

## VERSKÉ RESNICE IN NJIHOVA HIERARHIJA

Želja človeškega razuma po spoznanju resnice in zgodovina odrešenja omogočata teologijo, tj. govor o Bogu, s tem pa tudi definicije verskih resnic, s katerimi Cerkev razodeva vsebino svoje vere oz. tisto, kar je našla v zakladu vere in še ni bilo jasno izraženo oz. osvetljeno. Do verskih resnic se Cerkev lahko dokoplje s pomočjo delovanja Boga – razodevanja človeku in razsvetljevanja človeka po Svetem Duhu – ter razuma, s katerim odgovarja na razodetje Boga in tako vsebino verskih resnic pogloblja, še izčrpnjeje spoznava ter razlaga.

Ni pa človek – čeprav papež ali svetnik – sposoben verskih resnic, ki jih najde v zakladu vere, obvladati niti jih spremeniti, ker ga tako zgodovinsko, ontološko kot bivanjsko presegajo, pač pa lahko nanje odgovori le tako, da jih sprejme ali zavrže oz. z vero ali nevero. Pri verski resnici namreč ne gre za vprašanje, kaj subjekt misli o stvari, ampak za vprašanje, kakšna stvar v resnici je.<sup>12</sup> Npr. ne, kdo je zame Kristus, ampak kdo v resnici je Kristus. Človek je namreč zmožen, da pride do spoznanja resnice, spoznanja, ki privede do objektivne resnice na osnovi skladnosti





med stvarnostjo in umom – adaequatio rei et intellectus. To zahtevo, ki je veri lastna, je izrecno potrdil 2. vatikanski koncil: »Razum se namreč ne omejuje zgolj na območje pojavov: sposoben je namreč z resnično gotovostjo doseči umljivo stvarnost, čeprav je zaradi greha deloma zamračen in oslavljen.« (CS 15; FR 82)

Ko torej razum teži k skladnosti stvarnosti in uma, da bi v motrenju Božjega razodetja našel resnico (FR 82), so se na podlagi zgodovinskega razuma oblikovale verske resnice, ki jih je cerkveno učiteljstvo vernikom predložilo v verovanje, ker so vsebovane v Božjem razodetju,<sup>13</sup> čeprav ne izrecno, ali pa kadar je cerkveno učiteljstvo dokončno opredelilo resnice, ki so z razodetjem v nujni zvezi (KKC 88).

Njihove medsebojne vezi in koherentnost (medsebojna skladnost) omogočajo poglobljanje v razumevanju Kristusove skrivnosti in s tem skrivnosti Boga (KKC 90; VC 39; C 25). »Znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali ‚hierarhija‘ resnic, ker je njihova zveza s temeljem krščanske vere različna.« (E 11)

Ta nauk je zastopal že sv. Tomaž Akvinski, ko je zatrdil: »Predmet vere je prva resnica,« ki se po sv. Tomažu nanaša direktno na Boga in na druge stvari, samo če so usmerjene na Boga. Formalno gledano je namreč predmet vere Bog sam, materialno pa lahko tudi druge stvari, če se nanašajo na Boga (S. th. II-II, 1, 1) Akvinski je dodal, da je sicer Bog, na katerega se vera usmerja, enovit, nesestavljen, le da se človeku, ki se mu bliža s svojega stališča, zdi nekaj sestavljenega; zato je človek zaradi svoje omejenosti prisiljen o Bogu uporabljati več povedkov, ne le enega samega, ko govori o Njem (S. th. II-II, 1, 2).

O vprašanju hierarhije resnic je izčrpno razpravljala Anton Strle v razpravi Hierarhija resnic, kjer je pokazal, da hierarhijo resnic pozna že Nova zaveza. Že pri apostolskih očetih je spadala k jedru krščanske vere in so jo kasneje upoštevali tudi cerkveni očetje.<sup>14</sup> Najnatančneje jo je v zgodovini teologije upošteval sv. Tomaž Akvinski, čeprav ne pod tem imenom.

Že od cerkvenih očetov naprej so razlikovali med pravilom vere – regula fidei – in o stvarih, o katerih je mogoče še razpravljati – in quaestionen venire. Tudi rimski katekizem, ki je bil izdan po Tridentinskem koncilu, je še upošteval bistveno in poglavitno (apostolsko vero, zakramente, zapovedi in očenaš), tako da imajo tudi pri posameznih verskih navedkih tisti, ki direktno govoré o Bogu, središčno mesto, ostalo pa je organsko razvrščeno in razčlenjeno v živo enoto okoli prvenstvenega in centralnega. Žal so nasledniki rimskega katekizma potridentske dobe zaradi polemike s protestanti in enciklopedisti takšno razvrstitev opustili (Strle 1971, 21–24).

#### VERSKÉ RESNICE GLEDE NA NJIHOVO VSEBINO

Verske resnice lahko delimo glede na posamične člene vere – articulum fidei –, kot so jih delili cerkveni očetje, sv. Tomaž Akvinski in potridentski rimski katekizem, glede na:

1. tiste člene vere, ki so direktno naravnani na formalni predmet verovanja, tj. na Boga samega in druge, ki so na Boga naravnani indirektno;
2. na verske povedke, ki sami po sebi spadajo k bistvu vere (ti so nujno potrebni za zveličanje, ker naravnost usmerjajo v večno življenje) in druge, ki jih le dopolnjujejo;
3. glede na člene vere, ki so le nekakšna »obleka prave vere,« glede katere nihče – niti razodetje, niti izročilo, niti učiteljstvo – ne namerava nič dokončnega trditi, a vseeno ne nasprotujejo pravi veri in je mogoče o njih razpravljati ter jih tako trdneje spoznati (Strle 1971, 22–23).

#### VERSKÉ RESNICE GLEDE NA NJIHOVO DOGMATIČNO DEFINICIJO

Tem delitvam verskih resnic glede na njihovo vsebino pa se je v zgodovini pridružila še formalna razvrstitev po sistemu teoloških kvalifikacij, to se pravi po večji ali manjši bližini dogmatični definiciji. Takšne





definicije je izrekalo in jih še izreka cerkveno učiteljstvo, ko želi kakšen člen vere, ne nujno navezujoč se direktno na Boga, opredeliti, da bi preprečilo napačno spoznanje ali mišljenje o razodetem Bogu.<sup>15</sup> Pri tej delitvi je potrebno posebej razlikovati med dvema skupina izjav cerkvenega učiteljstva:

4. izjave de fide definita vsebujejo dokončno in nezmotno odločitev<sup>16</sup> cerkvenega učiteljstva (papeža ali vesoljnega koncila, ki ga je papež potrdil). To so samo tiste izjave, pri katerih je namen dogmatičnosti (veroobveznosti) jasno izražen. Za takšne izjave se od vernikov pričakuje vera, ne zgolj religiozna pritrnitev, ker so bile vedno predmet vere Cerkve, čeprav ne jasno izražene (C 25).
5. izjave de fide so navadni službeni izrazi cerkvenega učiteljstva, nimajo pa absolutnega jamstva nezmotljivosti in niso dokončne, ker jih cerkveno učiteljstvo ni hotelo dokončno predložiti pravemu zakladu vere. Za takšne izjave se od vernikov pričakuje le – consensus religiosus – religiozno pritrnitev vernikov (C 25).

De fide definita, tj. dogme oz. slovesne izjave cerkvenega učiteljstva, so enakovredni le tisti dokumenti, ki že dolgo časa v Cerkvi uživajo velik ugled. To so recimo stavki sv. Cirila Aleksandrijskega zoper Nestorija, seznam papeških sodb glede milosti, apostolska veroizpoved itd (Strle 1997, 15–16).

K de fide spadajo koncilске ali papeške listine, ki si ne pripisujejo nezmotnosti, čeprav gre tu za izjave najvišjega cerkvenega učiteljstva in jih je kot take potrebno sprejeti ter vernike obvezujejo, pa vendar v tem primeru pritrnitev vernikov ni nepreklicna, ker takšna cerkvena odločitev nima popolnega jamstva nezmotnosti in je še mogoče, da se v čem spremeni. Podobno je tudi z izjavami pokrajinskih koncilov, razen če bi jih papež naknadno označil kot dokončno obvezne za ves krščanski svet.<sup>17</sup>

Kadar škofje po vsem svetu zedinjeni s papežem enodušno učijo isti nauk kot od Boga razodet, ne gre za slovesno definicijo, a

se v tem primeru pri »rednem in vesoljnem učenju« izražajo verske resnice de fide (25).

Tudi papeške okrožnice so način izvrševanja rednega cerkvenega učiteljstva, čeprav vse, kar vsebujejo, še ni verska resnica. Včasih vključujejo teološke stavke, ki so v ozki zvezi z vero. Resnico, ki jo taki stavki vsebujejo, označujemo s *theologicae certe* – teološko gotovo, nimajo pa dokončne vrednosti. Okrožnica *Humani generis* glede tega le določa, da po papeževi razsodbi v sporni teološki ali nravni zadevi ne more več biti prostega razpravljanja med teologi (Strle 1997, 15).

Ob službenih objavah obstajajo tudi zasebne izjave papežev in škofov glede teoloških in nravnih vprašanj, ki pa imajo le tisto dogmatično vrednost, ki jo lahko zagotovi avtorjeva izobrazba in izkušnja (Strle, 1997, 13–16).

## RESNICA – POSLEDICA VERE IN RAZUMA

Ob vsem tem je potrebno poudariti, da je temelj vseh verskih resnic – naj bodo izrečene slovesno ali zgolj zasebno – resnica sama, ki je večna in nespremenljiva ter tako presega zgodovinski trenutek razglasitve, ker je pač resnična, ker se njena stvarnost sklada z umom, ki je po svoji naravi obrnjen k resnici (FR 82; 49).

Resnica, na kateri temeljijo verske resnice, izvira tako iz nadnaravne resnice, ki se je razodela v osebi Jezusa Kristusa, (prim. Jn 14,6), in iz njegove obljube, da nas bo Sveti Duh, ki ga bo On poslal, vodil v svojo resnico (prim. Jn 16,13). Ob tem pa človek ne sme zanemariti naravne resnice oz. spoznavne ali kognitivne resnice, ki jo človek spoznava na podlagi razuma, po definiciji sv. Tomaža, ki je pravzaprav tudi njena metoda: Resnica je ujemanje uma in stvari (S. th. I, 16, 1; I, 21, 2). »Modrost, ki spada med darove Svetega Duha, se razlikuje od modrosti, ki spada med pridobljene umske kreposti, saj zadnjo pridobimo s človeškim prizadevanjem, prva pa nasprotno, »prihaja od zgoraj«, kot pravi sv. Jakob. Tako se razlikuje tudi od vere, kajti vera daje svoj pristanek božji resnici sami na





sebi, medtem ko je daru modrosti lastno, da sodi v skladu z Božjo resnico.« (S. th. II-II, 45, 1 ad 2) Pravzaprav človeku naravna resnica, razsvetljena z vero, omogoča spoznanje nadnaravne Božje resnice, saj si vera in razum medsebojno pomagata, ko oba igrata vlogo prečiščevalnega rešeta ali spodbude za napredek v raziskovanju in poglobljanju resnice (FR 100).

Spoznanje resnice in priznanje te je za krščansko vero nekaj bistvenega,<sup>18</sup> saj se je Odrašenik predstavil kot resnica in zatrnil, da resnica osvobaja (prim. Jn 8,32). Resnica je torej srčika odrešenja. Zato ni posebej čudno, da je Cerkev toliko napora namenila obrambi resnice – tudi z razglašanjem verskih resnic – in njenemu oznanjevanju, ker diakonijo resnice razume kot eno izmed svojih oblik služenja (FR 2).

Slovesne definicije vere so bile v zgodovini Cerkve najpogosteje izrečene le, ko je bilo potrebno z dokončno definicijo ovreči očitno napačno spoznane resnice oz. neresnice, ki bi popačile oz. izkrivile resnično podobo razodetega Boga, čeprav se na Boga niso direktno nanašale, ker bi bil zaklad vere na račun takšnih neresnic oziroma polresnic oropan. Redkeje so bile slovesno izrečene zgolj kot potrditev vere in nadnaravnosti. Še redkeje (če sploh kdaj) pa so bile slovesne definicije izrečene zgolj zaradi tega, ker bi bilo cerkveno učiteljstvo o kakšnem členu vere dokončno prepričano in mu nihče ne bi nasprotoval. Po navadi se je kateremu členu vere na stopnji de fide vsaj splošno nasprotovalo, da je bil kasneje po sensus universalis na podlagi razuma in Božjega razodetja razsvetljenega z nadnaravno vero, od cerkvenega učiteljstva razglašen za de fide definita, da bi vernikom razsvetljeval pot vere in jo delal varno ter zanesljivo (prim. KKC 89).

## SKLEP

»Tako se vera, božji dar, kljub temu da ne temelji na razumu, temu [razumu] zagotovo ne more odreči.« (FR 67) »Kajti

vera daje svoj pristanek božji resnici sami na sebi.« (S. th. II-II, 45, 1 ad 2; FR 44) »Razum pa je po svoji naravi obrnjen k resnici in ima poleg tega v sebi na voljo sredstva za to, da jo more doseči.« (FR 49) Tako »pristanek vere, ki zajema um in voljo, ne uničuje svobodne volje vernika, ki v njem sprejme razodeto danost, ampak jo izpopolnjuje« (FR 75), ko ga vodi k resnici, ki jo spoznava iz razuma in vere, med katerima ne more biti resničnega nesoglasja, saj oba izhajata iz Stvarnika (VR 40). Tako Cerkev dogmatičnih definicij brez razuma sploh ne more izreči, niti brez razuma ne more verovati, ker želi verovati v tistega, ki se je predstavil: »Jaz sem resnica.« (Jn 14,6)

## LITERATURA

- Janez Pavel II. 1999. *Vera in razum*. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve*. 2008. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora*. 2004. Ljubljana: Družina.
- Newman, J. H. 1967. V. Anton Strle: Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju. *Bogoslovni vestnik* 27: 169.
- Pojavnik, Ivan. 2018. *Novi sionski gorniki*. Ljubljana.
- Ratzinger, Joseph. 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ratzinger, Joseph. 2007. *Jezus iz Nazareta I*. Ljubljana: Družina.
- s.v. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Modrijan: Ljubljana.
- Sorč, Ciril. 2003. *Uvodne vsebine. V: Priročnik dogmatične teologije I*. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton. 1967. Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju. *Bogoslovni vestnik* 27: 161–169.
- Strle, Anton. 1971. Hierarhija resnic. *Bogoslovni vestnik* 31: 20–32.
- Strle, Anton. 1971. Hierarhija resnic. *Bogoslovni vestnik* 31: 20–32.
- Strle, Anton. 1997. *Vera Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.

## Kratice

- BR = Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju  
C = Dogmatična konstitucija o Cerkvi  
CS = Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu  
E = Odlok o ekumenizmu  
FR = Vera in razum  
KKC = Katekizem Katoliške cerkev  
S. th. = Summa Theologiae  
SSKJ = Slovar slovenskega knjižnega jezika  
VR = Vera Cerkev





- <sup>1</sup> To je učil že sv. Tomaž Akvinski: »Vsebina vere je zajeta v obrazcu vere. Toda v tem obrazcu ni izjav, pač pa so stvari: ni namreč rečeno tam, da je Bog vsemogočen, pač pa, verujem v Boga vsemogočnega. Torej predmet verovanja ni izjava, pač pa stvar.« In: »V obrazcu vere je govora o tem, na kar se nanaša vera, v kolikor je to cilj dejanja vere, kakor je razvidno iz samega načina izražanja. Dejanje vere namreč nima za cilj izjave same, pač pa stvar; oblikujemo namreč izjave, zato da po njih pridobimo spoznanje stvari, tako v znanosti, kot v veri.« (S. th. II-II, 1, 2 ad 2)
- <sup>2</sup> Nanj opozarja tudi okrožnica **Vera in razum**: »Razodetje uvaja v zgodovino orientacijsko točko, ki je človek ne sme prezreti, če hoče priti do tega. da bi dojel skrivnost svojega bivanja; toda po drugi strani to spoznanje neprenehoma napotuje k skrivnosti Boga, ki je duh ne more raziskati do dna, ampak jo more samo sprejeti in sprejeti v veri. Znotraj teh dveh momentov je razumu na voljo poseben prostor, ki mu omogoča, da išče in dojema, ne da bi ga omejevalo karkoli drugega kot njegova končnost pred neskončno skrivnostjo Boga« (FR 14).
- <sup>3</sup> Tu je potrebno opozoriti, da pojem osebne vere ne pomeni individualistične ali solistične vere, pač pa vero, ki jo vernik sam izpoveduje znotraj Cerkve skupaj s svojimi brati in sestrami v Kristusu.
- <sup>4</sup> Danes razširjeni izraz fideistične težnje je bibliцизм, ki teži k temu, da bi iz branja Svetega pisma ali njegove eksegeze naredili edino veljavno referenco. Tako pride do istovetenja Božje besede s samim Svetim pismom: na ta način postane prazen nauk Cerkve, ki ga je 2. vatikanski koncil izrecno potrdil (FR 55).
- <sup>5</sup> Izročilo, o katerem govorimo na tem mestu, prihaja od apostolov in predaja naprej to, kar so ti prejeli iz Jezusovega učenja in zgleada, ter tisto, kar so se naučili po Svetem Duhu, kar vsebuje tudi celotno Staro zavezo. Prvi rod kristjanov še namreč ni imel zapisane Nove zaveze; tako Nova zaveza sama pričuje za proces živega izročanja oziroma izročila. Od tega izročila je treba razlikovati teološka, disciplinarna, liturgična ali pobožnostna »izročila« v krajevnih Cerkvah. Ta izročila sestavljajo posebne oblike, pod katerimi dobiva veliko izročilo izraze, ki so prilagojeni različnim krajem in dobam. V luči velikega izročila je pod vodstvom cerkvenega učiteljstva mogoče ta posamezna izročila ohranjati, modificirati ali tudi opustiti (KKC 83).
- <sup>6</sup> V njem se opredeljuje glede uporabe in rezultatov *zgodovinsko-kritične metode* in *metode kanonične eksegeze* znotraj biblične teologije.
- <sup>7</sup> Zaradi tega se mestoma imenuje tudi apostolsko izročilo.
- <sup>8</sup> Ohrani zapoved brez madeža in brez graje do pojavitve našega Gospoda Jezusa Kristusa.
- <sup>9</sup> Ko pričakujemo, da se bosta uresničila blaženo upanje in pojavitev slave vélikega Boga in našega odrešenika Jezusa Kristusa.
- <sup>10</sup> Zaklad vere (prim.: »Timótej, varuj, kar ti je zaupano. Ogiblji se posvetnih praznih govorici in protislovij »spoznanja«, ki se tako imenuje po laži.« (1 Tim 6,20); »Ohrani zapoved brez madeža in brez graje do pojavitve našega Gospoda Jezusa Kristusa.« (2 Tim 1,12.14)
- <sup>11</sup> Eden najznamenitejših predstavnikov te vrste je zagotovo nesrečni Nestorij.
- <sup>12</sup> Seveda lahko pri spoznavanju Boga uporabljamo le definicijo resnice Akvinskega: »Resnica je ujemanje uma in stvari« (S. th. I,16, 1; 21, 2).
- <sup>13</sup> Dejansko vera jasno predpostavlja, da je človeški jezik zmožen z univerzalno veljavo izraziti Božjo in presežno resničnost, čeprav z analožskimi izrazi, ki pa zaradi tega niso nič manj pomenljivi. Če ne bi bilo tako, bi Božja beseda, ki je vselej Božja beseda v človeški govorici, ne bila zmožna izraziti ničesar o Bogu. Interpretacija te besede nas ne more napotiti samo od ene interpretacije k drugi, ne da bi nam kdaj koli dopustila priti do trditve, ki bi bila preprosto resnična; brez tega ne bi bilo Božjega razodetja, ampak samo izraz človeških pojmov o Njem in o tem, kar ljudje predpostavljamo, da misli o nas (FR 84).
- <sup>14</sup> Posebej aleksandrijska šola je izrazito razlikovala med resnicami, ki naj jih izrecno in jasno spoznajo preprosti kristjani, in takimi resnicami, ki jih je mogoče spoznati le z globljim razmišljanjem in ni potrebno, da bi bile posredovane vsem kristjanom, čeprav ne smemo misliti, da bi cerkveni očetje pri tem razlikovanju zahajali v nekakšno ustvarjanje razredov med kristjani višje in nižje stopnje. V tem oziru bi se lahko veliko naučili tudi iz katehez sv. Cirila Jeruzalemskega (Strle 1971, 22).
- <sup>15</sup> Denimo dogma o Marijinem svetem Božjem materinstvu govori direktno o Mariji, indirektno pa potrjuje Kristusovo božanstvo. Torej je s to dogmo cerkveno učiteljstvo zaščitilo predvsem nauk in resnico o Kristusovem božanstvu.
- <sup>16</sup> Dogmatične izjave so sicer včasih odvisne od kulture obdobja, ko so bile sprejete, vendar oblikujejo stalno in dokončno resnico (FR 95).
- <sup>17</sup> To se je denimo zgodilo z izjavami pokrajinskih koncilov v Kartagini leta 397, v Orangeu leta 529 in v Rimu leta 649.
- <sup>18</sup> »S srcem namreč verujemo, in tako smo deležni pravičnosti, z usti pa izpovedujemo vero, in tako smo deležni odrešenja« (Rim 10,10).





BORUT POHAR

# Okrožnica Vera in razum ter sodobna znanost

Kakšno je razmerje med vero in znanostjo? To vprašanje spada v kontekst razprav o okrožnici *Vera in razum*, saj je znanost ena najbolj spoštovanja vrednih razumskih projektov v vsej zgodovini človeštva. Novi ateisti še vedno zagovarjajo in širijo mit o tem, da se znanost in religija nahajata v vojni. (McGrath 2015, 32) Alister McGrath pravi: »Tradicionalni znanstveni pozitivistični nazor, ki je tako značilen za novi ateizem, trdi, da znanost in religija ponujata konkurenčne razlage. Nekega dne bo znanost zmagala, religijske razlage pa bodo izginile. Novi ateisti trdijo, da o istih stvareh ne more biti več razlag, pri čemer so lahko veljavne samo znanstvene razlage.« (2011a, 42–3) Namen tega članka je pokazati, da je to res samo mit, ki nima nobene resnične podlage. Resnica je ravno obratna: sodobna znanost je na strani teizma in ne na strani ateizma. Vendar pa to podpiranje ni enostransko, saj tudi znanost potrebuje vero. Tudi znanost ima svoje meje in ne more razkriti vseh skrivnosti tega sveta, saj ji metode tega ne omogočajo. Vsa ta dejstva nam govorijo o tem, da je odnos med vero in znanostjo krožen, kar pa je v sozvočju z okrožnico, ki zagovarja ravno takšen model. V nadaljevanju se bomo poleg okrožnice *Vera in razum* opirali tudi na izsledke britanskega krščanskega apologeta Alistra E. McGratha, ki veliko piše na tematiko vera in znanost, ni pa neznan tudi slovenski javnosti, saj je pri Celjski Mohorjevi družbi izšla njegova knjiga *Vodnik po krščanski teologiji I*.

