

2019 1/2

Vsebina

UVODNIK

- 3 Matevž Mehle: »Zoriš lahko
le ob zrelem človeku.«

VERA IN RAZUM

- 5 Walter Schubart: Ritmika
svetovnega dogajanja

SVETO PISMO

- 15 Sarah G. Turner-Smith: Naga,
a brez sramu:

PATRISTIKA

- 29 Avguštin, Govor 229/P

MLADI V CERKVI

- 32 Matej Cepin: Kaj manjka
mladinski pastoralni?
44 Špela Pucelj, Neža Repanšek:
Biti z mladimi
51 Mateja Pevec Rozman: "Mladi si
želijo, da jim prisluhnemo."
(Pogovor z nadškofom Alojzijem Cviklom)
59 Janez Oblonšek: Mladi, vera in
razločevanje poklicanosti
(Pogovor s Simonom Potnikom)
64 Cecilija Oblonšek: Možnosti
umestitve sodobne krščanske glasbe
v evharistično slavlje

- 77 Jure Ferlež: Ministranti včeraj
in danes
83 Rene Dinklo: Dominikansko življenje
na prehodu
87 Edward Pentin: Tradicionalna
latinska maša je 'napredna'
(Pogovor z Bertalanom Kisseem)
91 Ana Slivka: Brazilska mladina
in Božja volja

KRŠČANSTVO PO SVETU

- 97 Jan Dominik Bogataj, Rok Blažič:
Ukrajinska avtokefalnost: aktualno
dogajanje, odmevi in izzivi

LEPOSLOVJE

- 105 Katarina Gomboc: Odložene besede
112 Irena Avsenik Nabergoj: Ivan Cankar
med krščansko tradicijo in
religiozno izkušnjo

KRŠČANSKA UMETNOST

- 131 Mojca Polona Vaupotič:
Arheološki muzej v Zadru

PRESOJE

- 142 Cecilija Oblonšek: Jurij Snoj:
Gregorijanski koral v srednjeveških
rokopisih na Slovenskem

Razstavni prostor v Arheološkem muzeju v Zadru



»Zoriš lahko le ob zrelem človeku.«

Vse to, kar se v povezavi z mladimi v zadnjih letih dogaja v Cerkvi po svetu in na Slovenskem, me vedno znova nagne k razmisleku o naši mladinski pastoralni. Mladinska pastoralna. Besedi, za kateri se zdi, da že sami po sebi ne gresta skupaj. Prva nas poveže z mladostjo, zagnanostjo, vihravostjo. Druga pomeni »pastirski« in je povezana z odgovornostjo, zrelostjo, zmožnostjo vodenja množice v pravo smer, skratka s stvarmi, ki jih pripisujemo odrasli dobi.

Lahko bi rekli, da je izraz neprimeren, saj povezuje dve različni dobi življenja, ki imata vsaka svoje karakteristike. Prav tako bi bil neprimeren, če bi si odrasle predstavljali kot tiste, ki opravljajo vlogo pastirja in »pasejo« mlade kot krotke ovčice na zelenih pašnikih. Mladi enostavno niso taki. Izraza bi se torej lahko znebili in prevzeli kakšen sekularen naziv, ki bi se nam zdel bolj primeren. A ob tem bi kaj hitro pozabili, da prav na področju mladinske pastorale trčita druga ob drugo ti dve stvarnosti. Mladost in odraslost, svežina in zrelost, vihravost in zakoreninjenost.

Mladost je že sama po sebi prehod iz otroštva v odraslost. V mladosti se posameznik počasi osvobaja, postaja samostojen, se postavlja na lastne noge, prevzema odgovornost, zori na telesnem, duševnem in duhovnem področju. Za to potrebuje in ima ogromno življenja v sebi. Podarjena mu je moč, da se spoznava in se privaja na spremembe, ki se mu dogajajo. Vedno bolj se pred njim riše podoba, kaj je njegova življenjska usmeritev in zanjo že sprejema odločitve.

Ob tem se spomnim na enega izmed svojih sobratov duhovnikov, ki je izrekel čudovito misel: »Zoriš lahko le ob zrelem človeku.« Sinoda to pove na drugačen način: »Da bi se lahko odpravili na pravo potovanje k zrelosti, mladi potrebujejo odrasle z avtoriteto. V svojem etimološkem pomenu auctoritas kaže na sposobnost omogočanja rasti; ne izraža ideje usmerjajoče moči, temveč sile, ki gradi.« (Sklepni dokument škofovske sinode o mladih, veri in razločevanju poklicanosti 71)

Problemi, na katere naleti danes mladinska pastoralna, po mojem mnenju niso toliko v mladih, temveč predvsem v nas, ki jih spremljamo na njihovi poti odločanja in rasti. Ko torej v Cerkvi govorimo o sinodi mladih, je po eni strani nujno, da mladi izrazijo svoje mnenje, saj so del Cerkve. Po drugi strani pa je nujno, da odrasli pogledamo, kakšno je naše delovanje, kakšno podporo jim nudimo, kako jih poslušamo in predvsem ali so naša življenja skladna s ciljem, ki ga pred nas postavlja Kristus.

V našem delovanju lahko hitro zapademo v dve skrajnosti.

Prva skrajnost je odsotnost. Zanj imamo neverjetno veliko izgovorov. Celo sinoda našteje nekatere. Nimamo časa, ker je drugih opravkov preveč. Prestari smo za mlade. Ne razumemo več njihovega izražanja, načina življenja, tehnologije, ki jo uporabljajo. Občutek imamo, da nas nočejo, ker smo prestari in ker jim postavljamo meje.

In res je, za mlade si je potrebno vzeti čas. Spremljanje vsakega izmed njih je »tek na dolge proge«, sadovi pa se pokažejo kasneje, kot bi si želeli. Za to, da smo ob njih, je potrebno včasih darovati več moči in priznati si moramo, da je včasih težko poiskati zdravo mejo in jo vzdržati.

A kaj, ko se pomanjkanje odraslih ob mladih izkaže kot razlog za izgubljanje tega, kar sinoda imenuje »prenos vrednot.« Odrasli s svojo modrostjo, ki so jo pridobili iz izkušnje življenja, lahko služijo kot podpora mladim ob njihovi rasti. Če se ta podpora izgubi, potem je rast precej otežena in predvsem pride hitreje do izgube cilja. Ta učinek lahko navsezadnje opazamo pri rezultatih permisivne vzgoje.

Druga skrajnost pa je pretiran nadzor. Sinoda poudarja tudi to nevarnost, ki se ji v Cerkvi težko izognemo tudi na drugih področjih. Želja po obvladovanju drugih je v vseh ljudeh, še posebej tistih na vodilnih mestih, vedno močno privlačna. Mladi pa so za kakršnekoli oblike manipulacije zaradi svoje neizkušenosti še toliko bolj dojemljivi. Lažje jih je prepričati, jim vsiliti lastne zamisli, ideje, želje. Postavimo jim lahko zahteve in jih omejimo izključno zato, da bi izkazali svojo moč. A s tem zatremo darove, ki jih je v njih položil Sveti Duh. Preprečimo lahko, da bi lahko zoreli v samostojne in zrele osebe, polne ustvarjalnosti po podobi Božje ustvarjalne moči.

Zato sinoda zapiše, da Jezus »hoče nič drugega kot rast mlade osebe, brez sledi posesivnosti, manipulacije ali zavajanja.« (Zaključni dokument sinode 71) Še posebej se je potrebno kakršnihkoli oblik nezdrave navezanosti varovati pri procesu osebnega duhovnega spremljanja, saj je ključno, da mlademu omogočimo, da spozna Gospoda in Njegovo voljo na edinstven način.

Na koncu se vsa mladinska pastorala lahko opazi prav v tej rasti mladega. Če mu drugi mladi in odrasli pomagajo v rasti h Kristusu, potem dosega svoj cilj. Vsakič, ko s svojo odsotnostjo ali željo po obvladovanju pomagamo, da mlada oseba skrene s poti h Kristusu, je bil naš vložek ne samo zaman, temveč zgrešen.

Naj se vrnem na začetek. Beseda mladinska pastorala mi je služila kot pripomoček za začetek. Hkrati pa naj nas spodbuja k razmišljanju o oblikah sobivanja mladih in odraslih pod eno streho, v isti Cerkvi. Mladi dajejo življenje in s svojo posebno dojemljivostjo za Svetega Duha pomagajo Cerkvi, da ne zastara. Odrasli pa s svojo življenjsko modrostjo podpirajo mlade na poti njihovega razločevanja in odločanja. Oboji smo soodgovorni za rast Božjega kraljestva na zemlji.

Prihodnja številka bo posvečena svetosti življenja. Vabljeni k branju!

WALTER SCHUBART

Ritmika svetovnega dogajanja¹

Nauk o eonih

Walter Schubart, nemški filozof kulture in pravnik, se je rodil 5. avgusta 1897 v Sonnenbergu. Bil je poročen z latvijsko judinjo, v letih 1926–1932 je delal kot odvetnik na višjem deželnem sodišču v Jeni. Leta 1933, star 36 let, je po Hitlerjevem prevzemu oblasti z družino zapustil rodno Nemčijo in se preselil v Rigo (Latvija), kjer je kot publicist in predavatelj deloval vse do leta 1941, ko ga je aretirala sovjetska tajna policija. Leta 1942 je umrl v zaporniškem taborišču v Kazahstanu (v tedanji Sovjetski zvezi).

V t.i. »latvijskem« obdobju je napisal dela, ki so njegovo ime ponesla širom Evrope, v njih pa je predstavljal predvsem svoj humanistično-verski pogled na svet. V tem obdobju je napisal tudi eno svojih najbolj znanih del *Europa und die Seele des Ostens* (Evropa in duša Vzhoda), ki je izšlo v Luzernu leta 1938. Samo delo je bilo v Nemčiji znano šele po drugi svetovni vojni, ponovno pa so ga natisnili v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. V njem prikazuje svojo pesimistično podobo zahodne kulture in izraža upanje, da bo rešitev Evropi prinesla Rusija. Napoveduje rojstvo »zahodno-vzhodne svetovne kulture«, pri čemer je ruska duša tista, ki lahko ozdravi zahodnega človeka. Delo je doživelo tako pozitivne kot negativne kritike, v post-Sovjetski Rusiji pa velja delo za sporno.

V pričujoči številki Tretjega dne predstavljamo prevod odlomka tega njegovega zgodovinsko-filozofskega spisa, v katerem

razvija nauk o eonih, ki ga črpa iz najstarejših duhovnih dobrin človeštva, iz budističnega nauka o kalpah, iz nauka o štirih dobah sveta pri Perzijcih in Judih (Danielova knjiga), iz prastarih indijskih in mehiških pripovedk o večnem menjavanju propadanja in obnavljanja sveta.

Po nekakšnem zakonu o razvoju, katerega učinke čutimo, ne da bi jih mogli popolnoma pojasniti, duhovno dogajanje poteka v ritmičnem zaporedju. Ko se s pogledom sprehajamo po človeški zgodovini, opazimo, da izstopajo posamezne dobe z ostro vtisnjenimi značilnostmi, ki določajo duhovno obličje skupnosti in posameznika. Eonske prapodobe, jasno zarisani pratipi duš, se skušajo druga za drugo v večnem izmenjavanju utelesiti v živem človeškem rodu. Razvoj prapodobe in njen boj s predhodniki kot tudi z nasledniki za pridobitev oziroma ohranitev oblasti ustvarjajo ritem kulturne zgodovine

in deloma porajajo tudi njene napetosti in nasprotja.

Prapodoba v svojem delovanju presega narode in rase. Lahko zajema cele kontinente. Kje so meje njene uveljavljenosti, je težko reči. A na območju svojega gospostva seva svojo posebnost v slehernega posameznika, ne da bi mu odvzela njegovo нравstveno svobodo. Posameznik se mora orientirati po prapodobi; bodisi jo utelesi ali se ji zoperstavi, ne more pa je ignorirati. Mora jo priznavati. Tudi upor je oblika priznavanja. Eonski arhetip navrže bistvena vprašanja dobe. Ubere dominantno, posamezniki v kontrapunktični protiigri pa dodajo zgornji glas. Postavi veliki duhovni okvir, v katerem se gibljejo individuumi s svojimi posebnimi željami in cilji po meri svoje нравstvene svobode.

Tako pogosto in tako obsežno, kot nov pratip oplaja človeštvo, se ponavlja proces stvarjenja začetka, in po kulturah zavrh bučno občutje mladosti. Kot da bi se smisel bivanja šele zdaj izpolnil! Vse, kar je doslej bilo, se zasmehuje, razbija, odpravlja. Začenja se neki »novi čas«. Toda tudi ta se bo postaral in se bo nekoč moral umakniti novemu. Verjetno se za tem menjavanjem eonskih prapodob skriva neki nejasni zakon, po katerem božje sile v snovni svet pritekajo in ga potem zapuščajo. Vzročne povezave lahko zgolj zaslutimo, ne moremo pa jih podrobno osvetliti. O teh rečeh lahko govorimo le s prisposodobami ali molčimo.

Nauk o eonih, ki ga tu razvijam, črpa iz najstarejših duhovnih dobrin človeštva, iz budističnega nauka o kalpah, iz nauka o štirih dobah sveta pri Perzijcih in Judih (Danielova knjiga), iz prastarih indijskih in mehiških pripovedk o večnem menjavanju propadanja in obnavljanja sveta. Empdeokles je isto razmišljanje izrazil z besedami: »V svetu se večno preobrača sovraštvo v ljubezen in ljubezen v sovraštvo. Vsaki dobi boja in sovraštva nespremenljivo kakor letni časi vedno sledi vzpon v čistejšo čase.« Pri Heraklitu je ta ideja skrita za fizikalnim počelom: »Izmenjava poteka izmenično, ko voda zamenja ogenj

in ogenj vodo.« Naravoslovno tega izreka ne moremo priznati, toda metafizično v njem tiči resnica. Ta postane očitna, brž ko poudarimo izmenjavanje namesto prvin, ki naj bi se domnevno med seboj izmenjavale. Heraklit je nameraval govoriti o ritmiki svetovnega dogajanja, pred očmi je imel to dogajanje. A ko ga je skušal ubesediti, je postal nejasen in je govoril o vodi in ognju. – Ritmični pogled na svet je v krščanskem srednjem veku in zatem v nekrščanskem času, četudi iz različnih razlogov, utonil v pozabo. Srednji vek z osnovnim razpoloženjem varnosti je bil preveč statičen, novi vek z voljo po moči pa je preveč obseden z napredkom, da bi v dogajanju videl valovanje, večne vzpone in padce. Pa vendar razmišljanje o ritmiki ni povsem zamrlo. Najdemo ga pri Goetheju, ki v dogajanju v svetu opaža sistole in diastole (skrčitev in razširitev), tako rekoč utripanje svetovnega srca. Najdemo ga v Nietzschejevem nauku o večnem vračanju in v Spenglerjevi teoriji o tipih kultur. Tudi v reklih o duhu časa, o duhu dobe še odzvanja doživljanje eona, denimo v pojmi, kot so gotika, barok, rokoko, ki seveda le na delnem kulturnem področju označujejo posebnost več generacij onkraj meja narodov. In navsezadnje beseda sodobnik zelo lepo nakazuje, da življenje v istem eonu ni nepomembna sočasnost, temveč utemeljuje tovarštvo v času, skupno usodo, ki je tehtna vsaj toliko kot pripadnost istemu narodu.

Da so Perzijci in Hebrejci število svetovnih dob omejili na štiri, je bila zanesljiva intuicija. Dejansko gre za štiri prapodobe, ki sledijo druga drugi in glede na svoje gospostvo porajajo bodisi harmoničnega, heroičnega, asketskega ali mesijanskega človeka. Razlikujejo se po osnovni naravnosti, ki jo zadobijo, brž ko zagledajo sebe v razmerju do veselja. Harmonični človek ga doživlja kot kozmos, ki je prežet z notranjo harmonijo in od človeka ne pričakuje, da ga vodi ali oblikuje, temveč, da ga opazuje in ljubi. Tu ne gre za razvojno misel, temveč za statičen mir. Svet je na cilju. Tako čutijo homerski Grki, konfucijski Kitajci,

kristjani gotike. Heroični človek meni, da je našel kaos, ki naj bi ga s svojo urejevalno močjo šele izoblikoval. Tu je vse gibanje. Svet dodeli namenom, ki jih določi on sam. Tako čutijo antični Rim, novoveški Romani in Germani. Asketski človek doživlja človeško bivanje kot zablodo, pred katero se zateka v mistični pravzrok stvari. Svet zapusti, ne da bi ga želel izboljšati in ne da bi upal, da ga bo izboljšal. Tako občutijo Indijci in novoplatonski Grki. Mesijanski človek se končno počuti poklicanega, da na Zemlji predstavi neki višji Božji red, katerega podobo nejasno nosi v sebi. Okrog sebe želi udejanjiti harmonijo, ki jo občuti v sebi. Tako čutijo prvi kristjani in večina Slovanov. Štiri prapodobe lahko označimo s ključnimi besedami: sozvočje s svetom, gospostvo nad svetom, beg pred svetom in posvetitev sveta. – Harmonični človek živi v celovitosti in s celovitostjo sveta, z njo je povezan v enotnost. Asketski človek se odvrne od sveta, heroični in mesijanski se z njim soočata, prvi iz lastne suverenosti, drugi v imenu in po naročilu svojega Boga. Harmonični in asketski človek sta statična, druga dva sta dinamična. Za harmoničnega je smisel zgodovine izpolnjen, za asketskega je nemo-goče, da bi ga kdaj videl kot izpolnjenega. Ne eden ne drugi nimata več nobenih zahtev do časnosti. Nasprotno heroični in mesijanski človek želita, da bi bil svet drugačen, kot se jima ponuja. To povzroča vznemirjenje in ga sili, da napne vse svoje moči. Zato sta njuni dobi bolj dejavni in razgibani od drugih dveh. – Podobi sveta harmoničnega in mesijanskega človeka sta med seboj sorodni. A to, za kar prvi meni, da že ima okrog sebe, drugi vidi kot cilj v širni daljavi. Za enega in za drugega je svet ljubljena ženska, ki se ji preda, da bi se z njo poročil. V nasprotju z njima jo heroični človek obravnava kot sužnjo, ki si jo podredi, asketski človek pa kot zapeljivo skušnjavko, ki se je izogiba. Heroični človek ne gleda vdano kvišku k nebu, temveč hlepeč po oblasti jezno in sovražno navzdol na zemljo. Zanj je značilno, da se čedalje bolj oddaljuje od Boga in čedalje globlje zapleta v snovni svet.

Sekularizacija je njegova usoda, heroizem njegovo občutje življenja, tragika njegov konec. – Mesijanskega človeka ne vodi volja do moči, temveč je prepričan v izravnavo, v ljubezen. Ne razdeli, da bi vladal, temveč skuša to, kar je ločeno, povezati. Ne prevevata ga nezaupanje in sovraštvo, temveč globoko zaupanje v pravzrok stvari. V človeku ne vidi sovražnika, temveč brata, svet zanj ni plen, po katerem bi planil, temveč krhka snov, ki čaka na odrešitev in posvetitev. Prežema ga občutje kozmične skladnosti. Izhaja iz doživetja celovitosti, ki jo čuti v sebi in jo skuša v razklanem okolju znova vzpostaviti. Domotožje po vseobsegajočem in želja, da bi ga predočil, ga ženeta v nenehno iskanje.

Kdor razume zgodovino kot ritmični potek spreminjajočih se prapodob in njihovih zemeljskih utelešenj, je obvarovan pred skušnjavjo, da bi smisel in cilj sveta odložil v neko daljno končno stanje. Ni mu treba izstaviti menice za negotovo prihodnost. Zanj so, tako kot za Rankeja, vse dobe »enako blizu Bogu«. Tudi heroična, ki noče niti slišati za bogove. V vsakem eonu je vsebovan smisel vsega vesolja. Tako kakor pavza v melodiji, ima v kozmičnem ritmu tudi brezbožna epoha svoj pomen. Šele poleg temnih eonov lahko svetli zasijejo v vsej svoji svetleči polnosti. Le tako se Bog lahko razodene človeškemu rodu. Svetlobe vajeno, s svetlobo nasičeno oko ga ne bi več opazilo. Tema pa izostri pogled in vzbudi v njem hrepenenje po večji svetlosti.

Zgodovina komajda lahko ponudi bolj vznemirljiv prizor od tistega, ko neka doba ugaša in se medtem že kažejo obrisi naslednje, ko namreč linija ritmičnega valovanja spremeni smer, ko se, potem ko je dosegla dno, obrne navzgor in začinja vzpenjati na nov greben vala. To so vmesni časi, apokaliptični trenutki človeštva. V njih se porodi občutje preloma s tem, kar je bilo, čeprav samo neka nova prapodoba izpodriva dotedanjo. Toda doživetje nasprotja med včerajšnjim in današnjim je tako močno, da človek razume to dogajanje, ki se je že nešteto krat ponovilo, kot poseben primer v zgodovini. Nastanejo nauki

Krstilnik



o prelomnicah v zgodovini, značilni zlasti za religije, katerih rojstvo vedno pomeni začetek nove dobe: preteklost se razume kot zabloda, v najboljšem primeru kot znamenje začetka, prihodnost kot smisel in upravičenost, tudi tistega, kar je bilo.

Dvajseto stoletje spada med vmesni čas. Že desetletja se tisti redki ljudje, ki so se bili sposobni široko odpreti splošnemu razvoju, strinjajo, da se pred našimi očmi nekaj končuje: po Merezchkovskym poatlansko človeštvo, po Unamunu krščanstvo, po Spenglerju tisočletna kultura zahoda, po Berdjajevu doba renesanse, po Friedu kapitalizem. Ta vmesni čas ni le, kot menijo površneži, odmev vzdušja ob fin de sieclu (koncu stoletja), ki se baje pojavi ob izteku stoletja, kot da bi se notranji ritem dogajanja ravnal po letnicah, ki si jih je izmislil človek.

Živimo v času prehoda, zato je ta čas razgiban in protisloven. Poln je otožnosti, a poln je tudi upanja. Poguba in obljuba visita nad njim v enaki meri. Doživljamo desetletja silovitih pretresov med minevajočo in porajajočo se epoho. To, kar pred našimi očmi umira, potemtakem ni rasa, ni kultura, temveč neka doba.

Evropa je v zadnjih tisoč letih na svojih tleh doživela dve dobi: gotsko in prometejsko. Gotska je izšla iz duhovnih pretresov 11. stoletja in sega vse do 16. stoletja. Uteleša prapodobo harmoničnega človeka. (Da me ne bi napačno razumeli, poudarjam, da pojma gotski ne omejujem niti na prostor germanske rase niti na območje uveljavljenosti gotskega umetnostnega sloga.) Prežet z večnostjo je gotski človek svoj zaupljiv pogled obrnil navzgor. Vedno bolj roteč se njegove stolnice vzpenjajo v nebo. Na zemeljsko pokrajino pozabi. Gotski človek si prizadeva samo za odrešitev duše, obrača se k Bogu in išče počitek v objemu njegove milosti. V letih od 1450 do 1550 se zgodi velikanska sprememba, prestop v prometejsko dobo, za katero je značilna heroična prapodoba. Novi človek usmeri svoj pogled na zemljo, v širne daljave vsenaokrog zemeljske oble, ne

več v brezmejno višave. Zdaj šele postanejo mogoča velika odkritja, tako geografska kot fizikalna. Novi človek si ne želi odrešitve, želi biti lastnik sveta. Želi biti gospodar na Zemlji, zato brez Boga. Poimenoval sem ga prometejski človek, po ponosnem titanu, ki se je uprl bogovom, po pretkanem izkoriščevalcu naravnih sil, po preišljevalcu (pro-metheuo), ki je hotel načrtno oblikovati svet po lastni presoji. – Znova mine 500 let in stojimo na pragu novega preloma časov. Nad prometejsko kulturo visi temen oblak usode, iz katerega bodo švignile in jo zadele smrtne strele. Evropa gre svoji najbolj krvavi katastrofi naproti. Bliža se konec, ki je bil neizbežno pripravljen že v izvoru. Te usode ni mogoče več zadržati. Kamen se vali, vendar ne šele od leta 1914. Vali se že štiri stoletja. Toda na obzorju se svetlika nežna zarja novega časa: napoveduje se Janezovska doba, v katero se bo vtisnila mesijanska prapodoba človeka. Po značaju bo sorodna gotski dobi, zato jo bo častila in občudovala, tako kot jo je prometejski človek zaničeval in sovražil. Evropa se z vsemi močmi približuje idealom, ki so bili v srednjem veku resnični. Zato čedalje siloviteje, četudi nezavedno, sili v to, da bi se z dejanjem množičnega uničenja rešila vsega, kar je med gotiko in danes. To je tisto, kamor z demonskim poželenjem drvi ves razvoj zadnjih desetletij. Neka nova eonska prapodoba se skuša utelesiti v človeku. Magično prevzet od podobe novega zahodni svet že sovraži pravkar iztekajočo se dobo, ki je še pod vplivom druge prapodobe. – Bodoči eon, Janezovski, sem poimenoval po Janezovem evangeliju, za katerega je značilen izrazit duh izravnave, ljubezni in sprave. Mislim zlasti na besedilo v 17.21, kjer se goreče želje izlivajo v molitev, »da bi bili vsi eno«. Ta boj za vsestvo bo predstavljal osnovno značilnost človeka Janezovega evangelija.

Pojavi pa se težava: očitno je, da se skupine oseb, čeprav jih zajame duh istega eona, ne pokrivajo v vseh značilnostih. Obstajajo nacionalne razlike. Posamezni narodi kažejo lastnosti, ki včasih preživijo menjavo

prapodob. Da, široko je razširjeno mnenje, da obstajajo izraziti narodni značaji, narodne duše, ki v vseh časih ostanejo nespremenjene. Torej v življenju skupnosti vzporedno delujejo spreminjajoči se in stalni dejavniki. Menjavo povzročijo eonske prapodobe. Katere pa so stalne sile zgodovine?

To je duh pokrajine, *genius loci*, ki se križa z duhom dobe. Skupaj z eonskimi prapodobami sooblikujeta človeka zemlja in podnebje. V njegovo obličje vtisneta poteze, po katerih ugotovljamo rase in ljudstva. Čaščenje avtohtonih bogov je tribut za te sile, za čar prostora, za statično počelo zgodovine. – Iz duha pokrajine vznikajo duše narodov, po njem zadobivajo stalne narodne lastnosti. V neskončno prostranih, nerazčlenjenih ravninah se človek zave svoje majhnosti in izgubljenosti. Večnost ga gleda tiho in vzvišeno ter ga potegne proč od zemlje. Tako se porajajo religije. Kako pomembne so bile kitajske in ruske stepe, indijske nižave, sirijske in arabske puščave za versko usodo človeštva! Buda je v prostrani nižavi Patne doživel veliko razsvetljenje. Ustanovitelji drugih verstev, denimo Jezus, so se umaknili v puščave, da bi bili deležni razodetja. – Povsem drugačen tip človeka oblikuje gorovje. Stepa ne pozna ne meja ne imen, v gorovju pa ima vsak vrh, vsaka dolina svojo oznako in svojo osebnost. To v človeku spodbuja samostojnost, vendar tudi samoljubje in samotarstvo. Varuje ga pred umetno centralizacijo, vendar ustvarja nevarnost razklanosti. Primer za to sta antična Grčija in Švica. – Odljudne pokrajine naredijo človeka trdega, dejavnega in zaskrbljenega za prihodnost. Topla, rodovitna področja stopnjujejo nagnjenost k lagodnosti. Ostra ločnica med severom in jugom, ki je ni mogoče pojasniti z razliko po narodnosti, prečno deli večino narodov na Zemlji, Italijane, Špance, Francoze, Nemce, Kitajce s severnim mestom (Pekingom) in južnim mestom (Nankingom), severnoameriško celino, kjer je razlika med severnim in južnim človekom terjala najbolj krvavo vojno v ameriški zgodovini. Amerika v vsakem

pogledu ponuja primer čara prostora zemeljske pogojenosti duše. Ameriška tla, kjer so se ustalile številne rase, imajo moč, da iz različnih pripadnosti po krvi ustvarijo nov tip, ki se znatno razlikuje od narodov, katerih kri asimilira. V po rodu evropski civilizaciji lahko zahrbtno oživi stara indijanska duša, npr. v zločinskih tolpah velemest. Drug primer so Judje, ki se v posameznih deželah gostiteljicah povsem različno razvijajo. Jud v Nemčiji je mnogo bolj podoben Nemcu, v Franciji živeči pa Francozu, kot je lahko v Nemčiji ali Franciji živeči Jud podoben ruskemu. Temna hasidska mistika je lahko zorela le na Vzhodnih tleh, medtem ko tam nikdar ne bi mogel nastati kristalno jasen Spinozov sistem. Za tretji primer oblikovalne moči pokrajine bom posegel v rusko zgodovino. Vladimir Veliki, Kijevski veliki knez, ki je leta 988 spreobrnil Ruse v krščanstvo, je nordijskega porekla, vnuk normana Ingvarja – Igorja. Kljub temu ga je zaradi njegovega blagega, uravnoveženega načina vladanja ljudstvo od samega začetka čutilo, opisovalo in častilo kot pravega slovanskega kneza. Kot Vladimir Sveti je postal del ruske narodne zgodovine.

Sile tal so prvotnejše in močnejše od moči krvi. Sile tal se spreminjajo v milijonih let. Če uporabimo merilo kratke zgodovine človeštva, se pojavlja stalno, medtem ko je moč krvi, kot vse živo, podvržena zakonu staranja. Pretanjen občutek za to kažejo Angleži, ko glede vprašanja državljanosti načelo *ius soli* postavijo pred načelo *ius sanguinis*: vsak otrok, ki se rodi na angleških tleh, pridobi angleško državljanstvo ne glede na poreklo in državljanstvo staršev. – Narodi in rase niso nič prvotnega, temveč tvorbe, ki jih oblikuje šele duh pokrajine. Zato si tuje rase na skupni zemlji postanejo podobne, sorodne rase pa se na različnih tleh začnejo med seboj razlikovati. Si je mogoče zamisliti ostrejšo nasprotje, kot je nasprotje med Indijci in Germani, čeprav oba naroda pripadata indoevropski rasi? Romani in Germani imajo z Indijci manj skupnega kot s Semiti Prednje Azije. Če primerjamo legislativno

nadarjenost starih Babiloncev (Hamurabi), zakonito religijo Judov, rimsko kulturo prava in luteranski nauk o opravičenju (Rechtfertigungs-idee) in nasproti njim postavimo ideale nenasilja (ahimsa) pri Indijcih od Ved pa vse do Gandija, preziranje oblasti pri Rusih, od samega začetka pa vse do Tolstoja, ugotovimo, da rasna ločitvena črta zareže po sredini in imamo na eni strani Indijce in Ruse, na drugi pa Semite, Rimljane, Romane in Germane. Poreklo številnih ruskih pesnikov razkriva, kako zelo prevlada ali lahko prevlada sila tal nad močjo krvi. Prav tisti, ki delujejo najbolj pristno rusko, skrivajo močan tok tuje krvi. Puškin je imel med svojimi neposrednimi predniki črnca, Lermontov Škota, Jukowsky Turke, Nekrasov Poljake. Dostojevski je bil po očetovi strani Litovec. Lev Tolstoj je potomec priseljenih Nemcev. Nasprotno pa je Turgenjev čistokrven Rus, a prav on deluje od vseh najbolj zahodno!

Kri in zemlja (Blut und Boden) označujeta različni prvini, ki pojmovno nista povezani. V počelo krvi (narodnosti) spada krvna skupnost, združenje vseh, ki so enake krvi, ne glede na to, kje stanujejo. Počelo zemlje zahteva prostorsko skupnost, združenje vseh, ki živijo v istem prostoru, ne glede na narodnost. Notranja nasprotnost obeh pojmov kot spor počel personalnosti in teritorialnosti je predmet proučevanja sodobnega kazenskega in mednarodnega prava. Duh pokrajine povzroča razlike v prostoru, duh dobe razlike v času. Če ne bi obstajal neki (raso oblikujoči) duh pokrajine, bi si morali biti ljudje iste dobe v duševni osnovi povsod enaki. Če ne bi bilo nekega (raso spreminjajočega) duha dobe, bi se morali ljudje iste pokrajine v jedru svojega svojstva vedno ujemati. Ena od mnogih nepremišljenosti sedanosti je, da uporablja formulo kri in zemlja, kot da bi šlo dvakrat za isto stvar.

Najostreje bodo nauku o eonih ugovarjali zagovorniki rasne teorije. Po njej so nosilci svetovne usode rase in narodi, vplivi okolja, pokrajine, podnebja in nacionalne zgodovine pa nimajo veliko besede. Sile eona privzamejo

značaj motečega »prečnega valovanja«, ki se ga skuša kolikor mogoče izključiti. Pestrost zgodovine se pojasnjuje z menjavo narodov, ki drug za drugim prevzemajo vodstvo. Spremembe znotraj naroda se razlagajo kot stopnja zrelosti v njegovem razvoju. Toda zakon življenja, ki so mu narodi kot veliki organizmi nedvomno podvrženi, sam po sebi še ne upravičuje radikalnih sprememb v življenju naroda. Odpri ostaja odgovor na vprašanje: kako je mogoče, da celi narodi – kot denimo Grki – končajo na protipolu svojega izhodišča? Za organizem ni značilno, da se preobrazi v svoje nasprotje. – Ljudje iste krvi, toda različnih časov, se ne razlikujejo le po vsakokratni starosti svoje rase, temveč temeljno, po vsem svojem bistvu. Velikih sprememb na prelomu 16. stoletja ni mogoče pojasniti z usodami zaradi pripadnosti po narodnosti. Ne bi bilo ravno prepričljivo, če bi reformacijo razlagali kot pubertetni protest germanskih narodov. Pač pa se tu uveljavlja duhovno počelo, ki ga, če izhajamo iz oprijemljive resničnosti, ni več mogoče pojasniti: zakon o menjavanju eonskih prapodob. Odpovedati se moramo temu, da bi ga skušali racionalno pojasniti in se sprijazniti s tem, da ga ni mogoče razložiti racionalno. Ne tratimo moči z iskanjem materialnih vzrokov, ki ne dokazujejo ničesar. Okrog leta 1500 se duševna naravnost ni spremenila zaradi velikih odkritij. Pred tem so se morala zgoditi iskanja navznoter! Odkritja niso ustvarila nekega novega občutja življenja, temveč so ga dokazala. Niso povzročila velike duševne preobrazbe, temveč so jo predpostavila. Zakaj se je duša preobrazila, zakaj prav v tem času in v tej obliki, bo za vedno ostalo v metafizični temi.

Rasna teorija sili v zoološko pojmovanje zgodovine, ki obravnava kulturno zgodovino človeštva z animalične perspektive. Prav tako materialistična je kot marksistično ekonomsko pojmovanje zgodovine. V nasprotju z obema nauk o eonih – iracionalno pojmovanje zgodovine – poudarja duhovno plat človekove eksistence in človeku povrne

dostojanstvo in samospoštovanje, za kar ga materialistična pojmovanja prikrajšajo.

Rezultat dosedanjih opažanj bi povzel takole: človeško zgodovino določata dva dejavnika: stalna sila zemlje in variabilna sila eonskih prapodob. Iz medsebojnega sodelovanja in medsebojnega nasprotovanja teh dveh nasprotujočih si počel, zemeljskega in duhovnega, ter boja prapodob za nasledstvo nastaja vsebina kulturnih usod, nastane pa tudi težava njihove znanstvene razlage.

Zaradi spreminjanja dob ni mogoče, da bi se oblikovali stalni narodni značaji. Obstajajo zgolj posamezne nacionalne značilnosti, namreč tiste, ki so vezane na moč zemlje. Kako močno so navzoče, je odvisno od tega, s katero eonsko prapodobo sovpadajo. Tudi način, kako človek doživlja pokrajino in ali se njeni moči zaupa ali se iz nje izvzame, spada v značaj dobe. Zato celo pri stalnih narodnih značilnostih intenzivnost njenega delovanja niha. V celotni duševni podobi naroda lahko zavzame vodilni položaj. Lahko pa se tudi zgodi, da jo druge lastnosti tako zasenčijo, da se zdi, da je izginila.

Kadar stalne narodne lastnosti sovpadajo z bistvenimi značilnostmi eonske prapodobe, narod doseže kulturne vrhunce, ki se včasih, a ne nujno, pokrivajo z zenitom politične moči. Kjer je duh pokrajine soroden duhu dobe, drug drugega privlačita in njun učinek se poveča. Kjer se ne ujemata, v človeku povzročata hude krče in spore. Rusija v zadnjih dveh stoletjih je pretresljiv primer možnega neskladja med duhom pokrajine in duhom eona. – Prapodoba, ki jo želim razviti, ne najde povsod enakih krajevnih razmer. Ponekod naleti na nagib in zlahka in gladko zdrsi v dejanskost. Spet drugje trči ob najtrši odpor. Usoda eona je potemtakem na nenavaden način povezana z značajem pokrajine. Z drugimi besedami: vsaka doba ima lastne krajinske osnove in predpostavke. Teh prefinjenih povezav med eonom in pokrajino se je zavedal prerok Danijel, ko je predvidevanje štirih vekov povezal z idejo o štirih svetovnih vladarstvih, genialno osvetljen

pogled v nejasne povezave. Danijel je slutil, vendar ni jasno izrekel: z eonom se zamenja prizorišče zgodovine. Vedno se povzpnejo tisti narodi, ki jim stalne narodne lastnosti, torej sile pokrajine, nudijo najugodnejše pogoje za uresničevanje predstave o človeku, ki že sije v novo dobo. Tako lahko pojasnimo vzpon Prusije med nemškimi plemeni, krepitev nadvlade nemškega Severa nad Jugom in Zahodom, ki je postajala tem očitnejša, kolikor bolj je – ne le v Nemčiji – prometejska prapodoba premagovala prapodobo iz dobe gotike. Nmec ni postajal čedalje bolj pruski, ker so vodstvo v Nemčiji prevzeli Prusi, temveč obratno: Prusija se je povzpela, ker so ji njene plemenske lastnosti posebej omogočale, da je utelesila splošni ideal časa. Prus je, tako kakor njegova pokrajina, hladen in stvaren, brez domišljije, preračunljiv, zanimajo ga le politika, posli in vojna. Takšnemu tipu človeka je moralo – v določenih mejah – pripasti duhovno vodstvo v dobi, ki je bila usmerjena v nereligioznost in zemeljske dosežke. Prus je postal – poleg Anglosaksonca – vzor svojega časa. Takšen, kakršen je bil Prus v svojem bistvu od nekdanj, je zdaj hotel postati vsak. Posnemali so ga, Rusi od Petra I. naprej, Italijani od Mussolinija, Japonci precej desetletij.

Tudi emancipacija in pridobivanje moči Judov v zadnjih 150 letih sta primer, ki kaže, da je narod duševno in duhovno toliko vplivnejši, kolikor bolj njegove stalne lastnosti ustrezajo prapodobi dobe. Pod vplivom prometejskega ideala postaja Evropejec, zlasti nordijski, s svojo trgovsko žilico in racionalizmom, čedalje bolj podoben Judu v diaspori ter čedalje bolj dovzeten za judovske vplive. V gotiki je bilo sklepanje poslov in jemanje obresti sramota. Danes slehernemu, ki to počne uspešno in tako rekoč brez najmanjšega pomisleka, zavidajo in uživa priznanje. Prometej čedalje bolj pridobiva poteze Ahasverja, večnega, pregnanega Juda. A to se ne dogaja zato, ker bi si Judje že štiri generacije načrtno prizadevali za evropsko miselnost, ki je bila za njihove lastne interese najugodnejša. Za to

jim primanjkuje duhovne in materialne moči, zlasti duhovne. (Brezupna nevednost Judov se v srednjeveških kronikah vedno znova graja kot ena njihovih najbolj izstopajočih značilnosti.) Gre za to, da je duševna preobrazba, ki se je v zahodnem človeku od reformacije dalje dogajala od znotraj, Judom bila v korist in so jo lahko izrabili, ne da bi jo povzročili.

Doba gotike je ustvarila duhovno enotnost Zahoda. Pred tem so v Evropi obstajala zgolj plemena in ljudstva. Odkar je ta doba zatonila, pa imamo spet samo posebne tvorbe: nacionalne države. Zahodnjaški čut za skupnost, kolikor se je še ohranil do danes, je boren preostanek dragocene dediščine, ki je skoraj potrošena. Pojem Zahoda in njegovo udejanjanje spadata v gotsko kulturo. To je bila sintetična kultura. V njej so prevladovalе združevalne sile. Zato je bil eden njenih glavnih ciljev izravnati nasprotje med Severom in Jugom in ne dopuščati nobenih pokrajinskih cepitev. Vojaški pohodi nemških cesarjev na Rim, ustanovitev rimskega cesarstva nemškega naroda, pa tudi sholastične špekulacije odražajo močno voljo, da bi gotsko-krščansko kulturo spojili z antičnimi sredozemskimi kulturami. Kljub temu je bilo napetost med Severom in Jugom čutiti ves gotski eon; njen vpliv je segel še globoko v prometejsko dobo. Tudi Goethejevo občutje življenja je bilo pod njenim vtisom. Drugi del Fausta je najbolj sijajen, čeprav neuspeh poskus sprave Severa z Jugom, Germanov z Grki. Z romantiko, zadnjim odmevom gotske kulture, privlačnost Juga premine. Kaj pomenijo antične kulture današnjemu Evropejcu? Spomine, otoke miru, ljubiteljstvo – ne več usodo!

V prometejski dobi prevladujejo razdruževalne sile. Takoj so se odrazile v krajinskem pogledu. Prometejska kultura se začne z odpadom Severa od celotnega Zahoda. To se je najprej zgodilo na cerkvenem področju kot reformacija. V politiki je Friedrich II. Pruski ponovil Luthrovo dejanje. Obakrat gre za isto stvar, za nordijski protest, za napad na evropsko enotnost. Prometejska kultura ne išče več izravnave s sredozemskimi kulturami, ki jih

sovraži in se jih hoče znebiti. »Proč od Rima« se glasi njeno geslo. Nova kultura je kultura Severa. V Spenglerjevem ostrem razlikovanju faustovske in antične kulture, v zanikovanju vsake odvisnosti ene od druge, se je lastna volja severne kulture še posebej jasno izpovedovala. Kolikor bolj se je uveljavljala, toliko višje proti Severu se je premikalo kulturno težišče Evrope. V neuklonljivem, storilnostno usmerjenem nordijskem človeku heroična prapodoba zasluti najprimernejšo stvar. Razvoj poteka po jasni zakonitosti, ne sunkovito, temveč polagoma. Več stoletij traja, preden prevlada Sever. Še šestnajsto stoletje pripada Španiji. Sedemnajsto stoletje Francozi upravičeno imenujejo grand siecle (veliko stoletje). Takrat prevzame vodstvo Nemčija. Nazadnje stopijo v igro Anglosaksonci in Skandinavci. Zdaj sta odpad in zmaga Severa očitna. Severni Nemci in Anglosaksonci, Prusi in Puritanci so resnični titani moderne tehnokracije.

V Janezovski dobi se bo težišče kulture še enkrat preselilo. Kajti eon mesijanskega človeka z religiozno dušo ne more prenašati duhovnega vodstva severnih ljudstev, vezanih na zemljo. Predal ga bo v roke tistih, ki jim je nagnjenost k nadčutnemu svetu dana kot stalna narodna lastnost, in to so Slovani, zlasti Rusi. Velik dogodek, ki se pripravlja, je napredovanje Slovanov v kulturno odločilno moč. Četudi komu morda ni ljubo slišati, je to zgodovinska usoda, ki je nihče ne more ustaviti: naslednja stoletja pripadajo Slovanom. Severna kultura tone; na njeno mesto prihaja Vzhodna kultura. Janezovska doba bo eon Slovanov.

Nujno je bilo poseči daleč nazaj, da bi dobili zorne kote, iz katerih lahko gledamo na problem Vzhoda in Zahoda, ne da bi ga degradirali na posebno zgodovinsko ali politično vprašanje. Da bi mogli dojeti povezave in razmerja med Vzhodom in Zahodom v njihovem celotnem pomenu, jih moramo postaviti v širok okvir slike sveta. Povezati jim moramo s poslednjimi vprašanji človeške biti. Z drugimi besedami: o njih moramo

filozofirati. Kdor proučuje zgodovino, ne da bi bil filozof, je zgolj kronist.

Rusi s svojim izrazitim smislom za celosten pogled so vedno močno čutili, da ničesar ne smemo opazovati ločeno. Odkar se ukvarjajo s sabo – od Čadajeva pa vse do Evrazijcev –, se njihovo mišljenje vrtilo okrog vprašanja: Kaj smo v razmerju do Evrope? Smo manj? Ali smo samo mlajši? Drugačni? Zamudniki zahodnjaške ali znanilci prihodnje vzhodnjaške kulture? To vprašanje je pripeljalo do splošnejšega: kaj ločuje narode, razlika

v starosti ali nasprotnost tipov? Dotakne pa se tudi že poslednjih težav: Kaj so odločilni dejavniki zgodovine? Kaj je smisel zgodovine? – Kdor tako gleda na usode narodov, se mu opazovanje razširi v splošno filozofijo kulture, in v tej luči jih tudi sam želim obravnavati.

Prevedla: Alenka Novak

¹ Prevedeno po: Walter Schubart, *Europa und die Seele deOstens*, Luzern 1938.

Relief iz cerkve sv. Nediljice v Zadru



Naga, a brez sramu

Branje 1 Mz 2,25 v tekstualnem in kulturnem kontekstu¹

Članek poskuša s skrbno analizo sodobnih komentarjev geneze pokazati, da je med vrednotenjem 1 Mz 2,25 kot negativno, pozitivno ali nevtralno izjavo in pogledi o njeni pravi postavitvi znotraj tekstualnega konteksta, ki se razlikujejo v tem, da vrstico pojmujejo kot zadnji stavek odlomka, prvi stavek novega odlomka ali izoliran nepomemben redakcijski most, malo povezave. Namesto tega se zdi, da na interpretacije močno vplivajo sodobni zahodni konstrukti golote in seksualnosti ter predpostavke o celostnem pomenu poročila o stvarjenju, 1 Mz 2–3, posebej ideje o padcu in idiličnem raju. Skrbna raziskava kontekstualnega besedila vrstice 25, vključno z zgodbo, obliko, sintakso in semantiko, prinaša svežo perspektivo. Konsistentno s kulturno bolj primernim konceptom nagote kot negativne, vrstica vnaša suspenz s predstavitvijo problematične situacije, ki sredi dramatične zgodbe o izvoru človeštva potrebuje razrešitev.

Od kod prihajamo? Kakšen je naš odnos z našim stvarnikom? Zakaj je življenje včasih tako težko? 1 Mz 2–3 je poskus neke skupnosti, da odgovori na ta vprašanja o temeljnem stanju človeka. Skoraj na sredi kozmološkega poročila stoji 1 Mz 2,25. Kako naj razumemo to vrstico? Kot nepomemben komentar? Morda kot poročilo o napredovanju projekta človeškega stvarjenja? Ali pa gre za praznovanje brezskrbnega življenja v skupnosti v intimni prisotnosti Boga v njegovem rodovitnem, polnem vrtu?

V tem članku z analizo interpretacij raziskujem, kako 1 Mz 2,25 razumejo sodobni eksegeti glede na to, kam umeščajo to vrstico: skupaj s predhodnim odlomkom, s sledečim, ali kot izoliran, prehodni verz.

Trdim, da je med odločitvami, kako umestiti vrstico, in njeno interpretacijo, malo konsistentnosti, kar kaže na močan vpliv predobstoječih domnev o pomenu zgodbe o stvarjenju v 1 Mz 2–3. Z analizo strukture zgodbe, sintakse in semantike hebrejskega masoretskega besedila ter iskanjem kulturno primerne razumevanja golote prevajam vrstico in pokažem, da kombinacija teh dveh pristopov vrže luč na več vidikov zgodbe o izvoru človeštva, vključno na spoznanje dobrega in hudega in na to, kaj pomeni biti človek, na način, podprt s svetopisemskimi besedilnimi dokazi. Poleg tega pokažem tudi, da spolnost ne igra take vloge, kot ji je bila pogosto dodeljena v zgodovini eksegeze te vrstice.

VPRAŠANJA PRI INTERPRETACIJI 1 MZ 2,25

Naše najstarejše hebrejske, grške in aramejske verzije vrstice 25 in številni sodobni angleški prevodi se strinjajo o bistvenem pomenu vrstice: da sta mož (ali človek ali Adam) in njegova žena (ali ženska) subjekta in da sta »naga« in hkrati »ju ni sram«. Vendar pa različne obravnave veznika ν , ki se začne na vsaki polovici vrstice, kažejo na globlje razlike. Angleške verzije, ki uporabljajo »*although*« (CEV), »*but*« (NET) ali »*yet*« (NJPS) v središču vrstice sporočajo, da je pomanjkanje sramu nepričakovano. Še subtilnejši so prevodi nekaterih različic, ki izpuščajo veznik na začetku stavka (NIV, WEB, NJPS) in tako oslabijo povezavo z vrstico 24.²

Te variacije kažejo na dva močna in povezana vpliva na interpretacijo vrstice: kulturne norme glede nagote in odnos vrstice do njenega širšega literarnega konteksta v 1 Mz 2,4b–3,24. Najprej je pomembno, da poskušamo ugotoviti, kakšen odnos do golote zavzema pripovedovalec, in razumeti njegov kulturni kontekst, da prepoznamo pomene in asociacije v hebrejskem besedilu in razumemo njegovo funkcijo ter njegov doprinos k zgodbi. To pomeni, da identificiramo tudi lastne kulturno pogojene predpostavke. Dalje lahko ugotovimo, da igra motiv nagote v zgodbi o stvarjenju prvih ljudi in njihovem izgonu iz raja očitno pomembno vlogo (1 Mz 2,25; 3,7.10.11). Razumevanje te vrstice je neločljivo od razumevanja celotne zgodbe o raju (Mettinger 2007,1), posebej spoznanja dobrega in hudega (1 Mz 2,9.17). (Schmid 2002, 27) Ta zgodba, ki je morda eno izmed najbolj analiziranih besedil hebrejskega svetega pisma, je imela velik vpliv na judovsko in krščansko misel in je temeljnega pomena za zahodno kulturo. (Schmid 2008, 61; Pagels 1988, xvii–xxviii) Zahtevna naloga, ki si jo ob tem ozadju postavlja ta eksegeza, je dovolj omejiti hermenevitični cikel, da se zavemo antropoloških in teoloških predpostavk komentatorjev o pripovedi o raju in sledimo njihovim vplivom na interpretacijo te vrstice.

Drug sklop te razprave proučuje, kam so eksegeti v zadnjih 120 letih postavili vrstico 2,25 v povezavi s poglavji 2 in 3, in tako zavzame okvirno kronološki pristop, da osvetli odvisnost od zgodnejših komentarjev, kjer je to mogoče. Četudi zgodnji komentarji, kot je denimo *Genesis Rabbah*, posamezne vrstice običajno komentirajo zaporedoma, novejši komentarji več pozornosti posvečajo neposrednemu kontekstu, obliki in strukturi, ter so običajno organizirani okoli skupine vrstic. Perikopa, h kateri postavljajo v. 25, ali natančneje, njena pozicija znotraj te perikope, bi morala biti preprost znak za sklepanje o njenem pomenu in namenu znotraj zgodbe o raju.³

V masoretskem besedilu po 2,25 sledi prazen prostor, ki je vse od vzpostavitve razdelitve na poglavja v zgodnjem trinajstem stoletju pomenil tudi konec drugega poglavja.⁴ Ta ostanek zgodovinske interpretacije verjetno močno vpliva na to, kako komentatorji zgodbo razdelijo in jo razumejo. Razdelitev poglavja pa se hitro spregleda v luči bolj izstopajočih karakteristik in 1 Mz 1–3 je primer, ki ga zmeraj umestijo v 1,1–2,4a in 2,4b–3,24 na osnovi razlikovanja stila in jezika.⁵ Zato je pomembno, da se komentarij odlomka 2,4b–3,24 navkljub vsemu široko razlikujejo v tem, kako postavijo vrstico 25: na konec drugega poglavja in s tem zaključijo prejšnji odsek; vmes med dve poglavji kot prehodni del; ali kot uvod v nov odlomek v 3. poglavju.

PREGLED UMEŠČANJA 1 MZ 2,25 V KONTEKSTU

1 MZ 2,25 KOT EPILOG

Velika večina komentatorjev sodi v to standardno kategorijo. Nagoto in umanjkanje sramu interpretirajo kot znak nedolžnosti, za večino pa je ta nedolžnost povezana s spolnostjo.

Nekateri komentatorji v. 25 razumejo kot opis primarne otroške nedolžnosti. Herman

Gunkel naslovi vrstice 21–25 kot »Stvarjenje ženske« in označi v. 25 »Primarno stanje« (1997, 12, 14). Predlaga, da moramo vrstico brati skupaj z njenim »kontrapunktom« v 3,7 in zaključí, da je znanje, ki ga ima par po zaužitju sadu, najprej zavedanje spolnih razlik. To znanje je vse, kar odrasli posedujejo v večji meri kot otroci, vse, kar »otrok naravno pridobi, ko raste proti spolni zrelosti«: vpogled, razum, zrelo odločanje, zavest in zmožnost moralnih odločitev;⁶ to je v nasprotju z Wellhausnovo interpretacijo o človeški kulturi (1927, 299 in dalje) in s tem, kar Gunkel opiše kot »običajno« interpretacijo zavesti.

Podobno zaključí Ellen van Wolde, ki pravi, da 2,7–25 opisuje otroštvo in »pot proti zrelosti človeka«. Vrstico 24 razume kot proleptičen opis prihodnje stvarnosti mesa. V pomanjkanju sramu v v. 25 vidi nevednost o spolnih razlikah in razkrije, da razume sram kot bistveno sestavino razumevanja seksualnosti (van Wolde 1989, 218; 1994, 201). Tudi Lyn Bechtel tako razume vrstico: za »otroka« in njegovo »pomočnico« zreli odrasli spolni odnosi ležijo v prihodnosti. (1995, 16) Vrstici 24–5 označi kot »prehodno nakazovanje zrelosti« (7–8). Kača je tista, ki sproži transformacijo iz »stanja fizične nezrelosti in neplodnosti k biološki in spolni zrelosti in plodnosti« (18). (Becking 2011, 29–31) Ti strokovnjaki s svojimi komentarji kažejo bolj tranzicijsko razumevanje v. 25, kot ga nakazuje njihovo umeščanje vrstice. Na splošno so njihove interpretacije otroške nezrelosti povezane z razumevanjem zgodbe o raju kot zgodbe rasti.

Alternativno razumevanje nedolžnosti je stanje moralne čistosti. Umberto Cassuto nasprotuje temu, da v. 25 nakazuje na to, da še ni prišlo do spolne želje, in trdi, da vrstica kaže pomanjkanje zavedanja, da bi lahko »vodila k *slabim koncem*«. Pravi: »Občutek sramu v povezavi s čimerkoli se rodi zgolj iz zavedanja o zlu, ki lahko v tej stvari obstaja.« (137, 1961) Njegovo implicitno umanjkanje razlikovanja med sramom in krivdo je za skupino razlagalcev značilno. Jerome Walsh, ki razume odsek 2,18–25 kot drugega izmed

sedmih prizorov v zgodbi o raju, meni, da nakazani bralec »postane neločljivo vpleten v človeški greh in deli njegov občutek sramu« (1977, 171). Predpostavlja, da 1 Mz 2–3 predstavlja človeško stanje kot »oblikovano od Boga in deformirano po človeškem dejanju« (164). Ta predpostavka »padca« je očitna tudi pri Walter-ju Brueggmann-u, za kogar 1 Mz 3,1–7 (zanj tretji prizor) »služi za preobrat resničnosti, ki jih je posvetil Bog ob koncu prvega in drugega prizora« (2010, 445). Številni razlagalci zaključujejo, da v. 25 orisuje »vrhunec stvarjenja« (Hamilton 1990, 181), »preden je na svet vstopil greh«, in jo razumejo kot oris »zadovoljstva z Božjo oskrbo«, »nedolžno spokojnost« (Wenham 1987, 72.76), »blaženo nedolžnost« (Collins 2001, 30; 2006, 24), in »nežno idilo« (Cotter 2003, 33). Mnogi poleg tega dodajajo, da je odsotnost sramu poleg golote »znak zdravega odnosa med moškim in žensko« (Hamilton 1994, 354). Za to skupino razlagalcev v. 25 implicira spolne odnose v idealnem svetu moralne nedolžnosti pred »padcem«.

1 MZ 2,25 KOT MOST⁷

Nekaj eksegetov v. 25 ne umešča ne v poglavje 2 ali 3. Gerhard von Rad jo opiše kot »spoj ... ki kaže tako nazaj kot naprej« (1985, 85) in jo razume kot redakcijsko vez, ki povezuje dve izvorno ločeni zgodbi, tematika sramu v 3,1–7 je »vzeta in pritrjena (skoraj iznenada) k zgodbi o stvarjenju človeka« (85, 100). Izjavi, da je sram neločljiv od spolnosti in implicitno domneva, da je neločljiv tudi od krivde (85). Njegov argument za razlago v. 25 je nejasen, vendar izjavi, da »kontekst zgodbe 3,1–7 očitno predpostavlja, da človek še ne pozna skrivnosti spolnosti in to znanje pridobi šele po padcu« (99).

Drugače vrstico. 25 razlaga Jack Sasson, ki jo vidi kot integralen del besedila, ki ima vlogo »osi«, tako konca kot začetka, kar je običajno orodje hebrejskih zgodb. Predhodnje besedilo povezuje tematsko, z besedo וַיִּשָׂא in sledeče besedilo parasonantično z besedno

igro med ערומים («naga», v. 25) in ערום («prekajna», v. 13).⁸ Navkljub njegovemu razumevanju pozicije vrstice plaho predlaga, da v. 25 nakazuje, da ljudje »še niso pridobili spolne modrosti niti še niso dojeli, kaj šele cenili fiziologije spočetja« (Sasson 1985, 418–19).

Za Nahum Sarno pa v. 25 predstavlja prehod med 2,18–24 »Stvarjenjem ženske« in 3,1–7 »Prekrškom«, ki slavi spolnost; podobno razmišljajo tudi Hamilton, Cotter in Fretheim: »Dokler je bila harmonija z Bogom nedotaknjena, neokrnjena nedolžnost in ponos spolnosti še nista bila okradena« (Sarna 1989, 23).

1 MZ 2,25 KOT PROLOG

B. N. Wambacq je močan zagovornik tega, da je v. 25 začetek, saj zanj 2,24 pomeni boljši zaključek prejšnjega odseka. V stvarjenju ženske in ustanovitvi zakona prvi ljudje pridejo: »a leur perfection: ils sont devenus un (Gn 2,24). C'est le sommet de l'expos« (554, 1990). S semantično analizo ključnih besed ערום, ערום in בוש v hebrejskem svetem pismu pride do zaključka, da golota primarno ni povezana s fizično razkritostjo, niti z odnosom moškega do ženske, ampak z odnosom ljudi do Boga, kar je ena izmed temeljnih potreb. Golota prvih ljudi jih okarakterizira kot »des creatures indigentes«, ki potrebujejo zaščito. A svojega stanja se ne sramujejo, ker se ga ne zavedajo. Kot Božja prijatelja bosta imela, kar potrebujeta. (554.552) Ta nova interpretacija je zanimiva.⁹ Vendar pa je avtorjeva razlaga tega, da je skrivanje in strah para (3,10) pokazatelj resničnosti njune nehvaležnosti Bogu, manj prepričljiva.

Kot Rad, Claus Westermann vidi v. 25 kot spoj dveh zgodb skupaj, a jo za razliko od njega postavlja na začetek 3. poglavja (1984, 191.194). Proti Gunkel-u argumentira, da sta par dva odrasla človeka tako v 2,25 kot 3,7 (in se zavedata spolnosti, ki jo predpostavlja 2,23), njuno zavedanje nagote v v. 7 pa je v pomenu izpostavljenosti, čudne izkušnje, ki povzročata sram. »Toda dejstvo, da sedaj vesta, imata zavedanje, ni zgolj 'zavest o grehu' ali 'preblisk vesti', ampak nedvomno prav tako

nekaj pozitivnega.« (235.251) Sedaj, ko vesta, da »ni prav, da sta naga«, imata možnost, da lahko storita nekaj, da se zakrijeta, s čimer se pokaže, da sta sedaj pametna, kot se odraža v vrstici 3,22« (251).

Drugače trdi Herbert Brichto, ki misli, da so povezani koncepti nagote, znanja in spolnosti jedro epizode 2,25–3,21 (1998, 82–3) in da »z zauživanjem sadu moški-ženska postane seksualno aktiviran« (89). Terje Stordalen zameji segment zgodbe 2,25–3,7, ki ga imenuje »znanje« z v. 25 – oznanilom, 6–3,1 – zapletom, in 3,7 – razrešitvijo (9–227, 2000). Vendar pa pri interpretaciji preprosto sledi Bechtel-u (248), ko zaključí, da je »utopični ... svet 1 Mz 2« s svojimi »idiličnimi medčloveškimi in človeško-živalskimi odnosi« opisan v smislu »otročstva ali nezrelega človeštva« (296) in tako očitno pozabi na svojo analizo zgodbe.

KRITIKE

Ta analiza komentarjev v. 25 pokaže šibko povezavo med interpretacijo vrstice in odločitvami o tem, kam jo glede na sosednje vrstice umestiti. Tako vidimo, da so na razumevanje vrstice navkljub nasprotnim dokazom vplivale močne predpostavke o pomenu zgodbe o raju,¹⁰ na kar kaže pomanjkanje koherentnih argumentov (Rad, Wolde, Sasson in Stordalen).

Interpretacije, ki v. 25 razumejo kot epilog predhodnega prizora, posvečajo premalo pozornosti zgodbi, ki oblikuje večjo perikopo, znotraj katere leži, njeni obliki, vsebini in besedišču. Še posebej 2. poglavje je zasnovano okoli problemov, ki jih je potrebno razrešiti, kar je značilna tehnika antičnega pripovedovanja zgodb (Westerman 1984, 234–5; tudi Stordalen 1992, 710). Napetost zgodbe je zaostrena s pomanjkljivostmi v v. 5 (pomanjkanje vegetacije in delavca, ki bi obdeloval zemljo) in v. 18 (za človeka ni dobro, da je sam) (Stordalen 2000, 823). Prva težava je rešena z v. 15, ko Bog Jahve zasadi vrt in vanj postavi človeka »da bi ga obdeloval in pazil.« Drugi segment zgodbe pa je bolj

dramatičen, z nepravim začetkom, ko se med živalmi ne najde prava pomoč (Stordalen 2000, 224–5; Clines, 1990, 25–48), se nadaljuje s stvaritvijo ženske iz spečega moža in končno doživi vrhunec¹¹ v njegovem vzkliku v v. 23.¹² Pripovedovalčeva etiološka razlaga v v. 24 je obrobena in morda celo kasnejši dodatek.¹³ Drugi segment zgodbe se torej zaključi z v. 23 ali 24. Tok pripovedi po v. 24, ko ji sledi v. 25 z novim vzrokom za suspenz, nakazuje vsaj pavzo, če ne celo disjunkcije. Oblika pripovedi nakazuje na to, da v. 25 odpira nov odlomek.

Vrstica 25 se poveže s tokom pripovedi iz 2,22, ko za žensko in človeka uporablja dve isti besedi (Sasson 1985, 418). Vendar pa se ne ozira na zgodnejše dele zgodbe, ampak vpelje nov subjekt: sedaj sta opisana kot naga. Vsebina v. 25 jasno kaže na 3,7, ko par opazi svojo nagoto, ki jo želi zakriti.

Oblika zgodbe implicira, da je v. 25 začetek nove enote. Njena vsebina se močno povezuje s 3,7, poleg tega pa na povezavo med vrstica 2,25 in 3,7 nakazuje tudi uporabljen jezik v obeh verzih. Negativni לֹא, ki je prej vpeljal napetost v v. 5 in v. 18, se ponovno pojavi v v. 25. To ponavljanje namigne na nov deficit, ki vpeljuje napetost, kar potrjuje trditev, da v. 25 začne novo zgodbo. Vrstica 3,7 prav tako predstavlja razrešitev težave, ki jo vpelje v. 25, ne le z opisom odgovora obeh ljudi na odkritje, da sta naga, ampak z uporabo enakega jezika:

1 Mz 2,25 וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יָתְבָשׂוּ׃

1 Mz 3,7a וַתִּפְקְחָהּ עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַדַּעוּ כִּי עֲרֻמִּים הֵם׃

Ponovitev besede »oba« in »naga« poudarja začetek in konec inkluzije (Trible 1978, 114; Propp 1990, 194), medtem ko drugačno črkovanje besed עָרוֹם / עֲרוּם deluje kot subtilen znak za to novo človeško »znanje«.¹⁴

Obstajajo pa tudi dodatni razlogi za to, da v. 25 tesneje povezujemo s 3,1 kot z v. 24.

1 Mz 2,25 וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יָתְבָשׂוּ׃

1 Mz 3,1a וַתִּבְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֱשֶׁר עָשָׂה מִכָּל תְּחִילַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים׃

Najmočnejši od teh razlogov je paronoma-zija (besedna igra op. prev.) – pomembna značilnost hebrejskih besedil – ki jo je opazil

Sasson, med besedama עֲרוּמִים/עָרוֹם, ki daje vrsticama takojšnjo lingvistično sorodnost (1985, 419; Niehr, »עָרוֹם, עָרוֹם, עָרוֹם«, TDOT XI, 361–6; HALOT II, 883; in DCH VI, 556) Med vrsticama gre tudi za tesno sintaktično povezavo. Alverio Niccacci pravi, da wayyiqtol/(w^e)x-qatal na začetku vsake vrstice implicira, da je v. 1 podrejena glavni niti pripovedi v v. 25, in jo komentira (Niccacci 1994, 189). To povezovanje, skupaj z besedno igro in postavitvijo besede וַתִּבְרָא na poudarjeno prvo mesto,¹⁵ ustvarja literarni učinek opozicije, ki ga podčrta tudi uporaba istega glagola הָיָה (Nachman 2002, 191–2).

Če sklenemo: oblikovanje zgodbe v 1 Mz 2–3 ter oblika, vsebina in jezik 2,25–3,7 kažejo na to, da v. 25 uvaja novo zgodbo in vzpostavlja svežo napetost v zgodbi, kar je v nasprotju z mnenjem, da zaključuje drugo poglavje in postavlja izziv razumevanju, ki vrstico 25 vidi kot prehodni most.

KRITIKA IDEOLOŠKO ZAVEDNEGA BRANJA

Interpretacije v literaturi povečini sklepajo, da v. 25 opisuje stanje nedolžnosti, bodisi preprostost nezrelih otrok ali moralno čistost. Znanje, pridobljeno po zaužitju sadu naj bi bilo prebujenje spolne zavesti, sprememba iz nevednosti k zrelemu znanju ali pridobitev zavesti in zavedanja krivde. Mnogi so predvidevali, da je pomanjkanje sramu ob goloti stopnja, ki jo je potrebno prerasti (kar implicira ambivalenco), ali ideal, ki ga je potrebno slaviti (torej pozitiven vidik). Ob primerjavi interpretacij je nepriznavanje vmešavanja sodobnih idej o spolnosti in goloti postalo še bolj očitno.

Tematika te vrstice je najbrž postala tako samoumevna, da so mnogi eksegeti pozabili, da »so ideologije antičnega Izraela zgodovinsko in kulturno močno oddaljene od sodobnih ideologij«. Vendar pa zanemarjanje vpliva ideologije na pisce in bralce vedno ogroža »projekt razumevanja« (Clines 1995, 19). Skrito domnevo sodobne ideologije lahko

Ciborij prokonzula Grgurja



vidimo denimo v razlagah o »otroški nevednosti«, ki prevzemajo sodobno razumevanje razvojne psihologije in predvidevajo, da je pripovedovalec uporabil ta model za prikaz evolucije človeštva od »primitivnega« k »civiliziranemu«. Bechtel sprašuje: »Kdaj v življenju je človek lahko javno gol in ga ni sram? Odgovor je: v otroštvu.« (1995, 17) Podobno pravi Gunkel, ki celo namigne na podzavesten občutek zahodnjaške superiornosti: »Model za te elemente je očitno stanje otrok, ki jih še ni sram – stanje, ki ga lahko opazimo povsod na Vzhodu, kjer so otroci goli.« (1992, 14)¹⁶

Če želimo kulturno primerno branje te vrstice, je nujno, da se vprašamo o kulturnih običajih ali pogledih na svet, ki jih je zavzemal pripovedovalec v 1 Mz. Tu gre za dve poglavitni perspektivi. Prva je njegov pogled na goloto. V 1970 je Wambacq izjavil, da ne more najti nobenega dokaza za to, da bi se eksegeti spraševali, kakšno stališče so imeli avtorji do nagote (1970, 549). Do sedaj se je ta situacija močno izboljšala in odgovori na vprašanje so enoumni: pomanjkanje sramu ali zadržanosti ob goloti je bilo v antični Izraelski kulturi šokantno in neprimerno. (Moberly 1988, 8–9; Barr 1992, 11.62–4; Grund 2008, 118–19)¹⁷ Če 1 Mz 2,25 razumemo v nedvoumno negativnem smislu, je močno v nasprotju s številnimi interpretacijami, ki smo jih omenjali zgoraj, predvsem tistimi, ki predvidevajo imanen ten »padec«. Vendar pa se negativno razumevanje sklada z obliko, sintakso in semantiko zgodbe, kar vzbuja vprašanje o izidu, ki žene pripoved dalje.

Drug kontekst za kulturno primerno branje je razumevanje civilizacije ali kulture. Misel antičnih Izraelcev je povezovala odnos Bog – človeštvo s podtalnim arhetipskim odnosom, ki leži globlje, z bipolarnim konstruktom kulture in narave. Božanstvo je bilo povezano s kulturo, a nikakor z njo ni bilo identično, prav tako kot je bil človek naraven, a ne zgolj narava, to je, ne žival. (Schorch 2005, 23)¹⁸ 1 Mz 2–3 lahko beremo kot etiološko zgodbo

o razvoju človeške civilizacije. Medtem ko Betchel in Gunkel razumeta poročilo kot sodoben model razvoja, je alternativna interpretacija tista, ki pove o delih Jahveja kot Stvarnika in ultimativnega vira kulture. V 2,15 Jahve zasadi vrt in priskrbi vrtnarja; v 2,23 (in 24) ustvari žensko in vzpostavi moško-ženski par, osnovno generativno enoto človeške družbe. Nagota para v 2,25 je končno razrešena z Jahvejevim dejanjem v 3,21, ko jima naredi obleki iz kože, preden izjavi, da sta postala kot (3,22) »eden izmed nas«¹⁹ in ju izžene iz vrta.²⁰

KRITIČNI PREVODI 1 MZ 2,25 V KONTEKSTU

PREVOD

1 Mz 2,25 (BHS) וְהָיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַשְׂשׂוּ׃

Now the two of them were naked, the human and his female, but were not ashamed. (Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram. (SSP prevod))

KOMENTAR

Naked (Naga) – עֲרוּמִים

To je moška oblika množine besede עָרוֹם, ki jo prevajamo kot nag. (DCH VI, 556; HALOT II, 882–3)²¹ V 1 Mz 3,7.10.11 je uporabljena oblika עָרוֹם, za katero se splošno sklepa, da gre za alternativno obliko. (DCH VI, 382; HALOT II, 881) H. Niehr opaža, da je posebej zanimivo, da je v 1 Mz 2,25 edini primer עָרוֹם/עָרוֹם v hebrejski bibliji, ki se ne pojavi v negativnem kontekstu, (Niehr, »עָרוֹם, עָרוֹם«, TDOT XI, 349–54, posebej 354), kar je trditev, ki za svojo potrditev potrebuje močne kontekstualne dokaze.

Druge uporabe besede se pojavijo v kontekstu poraza in zaprtja (Am 2,16; Iz 20,2–4),²² žalovanja (Mih 1,8),²³ kazni za prešuštvo (Oz 2,3; Ezk 16,39; 23,29),²⁴ fenomena ekstaze (1 Sam 19,24)²⁵ in figurativno kot odkritost pred Božjim vsevidnim očesom (Job 26,6, o podzemlju, Šeolu). Večina primerov pa se

pojavi v kontekstu poezije in potrebe. Job 22,6 in 24,7.10 govorijo o golih kot tistih, katerih oblačila so bila vzeta za zastavo, kar je najverjetneje tudi kontekst Prd 5,15 (tudi 2 Mz 22,25–7). Iz 58,7 kliče k oblačenju golih kot k enemu izmed številnih dejanj usmiljenja, vključno z nahranitvijo lačnih, nastanitvijo brezdomcev in izpustitvijo zapornikov.

Podoben spisek dejanj pravičnih poda tudi Ezk 18,5–9 in 15–17 (tudi Tob 1,17; 4,16), medtem ko 5 Mz 28,48 navaja nagoto skupaj z lakoto in žejo kot znamenja zatiranja s strani sovražnika. Golota orisuje tudi pomanjkanje lastnine (Job 1,21) (BDB 736) in značilno stanje novorojenčkov v Job 1,21 in Ezk 16,7.22.39.²⁶

V nasprotju z Niehrom vidimo močne svetopisemske dokaze za to, da motiv nagote v 1 Mz 2–3 predstavlja stanje pomanjkanja, pomanjkljivosti ali potrebe, ki jo ne le lahko, ampak jo je potrebno preseči z obleko in sodi skupaj k osnovnim življenjskimi potrebam, kot sta hrana ali voda. Podoben je Hamiltonov zaključek, da »je nagota v Stari zavezi zmeraj povezana z neko obliko ponižanja«. Vendar pa njegovo sklepanje, da bi »dokazi iz odlomkov pokazali, da je nagota najpogostejše razumljena kot simbol krivde«, razkriva zanemarjanje podrobnosti vseh kontekstov, posebej Ezk 16 in Oz 2, Am 2, in je ni mogoče dokazati (Hailton 1990, 181).

Zgodba o Noetovi nagoti v pijanosti (1 Mz 9,20–7), ki je sicer izredno težka za interpretacijo, če ne drugega, nakazuje na to, da ni primerno, če nagoto vidijo drugi, medtem ko 2 Mz 20,26 podpira implikacijo 1 Mz 3,10 o pomenu zakrivanja pred Bogom in v okviru bogočastja. (Propp 1990, 194; Brichto 1998, 82) Kot razlog 2 Mz 28,2.40–1 navaja, da so oblačila znamenja ponosa in časti.²⁷ V drugih svetopisemskih kontekstih nenazadnje ne moremo najti dokaza za to, da bi v. 25 lahko imela povezave s čutnostjo ali spolno zavestjo (Wambacq 1970, 551).²⁸

Končno je v prevodu izbrana beseda »naked« (nagota (SSP)), v duhu tega, da ustvarja pripovedni suspenz. Gre za bolj nevtralni termin v sodobnih angleško

govorečih kulturah, kot je pomensko bolj otežena beseda »nude«, ki nosi kontrastne konotacije artistske reprezentacije (in pozitivne vrednosti), in sugestivne razkritosti (negativni prizvok). Besedi »bare« ali »exposed« obe nakazujeta pomanjkanje oblačil, a sta splošno uporabljene za širši spekter subjektov, ne zgolj za ljudi, zato bi prinašali nenamerne semantične asociacije.²⁹

Ashamed (sram) – אָשָׁמוּ

Koren אָשָׁמוּ se v svetopisemskih besedilih pojavi 111-krat v različnih oblikah s splošnim pomenom »biti sram«. Nosi konotacije razkritosti, sramote, nikakor pa ni »usmerjen proti spolnemu sramu.« (Seebass, 'אָשָׁמוּ, אָשָׁמוּ, אָשָׁמוּ, TDOT II, 5060; DCH II, 130–2) Kombinacija nagote in sramu³⁰ se, kot smo že omenili, pojavi v Mih 1,18.; 11; Iz 20,4 in Am 2,16. V Iz 47,3, Neh 3,5 in Ezk 16,36–9; 23,29 sta nagota in sram uporabljena kot sinonimna evfemizma za ženske spolne organe v kontekstu slačenja kot kazni za prešuštvo. Tako sram kot nagota, ki sta uporabljena za metaforično žensko, ki predstavlja mesto, ki bo uničeno,³¹ sta lahko uporabljena z namenom specifičnih konotacij poraza v bitki.

V v. 25, אָשָׁמוּ gre za imperfektno obliko, ki ima pogosto pomen trajanja ali navade.³² John Skinner pravi, da to nakazuje, da je bila reakcija dveh ljudi drug na drugega stanje, ki sta ga delila od trenutka svojega stvarjenja dalje. (Skinner 1910, 70) Še dlje gre Sasson, ki trdi, da vidik pogostosti te oblike »poudarja banalnost nagote« za ljudi brez spolne zavesti. (1985, 419) Jan Joosten pa nasprotuje široko sprejetemu mnenju, da ta oblika izraža sočasno dejanje (ali v tem primeru, pomanjkanja le-tega), ki se običajno izraža s predikativnim participiom. (2002, 57–8) Predlaga, da je »najpogostejša funkcija besede *yiqtol* izraz dejanja, ki se še ni pričelo« (64), prinaša novo alternativno razumevanje v. 25: »a ju še ni bilo sram.«³³

Ta beseda je *hapax legomenon*, edin primer korena אָשָׁמוּ s *hitpolel* obliko v hebrejskem svetem pismu.³⁴ Splošni vidiki *hitpolel/hitpael* oblike so reflektivni, vzajemni, iterativni, označevalni in posnemajoči (ali »kot da«)

(Hackett 2010, 148). V tako raznolikih možnostih so interpreti izbrali različne vidike, ki so jih poudarili s prevodi. Gunkel poudari vzajemnost: »*they were not ashamed in each other's presence*« (»ni ju bilo sram enega pred drugim«) (Gunkel 1997, 14; Skinner 1910, 70; Westermann 1984, 251; Wambacq 1970, 548, n. 4). Clines prav tako vključi dimenzijo vzajemnosti: »*be ashamed of one another*« (»ni ju bilo sram drug drugega«) (DCH 132, 2). Še dlje gre Sasson, ki poudarja dejanske (kavzalne) kvalitete oblike: »*yet, they did not shame [or embarrass] each other*« (»nista se osramotila«) (Sasson 1985, 420).

Seebass opaža drugače, da ima שָׁמָה vedno pasivno konotacijo, celo v kavzalnih oblikah, in interpretira vrstico 25 kot: »nista (moški in njegova žena) bila v stanju sramu kar zadeva njuno nagoto.« (Seebass, TDOT II, 52) Podobno misli Dexter Callender, ki pravi, da Sasson preveč poudari faktivni in vzajemni vidik in trdi, da *hitpael* oblika označuje »dejanje dvojnega statusa«. Ta značilnost oblike prinaša tukaj kompleksnost tako reflektivnega kot vzajemnega pomena in zatorej intra- in inter-subjektivni vidik sramu kot socialnega čustva, ki zahteva udeležbo subjekta (Callender 2015, 69.70). Popolnoma v nasprotju z drugimi pa Paul Joüon dvomi v vzajemen pomen, saj pravi, da ga ni zaslediti v Septuaginti in Vulgati ali drugih antičnih prevodih, in misli, da je tako razumevanje sad komentatorjevih interpretacij.« (Wambacq 1970, 548–9, n. 4)³⁵

V angleškem jeziku refleksivnosti ali vzajemnosti ni mogoče izraziti brez neželenih poudarkov. Podobno pomanjkanje ima angleščina v semantičnem polju besede »*shame*« (»sram«). Besede »*dishonour*«, »*disgrace*« in »*undignified*« imajo zahtevano semantično vsebino, toda nobena od teh besed nima oblik, ki bi delovale v lingvističnem kontekstu pomanjkanja sramu. »*Embarassed*« ima primeren pomen samozavedanja, ampak sporoča tudi neželen pridih trivialnosti in trenutnosti, kar je v nasprotju s svetopisemskimi besedili. (Barr

1992, 62–3) Prevod »*Ashamed*« je ohranjen kot beseda, ki najbolje posreduje osebni in socialni psihološki vidik človeškega bitja v odnosu. Prevod je boljši kot »*felt no shame*«, ki implicira, da stanje pripada predvsem čustvenemu svetu in zmanjša poudarek kognitivnim in socialnim vidikom. »*Experienced no shame*« bi bila dobra alternativa, ki bi v ospredje prinesla pasivni pomen in znotraj narativnega konteksta doprinesla nujen poudarek na nepričakovanem. Toda četudi bi ta prevod s prijetno kadenco in lirično kvaliteto poudarilo prozo vrstice, je prevod na koncu zavrnjen kot preveč arhaičen.