Čeprav Janez Pavel II. citira prvi vatikanski koncil, da je »vera nad razumom« (FR, tč. 53; Denzinger, tč. 3017; v: Dulles 2003, 201), je sam bolj zagovornik krožne strukture: »V luči teh razmislekov bo razmerje, ki se mora na primeren način vzpostaviti med teologijo in filozofijo, zaznamovano s krožnostjo.« (FR, tč. 73) Božja Beseda se srečuje s človeškim iskanjem resnice in jo najboljše razumemo s

pomočjo filozofije. Razodeta Beseda preprečuje, da bi filozofija zašla na kriva pota, in hkrati spodbuja filozofijo, da raziskuje nove poti, ki jih brez razodetja ne more odkriti. Vera in razum torej nista tekmeča, saj vsak vsebuje drugega. (tč. 17) Pri veri in razumu gre torej za hkratnost; nobenega od njiju ne moremo obravnavati ločeno. V uvodu okrožnice Janez Pavel II. pravi: »Vera in razum sta kot dve krili,





ki omogočata človeškemu duhu, da se dvigne k zrenju resnice.« (FR, uvod) Do resnice ne moremo priti brez obeh skupaj (Dulles 2003, 201).

Enakega mnenja je tudi Alister McGrath. V nadaljevanju bomo pokazali, da je prepričan, da človek potrebuje obe poti do spoznanja resnic: Božje razodetje (vero) in razum (znanost). Najprej bomo predstavili njegovo prepričanje, da brez vere ne vidimo vsega, kar obstaja, potem pa njegovo spoznanje, da znanost potrjuje resničnost Božjega razodetja.

### OD VERE K RAZUMU: KRŠČANSKI NAUK KOT OSTRENJE NOTRANJEGA POGLEDA RAZUMA

**S**veto pismo po prepričanju okrožnice pravi, da razum nujno potrebuje vero pri doseganju svojega cilja: »Torej ni mogoče do dna spoznati sveta in dogodkov zgodovine, ne da bi obenem izpovedali vero v Boga, ki v njem deluje. Vera ostri notranji pogled in duhu omogoča, da v teku dogodkov odkriva delujočo navzočnost Previdnosti ... Človek zna prepoznati svojo pot v luči razuma, vendar jo more prehoditi naglo, brez ovir in vse do konca, če svoje raziskovanje s pravilno notranjo držo umesti v perspektivo vere. Razuma in vere torej ni mogoče ločiti, ne da bi človek izgubil možnost spoznati samega sebe, spoznati svet in Boga na ustrezen način.« (FR, tč. 16)

Janez Pavel II. (FR, tč. 16) torej v okrožnici pravi, da vera »ostri notranji pogled«, s čimer naravnemu razumu omogoči, da naravi »odkriva delujočo navzočnost Previdnosti«. Drugače povedano, brez posebnega razodetja z naravnim razumom ne moremo priti do pravilnega védenja o Bogu. Razum razločuje pomen v svetu, vendar mu je določen pomen dostopen samo preko razodetja. Povsem enakega prepričanja je tudi McGrath. Po njegovem prepričanju vidimo naravo na pravi način le, če jo gledamo skozi krščanski interpretativni okvir, ki ga dajeta krščanska teologija in Sveto pismo. McGrath povzema C. S. Lewisa,

ki pravi, da je krščanstvo »mreža; okvir, ki nam pomaga osmisliti vse naše življenje – našo lastno izkušnjo, fizični svet okrog nas in človeško kulturo; intelektualni okvir, ki nam omogoča, da vidimo svet in same sebe tako, kakor v resnici smo; leča, ki nam omogoča, da stvari vidimo bolj jasno, da vidimo v daljavo veliko dlje kakor sicer.« (McGrath 2014) McGrath se na drugem mestu takole slikovito izrazi: »Hočem, da si predstavljate, da ste na obali oceana, dan je čudovit. V daljavi nekaj vidite na obzorju. Gre za majhno belo piko na modrem oceanu. Vzamete teleskop in vidite bel madež. Imate skušnjava, da bi rekli: ›Tam je nekaj zabrisanega in nejasnega, ne morem ga osmisliti; gre za nekaj brezobličnega.‹ Lahko pa rečete: ›Nisem dobro fokusiral. Samo da ga nastavim.‹ In potem pika pride v fokus in lahko vidite posadko.« S to prisposodbo hoče McGrath povedati, da »ljudje pogosto rečejo, da v življenji ni smisla, ker ga ne vidijo. Včasih je razlog v tem, da leče niso fokusirane.« McGrath trdi, da nam krščanska vizija resničnosti stvari, ki so bile nefokusirane, napravi fokusirane. Kar je bilo skrivnostno in zasenčeno, postaja vedno bolj jasno. (McGrath 2014) Na podlagi te McGrathove metaforične govornice lahko zaključimo, da je njegov pogled v skladu z razumevanjem vloge vere pri razumu, kot si jo predstavlja Janez Pavel II. Razum se sicer lahko dokoplje do neke vrste védenja o svetu in Bogu, vendar pa je to brez razodete Božje besede motno in nejasno, to je okrnjeno in polno napak.

Obe mišljenji lahko povežemo s temeljnim spoznanjem postpozitivistične filozofije znanosti, da naše opazovanje sveta ni nevtrarno, ampak je pogojeno s teorijo. Znanstveno védenje ne nastaja v smeri od opazovanj k teoriji, ampak ravno nasprotno: znanstvenikova razgledna točka je določena s celotnim spektrom pričakovanj. Teorije, ki omogočajo določeno opazovanje, razsvetljujejo resničnost kot žarometi. Kar postane vidno, je torej odvisno od pojmov in teorij, ki delujejo kot žarometi. (27) Karl Popper je to na metaforičen način povedal z besedami: »Teorije so mreže,







ki jih vržemo, da bi ujeli to, čemur rečemo »svet«: da bi ta svet racionalizirali, razložili in ga obvladali. Prizadevamo si, da bi bila mreža vse gostejša.« (Popper 1998, 59) In krščanski nauk si lahko predstavljamo kot mrežo, ki ujame to, kar je sicer razumu nevidno.

Vzemimo na primer gravitacijske valove, katerih obstoj je leta 1916 napovedal Albert Einstein.

Iz ameriškega observatorija LIGO so pred dvema letoma sporočili, da jim je prvim v zgodovini uspelo zaznati gravitacijske valove. To bo znanosti omogočilo velik napredek. »Težnostno valovanje ima številne lastnosti, ki lahko marsikaj povedo o njegovem izvoru. Valovna dolžina, amplituda, frekvenca, polarizacija ... to so tudi lastnosti elektromagnetnega valovanja oziroma svetlobe, glavnega medija, s katerim človeštvo opazuje vesolje. In zdaj ima na voljo še en medij, ki lahko pove še marsikaj več. Gravitacijskih valov namreč ne zaustavljajo prah, plini in druge ovire, temveč potujejo kar skozi snov.« (MMC 2016) In teh valov ne bi mogli zaznati, če bi jih ne napovedala splošna teorija relativnosti. Sodobna znanost nam je omogočila, da jih lahko »vidimo«, s tem pa tudi koristno uporabimo.

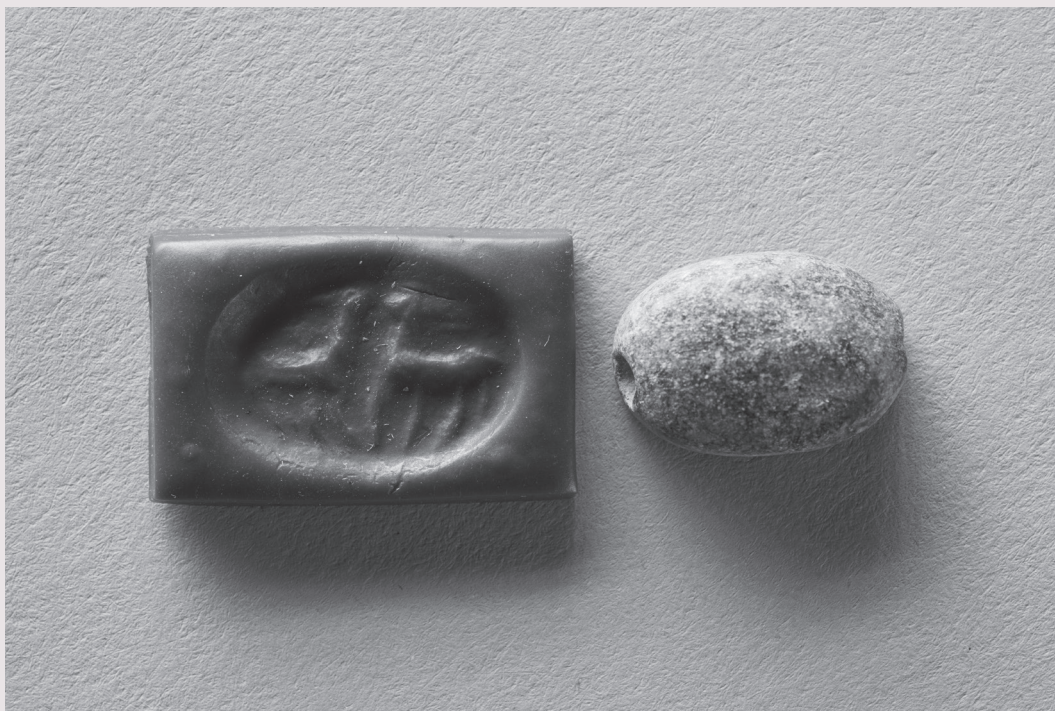
Določene naravne pojave lahko opazimo samo, če imamo o njih pojme oz. teorije. Teoretska obloženost opazovanj nam torej svet naredi viden, tudi kar se tiče duhovnega sveta. Ne moremo opaziti znamenj Božje navzočnosti v svetu, če nimamo vere, da sploh obstaja. O čemer nimamo pojmov in teorij, tega ne vidimo. Prav zaradi tega razum oz. znanost potrebujeta vero, saj sama ne moreta opaziti vseh pomenov v svetu, predvsem tistih, ki so razkriti le z Božjim razodetjem. Brez vere ostane resničnost zamegljena in skozi to meglo razum sam ne more prodreti. Z uvidi in s sklepanjem smo prišli do veliko pomembnih odkritij in spoznanj. Vendar je znanost omejena. Že Tomaž Akvinski je rekel, da z razumom ne moremo ugotoviti, ali ima svet začetek ali je večen. To nam je dano preko razodetja.

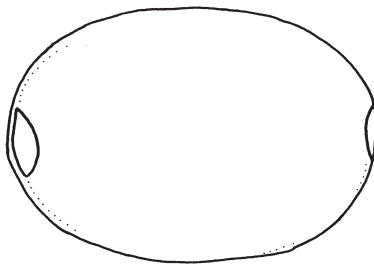
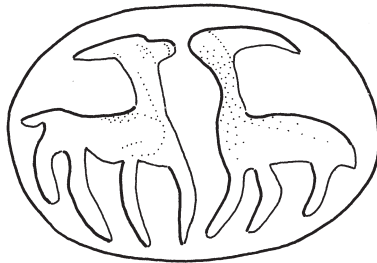
## OD RAZUMA K VERI: ZNANOST POTRJUJE RESNIČNOST KRŠČANSKEGA NAUKA

Tako okrožnica kakor tudi Alister McGrath zavračata pojem »dokaz« in raje govorita o »znamenjih« oz. »sledih«, ki vodijo k Bogu. Medtem ko sta se prvi vatikanski koncil in sholastična filozofija zanašala na objektivne dokaze (Denzinger, tč. 3013; v: Dulles 2003, 198–9) in na čudeže, Janez Pavel II. izrecno ne omenja ne čudežev ne prerokb. (Dulles 2003, 198–9) Namesto tega govori o »sledih Duha«, ki razum vabijo, naj razkrije skrite resnice. Vabi nas, naj razložimo znamenja razodetja: »Znamenja, navzoča v razodetju, prav tako pridejo na pomoč razumu, ki išče umevanje skrivnosti. Služijo temu, da se iskanje resnice poglobi in duhu omogočijo avtonomno preiskovanje same notranjosti skrivnosti. V vsakem primeru, če po eni strani ta znamenja dajejo večjo moč razumu, ker mu omogočajo, da išče znotraj skrivnosti s svojimi lastnimi sredstvi, na katera je upravičeno ljubosumen, ga po drugi strani vabijo, naj preseže njihovo resničnost znamenj, da bi prejel nadaljnji pomen, ki ga nosijo. V njih je torej že navzoča skrita resnica, h kateri je napoten duh in katere ne more prezirati, ne da bi uničil samo znamenje, ki mu je predloženo.« (FR, tč. 13; v: Dulles 2003, 199)

Sodobna znanost nam ponuja način, na katerega lahko razum s pomočjo sledi oz. znamenj odkrije Resnico, tj. Boga. Imenuje se »metoda sklepanja na najboljšo razlago« in je nekakšna neuradna metoda znanosti. Sankey (2008) pravi: »Filozofi, ki zagovarjajo pluralno pojmovanje metode, tipično trdijo, da znanstvena metoda ne sestoji iz ene same metode, kot je na primer hipotetično-deduktivna metoda ali metoda falzifikacije, ampak jo sestavlja množstvo pravil, ki jih lahko uporabljamo pri vrednotenju znanstvenih teorij.« (255) Metoda sklepanja na najboljšo razlago je alternativna metoda, s katero vrednotimo teorije, ki pa ne temelji na dokazovanju v smislu hipotetično-deduktivne metode







Pečatnik v obliki skaraboida z vgraviranim motivom dveh nasproti si stoječih koz

Najdišče: območje Hebrona (?)

Mere: 1,53 x 1,05 x 0,6 cm

Inv. št.: 47

Datacija: mlajša železna doba (1000–800 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





oziroma falzifikacije. McGrath pravi: »Za najboljšo razlago ne moremo vedno dokazati, da je pravilna. Pogosto jo moramo sprejeti na zaupanje kot najboljši način osmišljanja, ki nam je na voljo. Za nekaj lahko verjamemo, da je resnično, in verjamemo, da smo upravičeni, da to verjamemo, medtem ko vemo, da tega ne moremo vedno dokazati.« (McGrath 2011b, 27)

John Lennox (2014) pravi, da znanosti ne smemo omejiti na hipotetično-deduktivno metodo in na metodo falzifikacije, pri čemer pravi: »Na stvari lahko pogledamo tudi na način, ki je bistveni sestavni del metodologije sodobne znanosti, to je z metodo sklepanja na najboljšo razlago. Pri ponovljivih dogodkih seveda upamo, da so naše razlage v zvezi z njimi najboljše v tem, da imajo napovedno moč, pri neponovljivih dogodkih pa se še vedno lahko vprašamo: Katera je najboljša razlaga za ta dogodek ali pojav?« (36) Metodo sklepanja na najboljšo razlago uporabljajo na mnogih področjih, na primer detektivi, ki na podlagi sledi postavijo teorijo. V tem primeru so od te metode odvisna celo življenja, saj lahko koga zaradi detektivove teorije obsodijo na smrt. Sklepanje na najboljšo razlago lahko predstavimo z naslednjo shemo:

Opazimo presenetljivo dejstvo D.  
Če bi bila teorija T resnična, bi bil D pričakovan.  
Nobena konkurenčna teorija ne razlaga D tako dobro kot T  
Imamo razumen razlog za domnevo, da je teorija T resnična.

(Musgrave 2010, 93)

Ena od glavnih lastnosti McGrathove prenovljene naravne teologije je ta, da ne dokazuje obstoja Boga, ampak na podlagi trinitarične vere osmišlja svet s tem, da Boga predstavlja kot najboljšo razlago za določene presenetljive pojave. Prav tako kot Janez Pavel II. tudi McGrath (2011a) govori o sledih, ki nas lahko pripeljejo do Boga. Nasprotuje temu, da bi iskali dokaze za obstoj Boga, ampak govori o sledih, ki nas vodijo k njemu. Kot pravi: »Takšne »sledi« niso trdi dokazi (ang. *proofs*):

so le mehki pokazatelji. Vendar ima kopičenje takšnih sledi pogosto intelektualno intenzivnost, ki presega moč nekaterih t.i. dokazov.« (23) Ti argumenti niso dokazi v logičnem smislu, ampak so »dobri razlogi za vero v Boga« oziroma upravičujejo vero v Boga, čeprav je ne morejo absolutno dokazati. Beseda »dokaz« pritiče samo logiki in matematiki. Lahko namreč dokažemo, da je  $2 + 2 = 4$  in da je celota večja od dela. (McGrath 2012, 132)

Najboljšo razlago izberemo na podlagi tehtanja epistemičnih vrednot. V tem primeru, ko govorimo o sledih kot o dobrih razlogih za vero v Boga, se srečujemo z razlagalno močjo. To epistemično vrednoto McGrath (2010a) povezuje s kumulativo. O tem, da je kumulativa povezana z razlagalno močjo, kaže naslednja izjava: »Sposobnost teorije, da osvetljuje resničnost in jo izostri, je samo po sebi pomembno merilo njene zanesljivosti. Tukaj vidimo osrednjo temo krščanske apologetike: imamo dobre razloge, da verjamemo, da je krščanstvo resnično, in eden od njih je obseg, v katerem osmišlja to, kar vidimo okrog in znotraj sebe.« (72) Obseg, o katerem govori, je razlagalna moč oziroma kumulativa. Več različnih pojavov kot jih teorija osmisli, večja je njena razlagalna moč oziroma kumulativa.

In kateri so ti pojavi, ki jih osmišlja naravna teologija in za katere ateistični naturalizem nima nobene prave enotne razlage? Naj omenimo tri, ki so najbolj pomembni.

Kot prvo naj omenimo znanstveno odkritje, da ima vesolje začetek. McGrath poudarja, da je ena osrednjih tem krščanske vere stvarjenje sveta iz nič, ki ga je opravil Bog. Za krščansko vero je pomembno to, da vesolje ne obstaja od nekdaj, ampak da ima svoj začetek. Zanimivo je, da lahko na primeru teorije vélikega poka empirično dokažemo, da se novi ateisti motijo, ko trdijo, da je v zadnjem stoletju znanstveni napredek spodkopal vero v Boga. Zgodilo se je ravno obratno. Še v prvih desetletjih 20. stoletja so bili znanstveniki prepričani, da je vesolje večno. Krščanska govorica o stvarjenju je bila videti kot mitološki





nesmisel, ki ni skladen s sodobno znanostjo. Vendar se je nenadoma teorija nastanka vesolja obrnila krščanstvu v prid. V šestdesetih letih 20. stoletja je postalo vedno bolj jasno, da ima vesolje svoj izvor. Tej ideji so ostro nasprotovali nekateri ateistični znanstveniki, ki se jim je ta ideja zdela preveč religiozna. Ti predsodki proti ideji, da ima vesolje začetek, pa so se morali umakniti tehtnim dokazom, da se je veliki pok resnično zgodil. McGrath trdi, da je to novo razumevanje izvorov vesolja nadvse v skladu s krščanskim naukom o stvarjenju. (McGrath 2012, 96–7)

Kot drug primer presenetljivega dejstva naj omenimo umljivost sveta. McGrath poudarja, da je znanstveni napredek razkril temeljno razložljivost večjega dela naravnega sveta. Ob tem dejstvu se nam zastavlja vprašanje, »zakaj lahko sploh razlagamo stvari« (2009, 77). Albert Einstein je dejal: »Večna skrivnost sveta je njegova razumljivost (ang. *comprehensibility*).« (Einstein 1936, v: McGrath 2009, 77) McGrath trdi, da za Einsteina razložljivost sama po sebi potrebuje razlago: »Najbolj nerazumljiva stvar o vesolju je dejstvo, da je razumljivo. Umljivost naravnega sveta, ki jo razkrivajo naravne znanosti, nam zastavlja temeljno vprašanje, zakaj obstaja temeljna resonanca med človeškim razumom in strukturami vesolja.« (2009, 77) McGrath trdi, da iz trinitarične perspektive lahko to resonanco razložimo s krščanskim naukom, ki pravi, da je Bog ustvaril tako naravni red kakor tudi človeškega opazovalca narave. (McGrath 2009, 77)

Tretji primer presenetljivega dejstva pa je »natančna naravnost« vesolja oz. »antropični princip«. Izraz je uvedel Brandon Carter leta 1974. McGrath povzema Carterja, ki pravi, da je videti, »kakor da bi nekdo vrednosti temeljnih konstant vesolja nastavil tako, da bi lahko nastalo življenje« (Carter 1974, v: McGrath 2008, 240). Če bi bile te konstante le nekoliko drugačne, življenje ne bi bilo mogoče. Antropične pojave so najprej identificirali znotraj kozmologije – še posebej v primeru vrednosti temeljnih konstant

narave, v zadnjem času pa so podobne pojave identificirali tudi v kemiji, biokemiji in evolucijski biologiji. McGrath poudarja, da takšni pojavi ne predstavljajo »dokaza« za obstoj Boga Stvarnika, ampak se skladajo s pogledom na Boga, ki ga zagovarja krščanska vera (McGrath 2008, 242–4). Pomen antropičnega principa lahko dodatno osvetlimo z miselnim poizkusom, ki se imenuje »protidejstveno razmišljanje (ang. *counterfactual thinking*)« in temelji na prepričanju, »da ne bi bilo potrebno, da so stvari takšne, kakršne so«. Pri tem miselnem poizkusu naredimo alternativne scenarije, ki nam omogočajo bolje razumeti trenutno obstoječe stanje. Lahko se na primer vprašamo, kaj bi bilo, če bi bila močna jedrna sila za 10 % šibkejša? Ali kaj bi bilo, če bi bile fizikalne lastnosti vode rahlo drugačne? Takšna vprašanja imajo po McGrathovem prepričanju velik znanstven in metafizičen pomen (2008, 243–4). McGrath ugotavlja: »Izvori življenja so nedvomno antropični. Odvisni so od temeljnih vrednosti konstant narave, ki so takšne, da lahko vesolje napreduje od formacije vodikovega atoma do nukleosinteze bioloških kritičnih elementov. Če bi bile te konstante drugačne, se ta proces po vsej verjetnosti ne bi začel.« (2011b, 68)

Lahko bi našteali še mnogo drugih sledi oz. znamenja, ki kumulativno vodijo k potrditvi krščanskega nauka kot najboljše razlago opazovanj. V nasprotju s tem naukom pa ateistični naturalizem nima nobenega enotnega odgovora na vprašanja, ki jih zastavljajo presenetljiva dejstva, kar kaže na to, da je bolj razumno sprejemati krščanski nauk kakor pa naturalizem. V nasprotju s splošnim prepričanjem, da je znanost na strani ateizma – kar še posebno silovito zagovarjajo novi ateisti – je resnica ravno obratna: Bog je daleč najboljša razlaga znanstvenih opazovanj kakor pa naturalizem.

V tem prispevku smo predstavili krožno razmerje med vero in razumom, kakor ga vidita okrožnica *Vera in razum* ter sodobna krščanska apologetika. Brez vere se razum sam ne more dokopati do vseh resnic, kajti moč





njegovega razločevanja pomena je omejena. Po drugi strani pa vera brez razuma ostaja neutemeljena oz. nerazumna in tako tarča številnih kritik. Krožno razmerje med vero in razumom je samo ena od podobnosti, ki jo lahko zaznamo med okrožnico *Vera in razum* ter sodobno krščansko apologetiko, ki temelji na znanosti. Vse to je dokaz, da je okrožnica aktualna, saj osvetljuje temeljno resnico, ki jo prevečkrat spregledamo, namreč, da sta krščanska vera in znanost nerazdružljiva zaveznika.

#### LITERATURA:

- Carter, Brandon. 1974. Large Number Coincidences and the Antropic Principle. V: Malcolm S. Longair, ur. *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, 291–8.
- Denzinger, Heinrich. 2009. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Prevedel in uredil Peter Hünermann. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Dulles, Avery. 2003. Faith and Reason: From Vatican I to John Paul II. V: David Ruel Foster in Joseph W. Koterski, ur. *Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*, 193–208. Washington: Catholic University of America Press, 1900.
- Einstein, Albert. 1936. Physics and Reality. *Journal of the Franklin Institute* 221: 349–89.
- FR: okrožnica Fides et Ratio (*Vera in razum*)
- Lennox, John C. 2014. *Grobarka Boga: Je znanost pokopala Boga?* Prev. Vladimir Pregl in dr. Silvana Orel Kos. Radovljica in Ljubljana: Didakta in Društvo ZVEŠ.
- McGrath, Alister. 2008. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.