Now (zdaj) . . . but (a)

Beseda »*now*« (»zdaj«)³⁶ nakazuje ponovno sledenje pripovedni niti, ki se je prekinila z vrstico 23, in začetek nove zgodbe (2,25–3,7). »*But*« (»a«) izraža negativni poudarek na sklepnem delu stavka s kombinacijo glagolskih oblik *wayyiqtol* in *qatal* v vrstici: »Naraven rezultat, ki ga pričakujemo, je, da bi ju bilo sram. A ju ni.« (Edwards 1887, 263–4)³⁷

The two of them (Oba) . . . *the human being and his female* (človek in njegova žena)

הָאָדָם הַזֶּה . . . הַיְהוּדָה

Nagota in pomanjkanje sramu v v. 25 nakazuje, da sta imela prva človeka nezavedanje, ki je podobno živalskemu in ne otroškemu. (Propp 1990, 194) Eva, ki je bila narejena iz Adama, ne zemlje, je bila ustvarjena ko neka nad-žival, saj obstoječe živali niso zadovoljile njegovih potreb.« (Barr 1992, 62)³⁸ To podpira besedišče v 1 Mz 3,1, ki sledi 2,25 in vodi k prevodu:

As for the snake, it was smarter than all the animals of the field Yahweh God made. (Kača pa je bila bolj prekanjena kakor vse živali na polju, ki jih je naredil GOSPOD Bog) (1 Mz 3,1) (SSP).

Hebrejska besedna igra med »*nag*« in »*prekanjen*«, ki smo jo omenili zgoraj, poudarja nagoto človeka in kače (oba imata gladko kožo, kača morda še posebej v primerjavi z drugimi živalmi). Do 3,7 sledi preobrat, ko sta človeka pametnejša od kače in ostalih živali, kača pa je prekleta »med vso živino in vsemi poljskimi živalmi« (3,14) (Levine 20025, 191–2).³⁹ Kača se tudi levi, kar predstavlja slačenje oblačil – to jo naredi ne

zgolj esencialno »nago« žival, ampak več kot to, žival, ki se slači in sčasoma postaja »bolj naga« (namesto »pametnejša«) in tako izgublja čast. (Propp 1990, 195) Prevod »smarter« v angleščini ima primerne konotacije oblačenja (ali »boljšega oblačenja«)⁴⁰ poleg pozitivnega smisla bistrumnosti.⁴¹ Ustvarjanje in nošenje oblačil je zunanji pozitivni znak »dobrega« znanja, da morajo biti ljudje oblečeni (v 3,7), kar potrdi Jahve z oblačili iz kože v 3,21.⁴² Besedna igra v povezavi s kačo je tu zato morda še večja, kot je bilo mišljeno prej.

Dalje v besedilu zasledimo poudarek na razliki med ustvarjenostjo ljudi in živali v primerjavi z Jahvejem, Bogom. Ponovljeno besedišče עָרַב iz 2,18, in הִתְעַרְבָה , se pojavi dvakrat v 2,19 kot začetni potencialni vir moževe pomočnice. Ko je Bog ustvaril živa bitja, je najprej obstajala ena meja, ki je označevala dve kategoriji božjega stvaritelja in stvaritve. Po poimenovanju živali in stvarjenju Adamove pomočnice iz njegove strani, veselje v v. 23 namigne na razliko med človekom in živaljo znotraj kategorije živih bitij, ne da bi določilo jasno mejo. Opis človeka kot »nagega« v v. 25. že nakaže ustvarjanje meje, saj ta koncept ni uporabljen za živali. Meja je končno ustvarjena v 3,7, ko par opazi svojo nagoto in si naredi oblačila. (Barr 1992, 63)⁴³ Spoznanje dobrega in hudega naredi človeka še bolj božja, kot so živali. Meja med novim človekom in božjim stvarnikom je zdaj tista, ki se jo lahko ogrozi (3,22), zato izgon iz raja in ločitev od drevesa življenja in možnosti nesmrtnosti (Newsom 2005, 10–13; Barr 1992). To končno sklene etiologijo človeštva in človeškega življenja, ki ga poznamo.⁴⁴

V 1 Mz 7, ko Jahve naroči Noetu, naj na ladjo vzame pare živali, so dvojice in sedmice večkrat ponovljene. V 1 Mz 7,2 se fraza $\text{אִשׁוֹ וְאִשָּׁתָּהּ}$ za moško žival in žensko žival pojavi dvakrat. Da bi namignili na skupne značilnosti z živalmi, ki so prav tako nage in jih ni sram, posebej kača, je tu prevod »female« (»ženska«) boljši kot »wife« (»žena«), ali »woman« (»ženska«), saj nakazuje na »two of a (soon-to-be-fully-human-) kind«

(»dva-skoraj-že-popolnoma-človeka«) in hkrati priznava, da predstavljata celotno človeško družbo. »Two« (»dva«) je boljše kot »both« (»oba«) ali »pair« (»par«), kar poudari povezavo z 1 Mz 3,7 in 1 Mz 7.⁴⁵

ZAKLJUČEK

Znanje, ki sta ga prva človeka pridobila z zauživanjem prepovedanega sadu, ni bilo spolne narave (Schmid 2002, 2019; Bauks 2012, 172–3). Naša analiza ni pokazala nobenega dokaza za to, da ima povezava med nagoto in sramom v hebrejskem svetem pismu spolne konotacije. Dejstvo, da se glagol עָרַב (»spoznati«) lahko uporablja figurativno za spolni odnos (kot v Mz 4,1), ni dovolj za vzpostavitev povezave med spolnostjo in spoznanjem dobrega in slabega v 1 Mz 2–3. (Bauks 2012, 172–3; Grund 2008, 118–19)⁴⁶ Glede na prvotno stanje bivanja moškega in ženske, se zdijo spolni odnosi normalni in naravni vse od prvotnega vzklika »končno« dalje (1 Mz 2,23).⁴⁷ Vendarle pa tu ne gre za vrhunec stvarjenja, niti v v. 25. V. 25 niti ne opisuje otroške ali asekualne nezrelosti.

To, kar so razlagalci videli kot otroško nedolžnost, je bližje živalski nedolžnosti v človeku na vrhu človeškosti: gola (brez primernih oblačil za dostojanstveno življenje znotraj skupnosti med seboj in z Bogom), in še ne v sramu (ker še ne vesta, kaj je dobro za ljudi), želita pa si biti modra (3,6). S tem, da prekršita Božjo zapoved, da ne smeta jesti z drevesa spoznanja,⁴⁸ pridobita znanje o tem, kaj pomeni biti človek, kaj je človeško dostojanstvo, ustvarjalne zmožnosti, moč racionalnega mišljenja in zmožnost etičnih razločevanj. (Barr 1992, 62, Schmid 2002, 28) Toda z zmožnostjo, da dojameta, kaj je dobro, pridobita tudi spodobnost, ki je prej pripadala zgolj Jahveju: sposobnost razločevanja slabega (2,18). Sram, ki ga očitno pridobita v 3,7, je torej primeren sram, družbena primernost in bistveno pozitiven ter znak kulture. S tem, da jima da oblačila, Jahve lahko reče: »Glejte,

človek je postal kakor eden izmed nas, saj pozna dobro in húdo.« (1 Mz 3,22)

Čeprav v naši diskusiji dobršnega deleža zgodbe o raju nismo analizirali, je eksegeza pokazala, da je kulturno primerno branje besedila, ki je smiselno glede na strukturo in jezik zgodbe, možno in lahko prinese sveže vpoglede, če smo le pripravljeni odgovoriti na vprašanja, ki se zdijo nevprašljiva. Izid pa prinaša potrebo po prevetritvi teološke antropologije, ki temelji na fiksiranih predpostavkah o tem odlomku, predvsem za krščanske tradicije, ki 1 Mz 2 – 3 primarno razumejo kot poročilo o »padcu«. ⁴⁹ Zgodba o nastanku prvih ljudi je morda prej komedija kot tragedija (1 Mz 3,8–13 ima pridih pantomimskega scenarija?) in manj Izgubljeni raj kot Skorajda pridobljena božanskost.

Prevedla: Lea Jensterle

LITERATURA:

- Anderson, Gary A. 2001. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Anderson, Gary. 1992. The Garden of Eden and Sexuality in Early Judaism. V: H. Eilberg-Schwartz, ur. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Arnold, Bill T. 2009. *Genesis* (NCBC). Cambridge: Cambridge University Press.
- Barr, James. 1992. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. London: SCM.
- Batto, Bernard F. 1992. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Batto, Bernard F. 2000. The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis, CBQ 62.
- Bauks, Michaela. 2011. Nacktheit und Scham in Genesis 23. V: Michaela Bauks and Martin Fürchtegott Meyer, ur. *Zur Kulturgeschichte der Scham* (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 9). Hamburg: Meiner.
- Bauks, Michaela. 2012. Knowledge, Nakedness, and Shame in the Primeval History of the Hebrew Bible and in Several Texts from the Judean Desert. V: Nora David et al., ur. *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bauks, Michaela. 2015. Erkenntnis und Leben in 1 Mz 23: Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs. ZAW 127.
- Bechtel, Lyn M. 1995. Genesis 2.4b3.24: A Myth about Human Maturation, JSOT 67.
- Becking, Bob. 2011. Signs from the Garden: Some Remarks on the Relationship between Eve and Adam in Genesis 23. V: G. Eidevall in B. Scheuer, ur. *Enigmas and Images: Studies in Honor of Tryggve Mettinger*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Brandscheit, Renate. 2011. Nacktheit. V: S. Alkier, M. Bauks, in K. Koenen, ur. *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28635/>.
- Brenner, Athalya. 1997. *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible* (BibInt 26). Leiden: Brill.
- Brichto, Herbert C. 1998. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. New York: Oxford University Press.
- Brueggemann, Walter. 2010. *Genesis* (IBC). Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Bührer, Walter. 2014. *Am Anfang...: Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 13* (FRLANT 256). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Callender, Dexter E. 2015. Biblical 'adam and Mesopotamian Adapa as 'Primal Human': A Cognitive Approach. V: J. M. Hutton, in A. D. Rubin, ur. *Epigraphy, Philology, and the Hebrew Bible: Methodological Perspectives on Philological and Comparative Study of the Hebrew Bible in Honor of Jo Ann Hackett* (ANEM 12). Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Carr, David. 1993. The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story, JBL 112.
- Cassuto, Umberto. 1961. *A Commentary on the Book of Genesis Part 1*. Jerusalem: Magnes.
- Clines, David J. A. 1990. *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOTSup 94). Sheffield: JSOT Press.
- Clines, David J. A. 1995. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Collins, John C. 2001. What Happened to Adam and Eve? A Literary-Theological Approach to Genesis 3. *Presbyterion* 27.
- Collins, John C. 2006. *Genesis 14: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Phillipsburg, NJ: P & R.
- Cotter, David W. 2003. *Genesis*. (Berit Olam). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- DCH = *Dictionary of Classical Hebrew*. 2011. David J. A. Clines. 4 zv. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Driver, Samuel R. 1911. *The Book of Genesis* (8. izdaja) London: Methuen.
- Edwards, John. 1887. Genesis II.25 and XLVIII.10. *Hebraica* 3.
- Fretheim, Terence E. 1994. Genesis. V: Leander E. Keck, ur. *The New Interpreter's Bible*. Nashville, TN: Abingdon.
- Gordon J. Wenham. 1987. *Genesis 1–15* (WBC). Waco, TX: Nelson.
- Grund, Alexandra. 2008. 'Und sie schämten sich nicht...'. (Genesis 2,25). V: M. Bauks et al., ur. *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Gunkel, Hermann. 1997. *Genesis*, prev. M. E. Biddle. Macon, GA: Mercer University Press.
- Hackett, Jo Ann. 2010. *A Basic Introduction to Biblical Hebrew*. Peabody, MA: Hendrickson.
- HALOT = *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 1996. Ur. Ludwig Koehler in dr. 5 zv. Leiden: Brill.
- Hamilton, *Genesis*, 1994. 191;
- Hamilton, Victor P. 1990. *The Book of Genesis: Chapters 117* (NICOT). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Jacob, Benno. 2000. *Das Buch Genesis*, repr. Stuttgart: Calwer..
- Joosten, Jan. 2002. Do the Finite Verbal Forms in Biblical Hebrew Express Aspect?. *JANES* 29.

- Joüon, Paul. 1925. Notes de lexicographie hébraïque: Yitbōšāšū Gen. 2,25. *Bib* 7.
- Kass, Leon. 2006. *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kelley, Page H., Mynatt, Daniel S. in Crawford, Timothy G. 1998. *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Cambridge: Eerdmans.
- Levine, Nachman. 2002. The Curse and the Blessing: Narrative Discourse Syntax and Literary Form. *JSOT* 27.
- Mendenhall, George E. 1974. The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3. V: H. N. Bream, R. D. Helm, and C. A. Moore, ur. *A Light Unto My Path: Old Testament Essays in Honor of Jacob M. Myers*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mettinger, Tryggve N. D. 2007. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 23*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Moberly, Walter L. 1988. Did the Serpent Get It Right?. *JTS* 39.
- Newsom, Carol A. 2005. Genesis 23 and 1 Enoch 616: Two Myths of Origin and their Ethical Implications. V: C. Roy Yoder et al., ur. *Shaking Heaven and Earth: Essays in Honor of Walter Brueggemann and Charles B. Cousar*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Niccacci, Alveiro. 1994. Analysis of Biblical Narrative. V: R. D. Bergen, ur. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Niehr, H. «קָרָה, עָרָה, עָרָה», G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, ur. *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT) XI*.
- Pagels, Elaine. 1988. *Adam, Eve, and the Serpent*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Rogerson, John. 1996. *Genesis 111*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Ron, Zvi. 2014. Wordplay in Genesis 2:25–3:1. *JBQ* 42.
- Sarna, Nahum M. 1989. *Genesis*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Sasson, Jack M. 1985. Welo' Yitbōšāšū (1 Mz 2:25) and its Implications. *Biblica* 66.
- Schmid, Konrad. 2002. Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen. 2f. und ihrer theologischen Tendenz, *ZAW* 114.
- Schmid, Konrad. 2008. Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and its Early Reception. V K. Schmid and C. Riedweg, ur. *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise and Its Reception History (FAT II 34)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schorch, Stefan. 2005. 'Du bist ein verschlossener Garten': Theologie, Anthropologie und Geschlechterverhältnis im Alten Testament. V: François Vouga, ur. *Wort und Dienst (Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, 28)*. Bethel: Kirchliche Hochschule Bethel.
- Schüle, Andreas. 2009. *Die Urgeschichte (Gen. 11–11)* (ZBAT 1,1). Zürich: TVZ.
- Skinner, John. 1910. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC)*. Edinburgh: Clark.
- Stordalen, Terje. 1992. Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 23 Reconsidered. *JSOT* 53.
- Stordalen, Terje. 2000. *Echoes of Eden: Genesis 23 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. Leuven: Peeters.
- Tosato, Angelo. 1990. On Genesis 2:24. *CBQ* 52.
- Trible, Phyllis. 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality (OBT)*. Philadelphia: Fortress.
- van Wolde, Ellen. 1989. *A Semiotic Analysis of Genesis 23 (SSN 25)*. Assen: Van Gorcum.
- van Wolde, Ellen. 1994. *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 111 (BibInt 6)*. Leiden: Brill.
- von Rad, Gerhard. 1985. *Genesis: A Commentary*, 3. izd. London: SCM.
- Walsh, Jerome T. 1977. Genesis 2:4b3:24: A Synchronic Approach, *JBL* 96.
- Wambacq, B. N. 1970. Or tous deux etaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en avaient pas honte (Gn 2,25). V: A. Descamps and R. P. A. de Halleux, ur. *Melanges bibliques: En hommage au R. P. Beda Rigaux*. Gembloux: Duculot.
- Wellhausen, Julius. 1927. *Prolegomena zur Geschichte Israels (6. izdaja)*. Berlin: De Gruyter.
- Westermann, Claus. 1984. *Genesis 1–11: A Commentary*. London: SPCK.
- William H. Propp. 1990. Eden Sketches. V: W. H. Propp, B. Halpern, in D. N. Freedman, ur. *The Hebrew Bible and its Interpreters (BJSUCSD 1)*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

¹ Prevedeno po: Sarah G. Turner-Smith. »Naked But Not Ashamed: A Reading Of Genesis 2:25 in Textual And Cultural Context.« *The Journal of Theological Studies* 69 (2):425–446.

² Če ni drugače rečeno, so angleški navedki vzeti iz prevoda NRSV. Dve drugačni zgodnji interpretaciji vključujeta aramejski targum Pseudo-Jonathan, ki je v angleščini preveden kot: »And both of them were wise, Adam and his wife; but they were not faithful (or truthful) in their glory« (Tg. Ps.-J. Gen. 2:25). Glej tudi: »AND THEY WERE NOT ASHAMED (LOYITHBOSHASHU), which means, lo ba'u shesh sha'oth (six hours had not come)« (Gen. Rab. 2:25) [velike črke v izvorniku]. Obstoj teh zgodnjih različnih nakazuje kasnejšo razpravo o nagoti in sramu.

Slovenski prevodi svetopisemskih navedkov in razprav o prevodih nadomeščajo angleške, kjer je to smiselno in pomensko nesporno ter puščajo (tudi) angleške izvornike, kjer je to pomembno za razumevanje razlage. (op. prev.)

³ Pomen te interpretacije je poudaril B. N. Wambacq (1970, 553-4) in tudi William H. Propp (1990, 194).

⁴ V masoretskem besedilu je 1 Mz 2,43.21 po palestinski navadi označen kot odlomek za sobotno branje v sinagogi. Znotraj je nekaj vrzeli v besedilu, vključno po 2,4a, 14, 25; 3,7. (BHS, 5. izd., xliiii; Kelley, Mynatt, in Crawford 1998, 155, 167).

⁵ Mnogi verjamejo, da to odseva različne vire (Documentary Hypothesis) (Rogerson 1996, 64).

⁶ Navaja reference o poznavanju dobrega in slabega v 5 Mz 1,39, Iz 7,1516, in 2 Sam. 19,35. *Ibid.*, 1415; tudi Driver (1911, 43, 46) – njegova diskusija je podobna Gunkelovi in je lahko njen derivativ.

⁷ Carr 1993, 581.

⁸ Moška oblika množine besede »nag« je praktično enakozvočnica moške množinske oblike besede »pretkan«. Glej »קָרוֹם« HALOT II, 882; »קָרוֹם« DCH VI, 556; »קָרוֹם« HALOT II, 883; »קָרוֹם« DCH VI, 556.

⁹ Podobna interpretacija: »2:25 benennt den . . . defizitären Status der Menschen als Unbekleidete« (Bühner, 232, 2014); glej tudi Trible (1978, 107–8), za kogar v. 25 opisuje »meso spolnosti« kot »meso brez obrambe«.

¹⁰ Wambacq pripomni »On peut alors se demander si cette traduction n'est pas l'effet de leur interpretation.« (1990, 549, n. 4).

¹¹ »Der poetische Höhepunkt der Menschenschöpfung« (Schüle 71, 2009).

- ¹² Glede 2,18–23 kot enote, glej Westermann (1992, 225, 231–3). Navkljub popularni, četudi netočni etimološki etiologiji besede נֶפֶשׁ v v. 23b vidi namen enote v stvarjenju človeštva, v komplementarni združbi moškega in ženske in ne spolna ali poročna etimologija, ki jo slavi v. 24.
- ¹³ Drugod v hebrejski bibliji se etiologije pogosto uporabljajo za zaključek zgodb; tu sta dve. (Carr 1993, 580); v podporo razumevanju v. 24 kot dodatka, glej Tosato (1990, 389–409).
- ¹⁴ Glavni vzrok za izbiro je bila besedna igra z 3,1 (Ron 2014, 37).
- ¹⁵ Ta uvod navajajo kot klasičen primer ločnice narativnih podenot, toda drugi dokazi kažejo na to, da ima v tem primeru funkcijo opozicije (Propp 1990, 194).
- ¹⁶ S tem, da pripovedovalca opisuje kot da ima »otroška zanimanja« (xxxv), zavzame patronizirajoč odnos v svojem modelu življenjskega razvoja antične izraelske kulture.
- ¹⁷ Čeprav ima malo vpliva na njihovo končno interpretacijo, glej Brichto (1998, 83), Stordalen (2000, 228–9); (Arnold 2009, 61).
- ¹⁸ Kot stvarilo proti enačenju kulture in božanskega, glej Iz 44, kjer se pojavi argument za Jahveja kot stvarnika.
- ¹⁹ Je to morda namerno ambivalentno: kot eden podoben »Elohimu« in eden izmed bralcev?
- ²⁰ Glede tega, da v svetem pismu obleke simbolizirajo kulturo, glej Brenner (1997, 41). Kot smo pokazali, se razrešitev v 2,25 pojavi v 3,7, ko prvi par vzame listje in si napravi מִן. To se prevaja na različne načine, vključno kot predpasnik (apron) (npr. WEB), pokrivalo (covering) (npr. NIV) in sramni predpasnik (loincloth) (npr. NRSV, NJPS). Splošnejši termin za sramni predpasnik je נֶזֶר, medtem ko se מִן običajno prevaja kot pas (belt). (2 Sam 18,11, 1 Kr 2,5, 2 Kr 3,21, Iz 3,24, v vseh primerih, z izjemo zadnjega v pomenu moške bojne opreme). Wenham meni, da ta beseda skupaj z izbiro listja morda poudarja skromnost teh oblačil in njihovo neprimernost za pokrivanje intimnih delov (Genesis 1–15, 76). Druga razlaga je, da je bila beseda מִן odveč in tu namerno uporabljena v arhaičnem pomenu za označitev preprostih oblačil davne preteklosti (Mendenhall, 1974, 327–8). To, da je oblačilo prvega para starinsko ali komično neprimeren pas, je morda manj pomembno kot sam napredek od golote k oblačilom iz rastlin in nato živalskih kož, ki lahko odseva avtorjevo teorijo zgodnjega razvoja oblačil pred prihodom tkanin, ki so bila produkt kmetovanja (Propp 1990, 197). Glede na obliko pripovedi 3,7 ne more biti konec odlomka, saj po dilemi, ki se pojavi v 2,25, par je z drevesa (3,6), v nasprotju z Jahvejevo prepovedjo (2,16–17), kar predstavlja zasuk zgodbe z velikim suspenzom. Pripovedovalčeva spretnost doseže vrhunec v 3,7b, ko človeka pridobita občutek za primernost (kar zmanjša napetost), a se neprimerno zatečeta h kulturnim dejanjem, namesto da bi se zanesla na Jahveja (kar zaostri napetost). Da po 3,7 ostane še nekaj dvoma, se pokaže, ko se par skrrije pred Jahvejem med drevejem in izjavita, da sta naga.
- ²¹ To lahko pomeni popolno ali delno goloto, a kontekst nakazuje prvo.
- ²² Preroško simbolno dejanje (dejansko izvajanje le-tega je dvomljivo).
- ²³ Prav tako v preroškem govoru.
- ²⁴ V prvem primeru gre za figurativno uporabo in se nanaša na zemljo, ki je bila opustošena; slednja dva pa sta uporabljena za žensko kot metaforo za Jeruzalem in se nanašata na slačenje v smislu vrnitve k rojstvu. Figurativna uporaba lahko nakazuje uničenje mesta, poraz in izgon.
- ²⁵ Besedilo je ambivalentno glede opisa Savlove nagote.
- ²⁶ Zadnja omemba se pogosto interpretira kot zgolj seksualna v kontekstu (figurativne) kazni za prešuštvo, a ker ponovi isti izraz, ki je že prej dvakrat uporabljen v poglavju, da se nanaša na ranljivo stanje novorojenčka, se ta asociacija tu zdi pomembnejša (Wambacq 1990, 550–1; Niehr, TDOT 11, 349–54).
- ²⁷ Sarna, Genesis, 29, n. 11.
- ²⁸ Ne glede na slačenje prešuštnice Jeruzalema v Ezekielu in Ozeju (Brandscheit 2011).
- ²⁹ OED, »bare«, www.oed.com.
- ³⁰ Za spisek referenc glej Hamilton (1994, 181, n. 14).
- ³¹ Babilon, Nineve in Jeruzalem.
- ³² Alternativna sklanjatev ali *iyqtol* (Hackett 2010, 66).
- ³³ V tem kontekstu se zdi teža medmeta »še« (yet) prevelika. To se delno popravi z izbiro besede »sedaj« (now), ki začne v. 25. Če bi uporabili oboje, bi vnaprej določili izid v. 3,7, ne bi poudarili napetosti in bi »pokvarili« zgodbo.
- ³⁴ *Hitpolel* je ekvivalent *hitpael* oblike za glagole II-waw (Hackett 2010, 207).
- ³⁵ Paul Joüon, »Notes de lexicographie hébraïque: Yitböšāšū Gen. 2,25«, *Bib* 7, 74–5;
- ³⁶ Op. prev: Besede zdaj v slovenskem SSP prevodu vrstice ni: »Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.«
- ³⁷ Opaža ujemanje z 1 Kr 1,1. Pomembno pa je, da je ekseget pisal pred seksualno revolucijo na Zahodu sredi dvajsetega stoletja in sočasno spremembo, ki se je zdela »naravna«.
- ³⁸ To podpira tudi Adamov vzlik, »končno« (Kass 2006, 79, n. 29).
- ³⁹ Targum Ps.-J. 1 Mz 2,25 se izogiba neprimernosti človeške nagote in vnaprej določa vlogo obrata s tem, da opiše ljudi kot modre, morda pod vplivom razumevanja rajskega vrta kot metafore za sveti kraj, tempelj kot v knjigi Jubilejev 3, ali za svet, ki prihaja (Anderson 1992, 47).
- ⁴⁰ Vsaj v britanski angleščini.
- ⁴¹ Za spisek vseh primerov glej Niehr, TDOT XI, 361–6. Osem primerov s pozitivno konotacijo v Pregovorih odtehta dve negativni v Jobu, predvsem zato, ker Pregovori vključujejo govorjenje o znanju, dobrem, slabem, drevesu in življenju. Glede predloga, da je motiv drevesa spoznanja dobrega in hudega v 1 Mz 2–3 podobno drevesu življenja v Pregovorih, glej Bauks (2015, 20–42).
- ⁴² »In einem letzten Akt versieht Gott den Menschen ... mit einem 'Schutzschild' und zeigt so seinen anhaltenden Willen zur Solidarität mit dem Menschen an.« (Bauks 2011, 33)
- ⁴³ Obleka je »das erste und unerläßliche Merkmal einer menschlichen Gesellschaft und für das sittliche Gefühl das Zeichen, das den Menschen äußerlich vom Tier unterscheidet.« (Jacob 125, 2000)
- ⁴⁴ V tradiciji midrašev (Gen. Rab. 8,11) se prav tako pojavi pogled na človeka kot delno žival in delno božanstvo (Anderson 2001, 49).
- ⁴⁵ Sasson trdi, da ponavljajoči motiv מִן הָאָדָם v 2,25–3,21 funkcionira kot ločnica med gibanjem obeh. (1985 420, n. 6) Alternativna interpretacija pa je, da poudarja skupen vidik dejanj, ki so jih ljudje opravljali skupaj: hranjenje, šivanje in skrivanje.
- ⁴⁶ V drugem članku bi lahko raziskali zgodnjo judovsko in krščansko eksegezo 1 Mz 2,25. Anderson (2001; 1992) in Pagels (1988). Na sodobne eksegete so vplivala tudi odkritja bližnjevzhodnih besedil, kot je denimo ep o Gilgamešu in Atrahasis (Brichto 1998, 83; Batto 1992; 2000, 621–31).
- ⁴⁷ Primerjaj 1 Mz 29,34, 35; 30,20; 46,30, prvi trije primeri vključujejo uspešno prokreacijo. (Anderson, 1992, 501)
- ⁴⁸ Ambivalentno dejanje, ki ga bomo morali raziskati drugič.
- ⁴⁹ Glede Pavlove uporabe 1 Mz 2–3, glej Rim. 5,12–21; 1 Kor 15,21–2.

Vrata iz cerkve sv. Nediljice



AVGUŠTIN

Govor 229/P

Ta govor je Avguštín imel na velikonočno soboto leta 412. Pri govoru so bili navzoči tudi novokrščenci, ki so krst prejeli med velikonočno vigílijo. To je bilo namreč obdobje, v katerem so novokrščenci poglobljali svoje versko znanje. V tem govoru razmišlja o Petrovi trikratni zatajitvi in o Jezusovem trikratnem vprašanju Petru, ali ga ljubi. Gospodov pogled je tisti, ki je po zatajitvi ozdravil Petra. V tej pridigi Avguštín predstavi tudi svoje razumevanje prenašanja izvirnega greha.

O PETROVI LJUBEZNI

1. Beremo o dejanjih, ki so se po evangelistu Janezu zgodila po Gospodovem vstajenju. Med temi dogodki je tudi ta, o katerem smo brali danes, ki govori o tem, kako je Gospod spraševal Petra, če ga ljubi bolj kot drugi (prim. Jn 21,15–17). V tem Petru (lat. Petrus) se spomnite na skalo (lat. petra). On je namreč tisti, ki je na Gospodovo vprašanje učencem, za koga ga imajo, odgovoril: »Ti si Kristus, Sin živega Boga.« Ko je to slišal, mu je Jezus rekel: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, kajti tega ti nista razodela meso in kri, ampak moj Oče, ki je v nebesih. In jaz ti povem.« – Kakor da bi rekel: Rekel si o meni, jaz pa pravim o tebi. Kaj? »Ti si Peter in na to skalo bom zgradil svojo Cerkev in peklenska vrata ne bodo premagala; kar boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; kar boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih« (Mt 16,13–19).

V Petru vidimo primerno skalo. Apostol Pavel pa, ko govori o predhodnem (starozaveznem) ljudstvu, pravi: »Pili so iz duhovne skale, ki jim je sledila. Skala pa je bil Kristus« (1 Kor 10,4). Ta učenec je Peter, poimenovan po skali, tako kot se kristjan imenuje po Kristusu. Zakaj sem želel najprej govoriti o tem? Da bi vam priporočil, da v Petru spoznate Cerkev. Kristus Cerkve namreč ni zgradil na človeku, ampak na Petrovi izpovedi. Kaj je Petrova izpoved? »Ti si Kristus, sin živega Boga« (Mt 16,16). Glejte skalo, glejte temelj, glejte, kje je zgrajena Cerkev, ki je peklenska vrata ne bodo premagala (prim. Mt 16,18). Kaj so peklenska vrata, če ne napuh krivovercev?

2. Tega Petra, ki ima tako pomembno vlogo, kot sem vam jo priporočil, je namreč Gospod po vstajenju vprašal, kot smo brali, in mu rekel: »Simon, Janezov« – Simon je namreč imenovan od svojega rojstva: bil je Janezov

sin – »Simon, Janezov, ali me ljubiš bolj kakor tile?« Kdo sprašuje? Tisti, ki vse ve. Ali je on, ki je izročil znanje (prim. Ps 94,10), podoben tistemu, ki ne ve? Ni bil Gospod tisti, ki je želel biti poučen, ampak je želel, da bi on (Peter) izpovedal svojo ljubezen. Vpraša ga enkrat in on mu odgovori: »Gospod, veš, da te ljubim.« In on: »Pasi moja jagnjeta.« Ponovno ga vpraša, kot da bi enkrat ne zadoščalo: »Simon, Janezov, ali me ljubiš?« Ponovno reče: »Rad te imam, Gospod, ljubim te, Gospod.« In on mu ponovno reče: »Pasi moja jagnjeta.« In tretjič. Komu ne zadošča, da vpraša enkrat? Nevednežu zadošča. Koliko bolj zadošča tistemu, ki vse ve vnaprej! Tretjič ga vpraša: »Ali me ljubiš?« Peter je užaloščen, kakor da bi ga Jezus večkrat vprašal isto vprašanje, ker bi dvomil o njem, in je rekel: »Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim.« Če bi ti bilo karkoli prikrito, bi bilo dobro, da me vprašaš. Če pa vse veš, veš tudi vse podrobnosti glede tega, kar sprašuješ. In on: »Pasi moje ovce« (Jn 21,15–17). Trikrat je izpovedal ljubezen tisti, ki ga je zaradi strahu trikrat zatajil. Gospod ga je zato trikrat vprašal, da bi s trojno izpovedjo izbrisal trojno zatajitev (prim. Lk 22,57–60).

3. To je tisti Peter, ki zataji in ki ljubi. Zataji zaradi človeške šibkosti, ljubi zaradi božje milosti. Ko je namreč Peter zatajil, je sam sebi pokazal, kakšen je. Ko je rekel: »Gospod, s teboj sem vse do smrti« (Lk 22,33), si je namreč na nek način domišljal svojo moč in podpihoval prevzetno ošabnost; predpostavljal je namreč, da je močan. Potem pa je dejansko slišal, kdo je. Bolan si je namreč domišljal, da je močan sam iz sebe, zdravnik pa se je dotaknil srčne žile. V notranjosti je odkril, da je bolan, in kakor da bi mu pravi in resnicoljubni zdravnik napovedal, kar se bo zgodilo. Kot da bi rekel: Samemu sebi se zdiš zdrav. Ker ne veš, da ti bo zdajšnja vročina kmalu razodeta. Vznemiril se boš, ko se bo to zgodilo. Ko ga torej dekla vpraša, se je izpolnilo to, kar je napovedal zdravnik, in ne to, kar si je domišljal bolnik, namreč to, da bo ta služabnik prej Gospoda trikrat zatajil, kot bo zapel petelin. Kaj je zapisano

v evangeliju o trikratni zatajitvi (prim. Lk 22,57–60)? »Gospod ga je pogledal ... in (Peter) je bridko zajokal« (Lk 22, 61–62). Peter ne bi nikoli objokoval, če ga Gospod ne bi pogledal. Končno želim, da razumete, na kakšen način je rečeno: »Pogledal ga je.« Poglejte evangelij in videli boste, da je bil Gospod, ko ga je Peter zatajil, na takšnem kraju, da ga Peter s telesnimi očmi ni mogel videti. Judovski voditelji so namreč zasliševali Gospoda v notranjosti hiše. Peter pa ga je zatajil na dvorišču. Toda kam ne more pogledati tisti, ki je povsod?

4. Zaradi tega je Gospod Petra vprašal o ljubezni in so mu izročene Kristusove ovce. Rekel mu je: »Pasi moja jagnjeta. Pasi moje ovce« (Jn 21,15.17). Jagnje mu je izročilo jagnjeta. Svoja jagnjeta mu je izročil tisti, ki jih je naredil za svoja jagnjeta. Kako je Jagnje naredilo jagnjeta za svoja? »Glejte, Jagnje Božje.« O njem je bilo rečeno: »Glejte, Jagnje Božje.« In kako jih je naredilo za svoja jagnjeta? »Glejte, on, ki odjemlje greh sveta« (Jn 1,29). Tako je to naredil tudi s tistimi, ki jih vidimo v belih oblačilih.¹ O, da jih volkovi ne bi požrli! Ti, Gospod, ohrani tiste, ki si jih izročil Petru. Ti jih ohrani, ki ohranjaš tudi Petra. On (Gospod) je ovca, o kateri je pisano: »Kakor ovca, ki jo peljejo k žrtvovanju« (Iz 53,7). On je vedno jagnje, ker je vedno brez greha. Ne bodite presenečeni, da je bil brez greha: »V začetku je bila Beseda, Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (Jn 1,1). Od kje bi potem lahko bil greh? Poglejte na njegovo človeško rojstvo. Njega, ki se je želel roditi brez greha, je spočela devica in si ga ni zaželelo meseno poželjenje. Sin je bil spočet zaradi materine vere. »Rojen je iz Svetega Duha in device Marije.«² Od Adama ni prejel izvirnega greha, ni ga prejel in k njemu ni nič dodal. Nedoroden se je rodil, nedolžen živel in nedolžen umrl.³ »Glejte, Jagnje Božje; glejte njega, ki odjemlje greh sveta.« Ko je Petru izročil svoje ovce, mu je izročil nas. Ko nas je izročil Petru, je Cerkvi izročil svoje ude. Izroči, Gospod, svojo Cerkev svoji Cerkvi, naj se ti izroči tvoja Cerkev. Pravimo namreč: »Ne nam, Gospod, ne nam, ampak svojemu imenu daj slavo« (Ps 115,1). Ali

smo brez tebe kaj drugega, kot Peter v trenutku, ko te je trikrat zatajil? Da bi Gospod Petru razodel njega samega, to je, da bi Petru razodel Petra, se je za kratek čas obrnil stran od njega in Peter ga je zatajil. Ko se je spet obrnil k njemu in ga pogledal, je Peter zajokal (prim. Lk 22,61–62). S solzami je izmil krivdo, z vodo, ki je tekla iz oči, je krstil vest. Poglejmo, kar je zapisano v Psalmu: »Jaz pa sem v polnosti sebe rekel: ne bom se premaknil na veke« (Ps29,7). O kom, če ne o Petru, je rečeno: »S teboj bom vse do smrti« (Lk 22,33) in »tudi če bi bilo treba umreti za tebe, ne bom šel stran od tebe« (Mt 26,35)? Govori v polnosti sebe. Kaj pravi? »Ne bom se premaknil na veke.« Toda potem, ko so ga spraševali, ko je zatajil in ko je jokal, poglejte, kaj je dodal – to so namreč že spokornikove besede –: »V polnosti sebe sem rekel: Ne bom se premaknil na veke. Gospod, v svoji dobrohotnosti si moji lepoti

dal moč. Svoj obraz si obrnil stran od mene in postal sem zmeden« (Ps 29,7–8). Obrnil si svoj obraz in razodel si mi moj obraz: »Ne vem, kaj praviš; ne poznam tega človeka« (Mt 26,70–72). Glejte Petra v samem sebi, glejte, kaj pomeni: »Obrnil si svoj obraz in postal sem zmeden.« Gospod je torej ponovno obrnil svoj obraz, Petra pogledal in ga okreпил.

Prevedel: Gregor Lavrinec

¹ Po krstu so novokrščenci osem dni, torej do bele nedelje, nosili bela oblačila. Ti, ki so jih videli v belem, so torej novokrščenci. Omembi novokrščencev takoj sledi prošnja, da bi jih Gospod obvaroval pogube.

² Apostolska veroizpoved.

³ V tem delu Avguštín predstavi svoje razumevanje prenašanja izvirnega greha. Izvirni greh se prenese oz. podeduje ob spočetju, ki je posledica poželenja. Jezus Kristus pa ni bil spočet s poželenjem, ampak po delovanju Svetega Duha in Marijini veri.

MATEJ CEPIN

Kaj manjka mladinski pastoralni?

Pogled mladinskega delavca na stanje v Sloveniji

Namesto poudarjanja množičnosti bomo odkrivali in ustvarjali živa občestva, v katerih bo posameznik ustvarjalno sodeloval in celostno osebno rasel.

Tretji od petih pastoralnih izzivov,

opredeljenih v krovnem dokumentu slovenskega pastoralnega načrta

Pridite in poglejte, 2012.

Pastoralne delavce v Sloveniji, pa tudi širše po Evropi, pogosto vznemirja skrb, da v Cerkvi ni dovolj mladih. Spremenjene so podobe nekaterih župnij, v katerih število udeležencev različnih dejavnosti v starosti od 15 let naprej močno upade. V nekaterih župnijah skupine mladih ali animatorjev sicer obstajajo, a niso več tako pobudniške, kot so bile nekoč. V marsikaterem župnišču je mladinska soba, ki sameva. Mlade, ki jih je v posamezni župniji mogoče privabiti k rednemu aktivnemu sodelovanju, pa pogosto lahko preštejemo že na prste ene roke.

Mnogi iščejo rešitve. Sprašujejo se, kako bi obogatili program svoje mladinske skupine, kako privabili več animatorjev v domači oratorij, kdo bo v prihodnje vodil skupine v skavtskem stegu ali kako vzpostaviti župnijski mladinski pevski zbor. Veliko je darovanja posameznih pastoralnih delavcev, veliko hoje po robu, veliko razmišljanja in postavljanja vprašanj. Zelo redko pa skupaj ustvarjalno

iščemo sistemske rešitve na širšem območju: na območju celotne škofije ali za celotni slovenski prostor.

In vendar: izziv števila mladih v Cerkvi ni v prvi vrsti izziv posameznih župnij, ampak najprej izziv sistemske narave, ki ga je potrebno reševati na višjih ravneh.

Sklepati gre, da je v dejavnosti, ki jih običajno uvrščamo v polje mladinske pastoralne v Sloveniji, vključenih kar nekaj manj kot 10% vseh slovenskih mladih. V Sloveniji je približno 320.000 mladih v starosti med 15 in 29 let. Na vseslovensko srečanje v Stično jih vsako leto pride nekaj tisoč. Nekaj tisoč je vključenih v skavtsko gibanje, nekaj tisoč med animatorje oratorija, še dodatnih nekaj tisoč v zборе, mladinske skupine, gibanja in škofijske izobraževalne ustanove. Mnogi med njimi so v treh ali štirih zgoraj naštetih dejavnostih hkrati, torej se v zgornji statistiki podvajajo. Vseh realno vključenih različnih oseb je najverjetneje krepko pod 32.000.

Ko gre za izziv sistemske narave, so napore posameznih pastoralnih delavcev sicer izredno dragoceni, ne prispevajo pa veliko k celotni sliki. Takšni napore namreč niso posejani v dobro zemljo – zaradi manj naklonjenih širših okoliščin imajo manjši učinek.

V pričujočem prispevku želim na izziv števila mladih v Cerkvi ter na izziv kakovosti dejavnosti, ki jih v Sloveniji ponuja mladinska pastorala, pogledati s sistemskega vidika. Pri tem želim spregovoriti kot mladinski delavec. To je poklic, ki smo ga v naši državi po več kot desetletnih prizadevanjih končno uveljavili v letu 2018.¹ Trdim, da se mladinska pastorala v Sloveniji premalo poslužuje spoznanj, ki jih je ustvarilo mladinsko delo. Trdim pa tudi, da se mladinska pastorala znotraj Cerkve sooča s podobnimi izzivi kot mladinsko delo znotraj države. V obeh primerih gre za majhno in obrobno dejavnost, ki je tisti, ki odločajo, pri resničnih odločitvah ne vzamejo kot prioriteto.

DON BOSKO IN PRVA INDUSTRIJSKA REVOLUCIJA

Pot razmišljanja o mladinskem delu in mladinski pastorali bi rad začel pri enem od utemeljiteljev obeh področij. Gre za preprostega podeželskega duhovnika z imenom Giovanni Bosco (v nadaljevanju zanj uporabljam poslovenjeno ime don Bosko), ki je v sredini 19. stoletja v Turinu ustanovil prvi oratorij. Že v otroštvu je čutil klic k temu, da bi postal duhovnik in da bi svoje duhovniško poslanstvo usmeril predvsem v delo z mladimi, z leti pa se je pravilnost izbire te poti skozi mnoge trne in blagoslove, ki jih je doživel, le še potrjevala.

Z vsem žarom je odgovarjal predvsem na potrebe mladih fantov, ki so v Turin prišli z okoliškega podeželja. Tovrstne migracije so bile v tistem času zelo intenzivne, saj je dela na podeželju primanjkovalo, v mestih pa so bile potrebe zaradi učinka industrijske revolucije vedno večje. Nastale so mnoge nove tovarne in strojna proizvodnja je kot

posledica izuma parnega stroja do takrat že močno izpodrinila ročno delo.

Industrijska revolucija pa ni prinesla sprememb le na tehnološki ravni. Zaradi spremenjenih načinov proizvodnje se je spremenil nabor poklicev. Izobrazba mnogih fantov je bila pogosto neustrezna. Podvrženi so bili tudi težkim delovnim pogojem, nečloveškimi urnikom, krutim gospodarjem, slabim bivanjskim razmeram in slabi družbi. Za njihovo dobrobit se je v mestu zanimal le malokdo, nihče pa jih ni zares vzgajal. Industrijska revolucija je popolnoma spremenila poti odraščanja takratnih mladih in podrla dotlej ustaljene načine njihove integracije v svet odraslih.

Na nove razmere se don Bosko, čeprav je bil duhovnik, ni odzival le z oznanjevanjem. Potrebe mladih je razumel veliko širše in nanje skušal tako tudi odgovarjati. Bil je duhovnik, a bil je tudi tisti, ki je fantom nudil zatočišče, zanje ustanavljal delavnice, jih poučeval, zastopal pri delodajalcih, jim priskrbel hrano, omogočil prostor za igro in dobro družbo. Da je vse to potekalo, pa je moral opravljati tudi tisto, čemur danes v žargonu neprofitnih organizacij rečemo fundraising (zbiranje sredstev). Njegova posebnost je bila v tem, da je nove potrebe mladih, ki so nastale kot posledica spremenjene družbe, hitro prepoznal, razumel celostno in se nanje tudi celostno odzival.

ZGODOVINA SE PONAVLJA: DANAŠNJI MLADI IN ČETRТА INDUSTRIJSKA REVOLUCIJA

Kot čas don Boska v sredini 19. stoletja, tudi današnji čas zaznamuje industrijska revolucija, tokrat znana pod imenom industrija 4.0. Kot že nekajkrat poprej, tudi tokrat razvoj tehnologije ni prinesel le sprememb v načinih proizvodnje, ampak tudi spremembe v načinu življenja na različnih področjih ter tudi spremembe na poteh odraščanja mladih in njihove integracije v svet odraslih (Cepin 2018, 6).

Zaradi tehnologij, kot so mobilna telefonija, robotika, obdelava velikih količin

podatkov, strojno učenje, računalniški vid in hibridni sistemi, danes živimo drugače, kot smo npr. pred dvema desetletjema. Drugače se družimo, drugače nakupujemo, drugače se učimo, drugače iščemo informacije, cenimo druge kompetence in opravljamo drugačne poklice.

Sistemi, namenjeni integraciji mladih v družbo, ki so še pred kratkim delovali, v dobi po četrti industrijski revoluciji brez spremijnjanja ne delujejo več. Vloga učitelja se iz vira znanja vedno bolj spreminja v pospeševalca učenja, glavni viri znanja pa so drugje, najpogosteje na internetu. Diplome, dosežene v študijskih programih, imajo pri nereguliranih poklicih veliko manjši pomen kot nekoč. Da posameznik dobi zaposlitev pri teh poklicih ni več toliko pomembna stopnja izobrazbe kot pa dejanske kompetence. Na internetu se pojavljajo nevarnosti, ki so bile staršem in vzgojiteljem doslej prihranjene. Tudi današnji revolucionarni čas, tako kot pred 170 leti Don Boskovega, zaznamujejo migracije, nestabilne zaposlitve, neustreznost izobraževalnih poti, težave pri pridobivanju stanovanj za mlade in pomanjkanje predanih vzgojiteljev.

Zgodovina se ponavlja. Pomembno vprašanje za pastoralne delavce, sodobne don Boske, je torej, kaj danes pomeni prepoznati nove potrebe mladih v hitro spreminjajoči se družbi ter se nanje celostno odzvati.

MLADINSKO DELO KOT ODGOVOR NA POTREBE MLADIH

Nekatere teorije govorijo o tem, da o mladini kot o socialni kategoriji lahko govorimo prav od don Boskovega časa prve industrijske revolucije naprej. Med obdobje otroštva in obdobje polne odraslosti posameznika naj bi se v tistem času umestilo še eno obdobje razvoja posameznika: čas, ko ta ni več otrok, zaradi podaljšane dobe odraščanja pa tudi še ni v polnosti odrasel, torej v polnosti integriran v družbo. Mladost je torej čas, ko posameznik že doseže nekatere točke odraščanja (npr. zmožnost reprodukcije),

vseh pa še ne (npr. dejanska ustanovitev svoje družine). Govorimo o več točkah odraščanja, kot so npr. zaključek formalnega izobraževanja, prvi otrok, poroka, selitev iz primarne družine, prvi lastni zaslužek za preživetje ipd. Točke odraščanja naj bi bile v preteklih zgodovinskih obdobjih veliko bolj skupaj na časovni osi življenja posameznika, danes pa se vedno bolj razraščajo ali celo izgubljajo.

S pojavom mladine pa se je v obdobju prve industrijske revolucije rodilo tudi mladinsko delo. Nekateri kot njegov začetek štejejo ustanovitev YMCA (Young Men's Christian Association) leta 1844 v Londonu (Škulj 2016, 26). Mladinsko delo je tako nastalo kot odziv na razmere po prvi industrijski revoluciji, ki so jo, kot kasneje na primer tudi krizo, začeto leta 2008, zelo drago plačali prav mladi.

V časih velikih družbenih sprememb togi formalni sistemi integracije mladih v družbo pogosto odpovejo. Mladi se v takšnih časih znajdejo v prepadu med starim svetom, za katerega so se pripravljali, in novim, ki je med tem postal realnost. Izobraževalni sistemi, na primer, usposablajo mlade z določenim zamikom in jih zato pogosto opremijo z neustreznimi kompetencami. Ana Kranjc, utemeljiteljica andragogike v Sloveniji, v zvezi s tem za sedanje generacije uporablja duhovit izraz zašolani mladi.

Ko formalni sistemi integracije mladih v družbo ne opravijo svojega dela, na njihovo mesto stopijo neformalni, kakršen je tudi mladinsko delo. Ko šolski sistem mladih ne pripravi dovolj dobro, da bi našli zaposlitev, to lahko stori mladinsko delo. Ko ni dovolj poudarjena državljanska vzgoja, to ponovno lahko stori mladinsko delo. In če v šolskem sistemu ni dovolj verske vzgoje, prav tako. Mladinsko delo tako deluje kot korektiv formalnega izobraževanja.

Ni pa to njegova edina funkcija. Neformalno izobraževanje in priložnostno učenje v mladinskem delu mladim omogočata tudi prepoznavanje in razvoj tistih individualnih talentov, ki jih šolski sistem ne naslovi dovolj. V mladinskem delu mladi prepoznavajo, v

čem so zares dobri, dobijo o tem relevantno povratno informacijo vrstnikov in širšega okolja ter prejmejo tudi priložnost, da se na teh področjih tudi uresničujejo skozi lastna prizadevanja, npr. skozi prostovoljstvo ali družbeni aktivizem.

V mladinskem delu se mladi o stvareh ne le učijo iz knjig, ampak jih tudi dejansko preizkušajo. Njihovega znanja ne korigirajo ocene, ampak predvsem popravljanje lastnih napak. Napake v mladinskem delu nimajo enakih posledic kot v šoli. V njih se išče kakovostna učna izkušnja in povezane so z dejanskimi stvarnimi posledicami. Mladinsko delo je tudi zabavno. In kar je najpomembnejše: v mladinskem delu mladi sami postanejo akterji dogajanja. Če so v šolskem sistemu odrasli tisti, ki pišejo učne načrte in s tem določenemu znanju dajejo mesto pomembnega, določenemu pa mesto nepomembnega, v mladinskem delu vlogo piscev učnih načrtov nosijo mladi sami. Eno od načel mladinskega dela je, da so mladi vanj vključeni v vseh treh fazah projektnega cikla: v fazi načrtovanja, izvedbe in tudi vrednotenja. S tem sami postanejo tisti, ki prepoznajo svoje potrebe, do njih čutijo odgovornost in tudi sami ovrednotijo, ali je bilo v dejavnosti nanje odgovorjeno ali ne.

Tako don Boskov oratorij danes v Sloveniji ni projekt odraslih za otroke in mlade, ampak predvsem projekt mladih za otroke in širšo okolico. Mladi v skupinah animatorjev prepoznajo svoje potrebe in potrebe svojega okolja ter nanje ustvarjalno odgovarjajo. Podobno velja tudi za druge oblike mladinskega dela: mladi iz uporabnikov postajajo ustvarjalci.

MLADINSKO DELO IN MLADINSKA PASTORALA

Mladinsko delo je danes v Sloveniji opredeljeno kot organizirana in ciljno usmerjena oblika delovanja mladih in za mlade, v okviru katere mladi na podlagi lastnih prizadevanj prispevajo k lastnemu

vključevanju v družbo, krepijo svoje kompetence ter prispevajo k razvoju skupnosti« (ZJIMS, 3 čl.). Izvaja ga nekaj več kot 100 t. i. organizacij v mladinskem sektorju, med katerimi so najbolj znane oblike skavti, taborniki, mladinski centri, mladi gasilci, mladi planinci, študentski klubi, oratorijski animatorji, podmladki političnih strank, Mladinski ceh, Nefiks, SKAM, Socialna akademija ipd.

Mladinsko delo je v svojem bistvu demokratsko, zato se je v Sloveniji zaradi nedemokratskega prejšnjega režima v pravem pomenu začelo razvijati šele po osamosvojitvi leta 1991. Intenzivnejši razvoj pa je delno povezan tudi z evropskimi integracijami in se je dogajal vzporedno z njimi v začetku tega tisočletja. Države EU z daljšo demokratično tradicijo imajo seveda tudi daljšo zgodovino mladinskega dela. Prednjačijo Belgija, Nemčija, Italija, Španija in skandinavske države. Vsekakor je bilo mladinsko delo v Sloveniji dobro razvito že tudi v obdobju med prvo in drugo svetovno vojno. O tem med drugim priča knjiga pedagoga Stanka Gogale z naslovom O pedagoških vrednotah mladinskega gibanja, ki je nastala že leta 1931.

V različnih evropskih državah ima mladinsko delo različne oblike, različne stopnje pomembnosti in prinaša družbam posledično tudi različne učinke. Značilnosti, ki bi jih lahko opredelili kot vsem skupne, pa so (Cepin 2012, 45 in European Youth Work Convention 2015, 2):

- mladinsko delo krepi ustvarjalnost in pobudništvo mladih, skozenj se mladi lahko izrazijo, s tem pa jim pomaga pri njihovem polnem vključevanju v družbo,
- ima izobraževalno vlogo in mlade opolnomoči za delovanje na različnih področjih; pomaga jim odkrivati in razvijati njihove talente,
- mladim ponuja nove izkušnje, ki jih sicer ne bi doživeli, opozarja pa jih tudi na tveganja in pomembne odločitve, s katerimi se utegnejo v bližnji prihodnosti soočiti (zasvojenosti, izbira študija, iskanje zaposlitve ...),

- mladim omogoča, da se ukvarjajo s tematikami, ki se zdijo pomembne njim samim, s takšnimi, ki jih sami prepoznajo kot bistvene glede na njihove potrebe, šolski sistem pa jih običajno ne posreduje,
- udeležba v mladinskem delu je prostovoljna,
- dejavnosti mladinskega dela predstavljajo dodano vrednost za družbo (mladi preko mladinskega dela delajo dobra dela za širšo skupnost).

Mineva približno dve desetletji, odkar se z mladinskim delom intenzivno ukvarjam tudi sam. Navdušil me je učinek, ki ga je na moj osebni razvoj imela mladinska veroučna skupina, ki sem jo obiskoval kot srednješolec. Pod vodstvom kaplana in sovrstnikov mi je ponujala nova osebna poznanstva, pogovor o temah, o katerih se prej nisem pogovarjal, ter priložnosti, da sem se lahko izkazal na področjih, za katera prej nisem dobil povratne informacije, da so pomembna in da sem v njih dober. Skupina, obogatena tudi z izkušnjami romanj v Taizé in na novoletna taizéjska srečanja, me je tako zaznamovala, da sem želel kot voditelj v podobnih dejavnostih prispevati tudi sam. Šele kot študent sem se zato vključil v skavtsko gibanje in postal animator, po končanem študiju pa sem se tudi zaposlil na Društvu mladinski ceh kot vodja usposabljanj za mladinske voditelje in delavce.

Na novi poklicni poti (ki je bila zelo drugačna od tiste, za katero sem študiral) sem se kmalu seznanil tudi s pojmom mladinska pastorala in mladinsko delo – in ju začel tudi sam uporabljati. Pod vtisom don Boskove in skavtske izkušnje mladinskega dela sem kmalu sklepal, da je mladinska pastorala pač cerkveni izraz za mladinsko delo. Kot skavtski voditelj, animator, pomočnik pri organizaciji Taizéjskih srečanj in udeleženec več dobrodelnih akcij v mladinski skupini smo imeli mladi vedno proste roke, veliko smo eksperimentirali, se učili iz napak, se zgledovali po starejših in jih skušali v mladostniški zagnanosti in vsem tudi nadgraditi oz. biti boljši. V svoji konkretni izkušnji sem

bil deležen hkrati tako mladinske pastorale kot tudi mladinskega dela.

Šele po več kot desetletju profesionalnega delovanja na področju mladinske pastorale in mladinskega dela (s konceptualno primerjavo obeh definicij mi na celotni poklicni poti ni postregel prav nihče!) pa sem spoznal, da sta mladinska pastorala in mladinsko delo izraza, ki med seboj nista nujno zelo podobna. Mladinska pastorala ni nujno le cerkvena oblika mladinskega dela, ampak je v svojem bistvu nekaj povsem drugega.

Pomen mladinskega dela v kontekstu celotne družbe je v tem, da gre za prostor, ne nujno fizični, v katerem lahko mladi sami artikulirajo svoje potrebe, z njim do neke mere sami upravljajo, ga zato čutijo kot njihovega lastnega ter v njem organizirajo dejavnosti, ki se jim zdijo pomembne in relevantne zanje in za širšo okolico. Sporočilo, agendo, kurikulum, dejavnosti v čim večji meri ustvarjajo mladi, s tem pa se intenzivno učijo aktivne družbene participacije v različnih kontekstih.

Mladinska pastorala pa, na drugi strani, izhaja iz vnaprej jasnega veselega oznanila, ki ga želijo pastoralni delavci, preko njih pa Bog, prenesti na mlade. Gre za sporočilo odrešenja, ki je Resnica. Te Resnice sicer nihče ne pozna v polnosti, vendar je v svojem bistvu ena. Najpomembneje ni, da mladi v mladinski pastorali participirajo in sami ustvarjajo sporočilo, kurikulum ali dejavnosti. Najpomembneje je, da spoznajo Resnico in da se ta dotakne njihovih življenj.

Če mladinsko delo v svojem bistvu teži k novim artikulacijam, ki se razvija, ko mladi sami konstruirajo svoje svetove, mladinska pastorala teži k enosti v Resnici. In če je v mladinskem delu pomemben predvsem proces, rezultat tega procesa pa je v idealnem primeru v čim večji meri v rokah mladih, je v mladinski pastorali pomembno predvsem spoznanje mladih o veselem oznanilu, proces, preko katerega je do tega spoznanja prišlo, pa je drugotnega pomena.

Mladinsko delo je kot posoda, v katero lahko vlijemo – ali pa mladi sami vlijajo – različne

Grobne žare z dodatki



vsebine. Je infrastruktura, ki jo mladi uporabijo, da gradijo svoje sanje. Takšna posoda je lahko koristna za državljansko vzgojo mladih, za krepitev zaposljivosti mladih, za spodbujanje njihove ustvarjalnosti, za krepitev medkulturnega dialoga in preprečevanje sovraštva med različnimi skupinami mladih, pri kulturnem udejstvovanju mladih, za krepitev dobrodelnosti mladih in še kje. Mladinska pastorala pa ni posoda brez vsebine. Je vsebina, je hrana. Vlijemo jo lahko v posodo mladinskega dela ali pa v katero drugo.

Pred leti sem bil opozorjen na don Damirja Stojića, salezijanca, študentskega duhovnika v Zagrebu. Poseben je (bil) zaradi tega, ker pri svojem delu v mladinski pastorali, vsaj v prvi, najširši fazi, ne uporablja prav veliko elementov mladinskega dela. Ne spodbuja aktivne participacije študentov v njegovih dejavnostih, ne deli jih v male skupine, ne spodbuja jih, da bi oni predavali namesto njega. Deluje v veliki dvorani, z nekaj sto študentkami in študenti, ki vsi mirno sedijo in z zanimanjem poslušajo predavanje. Pa vendar mladinska pastorala lahko v takšni obliki dejavnosti, na prvi pogled daleč od načel mladinskega dela, zelo dobro dosega svoje cilje priprave mladih na prevzemanje odgovornosti in vstopanje v svet odraslih.

Odnos med mladinskim delom in mladinsko pastoralo je torej na nek način komplementaren. In prav zato ostaja odprto pomembno vprašanje: kaj se lahko pastoralni delavci, ki delujemo z mladimi v obdobju četrte industrijske revolucije, naučimo iz načel mladinskega dela? Oziroma: kaj večje upoštevanje načel mladinskega dela lahko prispeva k sistemski nadgradnji mladinske pastorale v Sloveniji?

V nadaljevanju prispevka podajam dva, po mojem mnenju ključna odgovora na ti dve vprašanji.

SKUPINA - TEMELJNI ELEMENT MLADINSKEGA DELA

Nekaj več kot pol stoletja po ustanovitvi prvega oratorija v Turinu, natančneje leta

1907, je lord Baden-Powell na otoku Brownesa pri Londonu z 12 fanti izvajal dejavnosti, ki so bile za tisti čas prav toliko nenavadne, kot don Boskove pol stoletja pred tem. Šlo je za prvi skavtski tabor, leto 1907 pa zaradi tega dogodka velja kot rojstno leto skavtskega gibanja – enega najpomembnejših gibanj v zgodovini mladinskega dela.

Baden-Powellova dejavnost je temeljila na dognanju, do katerega naj bi med drugim prišel med vojskovanjem v Indiji. Šlo je za dognanje o pomembnosti in uspešnosti mladinskih vrstniških skupin, če so takšnim skupinam s strani odraslih zaupane pomembne naloge. Baden-Powell je ugotovil, da so vrstniške skupine v primerih, ko jih odrasli prepoznajo in jim zaupajo, zmožne izredno dobre samoorganizacije, timskega delovanja in predanosti. Na tem spoznanju še danes temelji jedro skavtske metode, po kateri je 15-letnemu mladostniku ali mladostnici zaupano vodenje voda, vrstniške skupine, tudi v kompleksnih situacijah. Na ta način je skavtska metoda še močnejše potrdila tisto, kar je bilo v mladinskem delu znano že tudi dotlej: skupina je temeljni element mladinskega dela in participacije mladih.

V skupini se mladi med seboj srečujejo in tako zadovoljujejo potrebe po medvrstniških stikih. Skupine jim omogočajo, da sami ustvarjajo kolektivne identitete ter s tem, ko nekaterim skupinam bolj, drugim pa manj pripadajo, prepoznajo tudi različne dimenzije svoje lastne identitete. Skupine mladim omogočajo skupno odločanje in s tem vadbo razmišljanja o razmerju med osebnim in skupnim dobrim. Zato so skupine obenem tudi osnovna šola demokracije in odgovorne državljanstva. Skupina ima, tako kot tudi življenje, različne razvojne faze. Ima svoj začetek in svoj konec, gre skozi obdobje velikih sanj, ostrih konfliktov in težkih preizkušenj. Trajne skupine so zato tudi šola trajnih in trdnih medosebnih odnosov. Šola, ki je morda še posebej pomembna prav v današnjem času, v katerem prevladuje komunikacija preko svetovnega spleta. Skupine so tudi prostor

prepoznavanja razlik med posamezniki. V skupinah se razvijejo različne vloge, tako po značajih kot tudi po talentih. Mlademu posamezniku je tako skupina pogosto prvo ogledalo zunaj družine, ki mu da povratno informacijo o njegovih talentih, s tem pa tudi občutek edinstvenosti. In nenazadnje: dobra skupina je tudi sredstvo družbene participacije. V skupinah smo močnejši. Ideje, ki se izčistijo skozi dialoške procese v skupinah, imajo širšo veljavo in s tem tudi več možnosti, da bodo slišane tudi na širših ravneh družbe.

Kljub temu, da nekatere oblike mladinskega dela v zadnjem času postajajo vedno bolj individualistične in se posledično veliko bolj kot skupinskega dela poslužujejo mentorstva 1 na 1, skupina že od nekdaj je in verjamem, da tudi še naprej bo, temeljni element mladinskega dela.

Ključno vprašanje, ki ga želim kot mladinski delavec torej postaviti mladinski pastorali, je: kako čim večjemu številu mladih omogočiti aktivno udejstvovanje v trajnih vrstniških skupinah? V skupinah, v katerih mladi ne bodo le udeleženci, ampak jih bodo sami soustvarjali? V skupinah, v katerih bodo ustvarjali trajne odnose, se učili skozi lastno delovanje ter izčiščevali svojo identiteto in poklicanost?

Ko govorimo o udejstvovanju v trajnih vrstniških skupinah, z vidika mladinskega dela ne govorimo o skupinah, ki jih ustvarimo mi, pastoralni ali mladinski delavci, ampak o skupinah, ki jih ustvarijo in vodijo mladi sami. Pravo vprašanje pastoralnemu delavcu torej ni, kako ustvariti čim širšo ponudbo skupin za mlade, ampak kako čim širši krog mladih spodbuditi k temu, da bodo sami na lastno pobudo tvorili in vodili skupine. Takšna drža od pastoralnega delavca zahteva bistven premik v razmišljanju in delovanju. Če smo navajeni, da ima pastoralni delavec na drugi strani posameznike, je v tem primeru potrebno razmišljati, da so na drugi strani skupine. Glavni smoter delovanja pastoralnega delavca v tem modelu sicer še vedno ostaja celostni razvoj mladega posameznika, vendar

bi morale biti osrednje metode njegovega dela sestavljene ne toliko iz nudenja podpore posameznikom, ampak predvsem iz nudenja podpore skupinam.

Pri tem se seveda pojavlja tudi vprašanje raznolikosti in širine skupin v mladinski pastorali. Si skupina mladih, ki želi posneti nek film, zasluži podporo pastoralnega delavca? Pa skupina mladih, ki se pripravlja na pustni karneval? Pa skupina mladih, ki ob večerih igra družabne igre? Koliko krščanskih vsebin naj bo prisotnih v skupini, da jo še uvrščamo v polje mladinske pastorale?

Ko se namreč spuščamo iz voda mladinske pastorale proti vodam mladinskega dela, kjer mladi sami artikulirajo tematike in dejavnosti, ki so za njih v določenem trenutku pomembne, vsebine nimamo več pod nadzorom v tolikšni meri kot bi jo imeli, če bi ostali zgolj pri mladinski pastorali, mladinskega dela pa se ne bi šli. Mladi lahko skonstruirajo tudi kaj, kar je v nasprotju z Resnico, na primer provocirajo ali pa celo posnamejo in objavijo film, v katerem zastopajo nasprotna stališča.

Morda pa se prav v podpori raznolikim posameznikom in v podpori skupinam z zelo različnimi dejavnostmi skriva don Boskova drža celostnega odgovarjanja na potrebe mladih, ki sem jo kot zgled mladinskega delavca izpostavil v prejšnjih razdelkih tega prispevka. Don Bosko je želel, da bi ga imela mlada oseba za prijatelja, da bi ga prepoznava kot pomembno osebo na različnih področjih in odločitvah njenega življenja in ne, da bi ga prepoznava kot guruja in mentorja zgolj na duhovnem področju. Ali kot pastoralni delavec želim, da so moji odnosi z mladimi vezani predvsem na druženje v okviru župnijske infrastrukture ali želim, da se udejanjajo tudi širše? Kakšna naj bo vloga pastoralnega delavca med navijači nogometnega kluba? Kakšna v kulturnem društvu, med mladimi gasilci? Zdi se, da je še najlažji odgovor, da te dejavnosti drugih pravnih oseb tako ali tako ne sodijo v dejavnosti mladinske pastorale, saj jih ne izvaja Cerkev.

In nenazadnje: nekatere skupine, ki so se začele kot neformalna interesna druženja znotraj Cerkve, postopoma prerastejo v organizacije oz. v svoje pravne osebe. Postanejo društva, zavodi ali pa neformalne povezave, ki morda le nekaj časa, morda pa še vrsto let, opravljajo svoja poslanstva. Kako poskrbeti za te? Če niso ravno tesno povezane s kakšno župnijo ali redom, oprimka znotraj Cerkve skoraj nimajo. Mar ne bi bilo smiselno, da bi tudi takšne organizacije, kljub temu, da so med tem odrasle, ali pa prav zato, bile deležne nekoliko večje skrbi z višjih ravni pastorage? Ali strukturi, kot sta Svet katoliških laikov Slovenije in Medškofijski odbor za mladino, katerih sedanost in prihodnost v času pisanja (vsaj avtorju) zaradi sprememb v organigramu Cerkve tudi sicer ni jasna, dovolj dobro opravljata svoje delo povezovanja takšnih organizacij s Cerkvijo?

Kot pravi na začetku prispevka citirani tretji pastoralni izziv sicer ne več tako aktualnega dokumenta Pridite in poglejte: Namesto poudarjanja množičnosti bomo odkrivali in ustvarjali živa občestva, v katerih bo posameznik ustvarjalno sodeloval in celostno osebno rasel. Ali znamo odkrivati in ustvarjati, ali pa vsaj podpirati že obstoječa živa občestva tudi na sistemski ravni?

VODITELJ - STEBER MLADINSKE PASTORALE IN MLADINSKEGA DELA

Eno od načel, ali pa vsaj ena od besednih zvez, uporabljenih v mladinskem delu, s katero se sam pogosto ne strinjam, je ta, da mladinsko delo ustvarja prostor za mlade. Še posebej če govorimo o fizičnem prostoru, pa tudi sicer, zgolj ustvarjanje le-tega še nikakor ni dovolj, da bi se mladi angažirali in iz sebe za dobro širše skupnosti iztisnili najboljše, kar imajo.

Danes največji problem mladih ni ta, da nimajo prostora, v katerem bi se lahko izrazili oz. to vsaj ni najprikladnejša ubeseditev za največje probleme, povezane z njimi. Res je, da včasih težko najdejo fizični prostor za svoje dejavnosti, da so v komunikacijskem prostoru

pogosto zasuti s propagandnimi informacijami, da mnogi težko najdejo prostor v svojih urnikih, sicer nabitih z vodenimi dejavnostmi. Pa vendar imajo, če odmislimo zunanje pritiske, za iskanje različnih oblik prostorov možnosti kot le malo kdo. Reguliranje dejavnosti, uporaba spletnih komunikacijskih kanalov, relativno razvita mladinska infrastruktura v Sloveniji ... Pomanjkanje prostora ni glavna ovira za njihovo izražanje in udejstvovanje.

Skupaj z Galimbertijem (2010) lažje kot tezo o pomanjkanju prostora zagovarjam tezo, da se mladi ne udeležujejo zato, ker prispevka mladih danes nihče ne potrebuje. Mladi se brez odraslih ne morejo v polnosti razvijati. Da se bodo počutili potrjene, mora biti na drugi strani nekdo, ki izraža svojo ali širšo družbeno potrebo do njih in jih tudi potrjuje, ko se takšna potreba uresničuje. Mladinski in pastoralni delavec sta tista, ki sicer cenita, kar brez vpliva odraslih samostojno ustvarijo mladi, vendar na drugi strani tudi prevajata potrebe odraslih v svet mladih. Don Bosko in Baden-Powell kot mladinska delavca ne bi bila tako uspešna, če ne bi bila sama, vsak z svojo osebnostjo, poleg tega, da sta mladim vsak na svoj način puščala svobodo, obenem tudi most med mladimi na eni in potrebami širše skupnosti na drugi strani. Zgolj participacija mladih sama zase, brez smiselne umestitve v širši družbeni prostor, ne more biti najvišja vrednota. Participacija sama zase je lahko dobra ali slaba. Konec koncev so participirali tudi vsi največji diktatorski voditelji, pa bi bilo verjetno bolje, če ne bi.

V vsakem obdobju obstaja nekaj, kar družba potrebuje od mladih. Zato v vsakem obdobju obstajajo vedenja in dejanja mladih, ki so s strani družbe bolj zaželena, in tista, ki so manj. Pri tem je lahko merilo kar načelo skupnega dobrega, eno najpomembnejših načel družbenega nauka Cerkve. Vedenja mladih, ki prispevajo k skupnemu dobremu, so tista, ki jih velja nagradjevati, vedenja, ki delujejo proti temu načelu, pa velja sankcionirati. Zato je eden od temeljnih elementov tako

mladinskega dela kot tudi mladinske pastora-
le - voditelj. Ne le koordinator, podpornik ali
menedžer. Voditelj v ožjem pomenu besede:
tisti, ki vidi in po potrebi tudi artikulira pravo
smer delovanja mladih ter to v dialogu z
mladimi tudi prečiščuje.

Voditelj ima v mladinskem delu vlogo
starejšega brata. Ni nekdo, ki prepoveduje
in zapoveduje, ampak nekdo, ki je podobno
pot že prehodil, ki prav zato malo bolje pozna
zemljevid, kot ga pozna mlada oseba, ki želi
mlado osebo opolnomočiti za poln vstop v
svet odraslih in za prevzemanje odgovornosti
za svoja dejanja ter tudi tisti, ki prepozna,
kaj družba od posamezne mlade osebe
potrebuje in posledično tudi, kaj edinstvenega
ta oseba lahko družbi doprinese.

Voditelji v mladinski pastoralni in v mladins-
kem delu nastopajo na več ravneh. Lahko gre
za prostovoljca, voditelja skupine, ki ni nič, ali
pa zgolj kakšno leto starejši od mladih, ki jih
vodi (primer: vodnik voda pri skavtih). Lahko
gre za voditelja, ki je starejši brat v najbolj
pristnem pomenu besede, torej oseba, ki ima
nekaj več izkušenj kot mladi, ki jih vodi, je
praviloma nekaj let starejša, običajno pa je
predhodno tudi že imela izkušnjo mladinske-
ga dela oz. bila v vlogah, v katerih so mladi,
ki jih vodi. Takšen primer bi lahko bil voditelj
oratorija v odnosu do animatorjev, ki je pred
tem že nekaj let bil tudi sam animator. Še
tretja vrsta voditelja pa bi lahko bil odrasel
pastoralni ali mladinski delavec, voditelj
posamezne skupine ali pa voditelj širšega
okolja, organizacije, župnije, ki svoje delo
lahko opravlja profesionalno (za plačilo) ali pa
prostovoljno. Tak primer je na primer vodja
mladinskega centra, župnik, stegovodja pri
skavtih ali odrasli vodja mednarodne mladins-
ke izmenjave.

V slovenski družbi primanjkuje dobrih
voditeljev, v politiki, podjetjih, v družinah, v
civilnodružbenih organizacijah ... Za posa-
meznike, ki so se že pripravljene izpostaviti
na vodstvenih položajih, je praviloma veliko
bolj družbeno sprejemljivo, da koordinirajo
in ne vodijo. Artikulacija prihodnje smeri

neke skupnosti, opredelitev prav in narobe ter
prevzemanje odgovornosti za izbrano smer
pogosto niso zaželeni.

Podoben fenomen je čutiti tudi v mladins-
kem delu in mladinski pastoralni v Sloveniji.
Razen nekaterih večjih organizacij, ne v
mladinski pastoralni, ne v mladinskem delu,
voditeljev ne usposabljammo in ne vzgajamo
načrtno in sistemsko. Nekaj tovrstne ponudbe
najdemo v začetnih obdobjih voditeljskega
razvoja posameznika. Ko govorimo o veščinah
kot del voditeljeve usposobljenosti, so na
voljo različna, običajno krajša usposabljanja
o motiviranju, projektnem in timskem delu,
komunikaciji in podobnih veščinah. Le
redko pa je v mladinski pastoralni v Sloveniji
mogoče najti poglobljena usposabljanja o
delu z mladimi – poglobljena z vidika dolžine
trajanja usposabljanja, pa tudi z vidika ciljne
skupine, ki naj bi za vstop v takšno usposa-
bljanje že imela določene izkušnje. Nekaj
več tovrstnih usposabljanj najdemo širše v
mladinskem delu in ta so pogosto sofinanci-
rana iz evropskih programov. Težavi takšnih
usposabljanj pa sta vsaj dve: 1) med seboj
niso povezana v smiselno celoto in s tem ne
oblikujejo voditeljev celostno in 2) praviloma
so zreducirana zgolj na pridobivanje znanja in
veščin, ne pa tudi na kreposti voditelja ter na
njegove temeljne odnose do samega sebe in
drugih.

Formacije pastoralnih delavcev za
voditeljstvo se v Cerkvah na Slovenskem ne
lotevamo sistemsko. Posebno ne formacije
za voditeljstvo na višjih ravneh delovanja,
torej na ravneh podpore skupinam in ne zgolj
posameznikom znotraj skupine.

KAJ TOREJ MANJKA MLADINSKI PASTORALI?

V prispevku sem skušal pokazati, da bi bilo
za krepitev moči mladinske pastora-
le v Cerkvah na Slovenskem na najvišjih (sistem-
skih) ravneh poleg periodičnega organiziranja
množičnih dogodkov (Taizéjska srečanja,
Stična mladih, Svetovni dan mladih, škofijski

dnevi mladih) glavnino pozornosti potrebno posvetiti predvsem dvema izzivoma:

- čim večjemu številu mladih omogočiti, da bodo tvorno sooblikovali različne skupine ter v njih celostno osebnostno rasli in
- vzpostaviti skupni sistem formacije pastoralnih voditeljev za mlade na različnih ravneh, ki bo dovolj odprt, da bodo vanj lahko prispevale in iz njega jemale tudi tiste organizacije, ki na tem področju že lahko nekaj ponudijo.

S tema dvema izzivoma se na najvišjih ravneh mladinske pastorale na Slovenskem le redko ukvarjamo. V zadnjih 15 letih je bilo veliko več časa v skupinah z mandatom za razvoj mladinske pastorale posvečenega medsebojni izmenjavi informacij in odzivanju na večje periodične projekte mladinske pastorale.

Zavedam se, da moj pogled ni celosten, saj sem se v tem prispevku zavestno omejil le na to, kar me o mladinski pastorali uči teorija in praksa mladinskega dela. Prav tako se zavedam, da moj pogled ni celosten tudi zato, ker preprosti in zreducirani sistemski predlogi nikakor ne morejo rešiti kompleksnih pastoralnih situacij. Življenje se odvija po svoje in ne ozira kaj dosti na sisteme in strukture, ki jih postavimo ljudje.

Pa vendar si vzgojitelji, učitelji, katehisti, animatorji, voditelji in ostali, ki delujemo v vzgojnih in izobraževalnih dejavnostih, vedno (zavedno ali nezavedno) postavljamo določene cilje. Vzgoja in izobraževanje sta hoteni, v cilje usmerjeni dejavnosti. In zdi se, da je smiselno, če cilje že imamo, nanje pogledati tudi od daleč, s sistemskega vidika.

Ustvarjanje sistemov iz kaosa dela red. Preveč kaosa škoduje, preveč reda pa prav

tako. Kaos omogoča raznolikost in ustvarjalnost, red pa učinkovitost in predvidljivost. Za zadnjih 15 let na osnovi lastne izkušnje menim, da je mladinsko pastoralo veliko bolj dušila preobilica kaosa kot pa preobilica reda.