- . 2009. *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*. The 2009 Gifford Lectures. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- . 2010a. *Mere Theology: Christian Faith and the Discipleship of the Mind*. London: SPCK.
- . 2011a. *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- . 2011b. *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism*. London: SPCK.
- . 2012. *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Sceptics Find Faith*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, a division of Baker Publishing Group.
- . 2014. The Big Picture or Big Gaps? Why Natural Theology is better than Intelligent Design? 15. septembra. The BioLogos Forum: Science and Faith in Dialogue. <http://biologos.org/blogs/archive/big-picture-or-big-gaps-why-natural-theology-is-better-than-intelligent-design> (pridobljeno 22. 3. 2015).
- . 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.
- MMC. 2016. Zgodovinsko odkritje gravitacijskih valov. 11 februarja. <http://www.rtvsllo.si/znanost-in-tehnologija/zgodovinsko-odkritje-gravitacijskih-valov/385429> (pridobljeno 14. 10. 2018).
- Musgrave, Alan. 2010. Critical Rationalism, Explanation, and Severe Tests. V: Deborah Mayo in Aris Spanos, ur. *Error and Inference: Recent Exchanges on Experimental Reasoning, Reliability, and the Objectivity and Rationality of Science*, 88–112. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, Karl R. 1998. *Logika znanstvenega odkritja*. Spremnna beseda Bojan Borstner. Prev. Darja Kroflič. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Sankey, Howard. 2008. Scientific Method. V: Stathis Psillos in Martin Curd, ur. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 248–258. Routledge Philosophy Companions. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group.





ANTON JAMNIK

# Vloga razumnosti pri verovanju v svetu liberalistične družbe

Družbeni prostor je nekaj zelo kompleksnega. V njem lahko opazimo tri med seboj tesno povezane procese: kognitivnega, estetičnega in moralnega ter seveda vse posledice, ki jih ti procesi ustvarjajo v družbi. Vsi ti trije procesi razvijajo tako pojme bližine kot tudi pojme distance, pojme zaprtosti in odprtosti. Oblikujejo mehanizme, ki so različni tako po svoji uporabi kot tudi po svojih rezultatih. Kognitivni prostor je konstruiran intelektualno, torej s pridobivanjem in distribucijo znanja, estetični prostor je zasnovan emocionalno, s pozornostjo, ki jo vodi radovednost, in iskanjem globine, moralni prostor pa oblikuje posebno čutenje oziroma sprejemanje odgovornosti.

Poznati Drugega pomeni vedeti o Drugem. Živimo skupaj z drugimi, jih spoznavamo ter si na podlagi različnih srečanj, izkušenj, pomnjenja in komunikacije o drugem ustvarjamo določeno podobo. Temeljno vedenje o drugem je nekaj tako globokega in hkrati tako preprostega, da ga težko spravimo v besede oziroma eksplicitno izrazimo. Zavest, da drugi, tako kot jaz, eksistirajo in da je njihova eksistenca ena temeljnih drž, ki jo Alfred Schutz, sledeč Maxu Schelerju, imenuje naravna, pomeni, da takšno vedenje bolj kot iz zavesti izhaja iz osebne izkušnje. Temeljno vedenje, ki v človeku obstaja že po naravi, je prav vedenje o tem, da je človek bitje, katerega osnovna drža je »biti z« drugimi človeškimi bitji. Znotraj te naravne drža ima »biti z« popolnoma simetrično vsebino medsebojnih odnosov. Vse v »biti z« je osnovano na osnovni

recipročnosti. Ta naravna drža vključuje tako imenovano recipročnost perspektive. Tisto, kar vidim jaz, vidiš tudi ti, predmet, ki ga gledam, je za vse isti. V takšnem svetu gre za razumevanje drug drugega. To razumevanje je nekaj čisto običajnega in naravnega, nerazumevanje pa je nenaravno in neobičajno.

»Svet kot svet se prav zame razodene šele takrat, ko gredo stvari narobe.« To je čisto posebna razsežnost družbe, medsebojnih odnosov in moralnega dejanja kot takega. Ustvari se distanca med menoj in drugimi. Čim bližja mi je neka stvar, tem bolj jo poznam. Gre torej za neprestano dialektiko med refleksijo in distanco, vedenjem in družbenim prostorom. Distanca med menoj in drugimi človeškimi bitji se ustvarja tudi na podlagi mojega vedenja. Napetost med distanco in bližino, med





domačnostjo (zaupnostjo) in anonimnostjo je nekaj, kar je ves čas prisotno.

V ta pol zaupnosti in domačnosti spada Drugi. Tu gre res za odnos, medtem ko pri anonimnosti sploh ne moremo govoriti o družbeni distanci kot taki. Zares anonimni Drugi je zunaj in onstran družbenega prostora. Takšen drugi sploh ne more biti pravi »objekt« vedenja in poznavanja. Lahko bi celo rekli, da ta Drugi sploh ni človeški, kajti vsak človek ima svoje atribute, klasifikacijo, je identificiran, spoznan. Človeško, ki ne poseduje določenega prostora, sploh nima svoje identitete. O drugih zares vemo preko procesa tipifikacije, torej določenega vedenja (tu ne gre za osebno gledanje). Nasproti temu pa danes v medsebojne odnose vse bolj prodira anonimnost. Posameznik je preprosto izgubljen, ni zaznan, ni spoznan, torej na neki način za druge ne obstaja, ni Drugi. Prav tako pa tudi sama tipifikacija pomeni zgolj refleksijo o bitju, ki pa seveda lahko ostaja še zelo daleč od etike. V sami tipifikaciji ni prostora za osebne odnose. Tu gre tudi za napetost med fizičnim in socialnim prostorom, ki se ne pokrivate v celoti.

Sodobni svet je vedno bolj poln tujcev, ljudi, ki živijo daleč od drugih, ki so indiferentni do svojega sveta. V takšnem primeru ne moremo govoriti o pravih srečanjih. Učinek univerzalne aplikacije civilne indiferentnosti pa se v svoji končni posledici kaže kot izguba obličja. Urbana množica ni skupek individuumov. Raje bi rekli, da je nerazločna, brezoblična celota, v kateri je vedno manj prostora za individualnost. Množica je brez obličja in takšne so tudi njene enote, torej ljudje. Prostor takšnih napačnih in praznih srečanj so še posebej mesta. Tudi v sodobni arhitekturi, še posebej v večjih mestih, npr. Lever House v New Yorku, Brunswick center v Londonu, La Défence v Parizu, se to kaže v prostranih območjih praznega prostora, območjih, skozi katera samo greš, se samo giblješ, ne da bi v njih tudi ostal. Sodobni svet se v prostranstvih morja nesmisla in izgubljenosti naslanja na oaze vedenja, ki naj bi pomenile oporo in

upanje za pogosto brezupno prihodnost. V takšni družbi je vse več tujcev, in težava je v tem, da se je sodobna družba v vsej svoji nemoči sprijaznila s tem. Njeno prizadevanje, da bi bilo tujcev vedno manj, se zdi vedno manj uspešno. Rešitve išče v sprijaznjenju s tem dejstvom in v iskanju poti, kako naj bi ti tujci vendarle na neki način živeli skupaj, kot otoki, med katerimi je prazen prostor.

Predmet kognitivnega prostora so drugi, s katerimi živimo; objekti moralnega prostora pa so drugi, za katere živimo. Kognitivni in moralni prostor sta dva različna načina bivanja, ki pa se med seboj srečujeta in dopolnjujeta, pogosto prihaja med njima tudi do nasprotij, trenj in konfliktov. Obstaja pa tudi estetska razsežnost družbe, ki ne sovпада s kognitivno razsežnostjo. Estetska razsežnost družbe ima specifične značilnosti. Poleg tega, da je človek kognitivno, moralno in estetsko bitje, je tudi bitje igre, je tisti, ki igra. Postmodernizem trdi, da niti estetično niti kognitivno oblikovan svet ne podpira moralnega prostora. V obeh primerih gre za odtujitev moralnim zahtevam. V proceduralni družbi (kognitivni) prevladujejo indiferentna in neosebna pravila ter čistost razuma, v estetičnem svetu pa gre za odtujitev moralnim zahtevam, ker hoče ta svet fiksirati, zapreti in spraviti v negiben položaj stvari, ki pomenijo očarljivo gibalno človekove ustvarjalnosti.

V sodobnem svetu je torej protislovnost moralnega vedenja še posebej velika. Ta se kaže v pogosto zelo nejasni in tanki meji med preveliko določenostjo in preveliko indiferentnostjo. Te protislovnosti ni mogoče nikoli premagati, moralna osebnost se mora naučiti živeti z njo in tudi iz nje. Umetnost moralnosti je živeti s to protislovnostjo in sprejeti odgovornost za življenje in vse njegove posledice. Trgovina in država sta dva ključna elementa v sodobni družbi, pogosto zelo usodna za moralno življenje. Čeprav se je Margaret Thatcher sklicevala na to, da tudi usmiljeni Samaritanec ne bi mogel narediti svojega dobrega dela, če ne bi imel denarja (to je omenila v govoru pred posebnim zbiranjem







denarja v družbene namene), je povsem jasno, kako usodne so posledice za moralo, če na področju denarja vsakdo gleda samo na svoje interese. Nekaj podobnega se dogaja tudi z državo. Moralni subjekt je preprosto uspavan. Država je tista, ki s svojimi zakoni in pravili sprejema nase vso odgovornost. Ali ni paradoksalno, da moderna država in moderna trgovina pomenita nasprotovanje temeljnim dosežkom v sodobnem pojmovanju osebe: zmožnost avtonomno izbirati in izbirati tam, kjer je to še posebej vredno?

»Biti za« je torej pred »biti z«, ki se dogaja v družbi in je določen s tisoč pravili. Mimo tega ne bo nikoli mogoče iti. »Biti z« bo vedno ostal, toda temeljnega pomena je, da se zavedamo, kaj je prvo. Arne Johan Vetlesen je dejal, »da je odgovornost za druge tudi sposobnost sprejemati obdarjenosti, da živimo z drugimi«. Na podlagi tega je mogoče preseči superiornost tehnično instrumentalne kalkulacije. Nobenega zagotovila ni, da se bo to zgodilo, toda gotovo se zgodi takrat, ko ljudje skrbijo za druge, jih ljubijo, nudijo pomoč tistim, ki jo potrebujejo. V takšnih trenutkih, ki so se ponavljali in se vedno znova ponavljajo, se dogaja ta »biti za«, uresničuje se človekova odgovornost za bližnjega, kjer so presežene vse kalkulacije trgovine in strukturirane države. Tu se moralno dejanje v vsej svoji izvirnosti kaže kot nekaj avtonomnega, nekaj, kar je globoko v človeku kot temeljno teženje in hrepenenje, hkrati pa prav pred Obličjem Drugega doživlja transcendenco, ki pomeni stalen izziv k odgovornosti ter skrbi za bližnjega.

## PROCEDURALNOST IN ČREDNIŠTVO, VZROK ZA RAZOSEBLJANJE MORALE

**E**tika odgovornosti za drugega ne izvira iz ontologije, ampak je pred njo. Etika je po postmodernem gledanju utemeljitev bivanja, ne pa samo neka drugotna, posledična stopnja ontologije. Izhodišče moralnosti je torej srečanje iz obličja v obličje, to je intimno druženje moralnega soudeleženca, kjer se moralni jaz

počuti doma. Prav tu se začenja moralnost, tu ima svoje izvire. To srečanje zadostuje samo sebi, samo sebe utemeljuje in upravičuje. Ne potrebuje nobenih racionalnih utemeljitev, nobenega posebnega vedenja, argumentov ali pričevanj. Pravi izvir moralnosti je pred vsem tem. Prav tako ne potrebuje določenih standardov, njen edini standard je neprestano ustvarjanje, neprestana odprtost. Ne govori o krivdi ali nedolžnosti; je čista preprostost ali morda celo naivnost.

Od tod pa izvira večno nasprotje med spontano odprtostjo oziroma »biti za« in zakonom. Ob določenem zakonu, ki hoče natančno ločiti čisto dobro od čistega slabega in ga izločiti iz čistega slabega, se moralni jaz nauči zavedanja svoje notranje protislovnosti; toda v istem trenutku za postmoderniste tudi izgine čistost moralne odprtosti do sveta. Shestov je zapisal, da »tesnoba ni stvarnost svobode, ampak je predvsem manifestacija izgube svobode. Izgon Adama in Eve iz raja je alegorija, ki pomeni ponavljajočo se izgubo moralne nedolžnosti.« Po postmodernem gledanju sem tu preprosto samo jaz, s svojo odgovornostjo, s svojo skrbjo, z zapovedjo, ki mi zapoveduje, in to samo meni, z Obličjem, ki je osnova moralnega dejanja. Vse, kar se dogaja, izvira od tu, prav tako vse, kar sem naredil, in vse, kar se v tem trenutku odvija. Moj odnos do Drugega ima lahko samo to osnovo. To moralno druženje je popolnoma specifično in ima čisto svoje lastnosti. Je najbolj šibko, pa tudi najbolj močno, vedno obdano s senco smrti, nikoli ni daleč. Vse to je mogoče, ker niti Jaz niti Drugi v tem moralnem druženju ni nadomestljiv. Prav ta nenadomestljivost pa je tisto, kar dela naše druženje moralno. Moralnost našega druženja se torej sama vzdržuje in je sama sebi zadostna, ne potrebuje nobenih pravil zakona.

Ko se v teh odnosih pojavi »tretji«, to je družba, se situacija čisto spremeni. Svoboda, neomejenost, odgovornost, ki dotlej niso bile merljive, postanejo predmet racionalizacije in določenih pravil. Ni več prostora za spontanost, nedoločenost, pojavi se cela vrsta novih





vprašanj. Odgovornost je vedno bolj natančno določena, ni več brezpogojnosti moralnega imperativa. Moralno teženje počiva in pričakuje navodila. Sedaj živim v svetu, ki je naseljen z »vsemi«, »nekaterimi«, »mnogimi« in podobnimi pojmi, ki jih spremljajo. Vse bolj domači so pojmi, kot npr. razlika, število, vedenje, meja, čas, prostor, svoboda, pravičnost in nepravičnost in seveda še posebej resnica in zmeta. To so ključne značilnosti igre, ki se ji reče družba. Vse je seveda postavljeno daleč onstran, in seveda s takšnega položaja ne more vplivati na mojo moralno zavest in je oblikovati. Agnes Heller je označila to dogajanje takole: »Razum misli, predstavljanje si predstavlja, volja hoče, jezik govori. To so značilnosti, ki so postale glavni akterji iz svoje lastne pravice. So tu. Živijo neodvisno od tistih, ki so jih ustvarili [...]« Tako torej prevladajo nad človekom, ki jih je postavil. Sami sebi postanejo cilj in ne samo sredstvo, kar je bila njihova prvotna namembnost. Vse to se torej zgodi, ko v to igro medsebojnih odnosov vstopi družba.

Za postmoderno etiko je ta tretji prav tako Drugi, toda ne drugi v tistem pomenu besede, kot smo ga srečali v predstavitvi izvorov moralnosti, moralne igre, ki ni vedela zase in se je odvijala na podlagi človekove odgovornosti. Drugačnost tretjega je seveda nekaj čisto drugega, je v čisto drugem redu. Če govorimo o dveh »drugostih«, potem je jasno, da se situacija v primerjavi z odnosom Jaz-Ti oziroma Jaz-Drugi popolnoma spremeni. Dve drugosti počivata v različnih svetovih, vsaka na svoji orbiti, ki se ne srečuje z orbito druge drugosti; ne pogovarjata se med seboj: če eden govori, drugi ne posluša; če drugi posluša, ne bo razumel tega, kar je slišal. Vsak od njiju se čuti doma samo, če drugi stopi nazaj oziroma če ostaja zunaj. Drugega, ki je Tretji, je mogoče srečati samo, če zapustimo stvarnost moralne resničnosti in vstopimo v drugi svet, v realnost družbenega reda, ki jo vodi pravičnost in ne moralnost. Ali kot je zapisal Levinas: »[...] to je gospodstvo Države, pravičnosti, politikov. Pravičnost se

razlikuje od dobrodelnosti in dovoljuje posege določenih oblik enakopravnosti in ukrepov, postavlja socialna pravila, ki so oblikovana na osnovi presoje Države in seveda tudi politikov. Odnos med menoj in drugim mora sedaj pustiti prostor tretjemu, suverenemu vladarju, ki presoja med dvema enakopravnima.«

Tisto, kar naredi Tretjega tako drugačnega od Drugega, ki smo ga srečali v moralnem srečanju, je predvsem distanca Tretjega, ki se popolnoma razlikuje od bližine Drugega. Ta izguba bližine Tretjega preprosto ne skrbi. Položaj bi lahko opisali kot nezainteresiranost tretjega partnerja. Nezainteresiranost pa se potem kaže kot objektivnost. Moralno srečanje postane tako nekaj skupinskega, določena totaliteta partnerjev. Osebe postanejo primerljive, merljive, dostopne za brezosebno presojanje od zunaj, možno je določiti statistično povprečje ali pa normativne standarde. Tretji je zelo jasno postavljen na mesto, od koder lahko sodi, izvaja pritisk itd. Proti moralnim osebnostim, ki so neracionalno osnovane, lahko sedaj Tretji glede interesov in posameznih ugodnosti postavlja objektivne kriterije. Asimetrija moralnih odnosov tu nima mesta, partnerji so sedaj enakopravni, spremenljivi in zamenljivi. Morajo razložiti, kaj delajo, predstaviti argumente, opravičiti same sebe na podlagi standardov, ki niso njihovi lastni, ampak so postavljeni (od države). Prizorišče je počiščeno, nastopijo norme, zakoni, etična pravila in sodišča pravičnosti. Družba dejansko reši marsikateri konflikt, kar je gotovo pozitiven vidik njene vloge. Toda hkrati moralne partnerje oropa možnosti, da bi uporabljali lastno moč in sposobnosti kot moralno vodilo. Razum mora stopati naprej, da ne bi bilo zmede. Razum je tisti, ki naj bi odgovoril, kaj je treba storiti, še posebej takrat, ko se pojavijo določene strasti. Sedaj gre za odnos med mojim življenjem in življenjem mnogih drugih. V takšnem sistemu sta preživetje drugih in moje preživetje nekaj čisto drugega, gre za dve različni preživetji. Moj »biti za« se sedaj spremeni v nalogo samoohranitve in v obvezo





po ohranitvi določene skupine. V tem smislu je postmodernizem do moderne družbe in do vedno bolj razosebljenih odnosov v njej zelo kritičen. Na mesto osebnih odnosov stopi brezosebna objektivnost, in prav to hoče postmodernizem razkrinkati kot varljivo in subjektivistično. Nasproti razsvetljsko modernistični znanstvenosti in logični objektivnosti hoče postaviti osebo oziroma osebni odnos, ki je edina objektivnost časa, v katerem živimo.

Ontološko pomeni družbena struktura relativno ponavljajočo se monotonijo dogodkov; epistemološko pa predvsem napovedljivost in predvidljivost. To sta dve pomembni značilnosti vsakršne strukture, ki je utemeljena na racionalnem elementu. Strukturirano je tisto, kjer možnosti niso kar preprosto odprte. V tem smislu govorimo o tem, da je družba strukturirana. Postmodernizem takšno strukturo imenuje otok pravilnosti – določenosti v morju slučajnosti. Ta struktura pa seveda lahko obstaja samo pod stalnim nadzorstvom in družbenim pritiskom. Vse družbene organizacije pravzaprav izhajajo iz tega instrumentalnega ali proceduralnega kriterija vrednotenja. Pri Rawlsu imamo za osnovo t. i. principe, potem je pomembna natančna procedura, in rezultat ne more biti napačen oziroma slab. Rawls pa tudi mnogi drugi liberalci ne odgovorijo, kaj je z vsebino v takšnem instrumentalnem in proceduralnem gledanju. Ali je izpolnitev določenega principa oziroma poslušnost določenemu principu že zadosten razlog, da govorimo o moralnem dejanju? Kje je tukaj oseba, individuuum, ki je edini pravi izvir moralnosti nekega dejanja?

Avtonomija moralnega dejanja je dokončna in ireduktibilna. Moralnost presega vse kodifikacije, prav tako ne more služiti nobenim pogojenostim zunaj sebe in ne stopa v odnos z ničimer, kar je zunaj nje. Moralno dejanje se dogodi z resnično prisotnostjo Drugega kot obličja: to je avtoriteta brez moči. Drugi ukazuje brez grožnje kazni ali oblube nagrade. Drugi mi ne more nič narediti, ne more me ne kaznovati in tudi ne nagraditi;

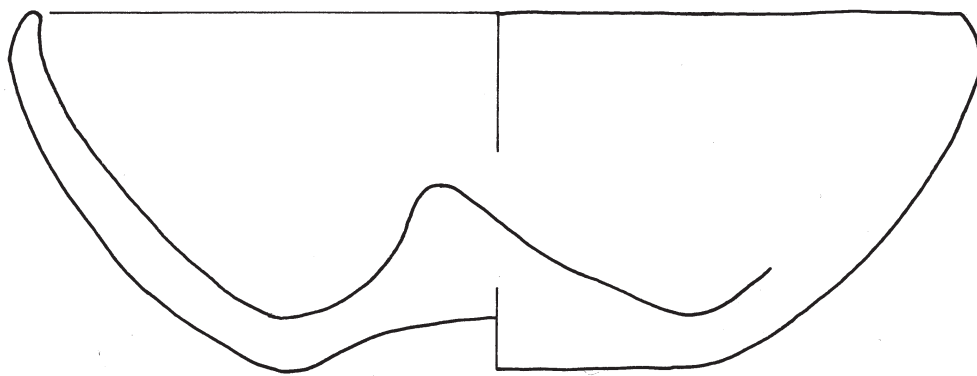
in prav ta nemoč Drugega razkriva mojo moč, mojo sposobnost delovati odgovorno. Moralno delovanje je tisto, ki sledi takšni odgovornosti. Takšno dejanje je onstran pogojenosti in obljub heteronomnih zakonodajalcev ali nekega diskurzivnega odrešenja. Je onstran racionalnih interesov, različnih kalkulacij, ki izražajo človekovo teženje po samoohranitvi. Obličje drugega je meja, če se izrazimo z Levinasom, ki pripada hrepenenju po bivanju. In kot taka prinaša tudi temeljno svobodo: svobodo, ki je nasprotna vsakršni heteronomiji, ki je proti vsaki odvisnosti.

S poudarjanjem distance namesto bližine, s klasificiranjem ljudi v različne kategorije, z natančnim ločevanjem in določanjem posameznih odgovornosti posameznikov, z vsem tem družba nevtralizira oziroma onemogoča posameznikovo osebno teženje in sposobnost za moralnost. Družba posameznika vedno bolj razlašča moralne sposobnosti. Prva oblika moralne razlastitve je socializacija, torej podružbljenje, druga, ki je tej prav nasprotna, pa je socialnost, torej družabnost. Pri prvi so problemi veliko bolj razvidni, pri drugi je morda ta razlastitev bolj zakrita. Tudi tu je govor o neposredni bližini, toda ta je nekaj čisto drugega kot pa tista, o kateri smo govorili pri moralnem partnerstvu dveh. Kot moralna bližina tudi ta ne pozna pravic, obljub, dogovorov ali zakonov in ne govori o njih. Tudi tu ni prostora za racionalizacijo; je pred bitjem, pred spoznanjem, pred argumenti, dogovori, konsenzi ... Zdi se celo, da imata obe bližini tudi podoben cilj (ravno v tem je največja težava in pogosta zmeta): moralna bližina je bližina Obličja. Ta estetska proksimiteta pa je bližina množici. Lastnost množice pa je ravno odsotnost obličja. V tem pa je torej bistvena razlika med obema bližinama.

Obličje je drugost Drugega in moralnost je prav odgovornost za to drugost. Množica pomeni zadušitev drugačnosti in različnosti v množici. Moralna odgovornost pa se hrani ravno iz različnosti. Nasprotno od tega množica živi iz podobnosti. Presega družbo z







Polkrožna skodela s koničnim omfalosom in vboklim dnom

Najdišče: Tell el Farah, Samarija (?)

Višina: 4,8 cm

Premer ustja: 12,6 cm

Inv. št.: 61

Datacija: zgodnja bronasta doba (3500–3050 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





vso njeno strukturo, klasifikacijami, statuti, pravili. Toda to dela na račun moralnosti. Biti v množici ne pomeni biti za. To pomeni biti z. Ali pa morda pomeni samo biti v. Množica izbriše distanco (to, kar je običajno v družbi določeno s proceduralnimi pravili ...), toda brez jasnega namena in cilja. Gre za preprosto dejanje razbremenitve. Postmoderna etika je torej kritična do moderne družbe kot strukturirane stvarnosti, prav tako pa tudi do množice, v kateri se posameznik prav tako izgubi oziroma še bolj, saj tudi tu ni prostora za obličje, za bližino, ki je izvor moralne odgovornosti.

Socializacija je prinesla varen prehod v svet Tretjega, v svet, ki je zunaj moralnega partnerstva. Eksplozivna socialnost (družabnost) množice pa je prinesla še drugi prehod, ki je miselno veliko bolj zanimiv, čeprav veliko manj varen. Socializacija obvladuje ta svet ravno z določenimi pravili, normami, ki jim je treba biti pokoren. V svetu, v katerem ima glavno vlogo množica, pa ni pravih norm, ne pravil, ki bi se jih morali držati. »V množici smo si vsi podobni. Skupaj gremo naprej, skupaj plešemo, skupaj udarjamo, skupaj zažigamo, lahko celo skupaj ubijamo.« Vprašanje, kaj delati, sploh ni več problem. Delaj tisto, kar delajo drugi, to je osnovno in temeljno pravilo. Pa ne zato, ker bi bilo to pametno, uporabno, lepo, prav ali ker misliš, da je tako prav, ampak zato, ker tako delajo vsi, ker tako dela množica. To je potem pravilo ravnanja za vsakega človeka.

Medtem ko socializacija zamenja moralno odgovornost z obvezo obljube proceduralnim normam, se v množici vprašanje odgovornosti sploh ne pojavi. Množica prinaša udobje, ne odločitve in ne negotovosti. Vse je bilo odločeno, preden se je sploh kaj začelo. V socializaciji se odgovornost poslovi z začetkom poslovanja tistih, ki oblikujejo odločitve. Socialnost množice pa se znebi tako odgovornosti kot tudi določenega reda in tistih, ki naj bi oblikovali odločitve. Heteronomija stopi na mesto avtonomije moralnega subjekta. Nobeno od zgoraj navedenih gledanj ne dopušča moralne neodvisnosti posameznika. Oba

pogleda zahtevata in izsilujeta poslušnost, čeprav prvi z redom, drugi pa z neredom. Biti v množici naj bi posamezniku pomagalo, da udobno preživi svoj čas na podlagi nepisanega kriterija množice: vsi tako delajo, tudi jaz. Temeljni problem moderne družbe je prav Zakon, ki naravnost duši moralnost in krni posameznikovo moralno sposobnost.

Socializacija in preračunano strukturirana socialnost sta dve različni, pogosto nasprotujoči si poti, na katerih postaja družbeni prostor počasi udomačen in primeren za bivanje, in to onstran moralnega teženja: vsak na svoj način ustvarja možnost koeksistence (biti z), med mnogimi, ki ne ustvarjajo in tudi ne oblikujejo moralne družbe. Socializacija je v principu (ker je povezana s suvereno močjo) vsepovsod; s socialnostjo pa se zdi, da je ravno nasprotno, saj je že po svoji naravi razklana. Nobena od njiju pa za postmodernizem ne more biti sprejeta kot razsežnost moralnega partnerstva: socializacija ne zato, ker posameznika razoroži in mu razveljavi moralne sposobnosti, socialnost pa ne zato, ker vse gradi na čustvih, ki naj bi vodila moralno dejanje. V takšni družbi torej ni prostora za resnično moralnost, za posameznika kot moralni subjekt. Postmoderna etika v postmodernej družbi ostaja izziv, ki kliče posameznika k odgovornosti za drugega. Te odgovornosti ne more uresničiti še tako dobro strukturirana družba in tudi ne še tako čustveno prevzeta množica; ta odgovornost se lahko uresniči samo v Jazu, pred Obličjem Drugega. V odgovornosti in skrbi zanj najde tudi svojo lastno uresničitev. Torej se ob vseh negativnih pojavih, ki so značilni za moderno in tudi postmoderno družbo (ki pomeni predvsem kritiko velikega proceduralnega sistema in pogosto ne ponuja pozitivne rešitve), pojavlja tudi pozitivna perspektiva postmoderne etike, ki vidi v sedanjem obdobju in srečanju z vso realnostjo situacije, temelječe na priznanju lastnih meja, novo zarjo upanja za etiko, katere temeljna objektivnost bo odgovornost za bližnjega, ljubezen, ki v svoji neizpoljenosti ostaja stalna transcendenca ...





## VLOGA FILOZOFIJE IN FILOZOFIJE RELIGIJE V SEDANJEM ČASU

**F**ilozofija kot ljubezen do modrosti je pri grškem človeku pomenila vajo misli, volje in celotnega bivanja, katere namen je privedi do stanja modrosti, ki je bila človeku skorajda nedostopna. Bila je sredstvo duhovnega napredka, ki je zahteval korenito spreobrnjenje, korenito preoblikovanje načina bivanja. Modrost nima za posledico zgolj spoznanja, ampak tudi to, da smo drugačni in da postajamo drugačni.<sup>1</sup>

»Vsi tisti, ki se pri Grkih ali pri drugih ljudstvih vadijo v modrosti, živijo neoporečno in brezgrajno. Krivice nočejo niti delati niti povrniti. Izogibljejo se druženju s spletkarji in prezirajo kraje, kjer se ljudje zadržujejo. Prizadevajo si za miroljubno in mirno življenje. So tudi izredni opazovalci narave in vsega, kar je z njo povezano. Preiskujejo zemljo, morje, zrak in nebo ter bitja, ki jih napolnjujejo. V mislih sledijo luni, soncu in zboru drugih zvezd, ki se gibljejo ali so negibne. Njih telesa ždijo spodaj na zemlji, duše pa opremijo s krili, da poletijo kvišku in opazujejo tamkajšnje sile, kakor se to spodobi za prave državljane sveta, ki imajo svet za državo, družabnike modrosti pa za njegove državljane, zaznamovane s krepostjo, ki ji je zaupano vodstvo skupne države. Polni odličnosti imajo navado, da telesnim bolečinam in zunanjemu zlu ne posvečajo nikakršne pozornosti; vadijo se, da bi nepomembne stvari resnično imeli za nepomembne; utrjujejo se proti užitkom in željam. Skratka, trudijo se, da bi bili vedno nad občutji (...) in ne bi klonili pod udarci usode, ker njene napade vnaprej preučijo. Takšno predvidevanje omili celo tiste dogodke, ki so med nepričakovanimi najtežji, saj misel med dogodki ne zazna nič novega; sprejme jih kakor nekaj starega in že od včeraj poznanega in jih tako ublaži. Nič čudnega, da je takšnim ljudem, ki najdejo veselje v kreposti, življenje praznik.

Takih je seveda majhno število. V mestih so tleča žerjavica modrosti, zaradi katere

iz našega rodu ni mogoče povsem izničiti kreposti, ki ugaša.

Če pa bi povsod mislili enako kot teh nekaj ljudi in bi ljudje postali takšni, kakršne hoče narava, bi bili vsi neoporečni in brezgrajni; ljubitelji pameti bi se veselili dobrega, zato ker je dobro, v prepričanju, da je le moralno dobro edino dobro (...). Tedaj bi bila mesta napolnjena s srečo; bila bi rešena tistega, kar povzroča bolečino in strahove, in polna tistega, kar prinaša veselje in zadovoljstvo; ne bi bilo trenutka, ko življenje ne bi bilo veselo, in vse leto bi bilo praznik.»

V tem besedilu Filona Aleksandrijskega,<sup>2</sup> ki ga navaja Pierre Hadot v svojem delu *Philosophy as a Way of Life*,<sup>3</sup> je zelo jasno izpostavljen eden od temeljnih vidikov filozofije hellenističnega in rimskega obdobja: filozofija je način življenja, kar ne pomeni, da je le določena moralna drža, ampak način bivanja v svetu, ki ga je treba uresničevati vsak trenutek in mora preoblikovati vse življenje.

Filozofija je tako pomenila pot do duhovnega napredka, ki pa je zahteval tudi korenito spreobrnjenje, korenito preobrazbo načina bivanja. Filozofija naj bi človeka vedno bolj vzgajala v modrosti, ki pa nima za posledico zgolj spoznanja, ampak tudi to, da nekdo »drugače biva«. Filozofija tako pomeni duhovni razvoj, prinaša spokojnost duše, notranjo svobodo. Bila je predvsem način življenja, umetnost o tem, kako živeti.<sup>4</sup>

## FILOZOFIJA KOT ODKRIVANJE OSEBNEGA DOSTOJANSTVA

**M**enim, da je teh nekaj poudarkov primerno izhodišče za naš razmislek o pomenu filozofije danes, kakšen je njen namen in kakšni so cilji, ki jih ima pred seboj. Človek kot enkratno bitje je nosilec neodtujljivega dostojanstva. To dostojanstvo mu narekuje avtonomno in svobodno osebno življenje, hkrati pa tudi takšna medosebna in družbena razmerja, da bo v njih ohranil to dostojanstvo on sam in da ga bodo ohranili drugi, s katerimi bo živel in sodeloval. Za to





pa mora v sebi razviti nekatere sposobnosti in zmožnosti, brez katerih ni življenja in sožitja, ki ga zahteva dostojanstvo človeške osebe. Filozofija naj bi pomembno prispevala h graditvi tega osebnega dostojanstva, saj razvija posameznikovo sposobnost samostojnega razmisleka, vsebinske argumentacije in upošteva eksistencialno izkušnjo, kar pomeni, da usposablja človeka, kako vzpostaviti samostojen odnos do sveta in družbe, v kateri živi.

Poudarek na dostojanstvu človeške osebe najprej pomeni, da ima vsak človek možnosti, da razvije svoje darove in talente. Darovi in sposobnosti niso samo zanj, temveč za vso človeško skupnost. Prav zato lastni darovi za človeka niso samo možnost in izziv, temveč tudi dolžnost.

K dostojanstvu človeške osebe sodita tudi svoboda in avtonomija. Ta je dvojna: notranja in zunanja. Notranja je v tem, da človek sam razsodno in odgovorno vodi in usmerja svoje življenje, ne pa da je nemočna žrtev trenutnih razpoloženj in nagonov. Svoje življenje mora človek dejavno oblikovati, ne pa samo trpno prenašati. Tudi na tem mestu ima filozofija kot način življenja zelo pomembno vlogo. Zunanjo avtonomijo pa človek doseže, ko postane neodvisen od javnega mnenja in vseh drugih družbenih, včasih mogoče celo političnih pritiskov. Uresničenost in dovršenost lastnih sposobnosti, urejenost značaja, zvestoba in življenjska doslednost ter notranja trdnost, pokončnost in neodvisnost so temeljne zahteve, ki jih lastno dostojanstvo človeške osebe nalaga vsakemu človeku v njegovem razmerju do samega sebe in drugih.

Človek kot oseba živi v razmerjih z drugimi ljudmi in k njegovi zrelosti sodi, da zna živeti z njimi v resničnem sožitju in medsebojnem spoštovanju ter da zna z njimi sodelovati. Dostojanstvo človeške osebe se v družbeni stvarnosti pojavlja kot zahteva po spoštovanju. Kakor človek upravičeno pričakuje, da ga bodo drugi spoštovali, spoštuje tudi on njih. To spoštovanje je tako izvirno in brezpogojno, kakor je brezpogojno dostojanstvo

sleherne človeške osebe. Slednje zahteva, da ga brezpogojno spoštujemo v drugem in v sebi, kar ne nazadnje tudi pomeni, da je vsak človek – jaz in drugi – vreden, da živi v vseh okoliščinah svojega življenja. Zadnja posledica dostojanstva in spoštovanja slehernega človeka pa je zavest medsebojne solidarnosti in odgovornosti. Spoštovanje narekuje odgovornost za druge, naklonjenost in zavest medsebojne povezanosti.

Prav je, da se pri filozofiji upošteva tudi presežnostna razsežnost človeka. Ta se izraža v njegovem iskanju smisla in vrednot, ki ga presegajo. Čeprav je človek nosilec dostojanstva in pravimo, da je vsakdo absolutna, brezpogojna vrednota, to ne pomeni, da se lahko zapre vase, temveč da išče višji smisel svojega življenja. Išče nekaj, čemur bi se lahko posvetil, za kar bi živel in delal, čemur in komur bi se daroval. Samega sebe doživlja v svojem dostojanstvu kot dragocen dar, ki mora biti nekomu naprej podarjen. V tem iskanju nečesa absolutnega, onkraj svoje podarjenosti sebi in svojega lastnega dostojanstva, je človek kulturno in ustvarjalno, duhovno in presežno bitje, bitje čudenja. Končno je na to vprašanje opozoril že Kant, ki je področja moralnega spraševanja in tudi človekovega upanja postavil kot tista, ki so odločilnega pomena za filozofijo: »Vse zanimanje mojega uma (tako spekulativnega kot praktičnega) se združuje v naslednjih treh vprašanjih: 1. Kaj morem vedeti? 2. Kaj moram storiti? 3. Kaj smem upati? Prvo vprašanje je čisto spekulativno. (...) Drugo vprašanje je zgolj praktično. (...) Tretje vprašanje: če delam, kar moram, kaj smem upati, je hkrati praktično in teoretično. Vsako upanje je namreč upanje blaženosti. Blaženost pa je v potešitvi vseh naših stremljenj.«<sup>5</sup>

## FILOZOFIJA, POT K VEDENJU, DELOVANJU IN GRADITVI SKUPNOSTI

Poročilo mednarodne komisije o izobraževanju za enaindvajseto stoletje, pripravljeno za UNESCO,<sup>6</sup> predstavi nekatera







temeljna izhodišča za izobraževalni in vzgojni proces. Nekateri poudarki so zanimivi tudi za nas, saj je zelo izpostavljeno dejstvo, da mora izobraževalni proces nujno ostati v tesni povezanosti z delovanjem, graditvijo skupnosti in posameznikovim bolj ustvarjalnim bivanjem.<sup>7</sup>

### FILOZOFIJA KOT VEDENJE

Znanje kot sredstvo omogoča posamezniku razumeti svet, ki ga obdaja, in to vsaj toliko, kolikor je potrebno za dostojno življenje, za razvoj poklicnih sposobnosti in za sporazumevanje z drugimi. Razširitev znanj, ki vsakomur omogoča boljše razumevanje različnih vidikov okolja, spodbuja intelektualno radovednost, kritično mišljenje in omogoča osmišljanje stvarnosti s pridobljeno sposobnostjo kritične presoje. Doseči je torej treba široko poznavanje temeljnih dejstev, po drugi strani pa tudi to, da človek podrobneje spozna določene teme in se vanje bolj poglubi. To vedenje o filozofiji naj bi v mladih predvsem spodbujalo zanimanje za filozofska vprašanja, ki se nikakor ne bi končalo s končanim šolanjem, ampak bi mladi tudi kasneje radi vzeli v roke knjigo s tega področja in bi se tudi sami izurili v pisanju.

### FILOZOFIJA KOT NAČIN ŽIVLJENJA

Filozofsko vedenje naj bi pomembno prispevalo k praktičnemu delovanju, zato moramo poudariti, da sta vedenje o filozofiji in delovanje med seboj nerazdružno povezani. Med kvalitetami, ki naj bi jih ljudje razvili, postaja vse pomembnejša sposobnost za sporazumevanje, za delo z drugimi, sposobnost za preprečevanje in reševanje sporov. Človek je družbeno in državotvorno bitje. Mladega človeka je zato treba usposobiti za življenje in delovanje v demokratični državni ureditvi, v kateri je v ospredju spoštovanje človekovih pravic in osnovnih svoboščin. Pri tem ne gre samo za to, da se ljudje zavedajo svojih pravic, temveč še bolj za to, da se zavedajo, kako naj izpolnjujejo svoje dolžnosti

in spoštujejo enake pravice drugih. Pri tem je zelo pomembna tudi vzgoja za strpnost do drugače mislečih.

Filozofija naj bi človeka tudi vedno bolj uvajala v bogastvo kulture v najširšem smislu, torej k določenemu načinu življenja. Gre za to, da bo sodobni človek v različnih oblikah kulture – od umetnosti, filozofije do vprašanj s področja religije – našel izvore za bogatitev svoje osebnosti. S kulturno vzgojo se človek uvaja najprej v zgodovino svoje narodne kulture, preko nje pa tudi v občečloveško zgodovinsko izkušnjo. Šele tako lahko postane dejavni član svoje narodne kulturne skupnosti in izročila.

### FILOZOFIJA UČI, KAKO ŽIVETI V SKUPNOSTI

Odkrivanje drugega nujno poteka preko poznavanja samega sebe. Zato morata vzgoja in izobraževanje v šoli razvijati pravo predstavo sveta, tako da učencu najprej pomagata odkrivati samega sebe. Ko mlade na primer naučimo, kako naj se vživijo v poglede drugih etničnih in verskih skupin, se s tem lahko izognemo nerazumevanju, ki poraja sovraštvo in nasilje pri odraslih. Učitelji, ki zaradi okostenelih pristopov dušijo radovednost ali kritični duh učencev, namesto da bi razvijali te vrline, so lahko bolj škodljivi kot koristni. S tem ko pozabljajo, da so vzor svojim učencem, tvegajo, da bodo s takim ravnanjem pri njih za vse življenje oslabili sposobnost za odprtost do drugih in sposobnost soočanja z neogibnimi napetostmi med ljudmi, med skupinami in narodi. Srečanja z drugimi, ki potekajo z dialogom in izmenjavo mnenj, so tisto orodje, ki ga vzgoja in izobraževanje za 21. stoletje zelo potrebuje.

Ko ljudje sodelujejo pri pomembnih nalogah, ki presegajo okvire vsakdanjosti, razlike in celo spori med posamezniki bledijo in včasih izginejo. Pri takih nalogah se rojeva nova identiteta udeležencev, ki omogoča preseganje osebnih navad in daje poudarek skupnemu, ne pa razlikam med njimi. Filozofija naj bi torej človeka vpeljevala v





izpolnjevanje skupnih nalog na najrazličnejših področjih, pa naj gre za šport, kulturno dejavnost, pri različnih socialnih nalogah, pri dobrotelčnih akcijah, medsebojni pomoči itd.

## FILOZOFIJA UČI BITI

Filozofija naj človeku omogoča razvoj neodvisnega, kritičnega mišljenja in oblikovanje lastne presoje, da bi se lahko vsak sam odločal v različnih življenjskih okoliščinah. Analize časa, v katerem živimo, nas vedno bolj opozarjajo na vedno večje razčlovečenje sveta zaradi tehničnih sprememb, ki odločilno vplivajo na posameznikovo vsakdanje življenje. Pričakovati je, da se bodo ti pojavi v 21. stoletju še bolj razširili. Problem torej ne bo več samo v tem, kako mlade pripraviti na dano družbo, ampak bo še pomembnejše, da bo imel vsak posameznik stalno intelektualno oporo za razumevanje sveta ter za odgovorno in pošteno ravnanje. Bistvenega pomena bo tako sodobnemu iskalcu omogočiti svobodo misli, presoje, čustvovanja in domišljije, kar potrebuje, da bi razvil svojo nadarjenost in da bi, kolikor je mogoče, obvladoval svoje življenje. Različnost vsake osebe, njena samostojnost in iniciativnost so poročstvo za ustvarjalnost in nove pobude, ki se rojevajo v mladih glavah.

## SKLEP

»Antična filozofija človeku ponuja umetnost življenja, moderna filozofija pa se, nasprotno, predstavlja zlasti kot izdelava

nekega tehničnega jezika, pridržanega strokovnjakom. (...) V antiki je filozofija vaja, ki jo je treba opravljati vsak trenutek; vabi človeka, da se osredotoča na vsak trenutek življenja in se zave neskončne vrednosti vsakega sedanjega trenutka, če ga gleda z vidika kozmosa. (...) Drugače rečeno: filozofsko življenje praviloma prinese s seboj dejavno vključitev v občestvo. Morda je to najtežje uresničljivo, saj gre za to, da se obdržimo na ravni razuma, se ne pustimo zaslepiti političnim strastem, jezi, mržnji in predsodkom. Res je, da gre za uresničitev skorajda nedosegljivega ravnovesja med notranjim mirom, ki ga prinaša modrost, in strastmi, ki se nujno prebudijo ob pogledu na krivice, trpljenje in revščino ljudi. Natančneje: bistvo modrosti je v tem ravnovesju. Notranji mir je nujni pogoj za učinkovito delovanje. Takšna je lekcija, ki jo daje antična filozofija: povabilo vsakemu človeku, naj se preoblikuje.«<sup>8</sup> Misli, ki jih je o antični filozofiji zapisal Pierre Hadot, so lahko dobro izhodišče za razmislek o vlogi filozofije danes.

<sup>1</sup> Prim. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford UK-Cambridge USA 1995.

<sup>2</sup> De specialibus legibus, II, 44.

<sup>3</sup> P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 264–265.

<sup>4</sup> Prim. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 265–268.

<sup>5</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 832–833.

<sup>6</sup> *Učenje, skriti zaklad – Poročilo Mednarodne komisije o izobraževanju za enaindvajseto stoletje, pripravljeno za UNESCO (več avtorjev), Ministrstvo za šolstvo in šport, Ljubljana 1996.*

<sup>7</sup> Prim. *Učenje, skriti zaklad*, 78–88.

<sup>8</sup> P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 272–273.



BRANKO MURIĆ

# Vera in razum: vzajemna korelacija v svobodi avtonomnega sožitja

## POVZETEK

Z okrožnico *Fides et ratio* je papež Janez Pavel II. na predvečer drugega tisočletja pozval najprej Katoliško cerkev in zatem tudi vse človeštvo, vse ljudi dobre volje k širokemu dialogu med vero in razumom, med teologi in filozofi, med Cerkvijo in družbo, kulturo, znanostjo. Rdeča nit, ki se vleče okrog ideje dialoške korelacije, je iskanje resnice in človekova neodtujljiva spodobnost in pravica do tega iskanja. Članek zastavlja vprašanje možnosti aktualiziranega branja okrožnice *Fides et ratio* v kontekstu sodobnega postmodernega trenutka. Najprej izoblikuje kontekstualne koordinate miselnih tokov, ki so prisotni v okrožnici: povezanost s predhodnim učiteljstvom 19. stol., povezanost s predhodnimi doktrinalnimi postavkami Janeza Pavla II. in pomen odnosa med vero in razumom v pontifikatu Benedikta XVI. Iz tega se razbere nov pristop okrožnice do moderne, ki je po mnenju avtorja nov hermenevtični predlog simpatetične bližine in istočasno kritične razdalje. Preko teh uvidov se kaže tudi resnični smisel, ki ga je Janez Pavel II. postavil pred filozofijo in teologijo v kontekstu postmoderne: nujnost, da vera in razum živita v vzajemni korelaciji sožitja, ki temelji na medosebni avtonomni svobodi.