LITERATURA

- Cepin, Matej, ur. 2012. Usposabljanje mladinskih voditeljev in delavcev: strokovne podlage in priporočila za vzpostavitev sistemov v organizacijah. Ljubljana: Salve.
- Cepin, Matej, ur. 2018. ABC of Youth Work: How to work with groups in the changing world? Ljubljana: Socialna akademija.
- Galimberti, Umberto. 2010. Grozljivi gost: nihilizem in mladi. Ljubljana: Modrijan.
- Gogala, Stanko. 1931. O pedagoških vrednotah mladinskega gibanja. Ljubljana: Slovenska šolska matica.
- Urad RS za mladino. 2019. Mlad.si. <https://www.mlad.si> (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Nacionalno informacijsko središče. 2012. Poklicni standard Mladinski delavec/Mladinska delavka. <http://www.nrpslo.org/poklicni-standard.aspx/33655450> (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Stojić, Damir. 2015. Nova evangelizacija. <https://www.youtube.com/watch?v=URCEVmruf3I> (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Škulj, Janez. 2016. Prispevki k zgodovini razvoja mladinskega sektorja na Slovenskem. Ljubljana: Movit.
- EACEA National Policies Platform. 2019. Youth Wiki. <https://eacea.ec.europa.eu/national-policies/en/youthwiki> (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Zakon o javnem interesu v mladinskem sektorju. 2010. Uradni list RS 42. <https://zakonodaja.com/zakon/zjims> (pridobljeno 20. 1. 2019).
- European Youth Work Convention. 2015. Declaration of the 2nd European Youth Work Convention: Making a world of difference. https://pjp-eu.coe.int/documents/1017981/8529155/The+2nd+European+Youth+Work+Declaration_FINAL.pdf/cc602b1d-6efc-46d9-80ec-5ca57c35eb85 (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Slovenska škofovska konferenca. 2012. Pridite in pogledite. Slovenski pastoralni načrt: krovni dokument. Ljubljana: Celjska mohorjeva družba.

¹ Glej poklicni standard Mladinski delavec/Mladinska delavka v razdelku Literatura.

Reliefi iz cekrve sv. Nediljice v Zadru



ŠPELA PUCELJ, NEŽA REPANŠEK

Biti z mladimi

Mladi se danes srečujejo z mnogimi zunanji in notranji izzivi ter priložnostmi, od katerih so mnogi specifični za njihove posamezne kontekste, nekateri pa so skupni po vseh celinah. V luči tega je potrebno, da Cerkev razišče načine, kako o tem razmišlja in deluje med mladimi, da bi bila učinkovit, primeren in spodbuden vodnik skozi njihovo življenje (Predsinodalni dokument 2018).

SINODA O MLADIH

Lansko leto se je zaključilo 15. redno generalno zasedanje škofovske sinode, ki jo je papež Frančišek namenil temi »Mladi, vera in razločevanje poklicnosti.« Cerkev se je odločila preučiti, kako spremljati mlade, da bi le-ti na poti k odraslosti prepoznali in sprejemali klic za polnost življenja in ljubezni. Namen je bil tudi, da bi skupaj z mladimi poiskali najučinkovitejše poti za oznanjevanje vesele novice v današnjem času, da bi mladi lahko bolj dejavno sodelovali pri izgradnji Cerkve in družbe.

Pred sinodo je Cerkev izdala dokument *Instrumentum laboris*, ki izpostavlja vrsto različnih vprašanj in dilem glede mladih in mladinske pastorale; ob koncu pa je izšel še *Zaključni dokument. Instrumentum laboris* za sinodalne očete predstavlja referenčni okvir, *Zaključni dokument* pa zemljevid za nadaljnje korake vesoljne Cerkve v fazi implementacije vseh priporočil.

In glej, prav tisti dan sta dva izmed njih potovala v vas, ki se imenuje Emavs in je šestdeset stadijev oddaljena od Jeruzalema. Pogovarjala sta se o vsem tem, kar se je zgodilo. In medtem ko sta se pogovarjala in razpravljala, se jima je približal sam Jezus in hodil z njima (Lk 24:13-15).

Sinodalni očetje so kot primer za zaključni dokument sinode ter za pot pred in po sinodi vzeli svetopisemski odlomek romanja učencev v Emavs (Lk 24, 13-35). Odlomek kaže na to, kaj si želijo škofje predati kot poslanstvo mlajšim generacijam – v primeri so prikazali, kaj si želijo, da bi Cerkev lahko doživljala v odnosu do mladih. Jezus je hodil z učencema, ki na poti iz Jeruzalema, stran od skupnosti, nista razumela preteklega dogajanja. Bil je ob njiju, jima postavljaj vprašanja, ju potrpežljivo poslušal; z namenom, da bi razumel, kaj sta doživljala. Nato jima je počasi in z naklonjenostjo pričel razlagati Božjo Besedo ter pretekle dogodke opisovati v luči Svetih spisov. Med poslušanjem sta njuni srca goreli

in njuna uma sta postala razsvetljena; oči pa so se jima odprle šele pri lomljenju kruha. Sama dva sta izbrala, da se bosta vrnila nazaj v skupnost ter tam delila svojo izkušnjo srečanja z vstalim Kristusom.

O KOLIKO MLADIH GOVORIMO?

V Sloveniji je bilo 1. januarja 2018 2.066.880 prebivalcev, od tega 1.511.980 katoličanov, kar predstavlja 73,15% delež. (Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2018).

Koliko je od tega mladih katoličanov v Sloveniji, starih od 15 do 29 let, je težje ugotoviti. Edini podatki, ki so relevantni in nam kažejo približno sliko, so podatki o številu birmanih – pa še za te vemo, da niso dejanski prikaz stanja vernih med mladimi. Glede na velikost populacije število mladih, ki prejme zakrament svete birmе, upada. Število birm je v obdobju 2007–2017 z 12.268 prešlo na 8.598 (Letno poročilo Katoliške cerkve 2018). Koliko mladih že naslednjo nedeljo po prejemu zakramenta svete birmе cerkvenih vrat še od blizu ne prestopi, kaj šele, da bi se kdo udeležil bogoslužja ali prejel katerega od drugih zakramentov, pa težko ocenimo. Če za grobo oceno izhajamo iz Letnega poročila, se v mladinske veroučne skupine vključuje zelo majhen delež mladih; 717 v letu 2017. Če jim prištejemo še srednješolske veroučence, 216 voditeljev mladinskih skupin, 368 skupin voditeljev birmancev, 900 skavtskih voditeljev, delež srednješolcev katoliških šol (v statistiki so zajeti skupaj z osnovnošolci, v 2018 skupno 2080 mladih). Poročilo žal ne navaja natančnejših števil mladih, ki so aktivno vključeni v druga laiška gibanja, dobrodelne organizacije in druge strukture, ki sicer po svoji naravi niso namenjene izključno mladim, pa mladi v njih predstavljajo nezamisljiv delež. Zanimiv bi bil pregled dejavnih mladih, ki so vključeni v salezijanske mladinske centre, vse katoliške nacionalne mladinske organizacije in oratorije – upoštevajoč vse takšne strukture lahko predvidevamo, da je

delež dejavnih mladih katoličanov večji, kot ga predstavlja letno poročilo.

Vendar nas lahko, ko pogledamo državne baze podatkov, upravičeno skrbi prihodnost katoliške mladine – v začetku leta 2016 je bilo v Sloveniji 327.000 mladih (15–29 let), kar predstavlja 16 % prebivalcev Slovenije (Statistični urad RS 2016). Delež mladih se v Sloveniji zmanjšuje, še pred desetimi leti so predstavljali več kot 20 % prebivalstva. Glede na podatke, zbrane v Letnem poročilu, se s številko vključenih mladih težko približamo kakšni zadovoljivi vrednosti. Zagotovo pa podatkov ne smemo gledati preveč strogo, temveč v njih prepoznati velik potencial. Če namreč vsako leto v veri potrdimo 8.598 mladih katoličanov, se nam ponuja ravno toliko možnosti, da jih vključimo v župnijsko in mladinsko pastoralo.

KAKŠNI SMO TOREJ MLADI, O KATERIH SO GOVORILI ŠKOFJE NA SINODI?

Proces sinodalnega srečanja o mladih je vesoljni Cerkvi osvetlil potencial, ki ga imamo mlade generacije. Na osnovi nacionalnih vprašalnikov so bile pripravljene smernice, v okviru katerih so mladi oblikovali Predsinodalni dokument. Ključne ugotovitve predsinodalne ankete o mladih so bile naslednje: mladi so glavni iskalci smisla, očarani in motivirani nad vsemi dejanji, ki dajejo vrednost njihovim življenjem. V njih se odvija mnogo nasprotij. Nekateri mladi se oddaljujejo od tradicij svojih družin v upanju, da bodo bolj izvirni kot je njihova trenutna »ujetost v preteklosti« in »staromodnost«. Zaradi neprestane povezanosti z drugimi pogosto hrepenijo po samoti in tišini. Mnogo mladih zatrjuje, da so odprti za duhovnost, čeprav hkrati pravijo, da je vera zasebna stvar in je sveto pogosto precej ločeno od vsakdanjega življenja. Pogosto imajo mladi katoličani visoka pričakovanja do duhovnikov, iščejo različne priložnosti za molitev in prejemanje zakramentov, pogosto pa pozabljajo, da se ne morejo vsi duhovniki

prilagoditi generacijskim posebnostim in zadostiti vsem pričakovanjem in potrebam. Iščejo pripadnost v skupnosti – na družbenih omrežjih, med prijatelji, sošolci ter v drugih družbenih okoljih preživijo večino svojega časa. Pogosto jim manjka kritični pogled, česar jih šolski sistemi ne naučijo. Dostopne so jim nove možnosti; raznolikost med njimi odkriva neizmerno bogastvo. Ob tem pa želijo ohraniti našo kulturno identiteto in preprečiti prisilno uniformiranost. Čeprav se zdi, da življenje preživljajo pred telefonskimi ali računalniškimi ekrani, jih zanimajo vsebine, kot so spolnost, zasvojenost, razdrte in ločene družine ter tudi širši družbeni problemi, kot so zlorabe, organiziran kriminal, nasilje, izkoriščanje, vse oblike preganjanja in uničevanje našega okolja (povzetek rezultatov slovenske ankete pred sinodo 2017).

POTOVANJE ZA SPREJEMANJE ODLOČITEV

Mladost ni le prehodna faza med prvimi najstniškimi koraki v smeri samostojnosti in odgovornosti, ki jih prinaša doba odraslosti, ampak je predvsem čas za kakovosten preskok v smislu osebnih zavez do odnosov in dolžnosti ter naših sposobnosti, da smo v stiku s svojo notranjostjo in da se spopadamo z osamljenostjo. Mladost je potovanje, ki se razteza od majhnih dnevnih izbir do odkrivanja unikatne poklicanosti.

Mladi težko sprejemajo življenjske odločitve. Starostna meja mladih ob prvi sklenitvi zakonske zveze, ob vstopu v semenišče ali v ustanovo posvečenega življenja se zvišuje. Pogosto se mladi procesa razločevanja ustrašijo še preden bi se sploh lotili – in zato izberejo tisto, ki jo najbolj poznajo in jim predstavlja najlažjo pot. Mladi v svet stopamo z zajetno prtljago – s kovčkom opuščenega zaupanja v institucije, dobrim deležem izgubljenih sanj naših prednikov, kompletom ranjenih medosebnih odnosov in skupino pozabljenih ljudi, ki so nam nekje na poti postali odveč. V sodobnem tehnološkem svetu v prizadevanjih

za večje, boljše, hitrejše, učinkovitejše, za vsebino tega kovčka preprosto nimamo časa. Ga pač vlečemo s seboj. V primerjavi z drugimi starostnimi skupinami imamo zaradi dolgotrajnega študija poleg težkega kovčka še nekaj manj virov, npr. denarja, informacij, zvez in različnih veščin – in smo zato že v izhodiščnem položaju slabše opremljeni za samostojno pot.

Mladi smo zato vse močnejše in vse dlje odvisni od drugih, predvsem od svojih staršev in bližnjih sorodnikov. Naše podaljšano otroštvo (obdobje, ki mu sicer pravimo mladost) se danes pogosto zavleče kar v trideseta leta. Takšna vse intenzivnejša odvisnost od drugih pa ne prinaša pozitivnih učinkov nikomur – ne mladim, ne njihovim staršem in ne Cerkvi. Le neodvisen človek lahko popolnoma prevzame odgovornost za lastno prihodnost, ko uresničuje svoje cilje v zasebnem življenju in hkrati kot dejaven katoličan izpolnjuje svojo vlogo v družbi. Kako lahko Cerkev olajša ta proces, kako mladim lahko pri tem pomaga?

»PONOS MLADENIČEV JE NJIHOVA MOČ.« (PR 20,29)

Mladim je potrebno dati prostor za ustvarjanje, ne pa omejevanje možnosti, jim dati prostor za rast, jim dati prostor za razvoj in ideje, ne pa jih zapirati in delati namesto njih, ker sami ne bodo zmogli. Le 17 % vseh mladih, ki je na globalni ravni odgovorilo na predsinodalni vprašalnik, meni, da lahko vpliva na družbeno življenje, zaradi česar se je smiselno vprašati, od kod mladim ta občutek, to zavedanje, da so njihove možnosti delovanja omejene?

Za zgled lahko tudi v tem primeru vzamemo Jezusa, ki je do Emavs samo hodil z učencema, ju poslušal in jima kaj razložil; dopustil je, da sta sama dva prišla do rešitve. Vloga Cerkve danes se tako kot Jezusova na poti v Emavs morda zdi nehvaležna – ni namreč lahko biti blizu mladim, jim nuditi varen pristan in omogočati spodbudno

okolje za rast in osebni razvoj, hkrati pa ostajati zvest cerkvenim dokumentom in tradicijam. Mladim je potrebno dati mesto, da se bodo čutili poklicani za dejavno prispevanje. Tudi iz Instrumentum laborisa kar vpije potreba po večjem vključevanju mladih v delovanje Cerkve. Ne le z vidika »izkoriščanja«, ampak kot je razvidno iz zapisanega: mladi si želijo biti protagonisti, da se jim zaupa, da so slišani in upoštevani pri pomembnejših odločitvah, sprejetih v Cerkvi. Sinoda mladih odpira možnosti za razmislek in odpiranje nove poti.

MLADI KOT PROTAGONISTI

Mladi se pogosto počutimo osamljene, nerazumljene v zahtevnosti sveta, z veliko nerazrešenimi dilemami in vprašanji. Ko mladi nekaj hočemo ali se za nekaj odločimo, ne odnehamo kar takoj. V tem je naša moč. Ko nekoga od nas nekdo prepriča, mu sledimo, zanj damo vse. Jezus je na križu za nas umrl ob koncu mladosti, Marija se je predala še kot najstnica. Tako kot Jezus in Marija smo tudi mladi sposobni sprejemati pogumne odločitve – nekdo pa mora stati ob nas in v nas zaupati.

Iz raziskav, izvedenih pred sinodo, je bilo vidno, da mladi pogrešajo več primernih, zanesljivih in verodostojnih voditeljev na družbeni in Cerkevni ravni; voditeljev, ki imajo v ospredju skupno dobro in ob katerih čutijo, da jim lahko zaupajo. Mladi pogosto čutijo, da jih nihče ne sliši in nihče ne posluša. Po koncu študija mladi niso več enako vpeti v tradicionalne oblike družbenega življenja znotraj izvorne družine, in zato nimajo več jasnih smernic, kako naprej (kot je to jasno tekom otroštva in vse do zaključka študija), pač pa izbirajo med različnimi možnostmi pri oblikovanju svojega življenja. Mladi se znajdejo na pragu t.i. OD-LOČITVE, ločitve od preteklih stalnic predvsem v naslednjih vidikih: začne se ekonomsko osamosvajanje oziroma prehod v ekonomsko neodvisnost, ki je tesno

povezana s pridobitvijo zaposlitve, začne se tudi bivanjsko osamosvajanje (preselitev in snovanje lastne družine; osamosvajanje in sprejem prenovljene vloge znotraj izvorne družine), nenazadnje pa je pomembno tudi materialno osamosvajanje, ko mladi končno zaslužijo dovolj, da lahko preživijo in postanejo tudi finančno popolnoma neodvisni. Kakšna je takrat vloga Cerkve?

HODITI S TISTIMI, KI JIH NIHČE NE POSLUŠA

Mladi ob prelomni odločitvi potrebujejo spremljanje. Vloga spremljevalca je tista, ki jim daje zgled krepostnega življenja po veri, ki odpira nove horizonte in odločilne usmeritve v času razločevanja. Papež kot eno izmed ključnih vlog v tem obdobju razločevanja omenja, da moramo kot Cerkev »biti z mladimi« in jim z vso svojo odprtostjo, srčnostjo, predanostjo in iskreno željo prisluhniti. Kakor učenca, ki na poti Jezusu zaupata svoje tegobe, tako tudi mladi potrebujejo spremljevalce na vseh področjih življenja – le tako se lahko postopno razvijejo v celovite odrasle kristjane. Če se mladim znamo približati, ne bi smeli imeti težav, saj živijo v vsej polnosti in so tako kot odprta knjiga. Jezus se je učenecema pridružil, ju najprej poslušal, šele nato razlagal. Šele po osebni izkušnji živega Jezusa Kristusa sta bila pripravljena, da sta se vrnila k vrstnikom ter pripovedovala in oznanjevala o vsem, kar se jima je zgodilo na poti. Tudi izgubljeni sin na nekakšen svoj način pojasni očetu, da je moral na pot, da bi izkusil drugačen svet, čeprav se je praznih žepov vrnil domov. Skozi svojo življenjsko izkušnjo je naredil korak naprej – v svojo pravo odraslost. Kadar nam je kot članom vesoljne Cerkve hudo ob navzven nepremišljenih odločitvah mladih katoličanov, se zavedajmo, da je naše zaupanje ključno za njihovo nadaljnjo pot. Če bodo čutili varnost in zaupanje, oz. kot bi rekli mladi ,da imajo to', bodo pogumno stopali naprej, hkrati pa se bodo zavedali, da z njimi tudi vi stopate naprej.

S SPREMLJEVALCEM NA POTI

Kakšen naj bo spremljevalec? Zaključni dokument pravi, da je dober spremljevalec tisti, ki zna poslušati, je oseba vere in molitve, ki prepoznava tudi svoje šibkosti in pomanjkljivosti. Do mladih, ki jih spremlja, je še posebej odprt, ter jih posluša brez moraliziranja in lažnega kesanja. Da spremljevalec lahko opravlja svoje poslanstvo, mora razvijati osebno vero, nujno pa je tudi, da je sprejet v cerkvenem občestvu. V *Zaključnem dokumentu* sinodalni očetje nakažejo tudi, da je spremljevalce potrebno formirati/usposobiti (Zaključni dokument 2018).

Podobno *Predsinodalni dokument* piše, da spremljevalci ne bi smeli voditi mladih kot pasivne posnemovalce, ampak morajo hoditi z njimi in jim omogočiti, da so aktivno udeleženi na poti. Spoštovati morajo svobodo, ki jo zahteva proces razločevanja mladih; opremiti jih morajo z orodjem, da bodo to delo dobro opravili. Spremljevalec mora z vsem srcem verjeti v zmožnost mlade osebe, da bo sodelovala pri življenju Cerkve. Spremljevalec mora hraniti semena vere v mladih, ne da bi pričakoval takojšnje sadove dela Svetega Duha. Ta vloga ni in ne more biti omejena na duhovnike in posvečene osebe, ampak morajo biti tudi laiki sposobni, da prevzamejo take vloge. Vsi taki spremljevalci naj bi bili dobro formirani in naj bi se nenehno izpopolnjevali (Predsinodalni dokument 2018).

Zanimivo je, da se na področju kvalitetnega spremljanja oba dokumenta približata tudi vzpostavljenim nacionalnim standardom. Glede na katalog znanj za pridobitev nacionalne poklicne kvalifikacije mladinski delavec, ki je najboljši približek mladinskim voditeljem znotraj cerkvenih občestev, je mladinski delavec oz. spremljevalec tisti, ki vzpostavlja in vzdržuje sodelovalne in zaupne odnose z mlado osebo (Katalog NPK mladinski delavec 2017). Konkretno to pomeni, da spremljevalec/mladinski delavec sprejme mlado osebo na primeren način; vzpostavlja vzdušje, kjer se mlada oseba počuti sprejeto, varno in

upoštevano; vodi razgovor z mlado osebo; odkriva in usmerja notranjo motivacijo mlade osebe; spodbuja mlado osebo na konstruktiven in neogrožujoč način; zanima se za mlado osebo in se je sposoben vživeti vanjo (empatija); prepoznava sposobnosti, močne točke in potencialne mlade osebe; spremlja osebni razvoj mlade osebe; razume razvojne značilnosti in razvojne naloge mladih v posameznih obdobjih ter razume teorije potreb mladih (Katalog NPK mladinski delavec 2017). Seveda je za to, da spremljevalec mlade osebe v nacionalnem okviru mladinskega dela dosega kriterije za pridobitev nacionalne poklicne kvalifikacije, potreben veliko bolj celovit pristop. Mladinski delavec namreč načrtuje programe mladinskega dela v sodelovanju z mladimi; izvaja programe mladinskega dela v sodelovanju z mladimi; vrednoti programe mladinskega dela; izvaja dejavnosti za razširjanje rezultatov dela mladih; vzpostavlja in vzdržuje sodelovalne in zaupne odnose z mlado osebo; deluje z mladimi v skupinah in timih ter omogoča mladim pridobivanje kompetenc.

Nacionalne smernice in sinodalni dokumenti so si torej enotni – potrebujemo kompetentne sodelavce, ki jih moramo dobro poznati, da bomo lahko kot slovenska Cerkev poskrbeli za njihovo kakovostno formacijo. Vlogo spremljevalca lahko tako namenimo vsem, ki so pripravljeni sodelovati – glede na njihove sposobnosti in željo po dejavni vključenosti. Pomembno je, da pastoralni delavci pri tem delamo skupaj. Naš temelj mora biti povezovanje, mreženje in ne ‚vrtičkarstvo‘. Potrebno je, da znamo ustvariti prostor, v katerem bodo mladi lahko napredovali po poti odgovornih državljanov in dejavnih katoličanov, njihovi spremljevalci pa bodo usposobljeni za svoje delo stopali z njimi po poti.

KOLIKO PRAVZAPRAV VLAGAMO V MLADE?

Ko govorimo o usposabljanju in formaciji za delo z mladimi v mladinski pastoralni, žal ne gre brez pogleda na naš vrtiček. Po

eni strani vemo, da imamo na posameznih župnijah duhovnike in laike, ki se z mladimi veliko ukvarjajo, jim namenjajo čas in prostor, soustvarjajo z njimi, jih poslušajo in poskušajo razumeti. Na drugi strani pa imamo tudi župnije, za nekatere je vrhunec in njihov največji doprinos k mladinski pastoralni to, da tretjo soboto v septembru soorganizirajo dekanijski avtobus na Stično mladih, kjer je program za mlade že pripravljen in je za njih že dobro poskrbljeno. Še bolj žalostno je v tem zadnjem primeru opazovati, da ravno tisti, ki bi morali »biti z mladimi«, kakor nas s sinodo poziva papež Frančišek, pridejo tako kot kakšen izmed naših škofov le k sveti maši, namesto da bi en dan v letu preživel z mladimi. Zakaj lahko vidimo le v eni škofiji škofa, ki birmancev ne izpraša le pred prejemom zakramenta svete birme, ampak si vzame čas za njihova pisma, za osebne pogovore in to, da sledi načelu ,biti z njimi'?

Kritični pa smo lahko tudi do mladih. Kolikokrat so mladi jasno izrazili mnenje, česa si želijo, kaj potrebujejo? Kolikokrat so povedali konkretne zamisli, se povabili na obisk k domačemu škofu in ne samo sanjarili in obrekovali? Tudi papež Frančišek nas je na svetovnem dnevu mladih v Krakovu opozoril, da če mladi sami ne bodo stopili na pot dejavnih katoličanov in odgovornih državljanov, bodo obsedeli kot upokojeanci na kavču, brez upanja na spremembe. Za vsako odločitev je potreben pogum, z odločitvijo pride sprejemanje odgovornosti za nastale posledice. Pogum, odločnost in odgovornost pa so ene izmed tistih lastnosti, ki jih odrasli mladim največkrat očitajo, da jih nimajo dovolj razvitih (Poslanica svetega očeta Frančiška za 31. svetovni dan mladih 2016).

OČE, KI GRE VEN DVAKRAT

»**V**sak od nas je tista izgubljena ovca, tista izgubljena drahma; vsak od nas je tisti sin, ki je zapravil lastno svobodo in sledil lažnim idolom, prividom veselja, ter izgubil vse. A Bog nas ne pozabi, Oče nas

nikoli ne zapusti. Je potrpežljiv Oče, vedno nas čaka. Spoštuje našo svobodo, a vedno ostane zvest. In kadar se vrnemo k njemu, nas v svojo hišo sprejme kot otroke, kajti nikoli, niti za trenutek, nas ne neha čakati z ljubeznijo. Njegovo srce praznuje ob vsakem sinu, ki se vrne. Praznuje, ker je veselje! Bog ima to veselje, kadar eden od nas grešnikov pride k njemu in ga prosi odpuščanja.« (Opoldanska molitev, 15. september 2013 v Poslanici svetega očeta Frančiška za 31. svetovni dan mladih)

Prilika o izgubljenem sinu nam pravzaprav spregovori tudi o očetu, ki je šel dvakrat ven: prvič, da bi sprejel svojega mlajšega sina po času brezskrbnosti in neubogljivosti, in drugič, da zaprosi starejšega sina, čigar srce je otrdelo in otopelo, da se vrne v hišo, da praznuje in deli radost bratove vrnitve. Ta oče je prisposoda odraslih, ki si jih želijo mladi v svojih življenjih in v življenju naše Cerkve. Potreba po biti slišan in vključen je nenehno prisotna; želja, da Cerkev mlade sprejme prijazno, z dialogom in gostoljubjem.

Slovenski škofje so bili z *Zaključnim dokumentom* spodbujeni, da razčlenijo način pristopa k različnim skupinam mladih: tistim, ki so blizu ali oddaljeni od Cerkve, ki so bili samo krščeni ali pa so odšli takoj po birmi, k mladim staršem, birmancem, pa tudi tistim, ki ostajajo in vztrajajo kot dejavni člani lokalnega občestva ...

Z novim pristopom se aktivno borimo tudi proti ,kulturi odmetavanja,‘ kot jo je imenoval papež Frančišek: ne le, da smo pozorni na stvari, ampak tudi na ljudi – da imamo predvsem v mislih najbolj šibke v naših okoljih – poleg socialno izključenih skupin so mladi zaradi težkih življenjskih odločitev zagotovo tisti, ki potrebujemo posebno pozornost.

Papež Frančišek je v enem od svojih govorov dejal: »Kako lahko znova prebudimo veličino in pogum poglobljenih odločitev ter vzgibov srca, da se soočimo z vzgojnimi in čustvenimi izzivi? Beseda, ki jo pogosto izrekam, je: Tvegaj! Tvegaj! Kdor ne tvega, ne napreduje. ,Kaj pa, če naredim napako?' Hvala Bogu! Še večjo napako boste storili, če ne boste ničesar storili.«

(Papež Frančišek, Govor v Vili Nazaret, 18. junij 2016). Kje se je v Cerkvi izgubila želja po tveganju, iskanju novih poti?

KDOR NE TVEGA, NE NAPREDUJE

Sinodalni dokumenti nam jasno kličejo: treba je »biti z mladimi«! Ne zadostuje, da nekaj počnemo za mlade, ampak moramo skupaj z njimi rasti mi in naša Cerkev. Papež Frančišek nas opominja, da rast ne bo mogoča brez konkretnih sprememb. Ne govorimo namreč samo o nekaj novih aktivnostih, ampak o prenovljenem delu vesoljne cerkve v odnosu do mladih – Cerkev mora hoditi z mladimi, vključevati vse, da bodo priče božji ljubezni. V *Zaključnem dokumentu* sinodalni očetje pišejo o vključujoči in soodgovorni Cerkvi, ki vključuje laike, mlade, moške, ženske, samske, posvečene in poročene. Le tako se bo Cerkev otresla klerikalnosti, ki mnoge izključuje iz procesa odločanja in posameznike omejuje, namesto da bi jim dala moč za novo evangelizacijo.

Kakšni naj bodo naslednji koraki? Cerkev mora osvojiti jezik, ki vključuje navade in kulturo mladih, da bi tako lahko vsi ljudje imeli priložnost slišati evangeljsko sporočilo. Samo pastoralni pristop, ki bo imel v ospredju pristne odnose in življenje v skupnosti, bo privlačen za mlade kristjane. Le tako se bodo cerkvena občestva spremenila v kraje, kamor se bodo mladi radi vračali in o katerih bodo radi pričevali v svetu.

»S tem, ko mlade spremljamo, si zanje vzamemo čas, jim pokažemo, da mislimo resno. Vzeti si za nekoga čas in mu prisluhniti je veliko znamenje spoštovanja in ljubezni. In v tem smislu je res, da za poslušanje in pogovor noben trenutek ni zapravljen.« (msgr. Alojzij Cvikel)

LITERATURA

Po sinodi še mednarodno srečanje mladih. Družina: 2019. <https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/po-sinodi-se-mednarodno-srecanje-mladih>

Predsinodalni dokument.

Zaključni dokument: *Final Document of the Synod of Bishops on Young People, Faith and Vocational Discernment*. <http://www.synod2018.va/content/synod2018/en/fede-discernimento-vocazione/final-document-of-the-synod-of-bishops-on-young-people--faith-an.html>

Priljubljeni dokument. Mladi, vera in razločevanje poklicanosti. Škofovska sinoda, XV. redno zasedanje. https://skam.si/wp-content/uploads/20170219_XV_skofovaska_sinoda_2018_mladi.pdf

Instrumentum Laboris. Young people, the faith and vocational discernment. Škofovska sinoda, XV. redno zasedanje. <https://skam.si/wp-content/uploads/Instrumentum-laboris.pdf>

Papeževo pismo mladim ob predstavitvi pripravljalnega dokumenta za škofovsko sinodo 2018. <https://skam.si/dogodki/mednarodna-srecanja/sinoda-mladih-2018/papez-francisek-pise-mladim/>

Predsinodalno srečanje – zaključni dokument. Škofovska sinoda XV. Redno generalno zasedanje – mladi, vera in razločevanje poklicanosti. <https://skam.si/wp-content/uploads/Predsinodalni-zaklju%C4%8Dni-dokument-2018.pdf>

Letno poročilo katoliške Cerkve v Sloveniji 2018. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/LETNO%20PORO%C4%8CILO%20KATOLI%C5%A0KE%20CERKVE%20V%20SLOVENIJI%202018-ZA%20SPLET.pdf>

Katalog strokovnih znanj in spretnosti - Mladinski delavec/ Mladinska delavka 3365545011. <http://www.nrpslo.org/katalog.aspx/33655451>

Poslanica svetega očeta Frančiška za 31. svetovni dan mladih 2016. https://www.skam.si/wp-content/uploads/SDM2016_poslanica-1.pdf

MATEJA PEVEC ROZMAN

Mladi si želijo, da jim prisluhnemo.

Pogovor z mariborskim nadškofom in metropolitom msgr. Alojzijem Cviklom ob škofovski sinodi o mladih

Od 3. do 28. oktobra 2018 je v Vatikanu potekalo 15. redno generalno zasedanje škofovske sinode z naslovom *Mladi, vera in razločevanje poklicanosti*, ali krajše škofovska sinoda o mladih. Posebnost te sinode je bila v tem, da je na sinodi poleg sinodalnih očetov in mater sodelovalo tudi petintrideset mladih iz vsega sveta. Tako delegati niso le govorili o mladih, temveč so govorili z mladimi o mladih. Prisotnost mladih na tokratni sinodi je novost, ki jo je uvedel papež Frančišek, škofovska sinoda namreč pomeni zborovanje škofov, ki so izbrani iz različnih koncev sveta, da bi pospeševali medsebojno povezanost in z nasveti pomagali rimskemu papežu pri skrbi za ohranjanje in rast vere, pri ohranjanju in utrjevanju cerkvene discipline in pri pretresanju vprašanj, ki se tičejo delovanja Cerkve v svetu (ZCP, kan. 342). Iz Slovenije se je tega cerkvenega zbora udeležil mariborski nadškof metropolit msgr. Alojzij Cvikl, s katerim smo se pogovarjali o samem poteku sinode in njenih glavnih poudarkih.

Spoštovani gospod nadškof, udeležili ste se škofovske sinode mladih v Vatikanu kot delegat Slovenske škofovske konference. Kakšna je bila vaša naloga oz. poslanstvo na tem zasedanju, kaj pravzaprav pomeni biti delegat na takšnem zasedanju?

Moja naloga je bila zastopanje naše krajevne Cerkve v Sloveniji. Zame je bila to prva izkušnja. Pravim prva, kajti nekateri škofje drugih držav so do sedaj sodelovali na sinodah že sedemkrat. To pomeni, da so imeli izkušnjo, kaj pravzaprav je sinoda. S sinodami je začel sedaj že sveti papež Pavel VI., kajti imel je izkušnjo koncila, kjer se je čutilo, kako vsa Cerkev v odprtosti sv. Duhu išče, kaj ji Bog želi sporočiti v tem konkretnem trenutku in

v tej konkretni situaciji, v kateri se nahaja Cerkev. Zakaj to poudarjam? To poudarjam, ker sinoda ni »merjenje moči«, kdo ima bolj izdelane koncepte in ideje, kako se soočiti s časom, v katerem se nahajamo, in s problemi, s katerimi se soočamo. Sinoda pomeni priti skupaj in hoditi skupaj po poti iskanja in razločevanja, sinoda pomeni skupaj razpravljati o pomembnih vprašanjih Cerkve. Gre za duhovno držo, držo odprtosti in izkustvo občestva, ki ve, da je vodeno od Sv. Duha, in išče namige in spodbude. Sam sem to sinodo doživljal kot duhovne vaje, kjer se človek prepusti delovanju Sv. Duha, kot otrok v popolnem zaupanju, da bo to, kar bo na koncu prišlo kot rešitev, tisto, kar je najbolje za

Cerkev v tem trenutku, ko v nas butajo valovi z vseh strani. To je na sinodi kar nekajkrat omenil tudi papež sam in poudaril, da Cerkev danes doživlja nemirne čase.

Kako ste sprejeli vlogo in kako ste razumeli svojo vlogo sinodalnega očeta?

V vsej ponižnosti in iskrenosti. Hvala Bogu sem kar nekaj sinodalnih očetov poznal že od prej in ti so me sprejeli kot »mlajšega brata« in mi pomagali, da sem lahko naredil prve korake. Sinoda se ne dogaja samo v dvorani. Zelo pomembna so srečanja med odmori, pa tudi v hiši, kjer sem stanoval. Kot jezuit sem bil v naši skupnosti, v kateri je živelo kar nekaj gostov, ki so aktivno sodelovali na sinodi. Z njimi sem se lahko srečal tudi zvečer in pogovoril o dogajanju na sinodi preko dneva in od njih dobil zelo pomembne ugotovitve in smernice.

Ali nam lahko najprej na kratko opišete potek sinode in predstavite sinodalne dokumente?

Papež Frančišek je sinodo razdelil v tri dele. V pripravo, ko krajevne Cerkve dobijo vprašalnik, na katerega je potrebno odgovoriti. Na ta vprašalnik so odgovorile tudi mnoge škofovske konference. Naša na ta vprašanja ni odgovorila. Mislim, da smo pri nas malce prespali priprave na sinodo, saj vprašalnik ni prišel v vsa okolja. Dobro bi bilo tudi, da bi tisti, ki gre na sinodo, to vedel toliko časa prej, da bi lahko poskrbel tudi za temeljito obravnavo vprašanj v vseh okoljih. Na to moramo biti pozorni v prihodnje. Sicer pa je bilo najbolj zanimivo pri pripravah na sinodo to, da se je veliko odgovorov zbralo kar direktno, se pravi, da so mladi kar sami poslali svoje odgovore neposredno na tajništvo sinode. To pomeni, da so mladi poslali svoja stališča mimo struktur lokalnih cerkva (to velja posebej za tiste iz afriških in arabskih držav). Tako se je zbralo kar veliko odgovorov, ki so bili po vsebini zelo različni. Še bolj zanimivo pa je bilo to, da so mladi papežu Frančišku poslali prošnjo, da bi tudi oni želeli aktivno sodelovati pri sinodi. Po svoji sestavi namreč sinodo v glavnem

sestavljajo škofje, zato se tudi imenuje ‚škofovska sinoda‘ o tem ali onem vprašanju. Papež Frančišek, ki je veliki prijatelj mladih, je mladim ustregel, kajti sklical je srečanje od tihe do cvetne nedelje leta 2018 in v Rim povabil okoli 300 mladih z vsega sveta. Tako je nastala ‚pred-sinoda‘, katere člani so bili mladi, ki so povedali sv. očetu, kako doživljajo svet, v katerem živijo, kako doživljajo Cerkev in kaj od nje pričakujejo. Skratka nastal je ‚Predsinodalni dokument‘, katerega avtorji so bili mladi. To je gotovo prvič v zgodovini sinod, da je bilo takšno srečanje pred sinodo. S tem pa je tajništvo sinode imelo zelo veliko uporabnega materiala, iz katerega je nastal dokument, ki ga je prejel vsak sinodalni oče za osebno pripravo na to srečanje: to je dokument ‚Instrumentum laboris‘, ki je imel 214 točk. Sam sem si vzel kar precej časa in se poglobil v dokument, da bi čim bolj razumel, kaj mi želi sporočiti. To je dragocen dokument, ki predstavi okolje, v katerem živijo mladi, podrobno pa predstavi tudi miselnost in čutenje mladih danes.

Iz katerih koncev sveta so prihajali sinodalni očetje in ali je bilo glede na različna kulturna okolja, iz katerih prihajajo, čutiti med vami soglasje glede temeljnih izzivov in vprašanj, s katerimi se srečujejo mladi po svetu?

Sinoda je sestavljena iz članov, ki prihajajo iz vseh petih kontinentov. Sam sem tukaj prvič doživel Cerkev kot vesoljno in apostolsko. To pomeni, da so bile zastopane vse Cerkve, prvič so sodelovali tudi predstavniki iz Kitajske. To pomeni tudi, da sem prvič doživel Cerkev kot celoto v vseh njenih situacijah: od rasti in mladosti, do staranja in trpljenja. To je Cerkev. Ne samo naša tu v Evropi, ki jo mi najbolj poznamo, ampak tudi tiste cerkve, ki o njih slišimo samo bežno, oziroma jih skoraj nič ne poznamo. Seveda je še najbolj številčna na sinodi naša Cerkev v Evropi, ampak živa in močna je Cerkev v Latinski Ameriki, pa v Indiji, Afriki. Zame je bilo ravno najbolj spodbudno, koliko življenja in svežine je tam, kjer je situacija v Cerkvi

težka, kjer kristjani trpijo ali celo umirajo mučeniške smrti.

Sodeč po svetovnih trendih so razlike med mladimi v današnjem svetu velike. Le te izhajajo iz demografskih in zgodovinskih dejstev, ne smemo pa pozabiti omeniti tudi razlik med spoloma. Kako bi lahko natančneje opredelili oz. opisali te razlike, na katere je opozoril tudi pripravljani oz. predsinodalni dokument?

Dejstvo je, da so razlike med mladimi zelo velike. Sam prihajam ravno s svetovnega dneva mladih, ki je bil v Panami. Tam so bili letos prisotni v večini mladi iz Srednje Amerike. In v teh deželah je gotovo situacija čisto drugačna kot pri nas v Evropi. Tam je družina na prvem mestu. Tam je otrok bogastvo, s katerim se starši radi pohvalijo. Ko se je papež Frančišek vozil po ulicah Paname Cityja, so tisti, ki so stali ob cesti in ga pozdravljali, v rokah držali otroke, da mu pokažejo, kaj je njihovo bogastvo, s katerim se lahko pohvalijo. To je njihov jutri. Na te otroke računajo. Je pa res, da je tudi tam problem, ko govorimo o mladih, kajti vsi nimajo možnosti izobrazbe, vzgoje, s tem pa jim je tudi zaprta pot, da se uresničijo in postanejo sooblikovalci jutrišnjega dne. S tem problemom se srečujejo tudi na drugih kontinentih. Na splošno lahko rečem, da so mladi spregledani, kajti ni dovolj, da jim nudimo dobro izobrazbo. Potrebna je tudi vzgoja, kajti brez vzgoje postanejo mladi tarča različnih ponudb in zlorab. Na žalost se zaradi pomanjkanja vzgoje mnogi mladi znajdejo v svetu droge in kvarnega vpliva digitalnih medijev. S tem pa postanejo breme družbe, namesto da bi postali aktivni člani in soustvarjalci jutrišnjega dne. Seveda je mnogim politikom to cilj, kajti s takimi mladimi lahko manipulirajo in so njihovi zavezniki v njihovi politiki, ki nima v ospredju dostojanstva človeka, ampak svojo kariero in dobiček.