Ključne besede:

*Fides et ratio*, vera in razum, moderna, postmoderna, filozofija, teologija, komunikacijski um, verujoči razum

## UVOD

**E**den izmed glavnih izzivov sodobne družbe je vprašanje radikalizacije in polarizacije stališč posameznikov, skupin in celotne družbe po vseh različnih slojih.<sup>1</sup> Ta radikalizacija vodi proti pojavom novih fundamentalizmov v svetovnonazorskih,

verskih, kulturoloških, znanstvenih, političnih in družbenih vprašanjih. Radikalizacija ne vodi proti odprti družbi dialoga, resničnega iskanja izboljšanja in vzajemnega bogatenja, temveč lahko vodi v temeljno nerazumevanje, diskriminacijo in konflikte. Z druge strani pa se kaže vse večja redukcija tega, kar imenujemo razum in racionalnost; ta pojav je povezan



s tehnološko učinkovitostjo oziroma se razum in racionalnost povezuje z občutji, da tako emocionalnost pri izbirah praktično vodi v iracionalnost.

To so izzivi, ki jih moramo razbrati, ko premišljujemo o obrazu sodobne družbe in človeka. Prepričan sem, da so humanistične znanosti, predvsem filozofija in teologija, poklicane ne zgolj opisovati teh fenomenov značaja sodobne družbe, temveč tudi doprinesiti k spremembi tega reduciranega prevpraševanja stvarnosti. Da bi prišlo do tega, je potrebno slediti načelom dialoga. Zato moramo v humanističnih znanostih ponovno aktualizirati vprašanje resničnega dialoškega odnosa med vero in razumom preko interdisciplinarnega in transdisciplinarnega pristopa, kakršne predlaga sodobna katoliška teologija in filozofija, ki je občutljiva za krščanske vrednote. To pa zahteva vrednotenje preteklosti, presojanje sedanjosti in odločno usmeritev v prihodnost.

Z okrožnico *Fides et ratio* je papež Janez Pavel II. na predvečer drugega tisočletja pozval najprej Katoliško cerkev in zatem tudi vse človeštvo, vse ljudi dobre volje, k širokemu dialogu med vero in razumom, med teologi in filozofi, med Cerkvijo in družbo, kulturo, znanostjo. Poleg tega je rdeča nit, ki se vleče okrog ideje dialoške korelacije, iskanje resnice in človekova neodtujljiva spodobnost in pravica do tega iskanja.

V tem delu se bomo ukvarjali s kontekstualizacijo okrožnice *Fides et ratio* 20 let po njenem izidu, da bi uspeli uvideti njeno aktualnost, preko nekaj različnih miselnih tokov, ki nastopajo v besedilu okrožnice.

## KONTEKSTUALNE KOORDINATE MISELNIH TOKOV OKROŽNICE *FIDES ET RATIO*

**K**o je danes govora o okrožnici *Fides et ratio* (*Vera in razum* – VR), ki je od izida izzvala veliko zanimanje javnosti, menim, da k njej ni več potrebno pristopati na način predstavljanja njene vsebine, saj je vplivala

na razvoj teološke misli in se vtisnila v srce in pamet različnih teoloških disciplin, posebno fundamentalne teologije. Skušali bomo ubrati problemsko-perspektivni pristop; da pa bi to dosegli, je obenem pomembno izraz okrožnice umestiti v kontekst njenega nastanka in ne zanemarjati samih namenov, literarne vrste in oblik izražanja v encikliki. K tej kontekstualizaciji nam lahko pomaga nekaj koordinat njenih miselnih tokov.

Prva koordinata je povezanost okrožnice *Fides et ratio* s cerkvenim učiteljstvom v drugi polovici 19. stoletja. S tem mislim na tri ključne dokumente: okrožnica *Qui pluribus* bl. papeža Pija IX. (9. november 1849), konstitucija *Dei Filius* Prvega vatikanskega koncila (24. aprila 1870) in okrožnica *Aeterni patris* papeža Leona XIII. (4. avgust 1879). Vsi tri dokumenti se soočajo s temo odnosa vere in razuma, ko premišljujejo to tragično razdeljenost, kakor to opaža tudi Janez Pavel II. v okrožnici v delu, ki je namenjen povzetku zgodovinske rekonstrukcije modernega stanja (VR, št. 45–48).<sup>2</sup> Okostje tega cerkvenega učenja o odnosu med vero in razumom bi lahko poimenovali z izrazom *duplex ordo cognitionis*. Zdi se, da želi znotraj tega precepa med zavestjo o tragični razdeljenosti in zvestobi predhodnemu cerkvenemu magisteriju Janez Pavel II. poudariti nujnost sanacije in blage preusmeritve nauka, brez da bi rušil upravičenost govora o dvojnem redu spoznanja. Preko vzporejanja *Dei Filius* in *Fides et ratio* lahko vidimo, kakšno pomoč pri tej sanaciji Janeza Pavla II. igra Drugi vatikanski koncil in dogmatična konstitucija o Božjem razodetju *Dei Verbum*, predvsem št. 2 in 5, kjer se personalistični participacijsko-komunikacijski odnos med Bogom in človekom izkaže kot ustvarjen preko besede razodetja in človeškega odgovora na razodetje v poslušnosti vere in pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu *Gaudium et spes*, predvsem v svoji pastoralni in dialoški skrbi in odprtosti do sveta, kjer se izrazi korelacija med skrivnostnostjo Božjega razodevanja in skrivnostjo človeške osebe.





Poleg tega se na temelju teh dokumentov izvršuje rekonstruiranje in obnova pokoncilске teologije tudi v apostolski konstituciji *Sapientia christiana* (15. april 1979), ki se navezuje na *Aeterni patris* Leona XIII. Zanimivo je opazovati bistveno razliko sanacijskega postopka Leona XIII. in Janeza Pavla II. Če je Leon XIII. hotel filozofiji dodeliti močno epistemološko vlogo za teologijo<sup>3</sup> in je s tem ogrozil njeno zahtevo po avtonomiji, saj jo je postavil pod teologijo, je Janez Pavel II. obrnil ta odnos in v postopku sanacije odnosa med vero in razumom govori celo o nalogah teologije za filozofijo, posebno v št. 92–99. Na tem mestu ni možno podrobneje vstopiti v analizo tega vprašanja, vendar se mi zdi, da je s tem nastopila osvoboditev od sintagme t.i. *anciliarnosti* (služabništva) filozofije teologiji in tudi teologije filozofiji! Nadalje se je dogodila še ena sprememba vlog: če je Leon XIII. na koncu 19. stol. opazil, da mora braniti vero in nadnaravno pred racionalizmom in naturalizmom, je Janez Pavel II. na koncu 20. stol. izkusil, da mora braniti razum pred iracionalnimi izhodišči šibkega uma. V tem sestoji svojevrsten precedens in preroška gesta, saj se je papež kot teolog znašel v vlogi znanitelja pravega namena filozofije filozofom: filozofija se začne s čudenjem, hrani se z ljubeznijo do modrosti in živi od neprekinjenega iskanja resnice.

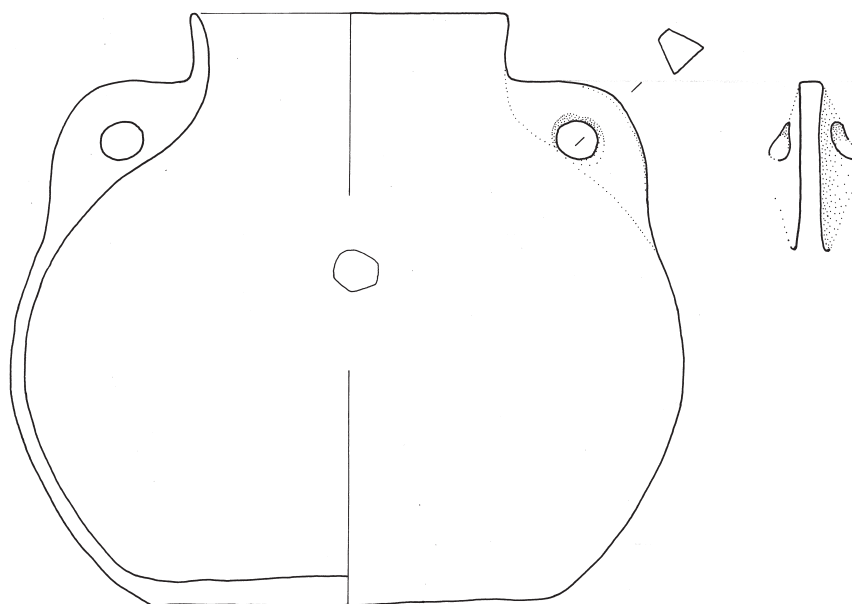
Druga koordinata nastanka *Fides et ratio* je povezana s kontekstom pontifikata Janeza Pavla II., kot je to sam izrazil v okrožnici, saj obstaja določena naslonitev na predhodne dokumente, predvsem na njegovo prvo okrožnico *Redemptor hominis* iz leta 1979, posebno št. 7–10, in na okrožnico *Veritatis splendor* iz leta 1993, posebno št. 54–64, kjer je govora o resnici, ki počiva v zavesti tistega, ki teži za dobrim. S tem je do izraza prišla osrednja misel, ki se vleče skozi okrožnico *Fides et ratio* in sestoji v tem, da je osrednja skrb osvetliti od Boga dano resnico, saj je Bog v svoji utelešeni Besedi človeku dal, da lahko v poslušanju te Besede in uporabi lastnega intelekta najde odgovore na temeljna

vprašanja in poslednji smisel svojega življenja in obstoja, tako da odkriva dimenzijo odrešenosti. S tem se odpira pot od ustvarjenega razuma do odrešenega razuma.

Tretja koordinata, ki bi morala narekovali perspektivo okrožnice *Fides et ratio*, pa je obdobje njene recepcije v pontifikatu papeža Benedikta XVI. in papeža Frančiška. Dovolj je spomniti se nekaj ključnih trenutkov Benediktovega pontifikata, ki so obeleževali osvetljevanje te teme: okrožnica *Deus caritas est* iz leta 2005, posebno št. 1–18 in 28, kjer je govora o korelaciji med vero in razumom<sup>4</sup> in o t. i. »čiščenju razuma«, govor v Regensburgu leta 2006, okrožnica *Spe salvi* iz leta 2008, posebno št. 1–23, pripravljen govor ob obisku rimske univerze Sapienza leta 2008, apostolsko pismo motuproprij *Porta fidei* iz leta 2011, s katerim je najavil leto vere ter zadnji dokument, ki ga je potem dokončal in leta 2013 izdal že papež Frančišek, *Lumen fidei*, posebno št. 32–34. Vse to dokazuje, kako je misel Benedikta XVI. treba razbirati kot hermenevtični ključ okrožnice *Fides et ratio*. Benedikt XVI. namreč trdi, da je redukcija razuma na interese instrumentalno-tehnicističnega znanja, ki ne sprejema celote resnice, zelo problematično. Tako znanje namreč ni relevantno za življenje ljudi in človeško iskanje celovitega in poslednjega smisla. V končni fazi, znotraj tako rediciranega razuma tudi vera izgubi svoj pomen, saj vprašanje smisla postane odveč ali celo moteče. Za vero je torej izjemnega pomena vztrajanje na razumu, ki razširja svoja obzorja, pokazati zaupanje v zdravi razum (*common sense*), ki se v Cerkvi izraža skozi skupnostno prepričanje vere (*sensus fidei – consensus fidelium*). Prav tukaj pa se pokaže ključna točna konkretizacije zahtev po sozvočju in sožitju vere in razuma, ki ju papež Frančišek Cerkvi predlaga v načelu sinodalnosti. Še več, Frančišek daje številne nove spodbude za razumevanje občutka za vero pri vernikih (*sensus fidei*), saj kaže na nujnost poslušanja in odločanja (torej tudi racionalnosti vere) v skupnosti Cerkve.<sup>5</sup>







Dvoročajni kroglast lonec (amforiskos) z ravnim dnom in perforacijo na trupu,  
narejeno po žganju

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 15,4 cm

Premer ustja: 8,3 cm

Inv. št.: 18

Datacija: zgodnja bronasta doba (2300–2000 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik



## NOVI PRISTOP K MODERNI ZARADI TRAGIČNEGA RAZKORAKA MED VERO IN RAZUMOM

Znotraj navedenih koordinat razvoja katoliškega cerkvenega učiteljstva, s katerimi smo kontekstualizirali okrožnico *Fides et ratio*, se odvija dramatična dinamičnost konkretnega zgodovinskega poteka, ki v sebi nosi vzpone in padce, dobro in zlo, smerokaze in stranpoti, v katerih so se razvijali teologija, filozofija, znanost, človeštvo in tudi samo razumevanje vere. Ta zapis ni mesto, kjer bi lahko navedli vse točke tega razvoja, vendar lahko izpostavimo ključno novost, da okrožnica *Fides et ratio* začenja z zavestjo o vlogi antropološkega obrata (uvodno poglavje, št. 1-6) za razumevanje skrivnosti modrosti. Le-ta se človeku kaže (št. 7-15) posebno v ključu razodevanja znotraj zgodovine odrešenja, ko pokaže logičnost krščanske vere v prijateljski korelaciji med vero in razumom (št. 16-35). Taka zgodovinska rekonstrukcija poti med vero in razumom, ki jo podaja okrožnica skozi razvojni potek posameznih obdobij filozofije in teologije (št. 36-48), nima namena restavracije – v smislu neosholastike, ki bi želela npr. v Tomažu Akvinskem videti zgolj normo in ne smerokaz – niti prikazati v celovitosti resničnost, kot da v teologiji ne bi smelo biti nič, kar ni neposredno navedeno v okrožnici, temveč je namen okrožnice v tem, da pokaže ključne trenutke mogoče korelacije med vero in razumom, posebno v obdobju po tragičnem razkoraku med tema realnostma v modernem času.

V nadaljevanju se bomo posvetili temu, kakšen je nov način pristopa k moderni, s katerim se želi pretolmačiti postmoderno stanje razuma in vere. Do okrožnice *Fides et ratio* se niti eno besedilo cerkvenega učiteljstva ni soočilo z moderno na tak način, kot ga predlaga Janez Pavel II., ki na dveh mestih posebej razlaga obdobje moderne (št. 5 in 45-48) in kjer podaja jasno stališče za spremembo v pristopu. Ta obrat je razviden v nujnosti iskrenega in spoštuječega dialoga,

prav kakor je zapisano v Svetem pismu: »Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas.« (1 Pt 3,15) V tem dialogu je moč razbrati novo hermenevtiko pristopa k moderni filozofiji, nov način interpretacije moderne; po eni strani simpatetična bližina, po drugi pa nujen kritični odklon.

Ta hermenevtični pristop je nakazan že v št. 5, ki je umeščena na uvod v dokument in kjer papež obširno prikazuje, da se tema resnice nahaja enako na obzorju razuma kot tudi vere. Verjetno lahko tukaj razberemo nujnost, da se v človeku obzorja stapljajo, kakor je to domislil že Hans Georg Gadamer.<sup>6</sup> Čeprav izstopa boleče dejstvo »omračenosti« glede vprašanja o resnici dandanes, papež istočasno iskreno priznava pomemben doprinos moderne filozofije, ki je z osredotočenjem na človeka (subjekt) omogočila razvoj kulture, zgodovine, politike in tematike svobode (prim. VR, št. 5). »Omračenost« glede vprašanja o poslednji resnici, ugotavlja papež, se nahaja v obteženosti emancipiranega razuma z novimi znanji, s čimer pa je sam sebe neprestano in progresivno vse bolj podvrigel lastni avtoriteti, oz. kot to izrazi okrožnica, se je zavozljal sam vase. Tako zavozlan sam v sebe temelji zgolj na eksaktnosti empirije in tehnični veščini ter postaja, kakor ugotavlja Heidegger, vse bolj le instrumentalni razum, ki postavlja samega sebe za cilj in edino normo. Z drugimi besedami, razum je začel diktirati nujnost, da mora obvladati celotno resničnost, s tem pa pelje to isto resničnost v zanemarjenost iracionalnega področja, kakor to kaže sedanje stanje postmoderne.<sup>7</sup>

To, kar se v »kritičnem odklonu« predlaga v hermenevtičnem postopku sanacije tako zamotanega razuma, je sposobnost, da razum vzdigne svoj pogled višje, da doseže resnico obstoja, da se dospe do resnične svetlobe in razsvetljenja, ki prihaja iz utelešene Besede, notranjega Učitelja, notranje Svetlobe, kakor to imenuje sv. Avguštin, s čimer bi lahko govorili o drugem obdobju razsvetljenstva v teologiji.<sup>8</sup> Tukaj se razkriva ključna kritika





moderne filozofije, ki tega ni znala prepoznati in se osredotoča na gnoseološko epistemologijo, pri čemer pa izgublja obzorje same biti, ki jo preiskuje. Drugače rečeno, »namesto da bi se naslonila na človekovo zmožnost spoznavanja resnice, je raje poudarjala njene meje in določenosti« (VR, št. 5). Navzlic temu in kljub vse globlji krizi razuma, o kateri govorijo priznani filozofi, imamo še vedno močno zahtevo, da se za resnično prizna le to, kar je v domeni razuma; tisto pa, kar je v domeni vere in tako izven samega razuma, pa je tako posledično nerazumno. Zdi se, da ostaja veljavna oddaljenost: filozof ne more verovati, a tisti, ki veruje, ne more filozofirati. Okrožnica tako stališče zavrača. Po eni strani se danes paradokсно banalizira sposobnost razuma kot nezmožnega, a poudarja primat izkušnje ter nagona, ki postajata normativna, saj se preko njiju opravičujejo svoboda in pravice človeka. Po drugi strani pa se nasprotuje možnosti spoznanja resnice. Sámó resnico se banalizira na nenujnost, nepotrebnosti ali na golo dejstvo; tega, česar ne moremo dokazati, do česar nismo prišli preko eksperimentalnih oz. forenzičnih postopkov, ne moremo vzeti v obzir kot dejstvo ali resničnost. Obenem pa si lahko postavimo vprašanje: kdo odloča o pravilnosti, veljavnosti in resničnosti samih dejstev? Da bi neko dejstvo bilo veljavno, ga je nujno povezati in razložiti z drugimi dejstvi? Zatorej okrožnica poudarja, kako je razum sposoben, vendar sam ne more odločevati anarhično. Razum potrebuje pravila, po katerih lahko pravilno presoja (prim. VR, št. 18), razbirajoč »knjigo narave« (VR, št. 19). Tako lahko človek s sredstvi svojega razuma dospe do spoznanja Stvarnika. Nezmožnost sodobnega razuma, da spozna Boga za Stvarnika, ne pomeni manka sposobnosti razuma, temveč le-ta izhaja iz človeške svobodne volje, katere zloraba vodi v greh (prim. VR, št. 19). Okrožnica se ne ustavlja pri tej negativni sodbi, temveč spominja, kako »um in volja v najvišji meri uporabita svojo duhovno naravo, da bi subjektu omogočila storiti dejanje, v katerem

v polnosti živi osebno svobodo.« (VR, št. 13) S tem se na nov način razlaga »poslušnost vere«, izraz iz Dogmatične konstitucije o katoliški veri *Dei Filius* Prvega vaticanskega koncila.

V št. 48 v okrožnici najdemo enega najpomembnejših odlomkov, kjer se priznava prisotnost *semina Verbi* v moderni in sodobni filozofiji, ki ni nujno navdihnjena z vero oz. ki je, kakor je to lepo za sebe enkrat rekel J. Habermas, »muzikalno nereligiozna«:

»Res je, da pozoren opazovalec celo v filozofskem razmišljanju tistih, ki so prispevali k razširitvi prepada med vero in razumom, opazi, da se kažejo dragocene klice misli, ki morejo, če jih poglobimo in razvijemo s pravilno naravnano duha in srca, privedi k odkritju poti resnice. Te klice misli najdemo, denimo, v poglobljenih analizah o zaznavi in izkušnji, o imaginarnem in nezavednem, o osebnosti in intersubjektivnosti, o svobodi in vrednotah, o času in zgodovini. Celó tēma smrti more postati za vsakega misleca nujen klic k temu, da išče v samem sebi pristen smisel svojega bivanja.« (VR, št. 48)

Iz zgornjega besedila je razvidno, da se krščanstvo, teologija in vera lahko navdihujejo in prevprašujejo tudi tista področja, ki *stricta dicte* ne spadajo v domet »krščanskega« filozofiranja, marveč bolj v nek »sekularen«, oz. bolj rečeno »kritičen« način filozofiranja. Zato lahko razumemo, zakaj se teologi, ki se ukvarjajo s filozofi in filozofijami, neposredno ne posvečajo vprašanju vere, a s svojimi uvidi razširjajo obzorje sodobnega sožitja, brez katerega nima smisla ukvarjanje s teologijo. Tako se lahko najde vzporednosti med proučevanjem okrožnice *Fides et ratio* in npr. filozofom J. Habermasom, če navedemo le dva primera; npr. pogubnost »instrumentalnega razuma«<sup>9</sup> (VR, št. 47 in Habermas v svoji knjigi *Teorija komunikacijskega delovanja*) in zahteva po odpiranju »komunikacijskemu umu« (Habermas) oz. »verujočemu umu« (VR). S tem se približujemo izsledkom resničnega premisleka o subjektivnosti, ki





jih je morda najgloblje in najbolj podrobno izrazil filozof Dieter Heinrich, ko je v 20. stol. proučeval Fichteja. Odpirajo se tudi spodbude intersubjektivne filozofske misli, predvsem znotraj novojudovske misli velikih filozofov 20. stoletja.<sup>10</sup>

S filozofi t.i. komunikacijskega obrata in okrožnico *Fides et ratio* je nakazana trdnost edinosti subjekta, ki misli in veruje. Če znotraj filozofije govorimo o t. i. lingvističnem obratu kot ključnem trenutku spremembe v smer komunikacijskega uma, bi lahko znotraj teologije govorili o t.i. antropološkem obratu kot o ključnem trenutku spremembe v smer verujočega uma, ki ga predlaga okrožnica. S tem se v središče razmisleka o celovitosti subjekta v njegovem intersubjektivnem razkrivanju postavlja identiteta (prim. VR, št. 31–32). To je posebno pomembna tematika, ki teologijo približuje sodobnim naslovnikom, h katerim se obrača. Pri tem teologija sproža globlje rešitve v iskanju resnice; če postmetafizična filozofija izraža, kako je vprašanje resnice izgubilo svojo deklarativno vrednost z ozirom na lingvistično koherentnost doseganja konsenza v komunikacijskem občestvu,<sup>11</sup> okrožnica *Fides et ratio* vztraja na metafizično utemeljeni resnici, ki ne izgublja svojega pomena, v kolikor se razum osvobodi svoje zaprtosti.<sup>12</sup> Resnica kaže sama po sebi, vendar je nujno, da se od njene pojavnosti dospe do temelja same resnice.