Izbrana tema sinode izraža temeljno skrb Cerkev, skrb za mlade in njihovo prihodnost. Poglejva, kdo so današnji mladi in s katerimi izzivi se srečujejo tako v Sloveniji kot po svetu.

Sinoda je govorila o mladih od 16. do 29. leta. V resnici je bilo zelo malo besed namenjenih mladim od 16. do 24. leta, kar je bilo zame presenečenje. Sinoda je bolj govorila o mladih po 24. letu, o tistih, ki imajo za sabo že neke izkušnje, mnogi zelo negativne, ampak so po Božji previdnosti našli pot iz te temne in težke situacije in v Kristusu našli smisel in novo pot svojega življenja. Sam, ko razmišljam o mladih, imam v mislih tudi tiste po osnovni šoli, ki gredo v svet, krut in neizprosni, ki te kot močvirje požira in le maloštevilni uspejo kljubovati tej neizprosni danosti. Problem je, da so naše družine brez moči pred tem pojavom in niso vedno sposobne biti opora tem mladim. Dostikrat jih pustijo same, prepuščene samemu sebi, materialno jim nudijo vse, a kar se tiče spremljanja in opore v njihovi rasti in v vstopanju v samostojno življenje, so zatajile. Tako je toliko žalostnih zgodb, ki nam jih pripovedujejo mladi.

V dokumentu Instrumentum laboris so postavljene tri glavne iztočnice za premislek na sinodi: spoznati, razlagati in izbirati. Zakaj prav te iztočnice in na kaj se nanašajo?

Spoznati, razlagati in izbirati, so bile besede v pripravljalnem dokumentu. Zanimivo pa je, da je potek sinode na plan prinesel druge besede, prva je bila beseda ‚poslušati‘. Mladi si želijo, da jim prisluhnemo. To si želijo od svojih staršev, to si želijo tudi od Cerkev, od katere pričakujejo, da bodo v njej našli prostor in človeka, ki jim bo prisluhnil. V sebi nosijo nešteto ran, ki jim jih je zadalo življenje, v katerega so stopili nepripravljene tako od staršev kot od vzgojnih ustanov. Poslušanje je torej prvi korak, s katerim lahko pridemo naproti mladim. Seveda je problem čas, kajti ritem življenja je takšen, da nimamo časa niti zase, kaj šele za druge. In ravno tukaj se mora zgoditi prvi premik. Brez tega premika se bomo vrteli na isti točki in nič se ne bo spremenilo.

Tej prvi besedi mora slediti druga beseda: ‚spremljati‘. Mladim ne smemo pustiti samih, vržene v ta kruti svet. Potrebno jih je

spremljati. To ne pomeni, da jim ne zaupamo. Obratno, spremljati pomeni, da drugemu puščaš svobodo, spremljanje pomeni, da mu pomagaš, da lahko o svojih izbirah in dejanjih razmišlja, jih vrednoti, spoznava, kaj mu pomaga, da raste in spoznava, kaj je tisto, kar ga vodi v suženjstvo in životarjenje.

Tretja pa je beseda ‚razločevanje‘. Mladi imajo nešteto darov in možnosti. Na žalost ostaja to mnogokrat samo kot priložnost. Razločevanje pomeni, da odkrijem, kaj je Bog vame položil kot mojo pot v življenju: tu mislim na poklic, mislim na zakon ali samskost, mislim na moje mesto v družbi in svetu. Pomembno je to danost v sebi odkriti in reči svoj »da«. Seveda v tem procesu potrebujem nekoga, ki me spremlja in mi pomaga, da to odkrijem. Sinoda vidi ravno tukaj izziv za Cerkev, da pripravi in usposobi ljudi, ki bodo sposobni biti takšni spremljevalci v procesu razločevanja.

Na koncu pride še četrta beseda, in to je ‚vključevanje‘. Mladi želijo biti protagonisti. Potrebno jim je pomagati v njihovem vstopanju v to poslanstvo in jim biti opora, da rastejo v odgovornosti in prevzemanju nalog v družbi in Cerkvi.

Kar ste povedali o današnji mladini, govori o tem, da je Cerkev v skrbi za mlade in njihovo prihodnost zares pripravljena prisluhniti njihovim potrebam, stiskam, iskanjem in jih spremljati na njihovi življenjski poti in pri osebni duhovni rasti, kar se je odražalo tudi na svetovnem dnevu mladih. Srečanja mladih, ki je letos potekalo od 23. – 28. januarja 2019 v Panami, ste se udeležili tudi vi in bili priča 700.000-glavi množici navdušenih mladih v vsega sveta.

Srečanje mladih v Panami, ki je bilo nadaljevanje sinode v Rimu, je zelo jasno pokazalo, da želi papež Frančišek mladim pomagati, da prerastejo ‚vodoravno držo‘, to je drža, ki v ospredje postavlja mene, moje užitke, svet, ki se ves vrtil okoli mene, v ‚vertikalno držo‘. Ko se človek odpre Bogu in bližnjemu, s tem ničesar ne izgubi, se pa spremeni pogled, kajti ljudje ob meni niso več tekmeči in sovražniki,

ampak so moji zavezniki, bratje in sestre pri uresničevanju drugačnega sveta, ki je »bolj po meri človeka«, bolj pravičen, zaznamovan z ljubeznijo in služenjem.

Eden od razlogov za sinodo, posvečeno mladim, je gotovo tudi sprememba kulture. Velik del sodobne kulture, ki temelji na individualizmu in subjektivizmu namreč ni naklonjen krščanstvu, zato ohranjati in posredovati vero v današnjem času ni lahko.

Mladi danes živijo v digitalnem okolju. To prinaša velike prednosti in izzive. Po drugi strani pa ima to okolje tudi svoje pasti, v katere se mladi lahko hitro ujamejo. Največ informacij, včasih tudi popačenih in krivih, dobijo tu. Druga stvar pa je, da so v tem digitalnem okolju odnosi virtualni, nepristni in neiskreni. Res je tudi to, da sta tu v ospredju individualizem in subjektivizem, ki poudarjata uresničevanje posameznikovih egoističnih želja ne ozirajoč se na dobro skupnosti. Papež Frančišek zato mlade vabi, da se iz te ‚vodoravne logike‘, ki je usmerjena k meni, v moje uživanje, usmerijo k ‚vertikalni logiki‘, k odprtosti Bogu in bližnjemu. Papež Frančišek pravi, da je edina revolucija, ki danes lahko spremeni svet, logika služenja. Mladi nimajo veliko težav s sprejetjem vere v Jezusa Kristusa. Več jo imajo njihovi starši in svet, v katerem mladi danes živijo. To se pokaže na svetovnih dnevih mladih, kjer se čuti, kako mladi iščejo smisel svojega življenja in tega lahko najdejo le v veri.

Ker se je spremenila kultura, je potrebno spremeniti tudi načine evangelizacije. Cerkev sama namreč ugotavlja, da prenos vere na mlade v nekaterih delih sveta ni učinkovit. Za posameznika in za posredovanje vere pa je ključnega pomena osebno izkustvo, družina in tudi krog vrstnikov. Ali so bili na sinodi izpostavljeni konkretni in jasni načini in metode nove evangelizacije in kateri?

Sinoda se je prepoznala v svetopisemskem odlomku o učencih na poti v Emavs (Lk 24, 13-35). Prvi del zaključnega dokumenta se

imenuje: *Hodil je z njima*. V tem delu je sinoda izpostavila Cerkev, ki poslušša, Cerkev, ki pokaže empatijo. V drugem delu z naslovom *Odprle so se jima oči* – ko je Gospod učenca poslušal, se je dotaknil njunih src, in ko je razlomil kruh, so se jim odpre oči – govori o daru mladosti, o skrivnosti poklica, o umetnosti razločevanja. V tretjem delu z naslovom *Učenca sta se vrnila*, je izpostavljena mlada Cerkev, ki hodi z mladimi, Cerkev, ki se hoče z mladimi srečati in z njimi tudi hoditi. Tukaj je izpostavljen misijonski način pastore, kar pomeni, da je Cerkev vedno na poti. Zaključek dokumenta pa je v duhu obeh zadnjih papeževih okrožnic *Amoris laetitia* (Radost ljubezni) in *Exultate et gaudete* (Veselite in radujte se), ki spodbujata k veselju do življenja in poklicanosti k svetosti. Papež poudarja, da smo poklicani k svetosti, kajti edino svetost je tista, ki nagovarja svet. Cerkev lahko prepriča mlade in svet samo s svetostjo. Nova evangelizacija je povezana tudi s podobo Cerkve, ki naj bi bila bolj oprta, bolj dialoška, sproščena. To je proces, v katerega smo poklicani stopiti korak za korakom in na sinodi nam je to tudi uspelo, kar je znamenje, da je to možno. To pa seveda pomeni tudi, da se moramo odpreti delovanju Sv. Duha, Božji besedi. Zelo pomembna je duhovna dimenzija, na kateri se lahko gradi sinodalna podoba Cerkve. Brez tega ne gre. Poklicanost k svetosti je glavni in prvi poklic vsakega od nas: Bog želi, da ga posnemamo, da mu postajamo vse bolj podobni. Mladi si želijo prav to: avtentično, odprto, dialoško, veselo Cerkev.

Naj omenim še zanimivost srečanja v Panami, da smo imeli priložnost srečati se tako z mladimi kot tudi z njihovimi občestvi. To, kar nas je zelo močno nagovorilo, je velik poudarek na družini. Zelo ponosni so na otroke, v katerih vidijo Božji dar. G. župnika, ki v Panami deluje že 49 let, sicer je po rodu iz Belgije, sem vprašal, kako pri njih poteka kateheza. Pa mi je dejal, da vsa po družinah. Starši se redno srečujejo, tam dobijo gradivo in potem doma to prenašajo na svoje otroke. Vera je življenje, je odnos. Zato imamo mi

toliko težav pri prenosu vere, ker otroci doma ne vidijo in ne otipajo vere svojih staršev. Tako je naša kateheza, tista ura v tednu, brez podlage in se ne utrjuje. Potrebno bo začeti naše katehetsko delo pri starših. Njim moramo pomagati, da najprej sami začutijo lepoto in vrednost vere. Potem jo bodo lahko posredovali naprej svojim otrokom. Sinoda ravno v tem premiku v našem pastoralnem delu vidi novo možnost evangelizacije.

Kaj pomeni za Cerkev spremljati mlade in hoditi z njimi, kako jih Cerkev želi spremljati na njihovi življenjski poti zorenja, iskanja in izpolnjevanja življenjskega načrta, iskanja poslanstva, iskanja smisla življenja?

Sinoda je jasno pokazala, da si Cerkev želi hoditi skupaj z mladimi, zato tudi sebe vedno bolj doživlja kot skupnost, ki spremlja. Seveda bo potreben čas, da se bo Cerkev vedno bolj počutila mlada in tista, ki hodi z mladimi, ki želi srečati mlade, ki jih duhovno spremlja. Sinoda o mladih je tako vedno bolj postajala sinoda o Cerkvi, ki sebe vidi kot sinodalno in misijonsko. To pomeni, da je potreben prehod od struktur k odnosom, od prenosa nalog k soudeležanju, kjer pa se takoj čuti potreba po formaciji novih sodelavcev, brez katerih taka podoba Cerkve ne more zaživeti.

*Na sinodi mladih ste aktivno sodelovali tudi s prispevkom, ki se nanaša na dve točki dokumenta *Instrumentum laboris*, točki 64 in 65. O čem govorita ti dve točki in kaj je bilo glavno sporočilo vašega intervjuja?*

Predstavljal sem, da se življenje mladih večkrat vije kot reka, ki teče mimo vasi in mest, ne teče skozi mesta in vasi, kar pomeni, da reka življenja mnogih mladih ne teče skozi naša župnijska občestva in s tem ne pride do stika enega in drugega. Na sinodi sem spregovoril tudi o potrebnosti poslušanja. Mislim, da mora biti naša naloga poslušanja usmerjena v konkretno dušo, ki jo ujamemo v neki točki njenega življenja. Potem, ko odkrijemo, kje je ta duša, se lahko začne proces spremljanja. Povedal sem, da je o tem zapisano tudi v

našem novem Slovenskem katehetskem načrtu. Poslušanje pa je tudi zelo pomembno v našem odnosu do Boga, kajti poslušati Boga v tišini je lahko začetek vsakega poslušanja. Čas, ki ga posvetimo poslušanju, ni nikoli izgubljen. Kadar prisluhnem mladim, s tem pokažem, da jih cenim, da jih spoštujem, s tem pa se ustvarjajo nove poti do srca mladih, se ustvarja zaupanje ...

Na sinodi sem tudi poudaril, da se naloga Cerkev vedno bolj kaže v misijonskem modelu mladinske pastorale, ki pomeni biti z njimi v njihovem okolju. Seveda se postavlja vprašanje, ali smo pripravljeni iti v ta način pastorale. *Kaj lahko torej mladi pričakujejo od Cerkev in kaj pričakuje Cerkev od mladih?*

Cerkev od mladih pričakuje, da bodo s svojo mladostno vnemo in navdušenjem pomladili 'obraz Cerkev'. Mora pa tudi Cerkev narediti korak k njim, kajti mladi si od Cerkve želijo, da bo dialoška, odprta in vključujoča, da bo tista, ki bo pripravljena hoditi skupaj z mladimi. Želijo si živa občestva. Mlade odbija Cerkev, ki je hladna, zaprta vase, ki ima že v naprej izdelane vse odgovore na njihova vprašanja.

Današnji mladi ljudje hrepenijo tudi po tem, da bi bila Cerkev, predvsem hierarhija, verodostojna, iskrena v priznavanju preteklih in sedanjih zmot, jasna in dosledna v svojem nauku, učenju in delovanju, da bi bila moralno neoporečna. Mladi pričakujejo od Cerkve, da bi bila poštena in nekonformistična, ko gre za vprašanja morale, resnice, vrednot in kreposti, da bi bila odprta in dostopna sodelujoča skupnost. Mladi si želijo, da bi bila Cerkev njihova zaveznica, resnična prinašalka in pričevalka veselega oznanila ter prinašalka upanja. So njihova pričakovanja prevelika?

Na sinodi se je zgodil velik premik glede pastorale mladih. Ne gre za pastoralo za mlade, ampak za pastoralo skupaj z mladimi. Zelo je bila podčrtana vloga župnije kot osnovne celice. Župnija se mora prenoviti in postati kraj, kjer se živi in predaja zaklad vere. Seveda mladi takoj začutijo, ali je tam prostor zanje, ali ga ni. Če želi Cerkev nagovarjati

mlade, se mora prečistiti. Zanimivo je, kot sem že omenil, da zadnje tri točke sklepnega dokumenta sinode govorijo o svetosti, o tem, da smo vsi poklicani k svetosti. To je prvi poklic vsakega kristjana. To pomeni, da preprosto in iskreno živimo svojo vero. Papež zelo poudarja, da se ne smemo ustaviti na pol poti, ne smemo biti polovičarski. Cerkev lahko današnji svet nagovarja samo s svetostjo. Zadnja točka sinodalnega dokumenta, to je točka 167, je posvečena mladim mučencem. Mladim, ki danes po svetu umirajo, ker so kristjani. O njih v Cerkvi premalo slišimo. Papež poudarja, da je Cerkev prevzeta od svetosti mladih mučencev.

Omenili ste, da je bila škofovska sinoda mladih po besedah mnogih škofov, ki so se že udeležili sinod v preteklosti, v marsičem posebna. Ali bi lahko izpostavili novosti in posebnosti te sinode, poleg že omenjene prisotnosti mladih na njej?

Avstrijski kardinal Schönborn je dejal, da je bila sinoda posebna po sproščenosti, odprtosti in prispevku mladih, ki so sooblikovali sinodo. Papež pa je v sam potek sinode vnesel tudi nekatere novosti, zaradi katerih je bila sinoda res nekaj posebnega. V dinamiko samega zasedanja je vključil čas za tišino. To pomeni, da so po vsakih petih interventih sinodalnih očetov in mater sledile tri minute tišine. To je bil čas za razmislek, čas, da si je lahko vsakdo zapisal, katere stvari so se ga najbolj dotaknile in nagovorile in zanimivo je, da si je zapiske delal tudi papež. V času tišine smo lahko opazovali tudi projekcijo meditativne slike. Naslednja novost ali posebnost te sinode je bilo romanje. Znano je, da mladi radi romajo, da radi potujejo, zato smo se skupaj z njimi odpravili na približno 10 km dolgo romanje z obrobja Rima proti cerkvi Sv. Petra, kjer nas je na grobu sv. Petra sprejel papež Frančišek, Peter današnjega časa. To je bila zelo lepa izkušnja. Omenila pa sva že novost prisotnosti 35 mladih udeležencev na sinodi.

Spoštovani gospod nadškof, dovolite še vprašanje za konec. S kakšnimi vtisi ste se vrnili s skoraj

mesec dni trajajočega zasedanja v Vatikanu in kateri so za vas tisti bistveni poudarki, ki jih prinaša sinoda mladih? Kako se bo to odražalo v pastoralni dejavnosti Cerkve na Slovenskem?

Sinoda je delo Duha. Čutil sem, kako si je utiral pot. Name so velik vtis na sinodi naredili mladi, ki so sinodi dali pečat s svojo iskrenostjo in neposrednostjo. Nagovoril me je iskren in odkrit dialog. V spoštovanju in poslušanju drug drugega lahko najdemo prave rešitve. Mladi so bili soustvarjalci sinode.

Delo Duha se kaže tudi v tem, da je bil *Instrumentum laboris* precej sociološki, medtem ko je zaključni dokument zelo svetopisemski. V evangeljskem odlomku o poti dveh učencev v Emavs sinoda poda ključ

za delo z mladimi: razočaranima učencema se Jezus pridruži in hodi z njima, ju posluša, jima razlaga, razlomi kruh in takrat se jima odprejo oči. Takoj se vrneta nazaj v skupnost in pripovedujeta o vsem, kar sta doživela. Mislim, da bo imela ta sinoda še velik odmev, tudi pri nas. Na koncu je papež poudaril, da dokumenti ne bodo spreminjali Cerkve, da ne verjame toliko v dokumente, pač pa v življenje samo. Zato nas je vse povabil, da bi domov v svoje krajevne cerkve ponesli vzdušje te sinode, dinamiko, to držo razločevanja in to izkušnjo, kako hoditi skupaj.

Spoštovani gospod nadškof, hvala lepa za pogovor.

Zgodnjekrščanski kamniti relief



Mladi, vera in razločevanje poklicanosti

Pogovor s Simonom Potnikom o sinodi, o mladih in o pripravi posinodalnega dokumenta o mladih

Simon Potnik je župnik pastoralne zveze župnij Slovenj Gradec, ki povezuje štiri župnije: Pameče, Sele, Slovenj Gradec in Stari trg. V ekipi pastoralne zveze so trije duhovniki, način pastorale pa temelji na sodelovanju ekipe laikov in omenjenih duhovnikov, znotraj katere mnoge naloge in zadolžitve z določenim mandatnim obdobjem krožijo med člani, ki se tako opolnomočijo za vodstvene funkcije, hkrati pa s stalno formacijo tudi osebno rastejo, da se veselo oznanilo učinkovito oznanja. V pastoralni zvezi in širši okolici se že lepo kaže rodovitnost takšnega truda, zato nam je bilo dragoceno povprašati, kakšno mesto imajo pri njihovem delu mladi.

Na kaj si najprej pomislil, ko si slišal novico, da Cerkev pripravlja sinodo mladih? Kaj nam bo povedal posinodalni dokument, ki se pripravlja v zvezi s sinodo?

Rad imam papeža, ga spoštujem, mu na terenu ‚krijem hrbet‘. In prva stvar ob novici o sinodi je bila osredotočenost, pozornost, ki jo papež posveča področju mladih, in misel, da želi, da se celotna Cerkev ozre nanje. Papežu tudi popolnoma zaupam, kar se mi zdi prednost v mojem presojanju njegovih odločitev. Vidim, da gre vedno v resnico in se ne utruji.

Imam delno izkušnjo sinode o družini in menim, da smo se v Cerkvi na Slovenskem zadeve nerodno lotili, četudi so nekateri garali zanjo, in ne glede na dober posinodalni dokument le-ta še ni zaživel v praksi. Tudi po tej sinodi dokument gotovo ne bo slab, a na te dokumente same na sebi ne stavim

preveč, saj jih nekdo lahko upošteva ali pa ne.

Na misel mi prihaja druga skrb: iz slovenske sinode, ki sem se je udeležil kot mlad kaplan, se spominjam občutka, da nam pravzaprav ni bilo toliko do mladih, ampak da je šlo bolj za to, da smo odrasli želeli obvladati situacijo mladih v Cerkvi in imeti vse niti v svojih rokah, kar pa pri mladih ni mogoče. Strinjam se s papežem, ko govori o mladi Cerkvi – in to ne pomeni, da je Cerkev pubertetniška, ampak govori o živi Cerkvi, torej to ni vprašanje starosti, let.

Cerkev na Slovenskem je glavnilo pastore gradila na osnovnošolskih otrocih, kar je bilo v določenem obdobju verjetno dobro, zdaj pa je popolnoma nesmiselno. Občutek imam, da hočemo sedaj to težišče preusmerjati na mlade, kar pa se mi zdi spet napačno. Mladi res morajo biti prioriteta, a komu? Nam

odraslim, zato se obnašajmo kot odrasli! Če bo dokument poudaril, kdo je odgovoren za mlade, in tudi, kdo nosi posledice napačnih odločitev ali neodločitev, potem ga lahko jemljemo zares. Če bomo mladim pomagali, da se bodo tam, kjer so, srečali z Jezusom, potem bo sinoda naredila svoje. Če bomo odrasli sposobni ne samo reči, da smo pozabili na mlade, ampak se bomo tega tudi zavedali, potem smo lahko na dobri poti.

O sadovih, ki jih je ali pa jih ni prinesla sinoda Cerkev na Slovenskem in leta po njej, bi lahko dolgo razpravljala. Kaj lahko po vseh teh letih naredimo drugače?

Pri sinodi Cerkev na Slovenskem (plenarnem zboru) smo v dokumentu Izberi življenje zamenjali pot z vrhuncem. Npr. evharistija je vrhunec, do katerega pripeljemo mladega, a z njim naj bi se srečevali na poti, kot je to delal Jezus. Mi pa jih nekako prisilimo v obhajanje svete maše, ne da bi mladi razumeli njeno govorico. Če ima mladostnik možnost odraščati v okolju, kjer ima zgled odraslega ali sovrstnika, ki resnično moli, pride tudi do Najsvejšega, ne more pa pri tem začeti. V Sloveniji imamo jasen cilj – evharistijo, nimamo pa poti do nje. Tudi proces, ki ga mladi dajo skozi v letih osnovnošolskega verouka, je skoraj izključno izobraževalni, Kristus pa ni informacija, ampak mora postati osebna izkušnja. Zato se mi v pastoralni ni zdelo najbolj smiselno začeti delati z mladimi animatorji in z otroki, ampak z mladimi odraslimi in odraslimi, tudi starejšimi, in jim omogočiti, da so lahko resnično zaživi svojo vero. Ti so lahko sedaj zgled mladim. Neskončno veliko je vredno, če ima mladi odrasli ob sebi zgled ljudi, ki so sposobni iti na kolena. Saj vidi župnika, a po njihovi logiki je to župnikova dolžnost, on je ‚plačanec‘. Ko pa vidijo sovrstnike, druge mlade, poročene ljudi, ki tako živijo svojo vero, je to resničen zgled.

Mladim torej odprimo vrata, omogočimo, pripravimo prostor, da se ne bomo samo pretvarjali, da so dobrodošli. Nanje moramo gledati ne kot na tiste, ki imajo pravico priti

v Cerkev, ampak kot na tiste, ki v Cerkvi SO. Oni nimajo pravice priti v Cerkev, oni morajo biti v Cerkvi! Naravno je, da so tu; če njih ni, ni Cerkve! Res pa je na nas odgovornost, da jim pomagamo rasti.

Že na prejšnji župniji si pričel z načinom pastoralnega dela, ki je nekoliko drugačen od klasičnega, in pri tem ste v vaši pastoralni zvezi zelo uspešni. Nam lahko poveš več o tem modelu in ali morda vidiš tudi v sinodi o mladih priložnost za pomoč pri vašem načinu dela?

Duhovniki imamo pri svojem pastoralnem delu pravzaprav zelo svobodne roke in to, kar delamo v pastoralni zvezi, ni bistveno drugačno, res pa je sprememba. Nisem bil sam v tem, ko smo začeli, ampak nas je bilo kar nekaj, ki smo gledali v isto smer. Imel sem tudi srečo, da sem bil v veliko skupnostih, ki so mi dale širino: srečal sem se s skavti, kjer sem dobil gotovo najkvalitetnejša izobraževanja o timskem delu in načrtovanih pastore, nato s skupnostjo Iskreni, pa DiŽ, Vera in luč ... Župnija pokriva vsa ta področja in srečo imam, da sem vse te ‚borilne veččine‘, ki sem jih pridobil, lahko združil in uporabil na pastoralnem področju. Imel sem tudi srečo, da je že prejšnji župnik v Zrečah dobro zastavil stvari in poskušal s skupinami in da smo lahko lepo nadaljevali. Tam je bila tudi dobra duhovna podpora, saj je v župniji dom duhovnih vaj. Predvsem pa smo imeli veliko sodelavcev, kar se mi je zdela najboljša perspektiva. V Zrečah sem se učil vključevati sodelavce, sedaj pa vidim, da je to edina pot, pa ne zaradi krize, ampak zato, ker je to življenje!

Pri tem delu pa je bilo seveda tudi veliko padcev, križev, molitve, posta, izkušenj, dogovarjanj s škofi ... Dilema, ki se je pojavila že v Zrečah, je bila v dvomu, zakaj se lotevamo več področij. Ravno zato, ker je vse med sabo povezano; če se želim ukvarjati s pastoralo mladih, se moram dotakniti področja pastore staršev, če se lotim tega, je to že pastore odraslih ... Ne morem zdraviti samo lističa na drevesu, ampak moram negovati celotno drevo od korenin naprej. In papeževo delo

vidim ravno na ta način. Vedno je pa tako, da kjer se začnejo spremembe, teče tudi kri, in premagati smo morali veliko dvomov, preizkušenj, sprejeti lastne omejitve, strahove, negotovosti. Pri svojem delu smo naredili ogromno napak, ki smo jih priznali in ki jih lahko tudi poimenujemo. Pod noge nam je priletelo tudi veliko pritožb, anonimk, kar je popolnoma naravno, ker vsaka sprememba to povzroči. V tujini sem slišal definicije, kako bomo vedeli, da dobro delamo: nabirke bodo manjše, prihajale bodo pritožbe ... in vse to se je dogajalo. A če je stvar resnična in dobra, se stvari sčasoma obrnejo na bolje.

V Slovenj Gradcu je področje še večje in lahko sem hvaležen – v redu je! Po dvajsetih letih svojega pastoralnega dela vidim, da je to najboljša stvar, kar se jih je zgodilo.

Ideja se je rodila, ko sva bila s kolegom sosednjim župnikom vsak zase in sva ugotovila, da si lahko pomagava, ter sva začela skupaj snovati ideje. Vizijo je imel škof Turnšek, ki je dal pobudo in tudi stal za našim delom. Zelo pomembna je seveda ekipa duhovnikov, ki morajo biti res ekipa. Prednost tega je, da jaz nisem za vse in sobrat me pokrije, jaz pa njega. Z njim pridobim, in če je na nekem področju močan, mi ni konkurenca, temveč sem z njim boljši.

V pastoralni zvezi smo trije duhovniki, dva živiva tu, en pa prihaja – on pokriva gospodarsko področje, za kar sem najprej prosil, da prevzame nekdo drug, ki je na tem področju močan. Na začetku se mi je gospodarstvo zdelo nujno zlo, a sedaj vidim, da je tudi gospodarski vidik pomemben, le v novem konceptu – da stvari služijo življenju. Za nas so cerkve svetišča in le, če so to, služijo svojemu namenu. Da bi pa jaz postajal zgodovinar, kustos, psiholog, terapevt ... ne, hvala! Nič od tega nisem in ne bom, saj za to nisem bil poklican.

Zgled smo šli iskat tudi v tujino; sam sem bil v Lateranu na izobraževanju, lani smo bili v Kanadi, letos Birminghamu ... Učimo se od katoličanov, pa tudi od bratov protestantov, pravoslavskih. Upamo, da bo še kje pri nas nastal

kak podoben model, kot že marsikje nastaja kaj lepega, in da si bomo lahko delili izkušnje.

Kako pa spraviti črke v življenje? Kako preprečiti, da ne bo dokument sinode o mladih še en papir, ki bo zasedal mesto na polici, ne bo pa zaživel v župnijah?

Dokument *Pridite in poglejte* (PiP) je meni zelo pomagal, saj je bil po mojem mnenju prvi dokument v Cerkvi na Slovenskem, ki je bil realen. Mirno lahko rečem, da je veliko dal in pomagal v naši pastoralni zvezi. A sam PiP mi čisto nič ne koristi, če pa ga zaužijem, prevedem v svoje življenje, lahko zaživi.

In pri zadnji sinodi me miri to, da to ni sinoda o mladih, ampak je sinoda skupaj z mladimi; ne bi bilo prav, da bi bila to sinoda mladih, kar bi bilo lažnivo, pretirano, saj v glavnem razpravljamo odrasli, a prav je, da tudi mladi 'igrajo'. Toda vse to je še precej na teoretični ravni, saj mlade znamo hitro ukalupiti: mlade imam rad, a takšne, kot si jih jaz predstavljam in želim, mladost pa je nepredvidljiva, a živa.

Prednost dokumenta pa je v tem, da lahko odpre neka vrata, ki jih nima nihče od nas pravice zapreti (npr. če bi dokument predpisal, da bomo od sedaj naprej 20 % financ namenjali za izobraževanje mladih, ne moremo mimo tega ...). Če pridemo skupaj z mladimi do takšnih postavk, ki so neke vrste dogme, pa lahko zelo, zelo koristijo. Ne prinašajo življenja, ga pa omogočajo, če tja stopijo mladi.

Nečesa pa se moramo zavedati tako na ravni celotne Cerkve na Slovenskem kot v župnijah, ko govorimo o mladih, otrocih po krstu, itd. – da moramo govoriti o procesih in ne o 'enem letu'. Npr. sedaj govorimo o pokrstni pastoralni in si predstavljamo, da bo eno leto posvečanja tej temi dovolj. Potrebno bomo nekaj let, da bodo vidni prvi sadovi! Življenje teče samo od sebe in nekatere stvari se spontano in vzporedno dogajajo, ne moremo pa imeti množice prioritete. Ko se lotimo ene stvari – in treba je temeljito pristopiti – je potrebno vključiti vse dejavnike,

vse prisotne. Če torej na župniji rečemo, da so mladi prioriteta, morajo biti v to vključene vse molitvene skupine, vsi finančniki, vsi župnjski sodelavci do zadnjega pevca ..., sicer ni res, kar trdimo, in bo čez nekaj dni vse enako, kot je bilo! Dokumenti nam pri tem lahko koristijo, je pa res, da se lahko ne strinjam z dokumentom in mi nihče nič ne more.

Prednost je, da imamo škofa, ki je za ‚stvar‘ navdušen, velika prednost so lahko usmeritve srečevanj duhovnikov. Prednost je tudi, da smo že precej opolnomočili sodelavce in njih lahko navdušimo nad sporočilom sinode. A morda bo potrebna še kakšna ‚kriza‘, ki nas bo potisnila v spremembe, ker bi še kar želeli ohranjati status quo. Imamo pa veliko dobronamernih duhovnikov, četudi je povprečna starost kar visoka, a to ni ovira, ker tu šteje mladost srca. Moj sožupnik je starejši od mene, a naši mladi ga doživljajo kot zelo mladega človeka in so ga takoj sprejeli zaradi njegove drže. Marsičesa novega ne pozna, a to za mlade sploh ni ovira, ker se v stiku mladih in njega življenje srečuje z življenjem. To lahko uporabimo kot potencial – kdo je v Cerkvi najbolj množična populacija? Mladi upokojenci! Tu je možnost čudovitega srečevanja v projektih in nastanejo lahko neverjetni mostovi, toda zastaviti je potrebno dober koncept. Če govorimo o mladih, si ne predstavljajmo balončka za sebe, ampak naj bodo živ dejavnik, prepleten s celoto, svojo družino, starimi starši ...

Mladi in odgovornost – pripravljali dokument sinode je govoril o soodgovornosti mladih. Kje vidiš možnosti, da bo sinoda lahko to postavila v življenje?

Vidim nevarnost, da bomo prelagali odgovornost. Konkretno se to pokaže tako, da to, za kar sem jaz odgovoren, preložim na mlade, kar pa je neodgovorno in nepošteno. Druga nevarnost pa je ta: sam vidim, da mladi, ki sprejmejo neko odgovornost in so bili vanjo uvedeni in vzgojeni, so prisotni, ostanejo, sprejmejo odgovornost, tudi krivdo, če je potrebno. Vidim pa, da jih včasih prehitro obremenimo, na njih preložimo tisto, česar mi ne zmoremo, kar pa je nesmisel. To ni princip

subsidiarnosti, ampak način nemoči; morali bi ga opremiti, da bo lahko prevzel nalogo, in ga potem spremljati!

V svojem okolju sem videl, da mladinske skupine niso več živele, a mladi, ki smo jim zaupali odgovornost, nalogo in bili ob njih, so pokazali veliko več odzivnosti. V pastoralni zvezi sem pogosto slišal, da veliko časa posvetim mladim, celo kot očitek, in zato smo naredili analizo. Ugotovili smo, da izredno malo časa posvečamo mladim, največ pa pravzaprav družinam, osnovnošolskim otrokom, zakoncem in drugim odraslim. Res pa je, da so v tistem času, ki ga posvečamo mladim, le-ti najbolj dojemljivi, odzivni in zato ukvarjanje z njimi deluje tako učinkovito. Ko smo začeli pregledovati, v katerih aktivnostih so mladi navzoči, pa smo spoznali, da so izredno vpeti v delo župnije in tudi preveč obremenjeni. Varujejo otroke, ko imajo zakonci duhovne vaje, pripravljajo počitnice za otroke, pomagajo pri organizaciji dejavnosti za odrasle ... V vseh projektih so vključeni mladi, zato imamo občutek, da imamo aktivnosti za mlade, a oni so tu, da služijo! Glede odgovornosti je zato potrebno biti zelo previden, ker od mladih hitro zahtevamo preveč. So pa mladi v služenju veliko bolj odprti za Kristusa, a ne sme biti samo služenje, to bi bilo nepošteno! Tudi mi v pastoralni zvezi bomo morali več razmišljati o mladih v zvezi z dogodki dihanja, praznovanja.

Kako si mlade vključil v pripravo na sinodo?

Tu se ne morem pohvaliti; že pri anketi se je zatikalo. Imel sem precej slabo izkušnjo z anketo ob sinodi o družini. Sam sem jo reševal eno uro in na nekatera vprašanja sploh nisem znal odgovoriti, ko pa sem jo razposlal zakoncem, so mi rekli: »Pa saj nismo nič razumeli!« Takrat smo ostajali v visoki teološki govorici, ki je sama sebi namen in je dala občutek, da odgovore že tako ali tako poznamo, da pa vprašanja še formalno razpošljimo naokoli.

Jaz nisem nosilec mladinske pastorale, ampak smo ekipa. Sem duhovni spremljevalec. Imamo stroge mandatne dobe, kar pomeni, da ko zaključim službo, ne izstopim,

ampak stopim nazaj v proces. Tako postaja tudi vedno več mladih kompetentnih za vodenje; zaradi tega velikokrat ni čisto po moje in pogosto se tudi izkaže, da je bilo dobro, da ni bilo po moje. Tako smo tudi pri delu za sinodo delali kot ekipa.

Simon, hvala za tvoj odziv. Dragoceno nam je, da smo slišali glas ‚s terena‘, da lahko začutimo,

kako sinoda ni samo sinoda tistih, ki so sedeli v Vatikanu, ampak tudi sinoda vsake odročne župnije, ki se trudi slediti Kristusu!

V tolažbo mi je in sem trdno prepričan, da ta sinoda ni bila sklicana zato, da bi pametovali, ampak iz potrebe Cerkve zaradi ljubezni do sleherne župnije, do zadnjega mladega, ki mu utripa srce. Prepričan sem v dobronamernost papeža, škofov in mladih!

Predromanski nakit



CECILIJA OBLONŠEK

Možnosti umestitve sodobne krščanske glasbe v evharistično slavlje

Kakor kaže odraščajoči otrok navade in razvade svojih staršev, tako je prav, da delovanje mladih v Cerkvi razumevamo po eni strani kot odraz tega, kar smo jih naučili (ali ne naučili) starejši člani občestev, in po drugi strani kot posledico dejstva, da mlad človek v iskanju svoje identitete redno nasprotuje ustaljenim vzorcem svojih vzgojiteljev, jih preizkuša in na novo vzpostavlja ter se tako izgrajuje. Takšna ‚zdrava upornost‘ na področju glasbe v cerkvi je za naša občestva pogosto vir zgražanja (v smislu opazk ‚zakaj so potrebni bobni v cerkvi‘), po drugi strani pa odlična priložnost za rast v potrpežljivosti in širitvi pogleda na oblike ustvarjalnosti v (C)cerkvi. Vendar pa vsak odraščajoči človek na svoji poti potrebuje vzgojitelja. Tu pa smo, tako občestva kot tudi voditelji mladih na področju glasbe in njenega vključevanja v liturgijo, sami precej nepoučeni.

V prispevku ne želimo razpravljati o razvoju sodobne krščanske glasbe (odslej SKG), saj je o tej temi napisanih kar nekaj kvalitetnih diplomskih del na Teološki fakulteti in drugje; naj naštejemo najbolj ključne: Janez Rus, danes duhovnik, je pred leti zaključil študij etnologije z delom *Musica Sacra Contemporanea Popularis* in v nalogi odlično oriše razvoj SKG pri nas, zanimivo pa osvetli tudi delo projekta Life teen, ki ima veliko opraviti z našo temo, tako da se delo vsekakor splača izbrskati v knjižnici. Uporabna je tudi diplomatska seminarska naloga Tadeja Vindiša, ki je spisal delo z naslovom *Sodobna krščanska popularna glasba in umeščanje le-te v katoliško bogoslužje* (2005), nato delo Urše Skobrne z naslovom *Vsebinska*

primernost ritmično-duhovnih pesmi za liturgično rabo (2009) in druga dela. Nekateri avtorji omenjenih nalog so se posvetili tudi vidiku možnosti vključevanja SKG v liturgijo, menim pa, da se je v to temo vredno intenzivno poglobiti tudi zaradi dejstva, da imamo na slovenskih tleh veliko pesmaric s področja SKG, v katerih pa ni jasno dorečeno, kaj od gradiva je smiselno uporabljati pri bogoslužju. Vsekakor bo prispevek zgolj delna analiza trenutnega stanja, saj je za kategorijo glasbe, ki jo obravnavamo, značilna ‚kratka življenjska doba‘ in nagnjenost k naglim spremembam. Zato je morda prva smiselna postaja naše obravnave prav vprašanje stičišča trenutnega in večnega, ki se zgodi znotraj liturgije.

Kako po eni strani spoštovati objektivnost liturgije – njena sveta besedila, svete kretnje, svete predmete, svete čase – hkrati pa vanjo vključevati sedanjega človeka z njegovimi trenutnimi potrebami, stiskami, željami, okusom? Na prvi pogled morda nepremostljiva težava stalnosti liturgije je ravno tista vrednota, ki omogoča, da lahko posamezniki s konkretnimi potrebami v določenem času in prostoru, s konkretnimi krizami v zgodovinskem času, v določenem trenutku svojega življenja pripadamo večji celoti (Searle 2006, 65–66). Seveda pa je to na področju mladinske pastorale morda ena najtežjih nalog njenih oblikovalcev. Kako ubrati pravo smer v prilagoditvah znotraj liturgije, da bodo te v sozvočju z naukom Cerkev in bodo hkrati upoštevale situacijo današnjih mladih?