Edinost mislečega in verujočega subjekta, ki jo vidi okrožnica (prim. št. 13), je novost v izrazu cerkvenega učiteljstva, a se človeški subjekt premišlja skozi prizmo fenomenologije človeške duhovne narave, ki je dinamična in sestavljena; iz verujočega subjekta, ki misli, in iz mislečega subjekta, ki veruje. Med tema dvema poloma pa se odigrava celotni življenjski dinamizem, ki sestoji iz svobodne volje in odločitve, da teži za dobrim in resničnim. Rečeno drugače, obstoji nujnost (*necessitudo*) povezanosti vere in razuma v življenjski korelaciji (prim. VR, št. 100).<sup>13</sup> Ta nujnost ne odpravlja avtonomnosti vere ali razuma, temveč v

skladu z njenim latinskim pomenom kaže na prijateljsko povezanost med dvema subjektoma in v tem smislu ni slučajno izbrana prav ta beseda za opis povezanosti med vero in razumom.<sup>14</sup>

Okrožnica spominja na nujnost iskrenosti in odprtosti (*parrhesia*) vere, ki nujno soustreza smelosti razuma, ki ni prikrajšan za svojo odprtost spričo razodete misli (prim. VR, št. 48).<sup>15</sup> V tem smislu je razodetje za človeka, za razum in vero resnična orientacijska zvezda (VR, št. 15). V antropološko-filozofskem smislu ima razodetje vedno pomen razkrivanja resnice in ponujanja polnejšega odgovora na vprašanja, kot so npr. kdo je človek in zakaj je svet vedno odprt dimenziji skrivnostnosti. V teološko-eschatološkem smislu pa razodetje zahtuje pot polnosti spoznanja troedinega Boga; ta pot pa je Resnica in Življenje, ki vodi proti odrešenju in osvobojenju. Okrožnico *Fides et ratio* je potrebno brati kot teološko spodbudo za osvoboditev razuma od njegovega padca v šibkost in osvoboditev racionalnosti od fragmentarnosti, ki od smisla vodi k nesmislu. Nauk o dvojnem redu spoznanja danes dobiva spremenjeni kontekst in verjetno ga je zato tudi Janez Pavel II. še naprej smatral za upravičenega s tem, ko ga je razslojil na tri stopnje spoznanja resnice: stopnja dejstev, filozofije in vere (prim. VR, št. 30). Ta dvojnost reda spoznanja vodi k odnosu obojestranske nujnosti nedeljenega sodelovanja in udeležbe, ne da bi pri tem ukinjala ali zamenjevala kompetence in dimenzije, lastne veri in razumu. Še več, spoznanje resnice, kakor skozi vero tudi preko razuma izvira iz verujočega zaupanja, ki prihaja od drugega (prim. VR, št. 31–32).

S tem dospemo do vprašanja avtonomije med vero in razumom, med filozofijo in teologijo. Janez Pavel II. se ni utrudil pri poudarjanju te nujnosti korelacije, ki bi izhajala iz načela avtonomije. Pri tem mislimo na legislativno avtonomijo dvojnega reda spoznanja, njunih načinov spoznanja in njunih diskurzov, ki potekajo po lastnih načelih in normah. Stališče učiteljstva glede





avtonomije teologije je nedvomno, vendar novost okrožnice, z obzirom na predhodno učiteljstvo 19. stol., sestoji v zahtevi po avtonomnosti filozofije (prim. VR, št. 49, 75 in 106). Temelj samostojnosti filozofije je v stremljenju razuma k resnici (VR, št. 49) s pomočjo lastnih sredstev (*recta ratio, orthos logos*; VR, št. 4), ki imajo za teologijo konstitutivni status.

Iz tega stremljenja k resnici so za Janeza Pavla II. razvidni trije položaji samostojnosti filozofskega uma (VR, št. 75–77): 1. filozofija, ki je popolnoma neodvisna od evangeljskega razodetja oz. resnice in pri filozofskem študiju preiskovanja resnice znotraj naravnega področja, kar tudi pripada filozofiji *sui iuris*, ohranja »vsaj implicitno odprtost za nadnaravno; 2. »krščanska filozofija«, umetnost filozofiranja na krščanski način, pri čemer papež loči dve vrsti: subjektivno in objektivno; 3. filozofija v teologiji, ki sama po sebi poziva k filozofiranju, tj. filozofska teologija oz. fundamentalna teologija, pri čemer se izraz *ancilla* prenese na razlagajoče področje nujnosti filozofije za teologijo, kar pomeni prijateljski odnos.

V vseh treh položajih se vidi, kako ima ta avtonomna korelativnost med filozofijo in teologijo svojo konvergentno točko v stiku z Božjo besedo oz. Logosom oz. z Razodetjem, pri čemer razodetje obdrži svojo dimenzijo popolne darovanosti, tj. drugost v obziru na red spoznanja (VR, št. 15). Ta darovanost je že anticipirana v naši zgodovini kot poslednja in končna vizija Boga, ki se nahaja v verujočem razumu in iskrenem srcu.

Pravzaprav Janez Pavel II. poudarja, da *thamazein* (čudenje oz. občudovanje) filozofije ne izgubi svoje avtentičnosti v srečanju s krščanstvom, s Svetim pismom, Tradicijo ali oznanilom Cerkve, temveč v tem srečnem srečanju lahko sprejme drugačen pogled na človeka in svet, ki mu daje »pomembno filozofsko težo« (VR, št. 80). V srečanju z Besedo se dogodi srečna odprtost tega, kar sem naslovil kot vzajemna korelacija avtonomnega sožitja.

## SKLEP: NEZAVRNLJIVE ZAHTEVE ZA FILOZOFIJO IN TELOGIJO

Z ozirom na avtoriteto, ki jo papež ima in zastopa, filozofiji in filozofom nalaga »nezavrnljive zahteve«, ki prihajajo iz srečanja z Božjo besedo. Te zahteve so najprej moralnega reda: da bi bila v skladu z Božjo besedo, se od filozofije pričakuje, da odkrije svojo »modrostno širino v iskanju novega in vseobsegajočega smisla življenja« (VR, št. 81, s čimer dobimo vzporednico teološkim temeljem modrosti, opisanim v prvem in drugem poglavju, ki imajo svoj vrh v modrosti/norosti križa. Nadalje, od filozofije se pričakuje, da »se prepriča o človeški zmožnosti, da pride do spoznanja resnice« (VR, št. 81), kar smo videli, da je eden izmed izzivov sodobne filozofije. Kot tretje se pred filozofijo postavlja zahteva »pristno metafizičnega dosega« (VR, št. 83). Od filozofije se torej pričakuje, da tri svoje temeljne značilnosti (modrost, resnica, metafizika) konkretizira v srečanju s tem, kar bi spadalo v domeno *auditusa* (poslušanja oz. prisluškovanja). Tukaj se čudenje/poslušanje staplja z obzorjem temeljne dimenzije vere; kar pomenijo tri zahteve za teologijo (VR, št. 92–99): *auditus fidei* (hermenevtika vere), *intellectus fidei* (metafizika vere) in *caritas fidei* (konkretizacija v oznanjevanju in katehezi). S tem tako dobimo celovito povezanost nujnosti in tudi nenadomestljivosti odnosa med vero in razumom, filozofijo in teologijo.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj

<sup>1</sup> Prispevek dr. Branka Murića je bil predstavljen v hrvaščini na mednarodni znanstveni konferenci z naslovom »Enciklika Fides et ratio – Vjera i razum. Aktualizirano čitanje dvadeset godina poslije«, ki je v organizaciji Kateder za fundamentalno teologijo in filozofijo na Katoliški bogoslovni fakulteti Univerze v Zagrebu (KBF) potekala 14. septembra 2018 v Zagrebu.

<sup>2</sup> V zadnjem času je natančno analizo navedenih števil s predlogom napotil na sodobne avtorje in na način razvoj moderne misli skozi tri ključna obdobja (idealizem, ateistični humanizem in znanstveni pozitivizem) podal A. Sabetta, prim. Antonio Sabetta, *Dal senso cercato al senso*





donato. *Pensare la ragione nell'orizzonte della fede*, LUP, Roma, 2007, 107-123.

- <sup>3</sup> O tem prim. Rino Fisichella, *Uvod u fundamentalnu teologiju*, KS, Zagreb, 2015, 15-23. Prevod italijanskega izvornika: Rino Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casele Monferrato, 1992.
- <sup>4</sup> Benedikt XVI., Okrožnica *Deus caritas est* (25. 12. 2005.), št. 28: »Vera ima gotovo svojo specifično naravo - srečanje z živim Bogom. To srečanje nam odpira nova obzorja daleč onkraj razumu lastnega območja. Hkrati je vera tudi očiščujoča moč za razum sam. Iz božje perspektive vera osvobaja razum njegove zaslepljenosti in mu zato pomaga, da je to, kar je. Vera omogoča razumu, da bolje opravlja svoje lastno delo in bolje vidi to, kar mu je lastno. Prav tukaj je treba dati prostor družbenemu nauku Cerkve, ki noče Cerkvi zagotoviti oblasti nad državo, tudi noče vsiljevati pogledov in načinov ravnanja, ki spadajo k veri, tistim, ki nimajo iste vere. Družbeni nauk Cerkve želi preprosto prispevati k očiščenju razuma in pomagati, da moremo to, kar je pravilno, tu in sedaj spoznati in nato tudi uresničiti.«
- <sup>5</sup> O »poslušajočem učiteljstvu« kot *intellectus fidei*, ki izhaja iz *auditus fidei* v konkretnem življenju in gibanju sodobne Cerkve, prim. Walter Kasper, Sinodalità nella Chiesa. Camminare insieme nella comunione e nella diversità dei carismi, v: *Teologia*, 40 (2015) 2, 172-181.
- <sup>6</sup> Prim. Hans Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, v: Idem., *Gesammelte Werke I*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, 311s., 380-384.
- <sup>7</sup> O zamračenosti postmodernega stanja prim. Zygmunt Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, 14-15; za teološki uvid prim. Sakia Wendel, *Postmoderne Theologie?*, v: Klaus Müller (ur.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Pustet Verlag, Regensburg, 1998, 193-214.
- <sup>8</sup> Za podrobno analizo pomena logosa kot notranjega razsvetljujočega Učitelja v teologiji sv. Avguština, prim. Hans Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt, 1996, 60-66. Kar se tiče predloga, da se o našem času misli v kategorijah možnosti »drugega razsvetljenstva« je v filozofskem smislu v svoji kritiki moderne predlagal J. Habermas. Prim. Jürgen Habermas, *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt* (1980), v: Idem., *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Reclam, Leipzig, 1990, 32-54. Prim. tudi Hauke Brunkhorst; Regina Kreide; Cristina Lafont (ur.), *Habermas-Handbuch*, Springer-Verlag, Stuttgart, 2009, 205-213.
- <sup>9</sup> Prim. Antonio Sabetta, *Dal senso cercato al senso donato*, 116-117.
- <sup>10</sup> Navajamo le nekaj primerov: Hansjürgen Verwey, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Pustet, Regensburg, 2002 (1. izd. 1991); Klaus Müller, *Wenn ich 'ich' sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1994, Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2009. (1. izd. 1978), Edmund Arens, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1982.
- <sup>11</sup> Prim. Vittorio Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma, 1998, 204.
- <sup>12</sup> V tem smislu se zdi zanimiv filozofski predlog metafizike »tretje plovbe« V. Possentija, prim. zg., 317-342; z teološkega gledišča prim. Rino Fisichella, *Metafisica e rivelazione: la prospettiva di Fides et ratio*, v: *PATH*, 5 (2006), 271-283.
- <sup>13</sup> Prim. Max Seckler, *Ragione e fede, filosofia e teologia. Il contributo innovativo della enciclica Fides et ratio del 14. settembre 1998 sulla dottrina della conoscenza teologica*, v: Antonio LIVI - Giuseppe Lorizio (ur.), *Il desiderio di conoscere la verità*, Lateran University Press, Roma, 2005, 59.
- <sup>14</sup> Prim. zg., 60-63.
- <sup>15</sup> O teološkem pomenu gnoseološke kategorije »razodete misli«; prim. Giuseppe Lorizio, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2002, 284; bolj obsirno prim. Branko Murić, *La rivelazione come comunicazione del fondamento ultimo. Excerptum thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia consequendum*, Roma, 2016, 182-220.





SIMON MALMENVALL

# Zgodovina odrešenja v *Fides et Ratio* (Nez)možnosti dialoga med teologijo in postmodernim zgodovinopisjem

Duhovna interpretacija krajevne in svetovne zgodovine kot zgodovine odrešenja, to je v luči božje previdnosti in »srečevanja« med Bogom in človekom, predstavlja splošno, skorajda univerzalno značilnost celotnega krščanskega teološkega izročila, tako vzhodnega kot zahodnega, ki se pne od pozne antike vse do 20. stoletja (Malmenvall 2017, 69). Koncept zgodovine odrešenja je mogoče opaziti tudi v encikliki *Fides et Ratio* (1998, slovenski prevod 1999) papeža Janeza Pavla II. V tej encikliki je koncept zgodovine odrešenja skupaj s pomembnostjo kategorije časa poudarjen v smislu ene izmed ključnih potez samorazumevanja krščanske vere, zlasti glede božjega razodetja in njegovega odnosa do razuma. Ta povezava je najočitneje izpostavljena v prvem poglavju dokumenta (naslovljenem »Razodetje božje modrosti«, odstavki 7–15). Cilj pričujočega članka je v skladu s temeljno usmeritvijo enciklike pokazati, da interpretacija zgodovine kot zgodovine odrešenja prinaša posebno kontekstualizacijo »empirične« zgodovine, »brane« (tudi) na verski način, ki ne zanika, temveč dopolnjuje tako enkratnost posameznih zgodovinskih okoliščin kot tudi samostojnost metod sekularnega postmodernega zgodovinopisja. Čeprav Janez Pavel II., ki ga kot nekdanjega profesorja filozofije zanima predvsem omenjeno področje, v obravnavani encikliki odnosa med vero in razumom v okviru zgodovinopisja neposredno ne omenja, je to tematiko vendarle mogoče preučevati glede na splošno idejno usmeritev enciklike. Avtor pričujočega članka tako zagovarja naslednje stališče: zgodovina odrešenja odpira (sicer omejene) možnosti sodelovanja med vero v okviru teologije in razumom v okviru zgodovinopisja, istočasno pa zaradi svoje krščanske univerzalnosti omogoča povezavo z intelektualno dediščino (Katoliške) cerkve.

## KRATKA OPREDELITEV ZGODOVINE ODREŠENJA

**K**oncept zgodovine kot zgodovine odrešenja ima svoje začetke v biblijski eksegezi in teologiji zgodovine iz poznoantičnega patrističnega obdobja, ko so krajevne in svetovne zgodovinske procese

interpretirali v navezovanju na »božjo previdnost« in »ekonomijo/ojkonomijo«, to je v luči skrbi ljubečega Boga za človeštvo (Špidlík 1986, 6–9; 157; Grant in Tracy 2000, 71–79; Averincev 2005, 125–130; Malmenvall 2017, 68). V tem kontekstu je med zgodnjimi vzhodnimi krščanskimi avtorji vredno





omeniti vsaj biblijskega eksegeta in teologa Origena iz 3. stoletja (2013, 280–281; 285–287; 315–317) in Evzebija iz Cezareje iz prve polovice 4. stoletja (Maier 2007, 9–13; 16; 333; Cameron in Hall 1999, 2; 47; Averincev 2005, 132–133). Med klasičnimi zahodnimi avtorji pa ni mogoče izpustiti Avgušтина iz Hipona, ki je živel na prehodu iz 4. v 5. stoletje (Moreschini 2004, 456–457; O'Daly 2004, V; 27; 29–30; 35–37; 39).

Od pozne antike do vključno 20. stoletja različne krščanske avtorje, ki so zgodovino duhovno interpretirali kot zgodovino odrešenja, kljub njihovim medsebojnim razlikam povezuje več temeljnih podobnosti. Vsi priznavajo Boga kot Gospoda, v katerega rokah je celotna zgodovina sveta. Boga tudi priznavajo kot nekoga, ki »vstopa« v zgodovino zaradi svoje ljubeče skrbi za človeka, da bi ga rešil ujetosti v greh in mu odprl »polnost življenja«. V skladu z njihovim dojemanjem je zgodovina kot celota prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom. Poleg tega naj bi svetovna zgodovina poznala tri ključne dogodke oziroma preobrate, ki so merilo vseh ostalih. Ti dogodki so: stvarjenje sveta, učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu in drugi Gospodov prihod ob poslednji sodbi. Od tod zgodovina predstavlja zaključeno celoto s svojim izhodiščem (stvarjenjem), vrhuncem (učlovečenjem) in pričakovanim koncem (poslednjo sodbo). Dojemanje zgodovine kot zgodovine odrešenja posledično postane mehanizem duhovnega interpretiranja (sekularnih) dogodkov, osebnosti in procesov, ki dobijo svoj pomen v simbolno bogati biblijski zgodovini – njeno sporočilo se ne konča z neposrednim časovnim prenehanjem biblijskih podob, dogodkov in zgodb, temveč se nadaljuje v zgodovinsko primerljivih dejanjih, ki kažejo na ponovljive vzorce odnosov med Bogom in človekom. Znotraj teh odnosov so zgodovinsko partikularne prvine umeščene v kontekst ponovljivih, skoraj stalnih podobnosti (Malmenvall 2015, 200–202; 2017, 69–70; Bresciani 2016, 30–31; 39; 41–43; Averincev 2005, 121–127).

## ZGODOVINA ODREŠENJA V FIDES ET RATIO

Glavno izhodišče enciklike Janeza Pavla II. je, da sta vera in razum samostojni razsežnosti, ki si medsebojno ne nasprotujeta, temveč se dopolnjujeta – obe človeku omogočata iskanje resnice in njeno polnost v Jezusu Kristusu. Za Janeza Pavla II. sta vera in razum kot »dve krili«, s katerima se človeški duh dviga h kontemplaciji resnice. »Bog sam je namreč položil v človekovo srce željo po spoznanju resnice in, nazadnje, po spoznanju njega samega, da bi tedaj, ko ga spoznava in ljubi, mogel priti do polne resnice o samem sebi.« (1999, tč. 0)

Prednost, ki jo avtor enciklike daje filozofiji, je opazna že v uvodu (tč. 3). Avtor trdi, da ima človek različna sredstva, ki spodbujajo napredek pri spoznavanju resnice, da bi tako življenje postajalo bolj »človečno«. Med temi sredstvi izstopa filozofija, ki neposredno prispeva k zastavljanju vprašanj in podajanju odgovorov o smislu življenja. Sledeč Janezu Pavlu II., ključno sredstvo za iskanje in spoznavanje resnice ni zgodovina (odrešenja), temveč filozofija. Na podoben način avtor enciklike poudarja stališče, da temeljne resnice oziroma »nekakšna duhovna dediščina človeštva« presega posamezna zgodovinska obdobja in kulturne kontekste – resnica in filozofija sta po svojem bistvu »nad« zgodovino.

»Kljub spremembam v teku časa [...] je mogoče prepoznati jedro filozofskih pojmov, ki so stalno navzoči v zgodovini misli. Pomislimo, denimo, na načela neprotislovnosti, smotrnosti, vzročnosti. [...] Pomislimo prav tako na nekatera temeljna moralna merila, ki so splošno sprejeta. Te teme in še druge kažejo, da [...] obstaja množica pojmov, pri katerih moremo prepoznati nekakšno duhovno dediščino človeštva. Tako je, kakor da bi se





znašli pred *implicitno filozofijo*, zaradi katere se vsakdo čuti posestnika teh načel, najsi bo to tudi na splošen in nepremišljen način.« (tč. 5)

Po drugi strani pa o krščanski veri, zlasti o božjem razodetju in njegovem odnosu do razuma, ni mogoče ustrezno razmišljati brez upoštevanja njene ukoreninjenosti v »srečanje« med Bogom in človekom, ki poteka v zgodovini, znotraj določenega zgodovinskega obdobja ter geografsko in kulturno zamejenega prostora. To »srečanje« zajema razodetje skrivnosti, s čimer človek po Kristusu, »Besedi, ki je postala meso«, lahko dostopa do Očeta v Svetem Duhu in postane deležnik božje narave. To dogajanje poteka »zastojno«, saj je nastalo na pobudo Boga, ki je »prišel k nam zaradi našega odrešenja«. (tč. 7) V kontekstu zgodovine odrešenja se kot jedro dogajanja kaže učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu, ki je »iz obilja svoje ljubezni« nagovoril človeka in živel z njim, da bi ga pritegnil v občestvo s seboj. Najgloblja resnica o Bogu in odrešenju človeštva se tako nahaja v Kristusu, ki je »polnost razodetja« (tč. 10; 11). Na tej podlagi Janez Pavel II. zagovarja stališče, da je kategorija časa v krščanski veri »ključnega pomena«. Prav znotraj časa je namreč potekalo celotno delo stvarjenja in odrešenja, jasno pa je tudi, da »že sedaj pričakujemo polnost časov«, to je drugi Kristusov prihod in z njim izpolnitev celotne zgodovine. Od tod zgodovina odrešenja – kakor jo v preteklem in sedanjem času izkuša Cerkev, ki deluje med Kristusovim vstajenjem in drugim prihodom – prinaša dva medsebojno povezana duhovna temelja: bližino večnega in neskončnega Boga človeku po Jezusu Kristusu ter pričakovanje »prihodnjih reči«, to je izpolnitve zgodovine. Zgodovina tako postane »prizorišče«, kjer lahko človek prepozna in sprejema božja dejanja, ki so posledica božje ljubezni do njega. Bog se nam »pridružuje v tem, kar nam je najbližje in kar najlažje preverimo«, saj prav zgodovina

predstavlja okvir, v katerem se odvijajo okoliščine človekove vsakdanjosti (tč. 12). Za »božje ljudstvo« (člane Cerkve) tovrstna zgodovina postane pot, »ki vodi do konca«, da bi skozi neprekinjeno delovanje Svetega Duha razodeta resnica »razkrila vso svojo vsebino«. Cerkev skozi zgodovino vztrajno potuje »k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne dopolnijo božje besede« (tč. 11).

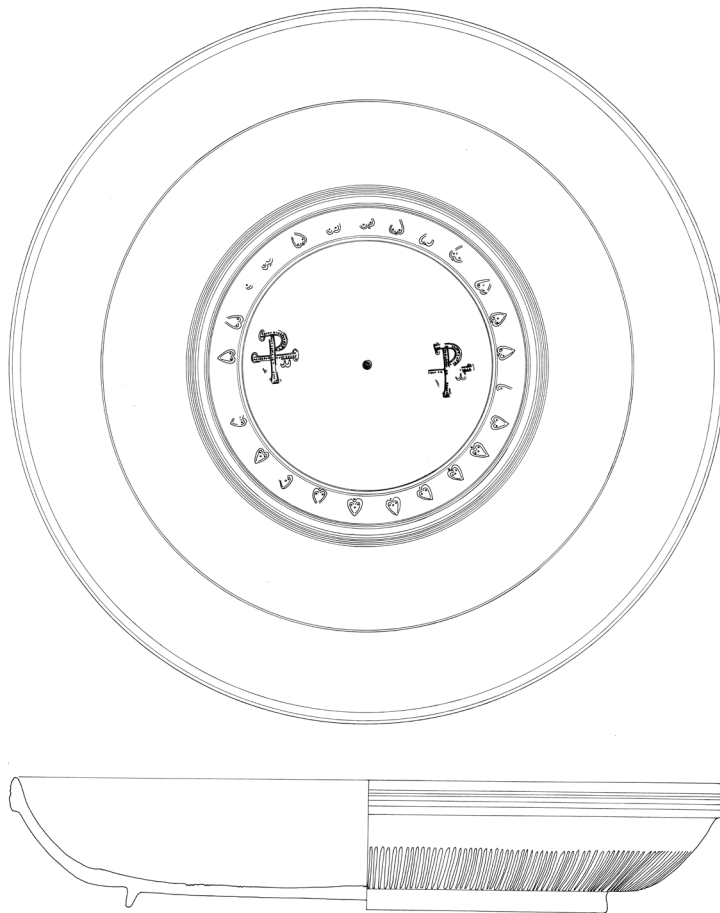
Zgodovine odrešenja ni brez vere v Boga. Vera je pritrđitev pričevanju Boga o sebi in kot taka dejanje osebnega zaupanja Bogu. Vera, ki predpostavlja medosebni odnos, človeški razum vodi k odprtosti božjemu razodetju in ponotranjenju njegovega sporočila. »Zaradi tega je Cerkev dejanje, s katerim se človek izroči Bogu, vselej imela za trenutek temeljne izbire, v katero je vključena celotna oseba.« (tč. 13) Ko veruje, človek uresničuje »s smislom najbolj napolnjeno delovanje svojega življenja«, saj po veri prihaja »gotovost resnice«, ki jo dosega tisti, ki se je odločil živeti v skladu z njo. Resnica božjega razodetja človeku omogoča razumevanje skrivnosti njegovega lastnega življenja. Ta resnica ni vrhunec naprežanja razuma, temveč izraz božjega »zastojnega daru« – človeka vabi k sprejetju na način »odgovora ljubezni«. Ta resnica je istočasno pričakovanje končnega videnja Boga, namenjenega tistim, ki mu zaupajo z »iskrenim duhom« (tč. 13; 15).