Potrebno je razločevati, poudarjati in poglobljati zavedanje o tem, kateri so trajni, nespremenljivi deli krščanske liturgije, kateri deli konkretnih bogoslužij pa so kulturne izpeljave, ki se lahko in celo morajo spreminjati glede na čas in kraj obhajanja. Searle v tem smislu govori o dveh dimenzijah bogoslužja, o dimenziji *predpisanega* in *časnega*, ki morata biti vselej v ravnotežju. Prav nesorazmerje med obema dimenzijama rojeva bodisi togo bodisi 'raztegljivo' obredje. Preveč predpisanega bi naredilo bogoslužje togo, oddaljeno, nepovezano, strah zbujajoče in nazadnje tudi nepomembno. Preveč časne dimenzije pa bi povzročilo, da bi bogoslužje padlo na praznovanje tega, kar smo mi, in bi bilo ločeno od tega, kar so bili tudi tisti pred nami in bodo tisti za nami. (Searle 2006, 65) Področje cerkvene glasbe se znajde znotraj tega vprašanja v vsem svojem razponu od gregorijanskega korala preko polifonije vse do sodobne krščanske glasbene literature. Temeljno vprašanje za nas je, kako mladim omogočiti ustvarjalnost na področju liturgične glasbe in hkrati slediti idealom liturgičnega reda.

Mesto mladih v Cerкви je specifično in ukvarjanje z njimi terja poseben trud, občutljivost, premišljenost vzgojiteljev, med drugim tudi na področju cerkvene glasbe. Pri tem si postavljamo vprašanje: zakaj mlade obravnavati kot posebno skupino v življenju Cerkev in zanje iskati posebne vzgojne pristope? Ali jim ni dovolj udeležba pri nedeljskih bogoslužjih in prejem zakramentov uvajanja? Nikakor! Dejstvo je, da so bili v preteklih časih mladi v razumevanje govornice simbolov uvedeni doma, danes pa tudi mnogi starši več niso sposobni umevati simbolne govornice bogoslužja. Kakšni naj bodo torej pristopi v obhajanju z mladimi, da jim bomo pomagali najti stične točke med bogoslužjem in njihovim vsakodnevnim življenjem; kako jim pomagati, da bo evharistija postajala tudi zanje vir in vrhunec krščanskega življenja?

V tem prispevku zaenkrat zanemarimo pomen kateheze, ki ima seveda eno ključnih vlog in se osredotočimo na samo obhajanje bogoslužja. Kako je poskrbljeno za mlade na tem področju? Za razliko od maš z otroki, ki jim poseben dokument *Pravilnik za maše z otroki* omogoča mnoge prilagoditve, naj bi bogoslužja z mladimi vsebovala vse tiste sestavine bogoslužja, ki jih vsebuje tudi obhajanje v župnijskem občestvu. V nasprotnem primeru bi se namreč lahko pojavila nevarnost ločevanja med 'zanimivimi' mladinskimi mašami in 'klasičnimi' župnijskimi mašami. Potrebno je razumeti, da so prilagoditve pri mašah z otroki potrebne prav zaradi uvajanja otrok v skrivnost bogoslužja, pri mladih pa se predvideva, da so že prešli dobo uvajanja in vstopili v razumevanje skrivnosti obhajanja. A dejstva kažejo drugače; bodisi zaradi pomanjkljive osnovnošolske kateheze bodisi iz drugih razlogov (upad obiska verouka po prejemu zakramenta birme; manjkajoča verska vzgoja in vzgoja za praznovanje doma) mladi danes le površno razumejo govornice simbolov in so zato prav tako potrebni posebnih pristopov k obhajanju bogoslužja.

Ker cerkveni dokumenti torej na liturgičnem področju ne govorijo o kakšnih posebnih prilagoditvah, ki bi bile mogoče pri bogoslužjih z mladimi, si pogledjmo nekatere praktične primere obhajanja bogoslužij z mladimi ter nekatera gradiva, ki jih vendarle imamo na voljo in se navezujejo na temo SKG.

Vesoljna Cerkev se je po II. vatikanskem cerkvenem zboru začela dejavno ukvarjati s pastoralo mladih. Ekumenska skupnost v Taizéju (z ustanoviteljem skupnosti bratom Rogerjem) je začela organizirati srečanja mladih v Taizéju, v okviru katerega se je ustvarila posebna vrst glasbe, ki je močno zaznamovala celotno Cerkev. Vsaki dve leti je organizirano tudi svetovno srečanje mladih. Tako je letos v Panami potekal že 34. svetovni dan mladih (prvi je bil leta 1984); svetovnim dnevom je dal veliko priznanje že papež Janez Pavel II. in papeži za njim s svojo udeležbo. V Cerkvi na Slovenskem se je v duhu taizéjskih srečanj leta 1981 začel odvijati festival Stična, za naše področje pa je aktualen še Mladifest, ki se že več kot 25 let vsako leto odvija v Međugorju. Na vsakem od teh festivalov se dnevno obhaja tudi sveta maša,¹ ki je lahko vzor oblikovanju maš v domačih župnijah. Izkušnja Stične kaže na to, da je potrebno v pripravo bogoslužja vložiti velike napore, a da to mlade izpolnjuje in pogloblja njihovo vero, pa tudi razumevanje obreda.

Neka katoliška internetna stran avstralske Cerkve na zanimiv način podaja možen način, kako približati bogoslužje mladim. Stanje je po navadi takšno: župnija nima idej in načrta, kako bi sprejela mlade ljudi, ki se udeležijo češčenja s skupnostjo. Morda sta eden ali dva mlada stalno vključena v branje beril, večina mladih pa je po navadi na robu Cerkve ali izven nje. A takšna je le prva stopnja. Če se župnija začne truditi, da bi mlade vključila v bogoslužje s sodelovanjem z glasbo, branjem, pripravo darov, izrednimi delivci obhajila, postanejo takšne maše prepoznane kot »mladinske maše«, a obiskujejo jo ljudje vseh starosti, ki si želijo dejavnega sodelovanja in ki se veselijo, da praznujejo skupaj z mladimi.

Zelo pomembna pa je tretja stopnja, ki preseže pojem »mladinske maše«. To se zgodi, ko je vsak v skupnosti vključen v pripravo in sodelovanje v bogoslužju, ne glede na starost. Mladi so avtomatsko upoštevani in vključeni kot del skupnosti na vseh področjih in ni nobene potrebe po tem, da bi specificirali slavje kot »mladinsko«. (Catholic Australia 2008) Morda je to pot, ki jo želi ubrati mladinska pastoralna znotraj Univerzitetne župnije v Mariboru, kjer so v letošnjem akademskem letu presegli organizacijo »študentske maše« v obliko, da je le-ta združena z redno sveto mašo v stolnici ob sredah zvečer, podobno kot je že leta redna praksa tudi v ljubljanski frančiškanski cerkvi na Tromostovju. Takšno skupno obhajanje je lahko rodovitno tako za župnijsko občestvo kot za mlade.

STANJE CERKVE NE GLASBE PRI NAS

Na področju cerkvene glasbe je v Cerkvi na Slovenskem mnogo stvari po koncilu ostalo nedorečenih, določila zadnjega koncila so se pri nas marsikje ustavila »na pol poti«; zaradi pomanjkanja glasbenih gradiv, ki bi sledila navodilom pokoncilskih dokumentov (Musicam sacram in drugih), so se pri nas ustalile ,pesmi prehodnega značaja',² ki žal marsikje še danes niso dobile verodostojne zamenjave, pogosto pa teh močno ukoreninjenih pesmi s problematično vsebino³ ne morejo nadomestiti niti v novejšem času nastale, za liturgično rabo primerne pesmi. Mladi so to razvado petja »približkov« po naših župnijah kljub temu, da so rojeni 40 let ali več po koncilu, prevzeli kot svojo dediščino, razlika je le ta, da mašnih delov ne nadomeščajo z ljudskimi pesmimi, ampak z novonastalimi kompozicijami, ki pa jim prav tako umanjka doslednost liturgičnega besedila.

Dejstvo je, da nekaj generacij nazaj ni bilo prakse tako množičnega zapisovanja notnih gradiv kot danes: mladim se je ponudilo besedila kvečjemu s kitarskimi akordi brez notnih zapisov. Tako so se novih pesmi učili »po ustnem izročilu« ali preko posnetkov.

Vse to je prineslo mnogo različic iste pesmi glede na cerkveno pokrajino ali celo glede na posamezne župnije. Tudi pesmarice preteklih let so pretežno pripravljene le v obliki besedil z akordi. Danes se to izrazito spreminja, zaradi dostopnosti in poenostavitve uporabe računalniških programov za zapisovanje not⁴ se lahko dokaj preprosto izurimo v zapisovanju not in tako tudi veliko sodobnih pesmi obstaja v notnem zapisu, kar gotovo olajša učenje nove pesmi. Slovensko cerkveno glasbeno sceno je v zadnjih letih na področju dostopnosti kvalitetnih glasbenih gradiv sodobne katoliške glasbe izrazito zaznamovala založba Emanuel s pesmarico *On živi!*, ki se lahko kot prva izmed pesmaric s sodobno krščansko glasbo pohvali tudi s pridobitvijo imprimaturja, kar je terjalo od nje dodaten trud, da je liturgično dokaj korektno zastavljena. Mnoge druge pesmarice, ki vsebujejo gradiva znotraj žanra SKG, žal te kvalitete nimajo. Kar pa seveda ne pomeni, da so pesmi, ki jih vsebujejo te pesmarice, neprimerne za bogoslužje. Mirno lahko trdim, da so nekatera besedila sodobnih pesmi veliko bolj globoka, teološko neoporečna in temelječa na svetopisemskih besedilih in besedilih liturgije kot mnoge pesmi v uradni cerkveni pesmarici *Slavimo Gospoda*. Kar pa mnogim pesmaricam manjka, je jasna presoja, kaj od gradiva je primerno za bogoslužje in na katerih mestih; ali z drugo besedo, pridobitev imprimaturja. Kaj sploh to je?

Izraz prihaja iz latinščine in pomeni »naj bo natisnjeno« ter je uradna izjava hierarhije v Rimsko katoliški cerkvi, da neko (literarno ali drugo) delo ni v nasprotju z doktrino Cerkve in je lahko dano v uporabo katoliškim vernikom. Po navadi izda imprimatur škof neke škofije, lahko pa ga škof izda tudi v imenu škofovske konference, če se je ta predhodno zedinila o določeni izdaji (npr. pri liturgičnih knjigah). Imprimatur imajo obredniki, cerkveni molitveniki, knjige ter seveda tudi notne izdaje (posamezni zvezki, pesmarice, posamezne notne pole ...). Pri tiskanih izdajah je imprimatur navadno zapisan na hrbtu notranje naslovne strani, zraven

kataložnega zapisa o publikaciji (CIP), pri posameznih notnih polah pa kar na spodnjem robu notnega zapisa (npr. »Z dovoljenjem škofijskega ordinariata, v Mariboru, 1977«).

Cerkvena zakonodaja predvideva, da bi morala biti vsaka glasba, ki se izvaja znotraj bogoslužja, predhodno preverjena in potrjena s strani pristojnega škofijskega ordinariata, ki bi na prošnjo avtorja skladbe predal gradivo v pregled strokovnjakom s teološkega področja za presojo besedila in glasbenim strokovnjakom za ocenitev primernosti in kvalitete glasbe ter ob upoštevanju morebitnih zahtevkov korekcije nato izdal dovoljenje za natis in izvedbo pri bogoslužju. V praksi pa je situacija zlasti na področju SKG čisto obrnjena – pesmi se redno uporablja pri bogoslužju in ko postanejo dovolj ‚popularne‘, se jih vključi v pesmarico. Žal pa se ob tem pogosto spregleda teološko šibka ali celo sporna besedila ter pomanjkljivosti v glasbenem stavku, da o slovničnih napakah in nerodnih prevodih tujih skladb niti ne govorimo. Težko pa je pomanjkljivosti skladbe, ki bi se sicer lahko odpravile z minimalnimi popravki, odpraviti naknadno, ko se pesem že ‚prime‘ med ljudstvom.⁵ Tudi za več verzij prevodov tujih skladb bi bila rešitev določitev »uradnega« prevoda s pomočjo imprimaturja (čeprav ob tem zanemarjam vprašanje avtorskih pravic, ki igrajo precej odločilno vlogo).

PREVZEMANJE ZNANIH MELODIJ IN NOVA BESEDILA

Če prelistamo katerokoli od pesmaric z besedili s področja SKG, bomo našli zaznamke v stilu »na melodijo pesmi xy«. Takšno početje sama rada imenujem plagiatorstvo. A ker je plagiat po definiciji SSKJ znotraj področja književnosti nekaj, »kar je prepisano, prevzeto od drugod in objavljeno, prikazano kot lastno« (SSKJ geslo plagiatorstvo), ne morem povsem enačiti tega izraza s početjem znotraj SKG. Avtorji takšnih priredb namreč pogosto dosledno navajajo originalno glasbeno delo oz. avtorja (torej ne gre za

intelektualno krajo), a besedila ne prevedejo v slovenski jezik, ampak mu s podpisanjem nabožnega besedila pravzaprav popolnoma spremenijo namembnost, četudi melodijo v celoti ohranijo. Npr. na melodijo *The Sound of Silence* najdemo v slovenskih mladinskih pesmaricah podpisano parafrazirano besedilo očenaša,⁶ ki ga mladina s pridom uporablja kot péto molitev očenaš znotraj bogoslužja. Ali je s takim podpisovanjem besedil kaj narobe? Ali ni navsezadnje tudi marsikateri koralni napev nastal iz melodij (npr. vsem znana koralna *Missa de angelis*), ki so zvenele gotovo ne samo v cerkvi, ampak tudi po vaseh, kot ljudski napevi? Ali ni Slomšek napevom svojih napitnic, ki jih je očistil nepriemernega izrazoslovja, kasneje sam podpisal nabožnega besedila (npr. napev *Glej zvezdice Božje* je najprej zvenel na besedilo *En hribček bom kupil ...*). Zakaj je potem tako početje sploh sporno? Vse, kar sem pravkar naštel, bi morda na prvi pogled lahko govorilo v prid zagovornikom takih nepremišljenih priredb pesmi; a so bili vsi ti primeri naštetih z namenom dokazati prav nasprotno.

Eno je gotovo: da ne gre vseh »priredb« metati v isti koš; gotovo moramo razlikovati med ustvarjanjem novih besedil pod melodije nabožnih pesmi, ki so ljudem znane, a jih morda zaradi pogoste rabe več ne nagovori besedilo teh pesmi, ali pa zaradi pomanjkanja primernih pesmi za določen del svete maše pesnik zapiše primerno besedilo, ki pa ga predvidi na znano melodijo ljudske pesmi. Tako npr. slovenski cistercian p. Anton Nadrah za potrebe molitvenih skupin izdaja pesmarice za interno rabo, kjer pogosto na melodijo cerkvene pesmi zapiše novo besedilo, uporabno za različne dele svete maše ali ljudskih pobožnosti. Poudarjam, da gre pri tem za uporabo melodij, ki so bile prvotno namenjene rabi pri pobožnostih. V drugo skupino pa bi vključila pesmi, ki lahko imajo podpisano še tako pobožno besedilo, pa privzamejo melodijo popolnoma posvetnih pesmi, ki jih po možnosti ciljna publika celo pozna v originalni melodiji (če jih ne bi, se mi tako početje

še ne bi zdelo tako sporno). Zakaj je druga skupina bolj problematična od prve? Seveda gre v obeh primerih za z umetniškega vidika manj kvalitetno gradivo, kot bi bila originalno ustvarjena skladba. Vendar je z vidika pastoralne rabe vključitev znanih nabožnih melodij lahko pomoč za lažje sodelovanje občestva. Po drugi strani pa pesmi, ki imajo v prvotni vlogi popolnoma druge namene (in so ustvarjene za zabavo, beg iz realnosti, razbremenitev ipd.), zlasti če uporabniki »prirejene« verzije pesmi poznajo original, s pomočjo glasbe ustvarijo nasprotno od tega, kar je namen melodije, rabljene znotraj bogoslužja, kot jo opisuje papež Pij XII.: »Zaradi notranje povezanosti napevov z besedilom se ne samo kar najbolj sklada z besedami, ampak prenaša njihovo moč in učinkovitost ter preliva njihovo milobo v srce poslušalcev.« (MSD 43). Ali lahko ima glasba, ki je bila kot celota ustvarjena s popolnoma drugimi nameni, sploh takšno moč? Težava je, da vernika ne osredotoča na skrivnost, ki jo morda besedilo celo opeva, ampak ga moč melodije in asociacija na originalno besedo vodi v popolnoma druge svetove, kot je za tisti trenutek primerno.

Kakor po eni strani ni prav, da bi zaradi poudarjanja bistvene vloge vokalne glasbe znotraj bogoslužja trdili, da je besedilo pesmi bistveno, ostalo pa okras, tako tudi ne moremo trditi, da melodija, ki bo besedo posredovala, ni pomembna; njena vloga je namreč »narediti besedilo bolj učinkujoče, ki naj vernike lepše pripravi na prejem sadov milosti« (TS 1). Menim, da bo to težko uspelo melodiji, ki ni nastala z mislijo na Božje.

VLOGA BESEDILA V GLASBI

Prav je, da pri presojanju primernosti besedil danes uporabljanih pesmi, ki jih uvrščamo v skupino SKG, ne izločamo pesmi iz bogoslužne rabe brez premisleka. Mnogi zavračajo besedila, ki so osebno izpovedna ter temeljijo na osebni izkušnji z Bogom ter tako niso občestvena; »jaz« pesmi razumevajo kot nasprotno »mi« pesmim. Vendar so

mnoge priznane občestvene pesmi pogosto zapisane v prvi osebi ednine, pa to ne pomeni, da nimajo občestvenega značaja, ki je ena od temeljnih sestavin bogoslužja (kdo bi si na primer upal trditi, da je pesem *Molim te ponižno* na besedilo sv. Tomaža Akvinskega neprimerna za bogoslužje ...). Poglejmo tudi psalme, ki so najprimernejše besedilo bogoslužnih pesmi: osebne ali posameznikove molitve sestavljajo skoraj četrtino psalterja. V predgovoru v knjigo Psalmov pa je opozorjeno: »Prav je, da ne zaostrejemo razlike med posameznikom in skupnostjo, kajti vernik, ki moli, ni osamljen; priznava, da je del Božjega ljudstva (prim. 25,22; 28,9; 69,36) in mu bogoslužje ni tuje (prim. 5,8; 28,2; 140,13-14). Še več, psalmistov »jaz« je često le maska za skupnost, npr. v primeru, kadar duhovnik ali kralj govori v imenu skupine. Končno so psalmi, ki so sprva izražali osebna čustva, postali skupnostne molitve v obredni liturgiji ali ob njihovi vključitvi v psalter.« (SSP, Uvod v psalme)

Večji problem, kot je nagibanje k osebnoizpovedni tematiki, so »ljubezenske pesmi«, ki so spremenjene v »Jezus pesmi«, ali pa pesmi, ki so sicer ustvarjene kot duhovne, a vendar bodisi v besedilu bodisi v melodiji nosijo preveliko podobnost s posvetnimi popevkami. Naj navedem primer: iz italijanščine prevedena pesem z naslovom *Nihče ne ljubi te kot jaz* je precej priljubljena med katoliško mladino. A nekaj v pesmi precej zmoti: v njej do sredine odpeva ni vidno, komu je pesem dejansko namenjena.⁷

Ali pa drug primer. Mnogi poznamo film *Nune pojejo*; v filmu bivša barska pevka svoje nekdanje »barske« pesmi spremeni v pesmi z nabožnim besedilom (npr. v pesmi spremeni samo eno besedo: *guy*« (fant) postane »God« (Bog). V filmu je prikazano, kako ob tem verniki v cerkvi zgroženo majejo z glavami, mladina pa zaradi njihovega sloga glasbe ponovno najde vhodna vrata cerkve in navdušeno prisostvuje obredom. Sedaj že kar nekaj let star posnetek kaže več resničnih dejstev, kot se nam morda zdi:

- današnja mladina ni nič manj navdušena nad načinom izvajanja glasbe in takšne zvrsti glasbe v cerkvi, kot je to prikazano v filmu, torej s čim več elementi, ki spominjajo na popularno glasbo;
- današnja večinska populacija v cerkvah (ljudje, starejši od 50 let) mnogokrat ni nič manj zgrožena nad drugačnimi pesmimi, ki niso ravno ljudske pesmi iz *Slavimo Gospoda* ali zborovske pesmi ob orgelski spremljavi;
- v cerkvah se danes ne dogajajo nič manj šokantni poskusi, kako pritegniti mladino v cerkve, kot je to prikazano v filmu.

Takšne »priredbe« se ne dogajajo samo v filmih. Naj nas ne preseneti, če bomo v cerkvi zaslišali melodijo s filma *Titanik*, pod njo pa podpisano nabožno besedilo. Takšno početje je prekoračilo mero dobrega okusa in kdor za bogoslužje uporablja takšno glasbo, ne razume, da mora biti glasba pri bogoslužju »sveta glasba« (Pij X.). Glasba v cerkvi je »pomočnica bogoslužja« in SKG pri tem ni izjema.

Na področju SKG se je vredno dotakniti še ene pogoste prakse: prevodov besedil. Pogosto se zgodi, da se najde več navdušencev nad kakšno tujo skladbo z žanra SKG in tako hitro nastane tudi več prevodov tega dela. V preteklosti se je ničkolikokrat zgodilo, da je vsaka župnija pela svojo verzijo neke pesmi. Na tem področju veliko dela Tadej Vindiš s svojim projektom na spletni strani *PrepilihMedia*, ki je pripomogel k profesionalnemu pristopu prevajanja skladb tujih avtorjev, in skupina SaSu, ki skrbi za to, da se prevodi ne podvajajo, v sodelovanju s teologi in jezikoslovci pregleduje obstoječe prevode, svetuje spremembe ipd.⁸ Dejstvo pa je, da je to v glavnem področje slavilne glasbe, ki je ne moremo popolnoma enačiti z bogoslužno glasbo, saj ima le-ta še svoje dodatne specifične, vsekakor pa so mnoge skladbe vsebinsko primerne tudi kot obhajilne in druge pesmi, njihova kvaliteta pa je to, da so s preprostimi odpevi mnoge primerne za vključitev občestva (npr. pesem *Vsi, ki ste žejni*).

Ni in ne bi bilo prav, da bi ljubezen do sodobnejše glasbe pripisovali le mlajšim generacijam; nasprotno, mnogi odrasli in starejši radi pritegnejo temu petju, ki s tem pravzaprav na enak način postaja »ljudsko« petje, kot so pesmi iz pesmarice Slavimo Gospoda. Primerno je, da se trudimo vključiti te in druge pesmi, potrebna je dobršna mera dobrega okusa, umetniške in estetske žilice, veliko modrosti in potrpežljivosti, predvsem pa navdihov Svetega Duha, da bodo bogoslužja postajala kraj srečevanja vseh populacij, ki bodo druga drugo bogatile v Kristusovi navzočnosti. Poleg upoštevanja različnih glasbenih žanrov je lahko lepa priložnost za takšno srečevanje tudi vključitev najrazličnejših instrumentov.

INSTRUMENTI, PRIMERNI ZA BOGOSLUŽNO RABO

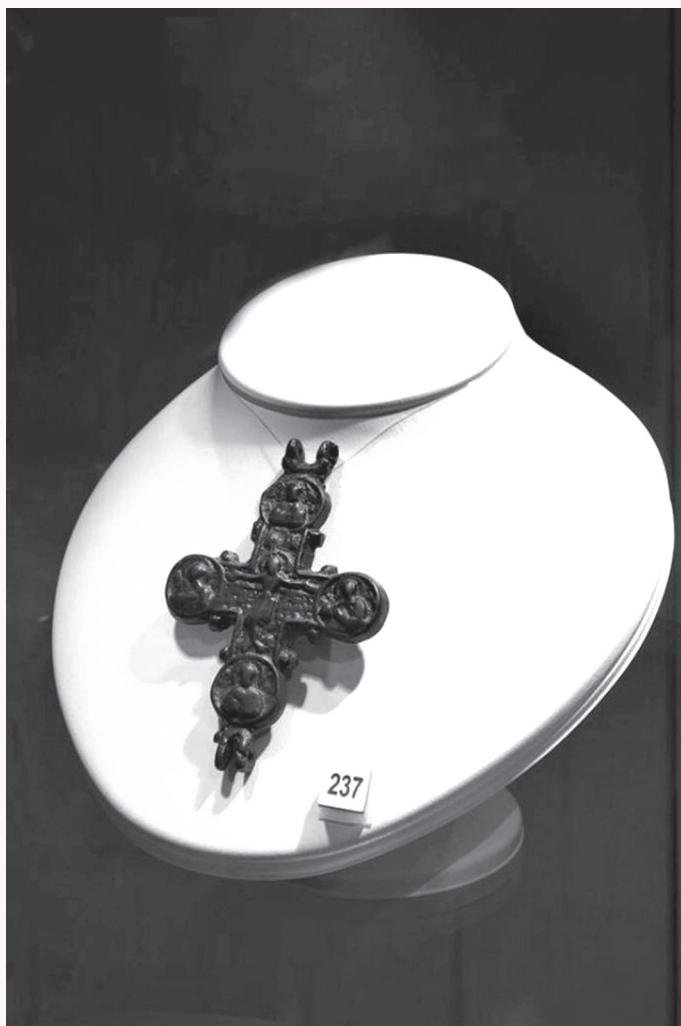
Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju *Musicam sacram* je kot uradna razlaga koncilskih odločb jasno spregovorilo o bogoslužni glasbi. Glede uporabe instrumentov je edino merilo, da se »skladajo z vzvišenostjo svetišča in zares spodbujajo pobožnost vernikov« (B 120), sicer pa velja, da »Cerkev ne izključuje iz bogoslužnih opravil nobene vrste cerkvene glasbe, če le ustreza duhu bogoslužnega opravila [...] ter če ne ovira dolžnega dejavnega sodelovanja ljudstva (MS 9). Glasbila, ki spremljajo petje, morajo podpirati glasove in lajšati sodelovanje in tu se gotovo najprej odpira možnost za sodelovanje instrumentalistov pri bogoslužju ter v glasbene dele maše vnaša določeno pestrost, ki je mladim blizu.

V veliko situacijah je npr. kitara lahko idealni instrument za spremljanje petja pri bogoslužju. Veliko glasbe, ustvarjene v zadnjem času, kitaro ponovno obravnava kot »bogoslužni« instrument. Mnogi glasbeni založniki izdajajo celo bogoslužne pesmarice posebej za kitaro. Kitara in drugi instrumenti v cerkvi lahko do neke mere omogočijo sodelovanje tistim, ki niso povezani s

tradicionalno himnologijo in načinom glasbene spremljave v cerkvi (npr. orgle in zbori). Skoraj vsaka glasba je lahko spremljana s kitaro, odvisno pač od sposobnosti kitarista, pa tudi od stopnje zahtevnosti neke skladbe. Vendar pa je spremljava večine tradicionalnih cerkvenih pesmi zapisana za instrumente s tipkami. Zavedanje, da je spremljava kitare lahko ritmična, osmisli skupno igranje kitare in klavirja. Ob dobri skupni igri lahko nastane umetelna prepletenost harmonske barvitosti, ki jo nudijo orgle ali klavir, ter pulza kitare. Le-ta pa lahko postane pust ob preveč enakomernih vzorcih dvo ali trodobnega takta, ki pa so žal velikokrat edini repertoar amaterskih kitaristov. Zato bi moral biti poleg organista v cerkvi več kot dobrodošel kvaliteten kitarist, ki zna na instrument ne le ritmično igrati osnovnih akordov, ampak zmore večino ubiranja na kitari. S takšnim načinom igranja lahko lepo asociira na glasbo harf, lire in citer, s katerim so glasbo spremljale judovske skupnosti v templju, ki ga je zgradil David, avtor psalmov, ki jih prepevamo na bogoslužju.

Tudi drugi instrumenti, bobni, Orffov instrumentarij ipd. lahko najdejo svoje mesto v bogoslužju. V zadnjem času je zelo popularen tudi cajon (»ritmična škatla«). Vendar pa je temeljno upoštevanje zahteve, da morajo instrumenti podpreti petje občestva in da se morajo skladati s svetostjo svetišča, kar npr. konkretno za rabo električnih kitar in bobnov pomeni, da ni primerno, da »navijemo« ozvočenje v cerkvi do konca, ter da bi bilo škoda, če bi vse glasbene dele maše spremljali vsi instrumenti hkrati. Z menjavo instrumentalne zasedbe lahko v glasbo vnesemo čudovito pestrost in hkrati poudarimo karakter posameznih mašnih delov, tako da npr. razlikujemo nad spokorniškim karakterjem speva Gospod usmili se (z rabo manj instrumentov), slavilnim utripom speva Slava (z vključitvijo celotnega instrumentarija, ki je na voljo), mogočnostjo speva Svet znotraj evharistične molitve (z vključitvijo več instrumentov, a ne toliko z ritmičnim poudarkom) in meditativnim vzklikom

Predromanski nakit



Jagnje Božje med lomljenjem kruha (ponovno skromnejša raba instrumentov). Pri tem se mi zdi smiselno poudariti tudi možnosti za vključitev orgel, ki so pogosto instrument, ki ga imamo v cerkvi sicer na voljo, a ga mlajše zasedbe redkeje vključujejo. Vešč organist bo lahko igral skupaj z ‚bendom‘ ne glede na to, kje v cerkvi ta stoji (npr. orgle na koru in drugi v bližini prezbiterija), čudovito pa se lahko orgle vključijo vsaj na tistih delih, kjer je občestvo povabljenost k sodelovanju; seveda ne govorim samo o naših »ljudskih« pesmih, ampak tudi o sodobnih pesmih, ki jih najdemo v pesmarici On živi! ipd. Pri mnogih ‚modernejših‘ pesmih, če občestvo že ne pozna celotne pesmi, bomo lahko brez večjih težav vsaj pri odpevu vključili ljudstvo, če jim bomo omogočili besedilo (projekcije pa ima že večina naših cerkva), kantorja, ki bo spodbudil ljudstvo k sodelovanju s taktiranjem in petjem (v primeru, da ‚bend‘ stoji med prezbiterijem in ljudstvom, je lahko to tudi kdo od njih), če bodo pa zraven zazvene še orgle, pa bo to jasna podpora občestvenemu petju.

(NE)RED V GLASBENIH DELIH SVETE MAŠE IN POMEMBNOST RAZUMEVANJA LE-TEH

Ne samo mladim, ampak prav vsem, ki sooblikujejo bogoslužje, mora biti spoštovanje in zavedanje vzvišenosti svete maše osnovno merilo, zlasti pa glasbenikom, ki ne oblikujejo le »okolja« maše, ampak bogoslužje samo. Od glasbenega bogoslužnega sodelavca se pričakuje vera v moč bogoslužja in estetski čut, začinjeno z dobršno mero poznavanja liturgije. Seveda pa hkrati s spoštovanjem zakonitosti bogoslužja le-to pričakuje od vernika, da ga bo sooblikoval tudi z močjo svoje ustvarjalnosti. Zato je pomembno, da mladim, preden jim postavljamo ‚omejitve‘ na tistih glasbenih delih bogoslužja, pri katerih je jasno določena vsebina, raje predstavimo ustvarjalne možnosti, ki jih samo bogoslužje predvideva tudi na področju glasbe.

Predstavljajmo si dve glavni skupini glasbenih delov maše: *spremenljive/lastne glasbene dele maše* ter *stalne glasbene dele maše*. Važno je, da jih ne pomešamo med seboj, predvsem pa, da še posebej spoštujemo pomen stalnih mašnih spevov, ki so nenadomestljivi.

Spremenljivi ali lastni deli so pesmi, ki imajo svoja lastna besedila za posamezne praznike cerkvenega leta in se po njih menjavajo. To so vstopni spev, psalm, aleluja, darovanjski spev ter obhajilni spev. Gre torej za pesmi, ki v začetku maše govorijo o točno določenem prazniku (npr. božična pesem na božič ...) ali o točno določenem delu maše in ga »opisujejo« (npr. darovanjska pesem Kakor je bil ta kruh, ki ga lomimo pri pripravi darov).

Vstopni spev (vstopna pesem) spremlja duhovnike in sodelavce (ministrante, lahko tudi bralce, psalmiste ...) k oltarju. S svojim sporočilom, ki je sporočilo liturgičnega dne ali praznika, poveže zbrane v občestvo in povabi k obhajanju Kristusove skrivnosti. Poje ga lahko samo pevski zbor, samo pevec, vse občestvo ... Gre za vstopni spev oz. po njegovem vzoru za pesem, ki napoveduje obhajani praznik (npr. *Lepa si, vsa brezmadežna* za praznik 8. decembra), liturgični čas (npr. *Na križ si šel* v velikem tednu) ali se, npr. pri nedeljah med letom nanaša na Božjo besedo (npr. *Ovca zapustila je pastirja* na nedeljo dobrega pastirja). Našli bomo tudi veliko primerov pesmi, ki govorijo o veselju, da smo zbrani pred Gospodom (npr. *Tu smo zbrani, Jezus, v tvojem imenu* ...). Če ima pesem veliko kitic, je smiselno, da izberemo tiste, ki govore o skrivnostih, ki jih bomo obhajali. Pogosta napaka, ki jo na tem mestu storimo, je posploševanje – zamika nas, da bi na tem mestu peli neke splošne pobožne pesmi, ki so nam pač všeč, četudi nimajo povezave ne s praznikom ne z liturgičnim časom.

Psalm je eden lepših pétih delov maše. Bistveno je razumevanje, da ne gre za kakršnokoli pesem, ampak za pesem z besedilom iz Svetega pisma. Ni vselej le iz knjige psalmov, saj tudi bogoslužje ponuja nekatere druge ‚svetopisemske pesmi‘ (Magnificat, 2

Mz). Ob določenih prilikah (npr. mladinska maša) presodimo, če bo morda lahko neko pesem s svetopisemskim besedilom (pozor – ne parafrazo!!!) pelo vse občestvo, ali pa za sodelovanje vseh izberemo zgolj odpev, kitice psalma pa poje psalmist (responsorialni način petja psalma). Pri kakšni mladinski maši mi v takem primeru pride na misel pesem *Pojte z menoj Gospodu vsi*, ki je v kiticah jasna svetopisemska pesem Magnificat, ali pa kak taizejski spev, vendar nujno skupaj s kiticami (npr. *Daj nam mir* (Ps 103), saj so pri njih pogosto šele kitice svetopisemsko besedilo. Pogosta napaka na tem mestu je mišljenje, da če pétega psalma nimamo na razpolago, ga smemo zamenjati s kakšno drugo pesmijo, kar nikakor ne more držati! Še tako čudovito besedilo neke nesvetopisemske pesmi se ne more kosati z Božjo besedo! Če nimamo glasbene oblike psalma, ga pač beremo. V naših mladinskih pesmaricah so pogosto pod pojem »psalmi« umeščene pesmi, ki pravzaprav le opisujejo svetopisemske dogodke (npr. *Sta šla učenca na poti v Emavs*), spominjajo na svetopisemska besedila (npr. Čuj, Gospod, moj klic iz srca) ali pa so njegove močne parafraze (npr. *Zahvaljajte se Gospodu vsi*). Seveda so vse te pesmi čudovite, saj črpajo iz Svetega pisma in so več kot dobrodošle na drugih delih maše, ne pa kot spev med berili, ko nam liturgija ponuja neskalsen studenec Božje besede. Najbolje bomo presodili, ali je neka pesem primerna na tem mestu, če bomo glede na referenco SP knjige (ki pa žal pri mnogih pesmih umanjka) v Svetem pismu našli točno to besedilo (in to v celoti), kar nam je lahko pokazatelj, da ne gre za psalmično pesem.

Aleluja pomeni »Slavite Gospoda«, ta vzklik veselja izhaja že iz bogoslužja sinagoge in templja, ne da bi bil kdaj preveden v drug jezik in pomeni vzklik Kristusu v besedah evangelija. Cerkev ta spev predpisuje za vse leto razen v postu. V postu pa pojemo bodisi samo vrstico pred evangelijem ali drug primeren spev (zahvala za Božjo besedo). Imamo veliko sodobnih pesmi, ki imajo alelujo v odpevu (npr. pesem *Zahvaljajte se Gospodu*

vsil). Če jih uporabljamo kot alelujni spev, poskusimo, če se da, začeti z odpevom, torej alelujo, eno kitico uporabiti kot »vrstico« pred evangelijem (pobrskejmo med kiticami, ki so na voljo, če se katera ujema z evangelijem) in ponovno odpev.

Darovanjska pesem spremlja darovanje vernikov. V prvih stoletjih so prinašali darove na oltar za mašo, hkrati pa tudi darove za uboge. Zato je imel darovanjski spev poleg vsebine tudi praktični značaj: vsaj delno preglasiti neizogiben ropot ob prinašanju darov – zato so zapeli tudi kakšno Ave Mario ... Danes je potrebnost tega speva drugačna – da osredotoči vernike na dogajanje, ki se pripravlja, zato pojemo darovanjsko pesem in ne kakšne druge. To pesem lahko kdaj nadomesti tihota ali samo instrumentalna glasba (primerna trenutku in svetemu prostoru). V nabirki SKG se lahko pohvalimo s pesmijo, ki je besedilo privzela iz Didache,⁹ zapisa iz 1. stol. po Kristusu – *Kakor je bil ta kruh*, ki kaže, kako čudovito se lahko dopolnjujeta tradicija in sodobnost.

Obhajilni spev (obhajilna pesem) je evharistična pesem, ki združi glasove v duhovno zedinjenje obhajancev ter ustvari bolj bratski sprevod, v katerem se približamo sprejemu svetega obhajila. Lahko pa izraža tudi veselje in zahvalo za srečanje z Gospodom, oziroma željo, da se ta pogovor in srečanje z Njim nadaljujeta. Pri izbiri te pesmi bodimo pozorni, da ne izbiramo pesmi, ki je primernejša za adoracijo.

Sklepne pesmi kot glasbene sestavine liturgična navodila ne predvidevajo, zato je na tem mestu mogoča tudi samo instrumentalna glasba ali pa primerna nabožna pesem, ki ni našla mesta v tem bogoslužju npr. Marijina pesem ...

Stalni glasbeni deli maše so nepogrešljivi in nenadomestljivi. Gre za tisto vrsto »pesmi«, katerih besedila se ne spreminjajo. To so: *Gospod usmili se, Slava, Vera, Svet – Blagoslovljen, Jagnje Božje in Pojdite v miru*. Najpogostejše napake pri teh delih, ki se najbolj značilno pojavljajo na področju SKG,

so privzemanje neliturgičnih besedil in raba pesmi, ki samo asociirajo na vsebino posameznega speva. Po drugi strani pa je zaradi preprostosti določenih spevov znotraj SKG lažje uresničevati načelo, da naj bi se ti spevi vsaj deloma izvajali tudi z občestvom (samo slavo sme peti zbor sam), saj je v okviru zborovske literature najpogostejša praksa, da vse stalne mašne dele poje pevski zbor sam.

Gospod usmili se je sestavljen iz vzklikov Gospod – Kristus – Gospod; gre za vzklike Gospodu Kristusu, Božjemu Maziljencu. Čeprav je danes število vzklikov »Gospod usmili se« omejeno na tri, ga smemo zaradi različnih razlogov ali okoliščin večkrat ponoviti. Kakor je bila navada že v koralnih spevih Kyrie, se tudi danes sme le v tem stalnem mašnem spevu besedilu dodati »trope«, kot je npr. tudi v Rimskem misalu predlagana ena od oblik ksanja, ki že vključuje spev Gospod usmili se (»Gospod Jezus Kristus, Oče te je poslal, da ozdravljaš vse, ki so skesanega srca: Gospod, usmili se ...«). Tako imamo zlasti med sodobnejšimi spevi Kyrie veliko takih primerov (npr. Kyrie iz svetovnega srečanja mladih v Torontu itd.).