Po Janezu Pavlu II. je zapletenost sveta, to je zapletenost zgodovine s »srečnimi in nesrečnimi dogodki ljudstev«, resničnost, ki zahteva znanstveno utemeljeno pozornost in presojo, ne da bi bila pri tem odstranjena vera. Vera namreč sebe ne vsiljuje, da bi uničila samostojnost razuma, temveč želi opozoriti na zavedanje, da zgodovinskih dogodkov ni mogoče globlje razumeti brez Boga, ki deluje po njih. »Vera ostri notranji pogled in duhu omogoča, da v teku dogodkov odkriva delujočo navzočnost Previdnosti.« (tč. 16) Od tod sledi, da med vero in razumom ni razloga za tekmovalnost ali nezaupanje. Čeprav sta vera in razum samostojni razsežnosti, sta Bog in človek povezana v celovit odnos. Izvor









Krožnik iz terre sigillate s kristogramoma, okrašen z radialnimi kanelurami ter koncentričnimi žlebovi in vtisi

Najdišče: Egipt

Višina: 6,5 cm

Premer ustja: 35,5 cm

Inv. št.: 107

Datacija: pozna rimska doba (440–500)

Foto: Tomo Jeseničnik





vsega je namreč v Bogu in v njem je »polnost skrivnosti«, zato je človek dolžan iskati resnico z razumom (tč. 17).

## ZGODOVINOPISNE IMPLIKACIJE FIDES ET RATIO

Zgodovinoepisje je v splošnem mogoče razumeti kot moderno sekularno znanost, raziskovalno prakso, vrsto vednosti in prikazovanje (reprezentacijo) »objekta«, imenovanega zgodovina. Zgodovinoepisje je bodisi v svojih tradicionalnih pozitivističnih bodisi postmodernih, povečini kulturno usmerjenih izvedbah vselej umeščeno v določen čas in prostor, pogojen z intelektualno formacijo, vrednotami in zanimanji določenega avtorja oziroma zgodovinarja ter družbenega okolja, v katerem živi. Na tej podlagi nobene zgodovinoepisne zvrsti ali smeri ne more odlikovati popolna »objektivnost« oziroma »nepristranskost«. Poleg tega se zgodovinoepisje kot celota – za razliko od denimo filozofije – že od grške antike dalje ne ukvarja z nadčasovno univerzalnostjo, temveč obravnava določene dogodke, osebe in procese določenega prostora in časa. Zgodovinoepisje se tako v prvi vrsti zanima za partikularnost in spremenljivost, s čimer med drugim opozarja na minljivost vsakovrstnih oblik politike, družbe in idejno-verskih okvirov (Lorenz 2015, 13–14; 18; 20; Elton 1967, 8; 20–24).

V nasprotju s predpostavkami in prakso modernega in postmodernega sekularnega zgodovinoepisja krščanska duhovna interpretacija zgodovine kot zgodovine odrešenja različne dogodke, osebe in procese umešča v širši verski kontekst, to je kontekst »srečevanja« med Bogom in človekom. Pri tem išče in izpostavlja določene bolj ali manj univerzalne resnice, ki se (vedno znova) razkrivajo in potrjujejo v specifičnih zgodovinskih okoliščinah. V tej smeri Janez Pavel II. zgodovino in z njo zgodovinoepisje dojema kot sredstvo za iskanje (krščanske) resnice s pomočjo vere in razuma obenem. V skladu s *Fides et Ratio* je zapletenost zgodovine resničnost, ki zahteva

znanstveno pozornost in presojo, ne da bi bila pri tem odstranjena vera. Vera namreč sebe ne vsiljuje, da bi uničila samostojnost razuma, temveč želi opozoriti na zavedanje, da zgodovinskih dogodkov ni mogoče globlje razumeti brez Boga, ki deluje po njih. »Vera ostri notranji pogled in duhu omogoča, da v teku dogodkov odkriva delujočo navzočnost Previdnosti.« (Janez Pavel II. 1999, tč. 16) Sledeč pogledu Janeza Pavla II. je mogoče trditi, da zgodovinoepisje kot znanost tvori zgolj del širše naloge, to je iskanja (univerzalne) resnice ob priznavanju božjega razodevanja človeku v času.

Po drugi strani postmoderno (kulturno usmerjeno) zgodovinoepisje, vodilni metodološki in epistemološki tok v zahodnem zgodovinoepisju od osemdesetih let 20. stoletja naprej opredeljuje poudarjanje jezika oziroma diskurza kot sistema kulturno pogojenih simbolov, ki gradijo podobo sveta in zgodovinske resničnosti. Tovrstno zgodovinoepisje posledično opredeljuje kritika kakršnekoli »velike zgodbe«, vključno s krščanskim dojemanjem človekovega položaja v svetu in božjega razodevanja v zgodovini. Glavna naloga postmoderne zgodovinoepisja je analizirati in predstaviti vrednote in svetovne nazore preteklosti s pomočjo zasledovanja nekdanjih načinov njihovega prikazovanja (reprezentacije) in prikazovanja preteklosti kot take. Cilj postmoderne zgodovinoepisja tako ni toliko osvetljevanje političnih dejstev, temveč predvsem vrednot, simbolov in jezika oziroma diskurza (Lorenz 2015, 21; Luthar et al. 2016, 385; 394–396; 422; 427–428; 437–438). V tem kontekstu je med postmodernimi teoretiki in pisci zgodovine, zagovorniki preusmeritve od »dejstev« k »diskurzom«, vredno omeniti vsaj Haydena Whiteja (1928–2018) (1973), Clifforda Geertza (1926–2006) (1973), Reinharta Kosellecka (1923–2006) (1985) in Rogerja Chartierja (1945–) (1989).

Na podlagi omenjenega je mogoče sklepati, da je koncept zgodovine odrešenja zastarel ter vsaj na prvi pogled ne izkazuje nikakršne skladnosti s sekularnim razumevanjem in





pisanjem zgodovine. Toda zdi se, da morebitni skupni imenovalc, ki omogoča dialog med versko opredeljeno zgodovino odrešenja in postmodernim (kulturno usmerjenim) zgodovinopisjem vendarle obstaja. Ta skupni imenovalc je mogoče izpeljati iz dejstva, da postmoderno zgodovinopisje poudarja pomen pripovedi (naracij), (kolektivnih) predstav o preteklosti in zgodovinskega spomina – vse te resničnosti pa so vselej podvržene vplivu mitoloških, verskih in političnih predpostavk določenega časa in prostora (Lorenz 2015, 22; 24–29; Confinio 2015, 37–39; Luthar et al. 2016, 369; 422; 424–425). V tem pogledu zgodovina odrešenja kot določen mehanizem interpretiranja zgodovine, ki temelji na resnicah, izkušnjah in spominu skupnosti Cerkve, deluje kot ena izmed najvidnejših (»velikih«) zgodb s svojo notranjo logiko v celotni kulturni zgodovini človeštva. Koncept zgodovine odrešenja je tako mogoče razumeti na dvojen način: ne zgolj kot mehanizem, ki preteklost obravnava kot objekt in ji podeljuje duhovni smisel, temveč tudi kot objekt postmodernega (kulturnega) zgodovinopisja samega, ki preučuje zgodovinske pripovedi (naracije) in druge izraze prikazovanja (reprezentacije) preteklosti. V tem kontekstu je ključno vprašanje, ki zadeva zgodovino odrešenja in katerokoli drugo obliko pripovednega prikazovanja preteklosti v odnosu do postmodernega (kulturnega) zgodovinopisja, naslednje: Kdo in komu prikazuje preteklost ter čemu to počne? Od tod zgodovina odrešenja postane izhodišče preučevanja teologije in obenem sekularnih znanosti, zlasti humanističnih. Pri tem ohranja njihovo samostojnost ob hkratnem spodbujanju njihovega medsebojnega bogatenja. To stališče je povsem skladno s stališčem Janeza Pavla II. – sodeč po *Fides et Ratio*, zapletenost zgodovine zahteva znanstveno utemeljeno pozornost in presojo, ne da bi bila pri tem odstranjena vera. V tem primeru teologija preučuje duhovni pomen določenih odsekov preteklosti v luči božjega razodetja, cerkvenega izročila in verske prakse, medtem pa sekularno (kulturno)

zgodovinopisje preučuje posamezne avtorje, zgodovinske okoliščine, funkcije in posledice tovrstnih pripovedi oziroma interpretacijskih mehanizmov. Na tej podlagi se zdi, da je omejena skladnost med dvema zelo različnima in v nekaterih primerih nespravljivima področjema vednosti – zgodovino odrešenja in postmodernim (kulturnim) zgodovinopisjem – mogoča. Prav to pa je tisto, kar ima Janez Pavel II. v mislih, kar predstavlja specifično uresničenje temeljnega načela enciklike *Fides et Ratio* – dialog med vero in razumom v spoštovanju bogastva cerkvenega izročila in poznavanju značilnosti sodobne postmoderne kulture.

## ZAKLJUČEK

Duhovna interpretacija krajevne in svetovne zgodovine kot zgodovine odrešenja predstavlja splošno, skorajda univerzalno značilnost celotnega krščanskega teološkega izročila, tako vzhodnega kot zahodnega, ki se pne od pozne antike vse do 20. stoletja. Koncept zgodovine odrešenja je mogoče opaziti tudi v encikliki *Fides et Ratio* papeža Janeza Pavla II. Čeprav to ne predstavlja osrednje tematike enciklike, njen avtor poudarja pomembnost kategorije časa kot ene izmed ključnih potez, ki zadeva samorazumevanje krščanske vere, zlasti božje razodetje in njegov odnos do razuma. Po Janezu Pavlu II. je zgodovina resničnost, ki zahteva znanstveno pozornost in presojo, ne da bi bila pri tem odstranjena vera. Vključitev vere namreč budi zavedanje, da zgodovinskih dogodkov ni mogoče globlje razumeti brez Boga, ki deluje po njih. Kljub temu je, kakor razmišlja Janez Pavel II., filozofija – ne zgodovina (odrešenja) – tisto najpriročnejše sredstvo za iskanje in spoznavanje resnice ter njeno pričevanje (sodobni) kulturi. V tem pogledu avtor enciklike poudarja obstoj temeljnih resnic oziroma »nekakšne duhovne dediščine človeštva«, ki presega posamezna zgodovinska obdobja in kulturne kontekste.





V skladu s pogledom Janeza Pavla II. je mogoče trditi, da zgodovinopisje kot znanost tvori zgolj del širše naloge, to je iskanja (univerzalne) resnice ob priznavanju božjega razodevanja človeku v času. Po drugi strani postmoderno (kulturno usmerjeno) zgodovinopisje opredeljuje poudarjanje jezika oziroma diskurza kot sistema kulturno pogojenih simbolov, ki gradijo podobo sveta in zgodovinske resničnosti. Tovrstno zgodovinopisje posledično opredeljuje kritika kakršnekoli »velike zgodbe«, vključno s krščanskim dojemanjem človekovega položaja v svetu in božjega razodevanja v zgodovini.

#### LITERATURA

Averincev, Sergej. 2005. *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.

Bresciani, David. 2016. *La porta dell' eternità: La memoria in Alexander Schmemmann*. Rim: Lipa.

Cameron, Averil, in Stuart Hall, ur., prev. 1999. *Eusebius, Life of Constantine*. New York: Oxford University Press.

Chartier, Roger. 1989. *Cultural History: Between Practices and Representations*. Prev. Lydia G. Cochrane. Ithaca NY: Cornell University Press.

Confino, Alan. 2015. History and Memory. V: *The Oxford History of Historical Writing. Zv. 5: Historical Writing since 1945*, 36–51. Ur. Alex Schneider in Daniel Wolf. Oxford: Oxford University Press.

Elton, Geoffrey R. 1967. *The Practice of History*. London: Fontana Books.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Grant, Robert, in Davis Tracy. 2000. *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*. Prev. Janko Lozar. Ljubljana: Nova revija.

Janez Pavel II. 1999. *Okrožnica Vera in razum*. Prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Družina.

Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Prev. Keith Tribe. Cambridge MA: Massachusetts Institute of Technology Press.

Lorenz, Chris. 2015. History and Theory. V: Schneider in Wolf 2015, 13–35. Oxford: Oxford University Press.

Luthar, Oto, Gregor Pobežin, Marjeta Šašel Kos, in Nada Grošelj. 2016. *Zgodovina historične misli, zv. 2*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Maier, Paul R., ur. 2007. *Eusebius, The Church History*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional.

Malmenvall, Simon. 2017. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:67–78.

Malmenvall, Simon. 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: *Pripoved o minulih letih, 175–239*. Ur. Blaž Podlesnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Moreschini, Claudio. 2004. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Editrice Morcelliana.

O'Daly, Gerard. 2004. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. New York: Oxford University Press.

Origen. 2013. *O počelih*. Prev. Neža Sagadin and Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.

Špidlik, Tomáš. 1986. *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*. Prev. Anthony P. Gythiel. Kalamazoo: Cistercian Publications.

White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore: John Hopkins University.





VINCENZIO DA FILICAIA

## Blažena Umiliana de' Cerchi se zaobljubi, da ne bo nikoli jokala

Nesrečna žena in hči, ni bilo zgleda tvoji silni bolečini,  
ideje bolečine so bile premagane  
ob krutosti ljubezni, s tabo tako zle:  
sama sebi bila je zgled edini.

Če tvoje radosti bile so le žalitve, sramotenja,  
in če si svoja čustva ugonobila,  
če ti srce potrpežljivost je v svoj Tempelj spremenila,  
da olepša skrajnost tvojega trpljenja,

te molčeč občudujem. A če bóli  
duše vzameš prežalostnega soka  
prijazni balzam, ki je z njim mileje,

kričim, bom kričal: Kdo si je kdaj več dovolil?  
Ta vzela mučeništvu je vse meje,  
ki srcu vzela je svobodo joka.

### Opomba

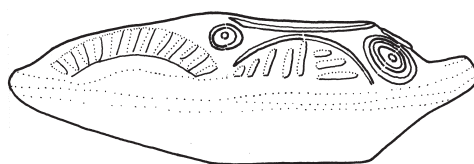
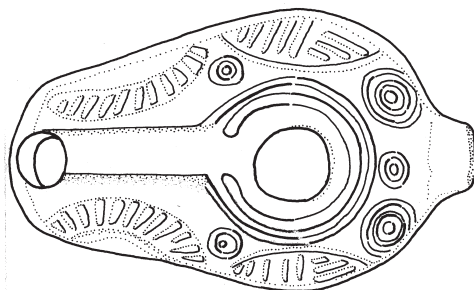
Vincenzio da Filicaia (Firence, 1642 – Firence, 1707) je bil eden najboljših italijanskih baročnih pesnikov. Bil je član florentinske Accademie della Crusca in je v svojih pesmih pogosto povelečeval politične in intelektualne dogodke svojega časa, največji del njegovega opusa pa zaznamuje religiozna inspiracija. Med njegovimi deli je tudi sijajen sonet o tem, kako si nadeva lasuljo in skriva starost ter razkriva norost. Bil je bližnji prijatelj Francesca Redija, prijateljstvo ga je vezalo tudi s kraljico Kristino Švedsko, ki je po abdikaciji in spreobrnjenju v katolicizem živela v Rimu. V zadnjem obdobju življenja je bil guverner Volterre in nato Pise. Zaradi sonetov, posvečenih Italiji, je za krajši čas postal precej popularen v času zgodnjega risorgimenta. Theophil Gautier je nekoč uporabil sintagmo »Petrarca in Filicaia«, za enega od motov svoje knjige *Đulabije* pa je vzel njegove verze celo Stanko Vraz. Pozneje so na tega pesnika povsem pozabili; trenutno ga poznajo samo specialisti, a lahko upamo, da bo nekoč ponovno odkrit kot velik, živ pesnik.

Umiliana de' Cerchi (Firence, 1219 – Firence, 1246) je bila za blaženo razglašena leta 1694. Filicaia je poleg tega soneta v njeno čast napisal še daljšo kancono.

Prevedel in opombo napisal: Miklavž Komelj







Svetilka s hruškastim trupom in jezičastim držajem, okrašena z izstopajočimi krožci in polkrožnimi liki

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 3 cm

Dolžina: 9,3 cm

Inv. št.: 105

Datacija: pozno rimsko obdobje (200-400)

Foto: Tomo Jeseničnik





SAMO SKRALOVNIK

# Otvoritev biblične arheološke razstave *Od puščave do mize*

V četrtek, 4. oktobra, je bila v Sinagogi Maribor odprta biblična arheološka razstava *Od puščave do mize*. Razstavo je pripravila Teološka fakulteta UL ob 50-letnici delovanja Enote v Mariboru, v sodelovanju s Centrom judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor.

Na odprtju sta zbirko in razstavo predstavila skrbnica zbirke Fanika Krajnc Vrečko in avtor razstave Samo Skralovnik, zbrane sta nagovorila tudi direktor Sinagoge Maribor Boris Hajdinjak in (nekdanja) prodekanja mariborske enote Teološke fakultete Mateja Pevec Rozman. Razstavo je odprl Maksimilijan Matjaž.

## BIBLIČNA ARHEOLOŠKA ZBIRKA TEOLOŠKE KNJIŽNICE MARIBOR

Zbirka predmetov iz Svete dežele izvira iz območij današnjega Izraela, Palestine in Egipta in je edinstvena zbirka v Sloveniji. Nekateri muzeji v Sloveniji sicer hranijo posamezne predmete z Bližnjega vzhoda, ta zbirka pa je edina, ki je v celoti posvečena biblični arheologiji. Sestavljena je bila z mislijo, da bi bila uporabljena kot didaktični pripomoček, ki naj študentom in drugim približa zgodovino Svetega pisma. Zbirka je v zasebni lasti, hrani jo Teološka knjižnica Maribor. Predmeti iz zbirke so bili kupljeni v različnih antikvariatih v Jeruzalemu in imajo certifikate, iz katerih je razvidno njihovo poreklo.

V zbirki prevladujejo glineni predmeti – posodje različnih oblik in za različne namene

(vrči, čaše, lonci, sklede) ter oljenke. Dobro so zastopani tudi stekleni predmeti (posodice, balzamariji) in kamniti pečatniki. Zbirka vsebuje še dve bazaltni skledi (možnarja) in tri primere figurativne umetnosti.

Zbirka je časovno zelo heterogena, v njej so predmeti iz obdobja od bakrene dobe (5. oziroma 4. tisočletje pr. Kr.) do obdobja arabske ekspanzije (7. stoletje po Kr.). Obdobja so različno zastopana, najbolj srednja bronasta in mlajša železna doba. Najstarejši predmet v zbirki je bazaltna skleda oziroma možnar iz bakrene dobe (4500–3500 pr. Kr.).

Osnovni katalog zbirke je rokopisni popis predmetov, ki ga je v Izraelu pripravil arheolog Jean-Baptiste Humbert na francoski biblični in arheološki šoli *École Biblique et Archeologique* v Jeruzalemu. Leta 2006 je







knjižnica sodelovala v mednarodnem projektu digitalizacije v sklopu CULTURE 2000. Takrat je zbirko digitalizirala na pobudo vodje knjižnice dr. Fanike Krajnc-Vrečko, arheologa Aleksandra Nestorović in Andrej Preložnik pa sta dopolnila arhiv zbirke z arheološkimi risbami in opisi in jih primerjala z razpoložljivo literaturo. Opisi posameznih predmetov tako vsebujejo podatke o najdišču, dataciji, materialu, izdelavi, okrasju, merah, hranjenju.

Nenazadnje je Biblična arheološka zbirka Teološke knjižnice Maribor edinstvena tudi v tem, da v njej ne najdemo orožja, nakita ali denarja, temveč prevladujejo lončenina in predmeti, povezani z vsakdanjim življenjem. In prav to je pomembno vplivalo, da je rdeča nit razstave prehrana in njena vloga v Svetem pismu.

### **»NI BILO DOVOLJ, DA SI JE BOG SVETEGA PISMA NADEL PODOBO ČLOVEKA, MORAL SE JE SPREMENITI V HRANO, V KRUH.«**

**D**oc. dr. Samo Skralovnik, avtor razstave, je obiskovalce otvoritve (in bralce razstavnega kataloga) nagovoril z razmišljanjem o pomenu hrane v Svetem pismu:

»Človek ne živi samo od kruha.« (5 Mz 8,3) Sveto pismo vabi k spoznanju, da so v življenju pomembnejše stvari, kot je lehem, kruh, a pogostost te besede in njenih izpeljank v svetopisemskih besedilih in širše – kdo npr. ni slišal za Betlehem, »hišo kruha« – jasno kaže na njegovo pomembnost.

Prehranjevanje je temeljna človeška potreba, ki je pomembno sooblikovala vsako kulturo, v preteklosti še bolj kot danes. Življenje večine ljudi starih ljudstev se je vrtele okoli zagotavljanja hrane, njene pridelave, spravila, priprave in zaužitja. Ker je imela hrana središčno in vseprisotno vlogo, je imelo to, kaj so jedli in kdo je bil vpleten v pripravo hrane, velik pomen, zato nam lahko dobro osvetli življenje v starem Izraelu. Hrana uteleša družbene odnose, ki povezujejo

njeno pridelavo, razdelitev in pripravo, območja božanskega in človeškega.

Hrana v Svetem pismu predstavlja ne le pomembno zgodovinsko in kulturno presečišče – številni pomembni dogodki, opisani v Svetem pismu, so se zgodili »za mizo« – temveč doživi tudi pomembno teološko transformacijo. Človekova usoda – padec in odrešenje – je tako naslikana prav s hrano: »Vzela je torej od njegovega sadu in jedla, dala pa je tudi možu, ki je bil z njo, in je jedel.« (1 Mz 3,6) Tudi dogajanje ob koncu časov je podrobno naslikano z mesijansko gostijo (Iz 25,6-8). Jezus v govoru o ponovnem prihodu predstavlja kot temeljni kriterij sodnega dne prav odnos do hrane oziroma pripravljenost deliti to hrano: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta! Prejmite v posest kraljestvo, ki vam je pripravljeno od začetka sveta! Kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti ...« (Mt 25,34-35)

Jesti za isto mizo v Svetem pismu označuje pripravljenost sprejeti nekoga kot sebi enakega, kot prijatelja. Ko se Jezus v evangelijih druži in obeduje z grešniki, sporoča, da grešnika, torej slehernika, sprejema kot prijatelja. Podobno je v današnji kulturi. Si lahko priključite v spomin podobo, kako skupaj obedujeta klošar in politik ali direktor banke? Morda najbolj očitna in tudi najlažje preverljiva metoda pa je domača kuhinja, hladilnik. Odgovor na vprašanje, komu dovolite, da sam brska po vašem hladilniku, je odgovor na vprašanje, kdo je vaš bližnji.

Hrana ima v Svetem pismu tako pomembno vlogo, da lahko izrečemo naslednjo trditev: v resnici ni bilo dovolj, da si je Bog Svetega pisma nadel podobo človeka, moral se je spremeniti v hrano, v kruh (evharistijo). Tako ni naključje, da judovska pasha predstavlja okvir, kjer se je »moralo« dopolniti Božje delo odrešitve, kjer je bila sklenjena Nova zaveza, tj. za mizo: »Medtem ko so jedli, je Jezus vzel kruh, blagoslovil, razlomil, dal učencem in rekel: ›Vzemite, jejte, to je moje telo.‹ Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in rekel: ›Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov.« (Mt 26,26-28) Spominjanje (zikkaron) ni le obnavljanje preteklosti, ampak





ponavzočanje (liturgični »danes«); tako preteklost v obhajanju postane sedanost – ob hrani. V enem bolj znanih svetopisemskih odlomkov, v katerem Jezus učence uči moliti, prosimo za hrano, vsakdanji kruh, ki v tem kontekstu že prerašča dobesedni pomen (hrane) v splošne človeške potrebe in pogoje za življenje: »Človek ne živi samo od kruha.« (5 Mz 8,3)

Hebrejska beseda lehem pomeni »kruh«, označuje pa tudi hrano na splošno. Beseda prvotno ni pomenila le kruha. V arabščini lahm je kasneje pomenila meso in označevala »glavno hrano«. Ko so bila žita (moka) osnova prehranjevanja, je lehem pomenil kruh, za tiste, ki so se večinoma prehranjevali z mesom, pa meso. »Jedilnik« je vedno pogojen s časom in načinom življenja. Puščava v naslovu tako predstavljala nomadski način življenja (prehranjevanja) Izraelcev, miza pa način življenja v civilizaciji (stalni naselitvi). Miza hkrati kaže na zadnjo večerjo, prostor, kjer je bila sklenjena Nova zaveza. Obe zavezi sta bili sklenjeni ob hrani, prva na peščениh tleh Sinajskega pogorja, »zrli so Boga, jedli so in pili« (2 Mz 24,11), druga za mizo pri Jezusovi zadnji večerji.

### »OD GLINE DO ŽIVLJENJA, OD DAVNE PRETEKLOSTI DO AKTUALNE SEDANJOSTI«

Razstavo je otvoril izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, predstojnik Katedre za Sveto pismo in judovstvo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, ki v osebi predstavlja kontinuiteto dela in naporov akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, ki je predmete dolga leta kupoval, 1990 pa predal knjižnici Enote v Mariboru, Teološki knjižnici Maribor. V recenziji razstavnega kataloga je zapisal:

Razstava in katalog Biblične arheološke zbirke mariborske teološke knjižnice z naslovom *Od puščave do mize*, ki sta nastala v sodelovanju Teološke fakultete in Sinagoge Maribor, predstavljata uspešen primer ustvarjalne interdisciplinarnosti, ki odpira iščočemu človeku nove poglede in nove pristope. Ko sedejo za skupno mizo arheolog, zgodovinar, biblicist in teolog, lahko tudi tisočletja stari predmeti in teksti

zasijejo v novi luči in spregovorijo na nov način. Da je to uspelo v tako dovršeni obliki, sta svoj pomemben delež prispevala tudi avtor vrhunskih fotografij ter mojster grafike in oblikovanja.

Avtorjem razstave in kataloga je uspelo ustvariti prepričljive prehode, ki bodo gledalca in bralca večplastno nagovorili in vključili v vznemirljivo popotovanje od davne preteklosti do aktualne sedanosti. Prvi prehod zaznamuje že sama arheološka zbirka različnih posod, ki zajema predmete od bakrene dobe (ok. 4000 pr. Kr.) do predmetov iz pozne bizantinske dobe (do ok. 700 po Kr.). Ker je lončenina najboljša pričča tehnološkega, gospodarskega in družbenega razvoja, bo lahko pozoren gledalec opazoval postopen razvoj materialne kulture, na katerem temelji tudi naša civilizacija. Drugi prehod tvori izbor bibličnih tekstov, ki bralca povede od devteronomistične tradicije, preko evangelijev, do poznih pavlinskih pisem. Tretji prehod ustvarjajo zgodovinski opisi obdobj, v katerih je potovalo izvoljeno ljudstvo. Začne se s prihodom Abrahama na območje Kanaana v 17. stol. pr. Kr. in zaključí z opisom življenja novih pavlinskih skupnosti v Mali Aziji in drugod po Rimskem imperiju. Četrty prehod, v katerem najdejo presečišče tudi preostali trije, pa je tematsko-teološki. Razstava sledi podobi prehranjevanja kot temeljni človeški dejavnosti, v kateri se križajo človekova materialna, duhovna in družbena dimenzija. Ob človekovem odnosu do hrane se je razvijal tudi njegov odnos do najbližjih, do družbe in do svetega. Ob hranjenju se ni razvijala le tehnika pridelovanja in priprave hrane, temveč tudi morala, etika in teologija. Človek je prav ob hrani doživiljal tako svojo končnost in odvisnost kot tudi svojo ustvarjalnost ter poklicanost v presežno – v odnos. Odnos do hrane je odlikoval odnos do vira življenja, zato je judovsko-krščanska tradicija od vsega začetka v svoje obrede vključevala hrano in hranjenje. Na tem ozadju lahko torej razumemo veliko angažiranost in ustvarjalnost, ki jo je judovsko-krščanska civilizacija posvečala izdelavi posodja in priprav, ki so jih uporabljali pri obedih in pri bogoslužju.

Estetsko dovršeno in vsebinsko argumentirano prepletanje teh štirih tokov, ki popeljejo





obiskovalca skozi tisočletja rasti in zorenja človeškega duha, je posrečena izvirnost te razstave. Njen namen gotovo ni samo odstirati detajle zgodovinskega potovanja »od puščave do mize«, ki jih je izvoljeno ljudstvo zapustilo kot duhovno dediščino človeštvu, temveč tudi pričevati o veličini duha, ki navdihuje te prehode, da iz mrtve gline spregovori živa podoba, da se v puščavi porodi življenje, da se iz posameznika prerodi človek, ki lahko ustvarja, ljubi in občuduje.

### »KO POSODA PRIBLIŽUJE BESEDO«

Pri snovanju razstave je sodeloval zgodovinar doc. dr. Aleš Maver iz Filozofske fakultete v Mariboru. Svoje misli je strnil v recenzijo kataloga zbirke:

Razstava *Od puščave do mize* prihajata v Sinagogo Maribor ob obeleževanju petdesete obletnice delovanja Enote v Mariboru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Že takoj na začetku je mogoče reči, da gre za posrečeno izbiro. Predmeti svetopisemske arheološke zbirke, ki jih sicer hranijo v knjižnici te izobraževalne ustanove, so namreč eno najzanimivejših pričevanj o delovanju Enote.

Kot glavno odliko razstave in kataloga bi izpostavil dosledno povezovanje arheoloških, zgodovinskih in teoloških vidikov. Za to je zaslužno sodelovanje bibličista dr. Sama Skralovnika, arheologov Aleksandre Nestorovič in Andreja Preložnika ter zgodovinarja Borisa Hajdinjaka pri pripravi gradiva. Nespregledljiv je tudi delež teologinje dr. Fanike Krajnc-Vrečko, skrbnice zbirke.

Pisati o zgodovinskem ozadju starozaveznih tekstov je vedno zahtevna naloga, tudi zato, ker ni lahko uskladiti obsežnih naracij z arheološkim gradivom. Razstavi je lastno, da avtor zmerno vozi slalom med skrajnimi možnostmi. Po eni strani se oklepa razmeroma tradicionalne, na knjigah *Stare zaveze* utemeljene kronologije, a po drugi strani jasno loči med zgodovinsko in teološko plastjo svetopisemskega sporočila. Tako bralca dosledno opozarja na razkorak med opisom *Stare zaveze* in današnjim prevladujočim mnenjem zgodovinarjev, denimo pri sodnikih,

pri katerih je jasno izpostavljeno, da je njihova podoba voditeljev vseh izraelskih rodov močno pretirana. Za obiskovalke in obiskovalce razstave pa bodo kajpak najpomembnejše navezave predmetov iz arheološke zbirke na povedano o prehrani v svetopisemskih besedilih. Četudi je šlo tukaj verjetno za najtežji del naloge pripravljavcev razstave in predstavitev, so mu bili več kot kos in so predmetom, predvsem lončenini in svetilkam, dejansko vdihnili življenje. S tem niso le omogočili dostopa širši javnosti do ene pomembnejših arheoloških zbirk v Mariboru, marveč so tudi potrdili relevantnost bibličistike in teologije nasploh za sodobnost.

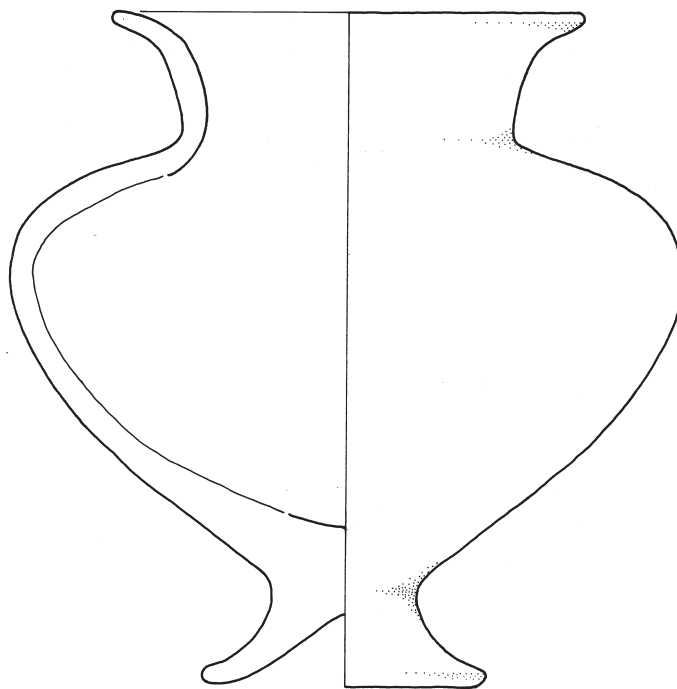
### »PREDMETI, PRIČE, KI PRIPOVEDUJEJO ZGODBE IZ PRETEKLOSTI.«

Navzoče na otvoritvi je pozdravila in nagovorila doc. dr. Mateja Pevec Rozman (prodekanja mariborske enote Teološke fakultete). Razstavo je povezala s praznovanjem kulturne dediščine Evrope, ki se obeležuje v letu 2018. Zbrane na razstavi (in bralce razstavnega kataloga) je nagovorila z naslednjimi besedami:

Leto 2018 je posvečeno praznovanju kulturne dediščine Evrope. Poznavanje in odkrivanje kulturne dediščine je pomembno, saj odstira pot v preteklost in po stopinjah, ki jih je človeštvo naredilo v svojem razvoju, pojasnjuje sedanost ter nakazuje pot v prihodnost. Poznavanje kulturne dediščine pomeni poznavanje korenin človeštva, poznavanje identitete naroda in končno svoje lastne identitete. Tako ni naključje, da prav v letu kulturne dediščine dajemo na ogled in tako širši javnosti odpiramo del bogate Biblične arheološke zbirke, ki jo hrani Teološka knjižnica Maribor, knjižnica Enote Teološke fakultete v Mariboru, ki letošnje leto obhaja svoj zlati jubilej, 50-letnico delovanja. Zato smo lahko še posebej veseli in ponosni, da so ob odličnem sodelovanju dveh imenitnih ustanov – Sinagoge v Mariboru in Teološke fakultete, Enote v Mariboru in svojo Teološko knjižnico – na razstavi v mariborski Sinagogi ponovno zaživel predmeti







Ciborij na votli nogi

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 13,1 cm

Premer ustja: 9,1 cm

Inv. št.: 53

Datacija: srednja bronasta doba (1800/1750–1550 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik





Biblične arheološke zbirke ter tako na poseben način obeležili zlati jubilej mariborske enote in leto kulturne dediščine.

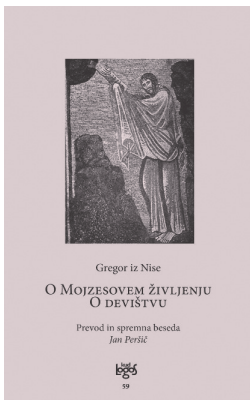
Predmeti arheološke zbirke, ki jih najdemo na razstavi, njihove opise pa v tem katalogu, nas vodijo v daljno preteklost. Vodijo nas v kraje in čase, ki so od nas in od sedanjega trenutka oddaljeni več tisočletij. Primerki, ki jih lahko danes občudujemo, niso zgolj predmeti iz preteklosti, predmeti, ki jih je v davni izdelala človeška roka in so zdaj na ogled, temveč so mnogo več. So živi pripovedovalci, priče, ki pripovedujejo zgodbe preteklosti, zgodbe o človeku in njegovem hrepenenju, o stiskah in radostih, pripovedujejo o življenju in smrti, o iskanju smisla in iskanju tistega, ki presega vso tukajšnjost, Tistega, ki daje življenje in vodi »od puščave do mize«.

Predmeti Biblične arheološke zbirke so na videz preprosti, a nosijo v sebi pečat lepote, pečat, ki je vtisnjen v vsak predmet s posebno skrbjo in ljubeznijo. Posode, vrči, oljenke ... Vse te umetelne oblike nam odstirajo pogled v notranjost človekovega doživljanja samega

sebe, okolice, sil v naravi, celotnega stvarstva. So priče časa, ki ga ni več, a je hkrati tako resničen in navzoč, da se nas dotakne z vso močjo in pristnostjo ter nas ne more pustiti ravnodušnih. Predmeti nosijo v sebi pečat najglobljih doživljanj in čutenj človeka, ki je od najzgodnejših obdobj svojega samozavedanja v svoje delo želel vtisniti sledi doživljanja in hrepenenja duše. Tako nam razstava in katalog predmetov odstirata pogled v našo preteklost, v našo človeško zgodovino. Poznavanje zgodovine nam pomaga odgovoriti na preprosti, a hkrati najzahtevnejši vprašanji, ki si ju človek poleg zgodovinskega vprašanja (Od kod prihajam?) enako zavzeto postavlja tako danes kot tudi nekoč: Kdo sem? in Kam grem? Poznavanje zgodovine – svoje lastne, zgodovine naroda in človeštva – in odgovori na vprašanje Od kod prihajam? nas spontano vodijo do soočanja s to zgodovino in s postavljanjem ciljev, ki jih želimo doseči oziroma h katerim smo usmerjeni. Brez zgodovine in soočanja z njo ni sedanjosti niti prihodnosti.



**GREGOR IZ NISE,  
O MOJZESOVEM ŽIVLJENJU /  
O DEVIŠTVU, LJUBLJANA:  
KUD LOGOS, 2017.**



**G**regor iz Nise (ok. 335 – ok. 395), eden izmed treh Kapadočanov, v tradiciji vzhodnega krščanstva velja za enega izmed največjih cerkvenih očetov. Bizantinski tropar ga imenuje »τὸ στόμα σύντονον τῆς εὐσέβειας (trdna usta pobožnosti)«.

Na Zahodu sta veliko delo recepcije njegove misli v 20. stol. napravila predvsem Jean Daniélou<sup>1</sup> in Hans Urs von Balthasar<sup>2</sup> ter tudi Cherniss, von Ivánka, Puech and Dom Stolz. Posebej v zadnjih desetletjih se je to zanimanje za Gregorja znotraj zahodne teologije nadaljevalo, kar je rezultiralo v številnih študijah.<sup>3</sup>

Patristični ideal tesne povezanosti teologije in življenja ostaja resen izziv za vsako sodobno teologiziranje. Sledeč temu principu se je sploh razvilo obujeno zanimanje za cerkvene očete v 20. stoletju, ki ga na Zahodu splošno imenujemo *ressourcement*.

Akademski pristop k patrološkimi študijam, poglobljene zgodovinske, literarne, jezikovne in teološke analize so vsekakor potrebne in so vedno predpogoj poštenega znanstvenega pristopa, a jih morajo spremljati tudi drugi načini, da bi misel cerkvenih očetov lahko oplajala življenja slehernika.

Morda najbolj vzvišen način za to je gotovo neposredno soočenje z izvirnimi besedili, kar pa je v osnovi dokaj zahtevno, saj je poznavanje latinščine, grščine, sirščine, koptščine, armenščine oz. arabščine danes dokaj slabo. Zato je prvo in najbolj plemenito *posredovanje* gotovo prevajanje. V ta kontekst se uvršča tudi sistematično delo založbe KUD Logos, ki vsako leto slovenski prostor obogati s kakšnim prevodom celotnega patrističnega dela.

Tokrat se srečamo z dvema spisoma sv. Gregorja iz Nise, ki sta verjetno med njegovimi najpomembnejšimi deli nasploh.<sup>4</sup> V spremni besedi filozofa Jana Peršiča, ki je deli tudi prevedel, se lahko dokaj podrobno srečamo z Gregorjevim biografskim okvirjem. Še bolj pomembno pa je to, da Peršič na splošno predstavi tudi nekaj najpomembnejših teoloških tem, ki so značilna za Gregorja iz Nise. Lepo oriše tudi obe prevedeni deli, tako da spremna študija predstavlja dober uvod v besedili za bralce, ki se prvič srečujejo z Gregorjevo mislijo.

Spis *O Mojzesovem življenju (De Vita Moysis)* spada med Gregorjeva eksegetska dela, saj ustvarjalno razlaga starozavezno pripoved o Mojzesu na mističen, duhovni način, značilen za aleksandrijsko šolo interpretacije.

Mojzes je predstavljen kot ideal duhovnega vzpona krščanske duše. Gregor ob koncu spisa zapiše: »Orisali smo življenje vélikega Mojzesa kot zgled Lepote, tako da bi vsakdo od nas mogel s posne-manjem njegovega načina življenje vase vtisniti vrez [*charaktér*] Lepote, ki nam je bila pokazana. [...] Ker je bilo to, kar smo iskali, popolnost krepostnega načina življenja in smo to popolnost našli s tem, kar smo povedali, je čas, plemeniti prijatelj, da se ozreš na ta zgled in na to, kar smo motrili prek bolj vzvišenega, kvišku vodečega razumevanja opisa dogodkov, preneseš na svoje lastno življenje, tako da te bo Bog »spoznal« in boš postal njegov »prijatelj«.

Spis *O devištvu (De Virginitate)* pa v 23-ih kratkih poglavjih predstavi ideal deviškega življenja. Sijajen retorični slog pomaga k vzvišenemu prikazu meniškega, *angelskega* načina življenja. Prvovrstna patristična razprava o spolnosti razbija mite o janzenistični cerkveni spolni morali s tem, ko to močno antropološko prvino postavlja in ukoreninja globoko v človekov odnos z Bogom.

Besedilo je lahko izvrstno izhodišče za poglobljen





premislek o vrednosti človekove spolnosti, ki se mora spreminjati v dar; tako za tiste v posvečenem kakor v poročenem stanu. Besedilo je polno čudovitih retoričnih prijemov, kar je do neke mere uspel izraziti tudi prevod, ki je sicer pripravljen po predlogi F. Jereta.

»Da bi torej naša duša – kar najbolj svobodna in prosta – lahko zrla navzgor k božanskemu in blaženemu užitku, se ne bo obračala k ničemur zemeljskemu in ne bo imela deleža v užitkih, ki so v navadi in dovoljeni v zakonskem življenju, temveč bo svojo moč ljubezenskega hrepenenja [erotikè dýnamis] preusmerila od telesnega k umskozaznavnemu in nesnovnemu motrenju Lepote.«

Prevod Jana Peršiča je sicer njegovo prvo večje prevodno delo. Pogosto sledi sedaj že ustaljenemu slovenskemu patrističnemu izrazoslovju, npr. »dovzeten za smisel«, kar se izkaže za pohvalno. Ne išče puščanja lastnih izvirnih sledi, temveč da prednost samemu besedilu, kar se odslikava v (celo pre)tesni navezanosti na grški izvirnik. Izrazi večinoma dokaj tehnično in tesno sledijo grški obliki: »prvooblikovana človeka«, »ustvarjajoč življenje«, »preudarno razmišljajo«, »samoobvladan način življenja«, kar pa, poleg arhaične patine, mestoma zveni tudi malce trdo in okostenelo.

Že ob dokaj površnem branju zasledimo tudi nekaj nedoslednosti pri prevodu.

Na primer, ko Gregor navaja Ps 76,11 (LXX): »ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑψίστου«, v slovenščini beremo: »To je preobrazba roke Najvišjega« (str. 35), kar bi bilo gotovo bolj dosledno prevajati kot: »sprememba desnice Najvišjega«. V naslednjih povedih sledi še dvakrat beseda »preobrazba«, ki je dokaj nespretna in zavajajoča prevodna izbira, še posebej v teoloških besedilih, saj zaradi ustaljenosti navaja na temeljni pojem μεταμόρφωσις, medtem, ko je v izvirniku uporabljen bolj nevtralen pojem ἀλλοίωσις. Tudi »roka Najvišjega« je, nekaj povedi za tem, ko prevaja isti grški samostalnik δεξιᾶ, poslovenjena kot »desnica«.

Kakšna vratolomna homerska primera se kljub siceršnjemu dokaj spretno razvezanemu slogu in prefinjenemu retoričnemu prijemu obširnih komparacij vseeno pripeti: »Kakor reka, ki že po naravi odnaša (stvari s seboj) – ko je razdivjana zaradi zimskih pritokov, s tokom zgrabi les, kamenje in vse, kar se je znašlo zraven, a lahko spodnese samo tiste in je nevarna le tistim, ki so ji blizu, medtem ko dere zaman, kar zadeva tiste, ki jo opazujejo od daleč –, prav tako si tudi razburkanost življenja za temelj svojega obstoja postavlja samo ta, ki je znotraj nje, in samo ta prejema udarce [πάθη], ki jih narava, če naj teče skladno s seboj, s poplavo nadlog, lastnih življenju, nujno zadaja tem, ki potujejo ob njej.«

Branju patrističnih besedil v slovenščini je v veliko pomoč vsaj delno poznavanje temeljnega teološkega in asketskega grškega izrazoslovja. Peršičev prevod teče blagozvočno, saj so povedi večinoma jasne. Mestoma prav zablesti z močjo in lepoto izrazja: »To je skrajni cilj vzdržnosti; ne meri na telesno trpljenje, temveč na lahkotnost delovanja duše.«; »dobro upanje za ščit, v katerega varstvu hitijo h koncu svojega podviga.«

Samo upamo pa lahko, da bo oznaka v kolofonu knjige »Gregor iz Nise: Zbrana dela I« dobivala svojo realizacijo tudi v prihodnje.

Jan Dominik Bogataj

<sup>1</sup> J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Pariz: Montaigne, 1944.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Pariz: Beauchesne, 1942.

<sup>3</sup> Naj omenim le dve nujni orodji za študij njegovih del, ki so ju pripravili v zadnjih letih: F. Mann, ur., *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Leiden: Brill, 1999-2008.; L.F. Mateo-Seco in G. Maspero, ur., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2010.

<sup>4</sup> Prvi slovenski prevod njegova dela v slovenščino: Gregor iz Nise, *Življenje svete Makrine / Razgovor o duši in vstajenju*, Ljubljana: Mohorjeva založba, 1996.