Slava je starodavna hvalnica; Cerkev je uporabila besede betlehemskih angelov, ki so oznanjali Odršenikovo rojstvo (Lk 2,14). Po uvodu, za besedami angelov, sledi hvalospev nebeškemu Očetu, nato hvalospev Kristusu, konec tega speva pa poudari, da gre naša pot k Očetu preko Jezusa Kristusa s Svetim Duhom. Kot vidimo, so vsi deli te hvalnice pomembni, zato nikakor ne moremo namesto tega peti kakšnega nadomestka, kot je Slavi ga, ko se zbujata jutro ali Blagoslavljalj Boga, duša vsa ipd. Veliko čudovitih kompozicij imamo, tudi znotraj SKG, kjer je občestvu namenjen odpev (Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem), solistu ali zboru pa kitice.

Vero v naših občestvih največkrat molimo, zato o njej ne bomo izrecno govorili, če pa jo pojemo, pa je ključno to, da imamo dobesedno besedilo in da občestvo sodeluje vsaj z odpevom (Verujem ...). V sodobnejšem žanru je zanimiv zapis Veroizpovedi Nade Žgur, ki z

odpevom »Amen. Verujem.« omogoča sodelovanje občestvu, solist pa po vzoru krstne veroizpovedi sprašuje ljudstvo, v kaj veruje.

Svet – Blagoslovljen je zmagoslavna pesem angelov, ki tvori celoto z mašnim hvalospevom, ki jo prepevajo ali molijo skupaj duhovnik in ljudstvo (že duhovnik pravi v mašni molitvi: »/.../ in ti enoglasno kliče-mo«). V videnju svojega poklica prerok Izaija zasliši serafe, ki so drug drugemu klicali: »Svet, svet, svet je Gospod nad vojskami.« (Iz 6,3) Sledi klic *hozana* iz psalma 118, ki je zadonel Jezusu, ko je na cvetno nedeljo vstopal v Jeruzalem: »Blagoslovljen, ki prihaja v Gospodovem imenu! Hozana na višavah!« (Ps 118,26 / Mt 21,9).

Jagnje Božje ima v starih liturgičnih knjigah svojevrstno ime. Imenuje se *confra-ctorium*, to se pravi »pesem pri lomljenju«. To ime nam poroča o izvoru speva. Prvotno je bil povezan z dejanjem »lomljenja«, ki ga je izvršil Gospod že v dvorani zadnje večerje. Ko so uvedli za ljudstvo že razlomljen kruh, oziroma majhne hostije (prej so kruh lomili med tem spevom), pa se je število vzklikov skrčilo na tri, in tretji klic ne izraža več prošnje za usmiljenje, ampak za mir. Tudi ta spev naj bi vsaj deloma odpevalo celotno občestvo.

V pravi meri pa je potrebno upoštevati še sestavino, ki povezuje in osmišlja vse ostale sestavine – gre za tihoto pri bogoslužju. »Glasba izhaja iz tihote in se v tihoto vrača. Sveto bogoslužje vsebuje skladnost besedil, dejanj, pesmi in tihote.« (SL 118)

SKLEP

Poznavanje glasbenih vsebin maše, kot jih tu predstavljamo, morajo biti upoštrevane, če želimo, da bodo mladi resnično dojeli vlogo glasbe znotraj bogoslužja. Ko bodo dobili izkušnjo, da glasba pri bogoslužju ni zgolj okras ali morda ‚mašilo‘ za tiste trenutke, ko ne vemo, kaj bi počeli, ampak da gre za sestavni del bogoslužja, torej da ne pojemo *pri* maši, ampak pojemo mašo, ter ko bodo s strani glasbenih ustvarjalcev v bogoslužju dobili sporočilo,

da sveta glasba ni kakršnakoli glasba, bomo lahko z njimi gradili naprej. Odgovornost za glasbeno udejstvovanje mladih v Cerkvi je tudi na plečih skupnosti in tistih, ki se že leta ukvarjajo z glasbo v bogoslužju. A moramo si priznati, da mladim na tem področju delamo precej medvedjo uslugo. Po eni strani zahtevamo od njih spoštovanje tradicije in liturgičnih pravil, hkrati pa naši cerkveni zbori pogosto niso ne vzor kvalitetno izvedene glasbe kot tudi ne upoštevanja liturgičnih glasbenih zakonitosti. Prav tako pa jim ne dela usluge naše ravnanje, ko mladim v želji, da ne bi bežali iz Cerkve, damo vso pravico in s tem tudi vso odgovornost za glasbeno oblikovanje maše. Umanjka mentor, ki bi znal kot pravi vzgojitelj z odprtimi rokami sprejeti ideje mladih, a jih z modrostjo (glasbenega) mojstra usmeriti tako, da bodo našle pravi prostor v bogoslužju. Duhovnik lahko tu prevzame povezovalno vlogo, še bolj pa vlogo iskalca sodelavcev, ki bodo prepoznali takšno poslanstvo.

KRATICE:

- B Konstitucija o svetem bogoslužju (II. vatikanski cerkveni zbor; 1963)
- MS Musicam sacram (Kongregacija svetih obredov in Svet za izvajanje Konstitucije; 1967)
- MSD *Musicae sacrae disciplina* (Pij XII.; 1955)
- SG *Slavimo Gospoda* (Smolik, Marijan et al. (ur.); 1988)
- SL *Sing to the Lord* (Ameriška škofovska konferenca; 2007)
- SSP *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod*
- TS *Tra le sollicitudini* (Pij X.; 1903)

LITERATURA:

- Catholic Australia. 2008. <http://www.catholicaustralia.com.au/page.php?pg=ya-music> (pridobljeno 23. 4. 2008).
- Društvo Skam. 2007. *Stična mladih*. <http://www.drustvo-skam.si/sticna/program.php> (pridobljeno 23. 4. 2008).
- Koncilski odloki. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija svetih obredov in Svet za izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju. 1967. *Musicam sacram*. V: Edo Škulj. 2003. *Odloki o cerkveni glasbi*, 303–328. Ljubljana: Družina.
- Nadrah, Anton. 1969. *Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji. Oznajevalno-liturgična vrednost cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961*

(Inavguralna disertacija – delni natis). Stična: Cistercijanski samostan.

- Pij X. 1903. *Tra le sollicitudini*. V: Edo Škulj. 2003. *Odloki o cerkveni glasbi*, 195–208. Ljubljana: Družina.
- Pij XII. 1955. *Musicae sacrae disciplina*. V: Edo Škulj. 2003. *Odloki o cerkveni glasbi*, 221–247. Ljubljana: Družina.
- Searle, Mark. 2006. *Called to Participate*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Smolik, Marijan et al. 1988. *Slavimo Gospoda. Bogoslužna pesmarica in molitvenik*. Celje: Mohorjeva družba.
- Sveto pismo: Slovenski standardni prevod*. 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- United States conference of catholic bishops. 2007. *Sing to the Lord. Music in divine worship*. <http://www.yakimadiocese.org/pdf/SingToTheLord.pdf> (pridobljeno 25. 11. 2009).

- ¹ Tako so v programu za srečanje mladih v Stični za leto 2007 mladi lahko na internetu prebrali vabilo: »Maša je za mnoge nujno zlo. Tako v Stični kot sicer. Pa vendar je tista v Stični vedno nekaj posebnega, in letos ne bo nič drugače. Evangelij so izbrali animatorji posebej za v mislijo nanje, po enakem principu pa bodo popestrili tudi ostale dele maše, pri čemer bo velik pomen igrala glasba.« (Društvo Skam 2007)
- ² Nadrah je leta 1969 ugotavljal, da bo liturgična oblast »moralna iz pastoralnih razlogov privzeti v liturgijo tudi nekatere pesmi, ki bodo zaradi pomanjkljivosti le prehodnega značaja, dokler ne bomo imeli boljših pesmi« (1969, 99).
- ³ Npr. 2 kitica pesmi *Oče večni v visokosti* (SG 392) in druge kljub pomanjkljivemu besedilu glede na stalni mašni spev *Slava* še vedno v mnogih župnijah nadomestijo petje tega speva; podobno je pri kiticah t. i. mašnih pesmi, ki nadomeščajo spev Svet.
- ⁴ gl. Hrgarek, Luka. 2018. Računalniška notografija danes. *Cerkveni glasbenik*, letn. 111, št. 5: 21–22.
- ⁵ Tako se je npr. zgodilo s pesmijo *Darujem ti ljubezen* avtorice Mateje Ramovš. Darovanjsko pesem, ki je 'prehitro' napovedovala Kristusovo navzočnost v kruhu in vinu (»ti, Gospod, si v tem kruhu in vinu ...«), so skušali po večletni rabi med mladimi vsaj delno skorigirati tako, da bi le besedico »si« nadomestili z »boš«, vendar se popravke nikakor ne ukoreninili.
- ⁶ Gl. pesmarica *Med nami je On! Mladinska pesmarica*. 2001. Ljubljana: Brat Francišek, str. 958.
- ⁷ *Kako sem čakal ta trenutek, kako sem čakal da boš tu pred menoj. / Želel sem si, da prideš k meni, da mi zaupaš, kaj godi se s teboj. / Dobro vem, zakaj prišel si, in dobro vem, zakaj si jokal, / Prav vse vem, kaj pretrpel si, / saj sem vedno bil ob tebi.*
Odpev: Nihče ne ljubi te kot jaz, / nihče ne ljubi te kot jaz, / moj križ pogled, to največji je dokaz. / Nihče ne ljubi te kot jaz. / Nihče ne ljubi te kot jaz, / nihče ne ljubi te kot jaz, / moj križ je zate, ker močno te ljubim, / nihče ne ljubi te kakor jaz ...
- ⁸ Gl. Vindiš, Tadej. 2017. V slavilni glasbi je Bog tisti, ki je v središču [pogovor vodila Cecilija Oblonšek]. *Cerkveni glasbenik* 110, št. 5: 2–6.
- ⁹ <http://www2.arnes.si/~supmspel/patres/didahe.html> (pridobljeno 23. 1. 2019)

Sarkofag iz cerkve sv. Donata



JURE FERLEŽ

Ministranti včeraj in danes

»Služiti Jezusu v evharistiji je pomembno poslanstvo, ki nam omogoča, da smo blizu Gospodu in da rastemo v resničnem in poglobljenem prijateljstvu z njim. Ljubosumno varujte to prijateljstvo z njim. Podobno kot sv. Tarzicij bodite tudi vi pripravljeni dati se na razpolago, da se borite in darujete življenje, da bi Jezus dosegel vse ljudi. Pokažite svojim znancem veličino tega prijateljstva z veseljem, z navdušenjem, brez strahu; da bodo začutili, da poznate Skrivnost, da je resnična in da jo ljubite! Vsakič znova, ko pristopate k oltarju, imate privilegij, da sodelujete v Božjih ljubečih dejanjih, s katerimi se želi dati vsakemu, da bi nam bil blizu, da bi nam pomagal, da bi nam dal moč, da bi hodili po pravi poti. S posvetitvijo, kot gotovo veste, majhen košček kruha postane Jezusovo telo in vino postane Jezusova kri. Imate srečo, da lahko spremljate to veliko skrivnost od blizu. Zato služite kot ministranti z ljubeznijo, predanostjo in zvestobo; ne vstopajte v cerkev površno in malomarno, ampak pripravljeni na sveto mašo. Pomoč duhovnikom in strežba pri bogoslužju pomaga Jezusu, da pride še bližje, da bi verniki lažje in bolje spoznali: On je tu. Sodelujete pri pomembnem poslanstvu narediti Jezusa bolj navzočega v svetu, v vsakodnevnem življenju, v Cerkvi in povsod drugod.« (Benedikt XVI. 2010)

Tako je papež Benedikt nagovoril ministrante pri splošni avdienci ob priložnosti evropskega romanja mašnih strežnikov v Rim, ki se ga je udeležil tudi avtobus slovenskih ministrantov. Namen srečanja je bilo v prvi vrsti priznanje zasluga ministrantske službe v vseh zgodovinskih in trenutnih razsežnostih le-te pri oznanjevalnem in zakramentalnem življenju Cerkve. Hkrati ne gre prezreti papeževe spodbude k premisleku o spremljanju, vzgoji in posvečevanju mašnih pomočnikov. Taka srečanja pa na koncu krepijo občutek

pripadnosti, razširjajo obzorje in ministrantsko službo širijo izven zakristij in domačih cerkva v apostolat vsakdanjega življenja. Vsi trije vidiki so tudi namen tega prispevka.

VLOGA MINISTRANTOV

V Sloveniji uporabljamo različno terminologijo za pomočnike, ki škofu, duhovniku ali diakonu pomagajo pri svetem bogoslužju. Na Primorskem uporabljajo termin »mašni strežnik«, v ostalih delih pa »ministrant«, oba

pa pomenita isto. To je neposvečen laik, ki duhovniku pomaga pri bogoslužju z različnimi opravili. Ta opravila so v zgodovini Cerkve najprej pripadala nižjim redovom, ki so jih kot bogoslovci prejemali v pripravi na zakrament svetega reda. Nižji redovi so bili vratar, lektor, eksorcist in akolit. Prav ta slednji je postal sinonim za današnjo ministrantsko službo. Okoli leta 500 je v Galiji veljal obred, pri katerem je škof vsakemu kandidatu za red akolita izročil svečnik, arhidiakon pa svečo, s čimer je bilo določeno, kdo skrbi za prižiganje sveč v cerkvi. Leta 1972 je papež Pavel VI. z motuproprijem *Ministeria Quedam* odpravil nižje redove, ki so jih postopoma uradno prevzeli ministranti, neuradno pa so to počeli že dobri dve stoletji.

ZGODOVINA

Dokument, ki prvi dokazuje prisotnost akolitov v smislu mašnih pomočnikov v življenju Cerkve, je pismo papeža Kornelija škofu Fabiju iz Antiohije iz leta 251, kjer nazorno popiše število rimske duhovščine: 56 duhovnikov, sedem diakonov, sedem subdiakonov, 42 akolitov in 52 eksorcistov, bralcev in vratarjev. Popis sledi novi cerkveni ureditvi, ki ga je v Rimu vpeljal Kornelijev predhodnik papež Fabijan (236-250). Rim je razdelil na sedem cerkvenih območij, ki so jih upravljali diakoni. Akoliti so postali njihovi pomočniki. Vsako območje je tako imelo diakona, subdiakona (oz. nadakolita) in 6 akolitov, ki jih je nadzoroval arhidiakon. Dokument *Constitutum Silvestri* iz leta 501 vsebuje podatek, da je bilo v Rimu 45 akolitov. Opazimo lahko, da so službe diakona, subdiakona in akolita vezane na službo pri oltarju, medtem ko so ostali redovi (eksorcist, vratar) vezani na druga dela. Podobno kot v Rimu tudi dokumenti iz drugih krajev, predvsem iz Severne Afrike in Vzhoda, kažejo na prisotnost pomočnikov pri bogoslužju. Pisma sv. Ciprijana dokazujejo, da so tudi v Kartagini sredi 3. stoletja poznali akolite. Evzebij omenja akolite na koncilu v Nikeji (325). Ti sicer niso omenjeni pri

bogoslužju, ampak kot spremljevalci škofov. Na zahodu razen v Rimu, Kartagini in nekaterih večjih mestih (Lyon, Arles ...) akoliti v dokumentih oz. epigrafi niso omenjeni. Nasprotno pa se v rimski Cerkvi krepi prisotnost akolitov in se diferencira njihovo delo. Med 6. in 9. stoletjem lahko beremo v liturgičnih direktorijih, imenovanih *Ordines Romani*, da so akolite delili na tri stopnje: tisti, ki so stregli papežu v palači (palatini), tisti, ki so pomagali diakonom pri vodenju določene cerkvenega teritorija – regije (regionarii), in na tiste, ki so pomagali v cerkvah pri bogoslužnih opravilih (stationarii). Beremo, da so akoliti prevzemali tako službo tajnikov, pismonoš, izrednih delilcev obhajila po zaporih, bolnišnicah in domovih; bili so spremljevalci papeža in škofov na poti izven mesta: obenem pa so bili vedno bolj uporabni med svetim bogoslužjem, kjer so prižigali sveče, nosili križ, sveče, evangeljsko knjigo med slovesnim sprevodom v cerkev, prinašali darove na oltar, kjer jih je sprejel diakon, ostalim duhovnikom v prezbiteriju so med obhajilom prinašali evharistijo in nasploh skrbeli kot ceremonijerji za brezhiben potek liturgije. (Catholic Online 2018)

SPOL

Skozi zgodovino Cerkve je bila služba mašnih pomočnikov (ministrantov) neločljivo povezana s pripravo na sveti red. Zato je bilo ministriranje pravica moškega spola. Kljub temu se zdi, kar prepoznamo skozi različne dokumente, da so dekleta skozi vso zgodovino Cerkve želela to spremeniti in vstopiti v prezbiterij ter pomagati streči. Na to opozarjajo sklepi cerkvenega učiteljstva, ki je to s podobno odločnostjo skrbno prepovedovalo. Moški naj bi bili bolj primerni, ker to veleva tradicija in ker lahko ob oltarju lažje prepoznajo duhovniški poklic. Benedikt XIV. (1740-1758) je v svoji encikliki *Allate Sunt* leta 1755 zapisal: »Papež Gelazij (492-496) je v svojem devetem pismu škofom Lukanije (južna Italija) obsodil hudičevo prakso, ki so jo

vpeljali z ministriranjem žensk pri obhajanju svete maše. Ker se je ta navada razširila do Grkov, jo je papež Inocent IV. (1243-1254) strogo prepovedal v pismu škofu v Tuskulu: ‚Ženske naj si ne drznejo streči pri oltarju, to delo naj jim bo prepovedano‘. Tudi mi smo s podobnimi besedami večkrat prepovedali to prakso v konstituciji ‚Etsi pastoralis‘.« Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 narekuje naslednje vsem, ki v bogoslužju uporabljajo rimski obred: »Ženska naj ne bo strežnica pri sveti maši, razen če na razpolago ni moškega in če je to služenje iz pravega razloga. Pomaga naj z razdalje in naj ne pristopa k oltarju.« (1917 ZCP 813/2) Po drugem vatikanskem koncilu so nekatere nemške škofije postopoma na svojo roko uvajale ministrantke, kar je Vatikan z dokumentoma *Liturgicae Intaurationes* (1970) in *Inaestimabile donum* (1980) prepovedal in znova ponovil tradicijo Cerkve glede spola in ministriranja. Ko se je zdelo, da je vse jasno, je vihar zanetil Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983, ki zapiše: »Laiki morajo občasno opravljati službo bralca pri liturgičnih opravilih; prav tako morejo vsi laiki opravljati službo razlagalca, pevca, ali kaj drugega, kakor določa pravo.« (ZCP 230/2) Polemika, kdo so to »vsi laiki«, ki je sledila, je na široko odprla vrata razlagi po črki in s tem potrdila ministrantke in druge liturgične sodelavke; kljub temu, da se Vatikan ni izjasnil, kaj besedna zveza »vsi laiki« pravzaprav pomeni. Papeški svet za interpretacijo pravnih tekstov je leta 1992 sklenil, da se besedna zveza »vsi laiki« nanaša na vse laike, ne glede na spol. (Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi 1992), Zato je leta 1994 Kongregacija za sveto bogoslužje v pismu škofovskim konferencam dovolila ministriranje ženskam oz. dekletom pri sveti maši, če krajevni škof to želi in dovoli. (A Catholic Life 2005)

MEDIATOR DEI

Ppapež Pij XII. je v svoji encikliki *Mediator Dei* (Srednik med Bogom in ljudmi) iz leta 1947 postavil temelje pastorali

ministrantov. Zapisal je: »Da bi spodbudili aktivnejšo vlogo laikov v bogoslužju, bo potrebno skrbno izbrati dobre in vzgojene mlade fante, ki se bodo velikodušno in spontano udeležili služenja pri oltarju s previdnim navdušenjem in natančnostjo. Starši otrok višjih socialnih in kulturnih krogov naj otrokom privzgojijo hrepenenje do te službe. Če so ti mladi, ob pozornem spremljanju duhovnikov, pravilno vzgojeni in spodbujeni, da delo, ki jim je zaupano, opravijo točno, spoštljivo in redno, potem bodo iz njihovih vrst prihajali kandidati za duhovništvo. Tako se duhovniki ne bodo pritoževali, kar se dogaja tudi v katoliških krogih, da ob darovanju evharistične daritve med ljudmi ne najdejo nikogar, ki bi jim znal odgovarjati (čl. 200). Zaradi predkoncilskega latinskega bogoslužja je morala biti vzgoja fantov, ki so želeli ministrirati, zares stroga, natančna in obsežna. Ministranti so spremljali bogoslužje, odgovarjali, pomagali duhovniku in bili nepogrešljiv del svete maše. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 je zahteval vsaj enega ministranta, da je duhovnik lahko pristopil k oltarju. Zato je bilo nujno, da je bil ministrant pravilno podučen v odgovorih v latinščini, s katerimi je v imenu ljudstva odgovarjal duhovniku, in se je pravilno znašel znotraj predkoncilskega bogoslužja in v prezbiteriju. (McNamara 2016) Papež Pij XII. govori o skrbni izbiri, ki izhaja iz dejstva, da niso vsi za vse, in o nujnem razpoznavanju karizem, ki jih nosijo mladi ob vstopanju v življenje Cerkve. Izbrani potrebujejo »pozorno spremljanje«, kar nakazuje, da ministriranje samo ni cilj človeške poti, ampak priložnost za rast v svetosti. Tako vse, kar se pravilno vloži v kandidate za ministrante, nujno rodi sadove za Cerkev oz. za svet. Bodisi v novih duhovnih poklicih bodisi v plemenitem služenju v drugih poklicih. Podobno spregovori tudi Konstitucija o svetem bogoslužju 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki ministrantsko službo prepozna kot pravo cerkveno službo, ki pa potrebuje uvajanje in poučevanje. (B 29)

STANJE

V Sloveniji imamo okoli 5000 ministrantov. Večina je osnovnošolcev, nekaj srednješolcev, študentov in odraslih, nekaj pa tudi predšolskih otrok. Ministrantski »bum«, ki je naše župnije zajel v osemdesetih in devetdesetih letih, počasi pojenja. Če se je takrat zdela župnija z nekaj deset ministranti povsem samoumevna, je danes slika obrnjena. Eden, dva, morda trije ministranti na največje praznike so marsikje docela realna slika. Duhovnik, ki ima ob oltarju še manjšo mizico za darove, ker ni nikogar, ki bi mu jih prinesel na oltar, bo verjetno vedno pogostejši obris liturgije. Kje se je zalomilo? Zakaj danes sinovi in hčere nekdanjih ministrantov ne posežejo več po tej službi? V tem pisanju se ne bi želel dotikati stanja vernosti in duha časa, pa čeprav močno posega tudi v ministrantske zборе. Tudi se ne bi želel spuščati v pravilno oz. nepravilno ministrantsko formacijo in vzgojo preteklega stoletja. Prav je, da si znova priznamo, da spontanost dela in sama kvantiteta bogoslužnih pomočnikov na dolgi rok ne prinašata sadov. In to doživljamo danes. Potrebna je jasna vizija, načrtna vzgoja in močno sodelovanje laikov.

VAJENIŠTVO

Večina slovenskega ministrantskega zbora spada v prvo in del druge triade osnovne šole. Točno v tistih letih so, ko so za Cerkev liturgično najmanj uporabni. Ne rečem, da niso ubogljivi, tudi sramežljivosti za nastopanje v javnosti še nimajo, prav tako ob pogostih praktičnih vajah pravilno izvedejo določene ministrantske naloge. Česar ti naši najmlajši in najpogostejši ministranti nimajo, je občutek za bogoslužje, občutek za sveto, kar je prva razsežnost ministrantske službe. Da njihov korak, poklek, priklon, ta in ona gesta ... odkrivajo nadnaravni značaj bogoslužja in na ta način kot balzam vplivajo na občestvo, ga dvigajo. Mnogi sicer gledajo te mlade generacije ministrantov kot na male angelčke,

ki se v ljudskih očeh v ministrantskih nalogah pač ne morejo zmotiti, ker so tako nedolžno prijetni in ljubki, vendar tudi nič več kot to. Liturgija je vseeno nekaj drugega. To je delovanje večnega in velikega Duhovnika, ki ponavzočuje ustanovitveni dogodek. Zato ministranti v prvih letih osnovne šole ne morejo predstavljati primerne, učinkovitega in zanesljivega temelja naši ministrantski pastoralni. Lahko bi rekli, da jih imamo, zato delajmo z njimi. Sam pravim, če bomo delali samo z njimi, jih kmalu ne bomo več imeli. Treba se bo potruditi in poiskati njihove očete. In tam začeti ministrantsko formacijo. Že v prvih stoletjih Cerkve, ko vernikov ni bilo v izobilju, so bili za strežbo pri maši določeni akoliti, ki so imeli vsaj 20 let. Torej, predvideva se vsaj nekaj zrelosti, trdnosti in izkušenosti na področju molitvenega življenja in v odnosu do zakramentalnega življenja Cerkve. Ob očetu ministrantu se bo uresničevalo tisto, kar je bilo Slovencem skozi stoletja tako blizu, namreč princip vajeništva, ki je vajencem omogočal, da se skozi dobo vajeništva ob starejših, izkušenejših krepijo in vzgojijo kot delavci in kot ljudje. Kot kristjani, ki v svoji veri želijo še nekaj več – ministrirajo. Očetje predstavljajo naravni pretok delovnih navad in veččin, vnašajo domačnost in krepijo zvestobo ministrantski odgovornosti, omogočajo poglobljeno refleksijo liturgičnega delovanja izven cerkve (doma) ter predstavljajo do neke mere varovalko, da bi dražljaji iz okolja ne zadušili tudi tistega semena, ki je padlo na dobro zemljo.

LAIKI - VODITELJI MINISTRANTSKIH OBČESTEV

Še z eno trenutno pomanjkljivostjo se srečujemo. To je obremenjenost duhovnikov. Malo je župnij, kjer bi imeli vsak teden ministrantske vaje; ali vsaj redne ministrantske vaje. In kjer ni rednega dela, je težko pričakovati zdravo ministrantsko jedro. Krivda je vedno na obeh straneh, pa vendar se zdi, da bi si tudi pri tej težavi lahko pomagali z rešitvijo,

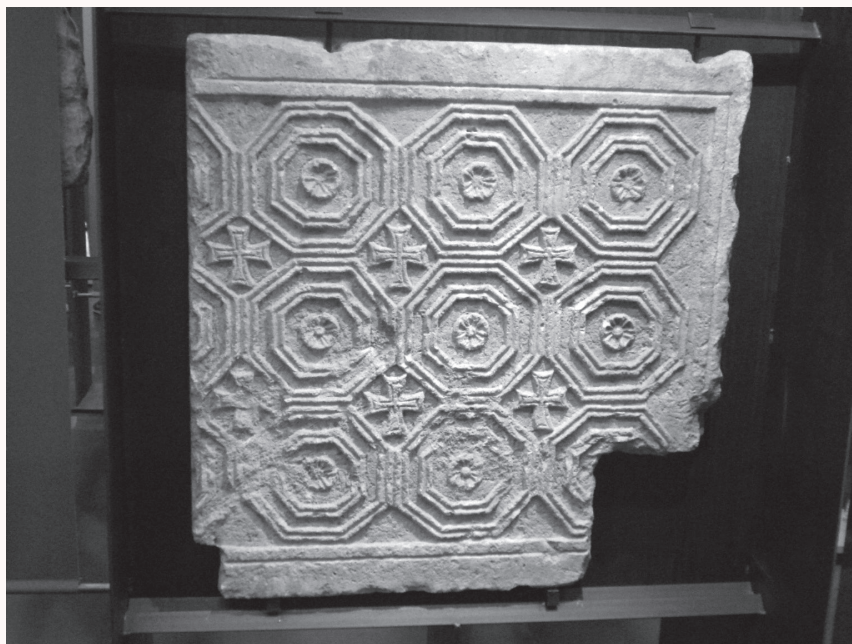
ki so se je v zgodovini že poslužili. Rim je v tretjem stoletju že poznal institut nadakolita (nadministranta), ki ni bil namenjen častnemu predsedovanju, ampak formiranju ostalih. To je bil neposvečen moški, ki so ga duhovniki liturgično, duhovno in pedagoško dovolj usposobili, da je postal voditelj ministrantskega zbora. Na ta način so se duhovniki bolj posvetili molitvi in zakramentom, vzgojo ministrantov pa so prevzeli usposobljeni laiki. To ni pomenilo nobene oddaljenosti od duhovnika, ker je le-ta preko voditelja skrbel za нравno in versko neoporečnost. To je tudi naša prihodnost. Ministrantske skupine ne smejo biti odvisne od sposobnosti duhovnika, da privabi in navduši fante in dekleta za službo služenja pri bogoslužju. Če tega nima duhovnik, ima gotovo kakšen laik. In ker je duhovnikov vedno manj, bo treba vedno bolj delati na odkrivanju pravih karizem, na zaupanju, da jih laiki lahko vsaj tako dobro

uresničijo kot duhovniki, in da jim Cerkev z vsem svojim znanjem stoji ob strani. Z dobrim modelom načrtno formacije in s preciznim izborom formiranca vsake župnije posebej, bi lahko poskrbeli za duhovno in liturgično renesanso naših ministrantskih skupin.

LITERATURA:

- A Catholic Life. 2005. <https://acatholiclife.blogspot.com/2007/05/history-and-graces-received-from-altar.html> (pridobljeno 10. 2. 2019).
- Benedikt XVI. 2010. *General audience*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html (pridobljeno 8. 1. 2019).
- Catholic online. 2018. Homepage. <https://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=140> (pridobljeno 9. 2. 2019).
- McNamara, Edward. 2016. Celebrating the Mass Alone. *Zenit* 22. novembra. <https://zenit.org/articles/celebrating-the-mass-alone/> (pridobljeno 10. 2. 2019).
- Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. 1992. *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando*. <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/attivita/interpretazioni/can230-par2.html> (pridobljeno 9. 2. 2019).

Septum s predromanskim ornamentom



RENE DINKLO¹

Dominikansko življenje na prehodu²

Položaj v nizozemski provinci

V teh dneh živimo v svetu, ki se sooča z daljnosežnimi spremembami. Velike skupine ljudi so na poti, ker skušajo najti pot iz bede. Selijo se iz pokrajin, kjer divja vojna, in iščejo varne kraje za življenje. Zahodni Evropejci bi lahko kot kompliment sprejeli dejstvo, da se tukaj skuša naseliti toliko beguncev, kakor da bi bili obljubljena dežela. Hkrati je naša izkušnja, da tudi zahodna Evropa doživlja vrsto sprememb. Cerkve izgubljajo vedno več članov, v mnogih deželah in pokrajinah se kaže sekularizacija. Evropska unija je vse bolj izpostavljena pritiskom iz različnih smeri. Kompleksnost naše družbe dela izjemno težavno iskanje rešitev za težave, povezane z našim ogrožanjem okolja, za begunsko vprašanje ali za pot do miru. Sočasno vse večji del svojih življenj preživljamo v digitalnem svetu in na družbenih omrežjih, medtem ko veliko ljudi hrepeni po duhovnosti, smislu in pristni naklonjenosti.

Sredi takšnih sprememb in preobratov je v tranziciji tudi nizozemska dominikanska provinca. Če se ozremo na svojo zgodovino, zlahka zatrdimo, da koreninimo v bogatem in starodavnem izročilu. Letos kot red obhajamo svoj osemstoletni obstoj, na Nizozemskem pa smo se nedavno prav tako lahko spomnili, da naša lastna provinca obstaja že petsto let.

Ta mejnika in dejstvo, da se moramo soočiti s položajem prehoda, nas vabijo k vrnitvi k našim izvirom in k premisleku o tem, kje smo. Ko sem v zgodnjih devetdesetih letih vstopil v red, so ljudje v naši provinci govorili o vnovični ustanovitvi dominikancev in o tem, da bodo naši dediči dominikanski laiki, saj se je zdelo, da

bratovska veja v naši deželi počasi izhlapeva. Vnovična ustanovitev je še zmeraj mogoča naloga, čeprav bo morda sedaj ubrala drugačno smer od tedaj pričakovane, saj se zdi, da pred nas stopa nov rod dominikancev.

V minulih petdesetih letih se je morala naša dominikanska provinca soočiti s precejšnjo preobrazbo svoje velikosti in živosti. Nekoč je bila ena največjih dominikanskih provinc na svetu, toda doživela je obdobje, ko je veliko bratov red zapustilo, vstopov pa je bilo le malo. Zapreti je bilo potrebno naše lastne študijske hiše za filozofijo in teologijo, prav tako različne priorate in postojanke. Župnije, v katerih smo delovali, smo morali vračati škofijam. A sočasno so bili zagnani

novi dominikanski projekti, v dominikanskem poslanstvu pa so začeli dejavno sodelovati laiki. Pri skupnih nalogah so bratje, sestre in laiki vse bolj sodelovali.

Zdaj nizozemsko dominikansko provinco sestavlja večinoma rod iz preteklosti, rod, ki se trenutno bliža svojemu koncu, kar je žalostna resničnost. Niti položaja province ne bomo mogli več dolgo obdržati, saj obstoječe skupnosti slabijo. Od marca 2013, ko sem bil izvoljen za provinciala, je umrlo 13 bratov, izmed katerih jih je enajst živelo v domovih za ostarele.

Pa vendar se trenutno na dominikanski poklic pripravlja pet novih dominikancev, trije novinci in dva študenta. Nedavno sem sprejel še enega kandidata, ki bo z noviciatom začel septembra. Takšna znamenja upanja ustvarjajo svojo lastno dinamiko. Morda bo siva podoba naše province postala bolj pisana.

Ta blagoslov novega življenja v naši provinci hkrati odpira možnost, da bodo v naši skupini nastale nove napetosti, ker lahko pride do nerazumevanja med različnimi generacijami. Zna se pokazati velikansko tveganje, da se bosta ti generaciji oprijeli zakoličenih izhodišč, ki jih bodo razcepila na dve struji in jih odtujila drugo od druge. A vprašati se moramo predvsem, na kak način lahko te napetosti naredimo rodovitne za svoje življenje bratov.

Starejši rod je odraščal v razmerah, ki jim pri nas pravimo ‚bogato rimsko življenje‘, po njih pa je bil priča razvoju na drugem vatikanskem cerkvenem zboru in spremembam v bogoslužju. Upal je na bistvene spremembe v Cerkvu, ki so se deloma udejanjile, deloma pa ne. Ta starejši rod je lahko preizkušal nove oblike dominikanskega skupnega življenja, pri čemer je dominikanski habit običajno ostajal v omari.

Sedanjih novincev in študentov skoraj ne moremo primerjati z njihovimi kolegi iz štiridesetih, petdesetih in šestdesetih let prejšnjega stoletja. Sedanji rod tistih, ki se

pripravljajo na dominikansko življenje, je sestavljen iz zrelih ljudi, ki so že študirali in delali, živeli v razmerjih in imeli različne odgovornosti. Predvsem pa naši mlajši bratje izhajajo iz drugačnega položaja v Cerkvu. Ko obujam najzgodnejše spomine na obiske cerkve, se spomnim, da so tradicionalno spovednico že uporabljali kot skladišče za bobne, ki jih je potreboval mladinski zbor. Bogoslužje je bilo v ljudskem jeziku in predmet različnih eksperimentov. Večjega spoštovanja v bogoslužju je bila deležna beseda, obredi pa so bili bolj asketski. Tudi sedanji kulturni kontekst je spremenjen. Bratje, ki se pripravljajo na dominikanski poklic, so odrasli v družbi, ki je postala postkrščanska, medtem ko je bil starejši rod vaven družbe, v kateri so imela svoje mesto in kontekst različna, tako krščanska kot posvetna izročila.

Mladi ljudje, ki se izrecno odločijo, da bodo dejavni v življenju in delu Cerkve, ali ki vstopijo v redovništvo, pogosto ubirajo pot, ki je ravno nasprotna tisti starejšega rodu. Sedanji mladi ljudje iščejo istovetnost v postkrščanski družbi. Uporaba habita je lahko pot za dosego takšne istovetnosti. Srečujejo se z dominikanskim petjem ali molitvami, ki jih je starejši rod opustil, cenijo besedila iz novih bogoslužnih knjig iz Rima in v njih najdejo duhovno hrano.

V tem položaju lahko pride do medgeneracijskih napetosti.

Seveda je to, kar sem opisal, posplošitev, saj znotraj različnih generacij srečamo tudi različne ideje. A je vsekakor dobro, da medgeneracijske napetosti poimenujemo. Sočasno nas njihov obstoj ne bi smel presenetiti. Prevladujoča generacija v naši sedanji provinci razmišlja in deluje drugače od generacije pred seboj, mladi ljudje pa bodo znova razmišljali in delovali drugače od starejšega rodu. Vendar je ena naših težav, da v nizozemski provinci praktično ni srednje generacije, kar povzroča, da je prepad med generacijama sorazmerno velik.

K sreči smo v naši provinci ugotovili, da je potrebno med nami brati začeti resen dialog, dialog, ki mora voditi k boljšemu razumevanju. Najtežje je drug drugemu prisluhniti brez predsodkov in brez vnaprejšnjih sodb, kaj šele obsodb. Če se kritično ozre nase, bo človeka morda šokiralo, da velikokrat presoja pristne poglede sobratov, tu in tam pa takšno sodbo tudi izrazi. Vsi bi morali ostati zavezani zastavljanju vprašanj v vsej odprtosti, k poslušanju in k deljenju svojih izkušenj z drugimi.

Gotovo ni konstruktivno, če se bratje med seboj obkladajo z oznakami, kakršna je ‚konservativec‘. Starejši bratje to govorijo o mlajših zaradi njihovih drugačnih pogledov na izročilo, medtem ko bodo mlajši bratje omenjeno oznako morda rabili za starejše, ker se zdi, da vse ohranjajo tako, kot je sedaj. Ni potrebno omenjati, da lahko tovrstno označevanje povzroči veliko bolečine. A nečesa, kar je starejši rod doživljal kot vrednoto, ni mogoče preprosto prenesti na mlajšega.

Starejši rod je šel skozi daljnosežne spremembe in v dominikanskem poslanstvu uresničil razvoj, ki ga zdaj šteje za dragoceno dediščino. Naravno je, da bi slednje sedaj radi prenesli na mlajši rod, toda takšnega procesa ni moč vsiliti. Kot sem povedal že prej, izhaja naša mlajša generacija iz izkušnje, ki je zelo drugačna od tiste starejših bratov. Novi rod išče obliko verskega življenja, ki jasneje odraža določeno istovetnost. Mlajši bratje bi radi ponovno odkrili številne verske prakse, obrede, načine petja in molitve iz dominikanskega izročila, ki jih je starejši rod potisnil ob stran. Zanje je slednje nekaj izjemno dragocenega.

Včasih se lahko mlajšemu rodu zdi, da njegovi starejši bratje trpijo za izgubo istovetnosti. Občasno se mu zdi, da nekateri med njimi preveč zmanjšujejo vrednost svojega lastnega redovnega življenja.

Sočasno bi moral mlajši rod poskušati prodreti globoko v razloge za razvoj oblik sedanjega dominikanskega življenja in

poslanstva na Nizozemskem. Starejši bratje so se trudili s precej energije in odločnosti in so morali premagovati resno nasprotovanje, za kar zaslužijo veliko in iskreno priznanje.

Ko se oziram v zgodovino, opažam, da se je dominikanski red kazal za privlačnejšo možnost v obdobjih, ko je imelo v verskem življenju večjo težo upoštevanje verskih praks, običajno pa je takšna izbira sprožila tudi nasprotno gibanje. Kdo ima prav, torej ni moč reči absolutno, ampak je zgolj relativno, v skladu z duhom časa. Če pridemo do tega spoznanja, bomo morda postali bolj odprti za zamisel, da lahko ima druga generacija prav v svojem lastnem kontekstu.

Umetnost življenja je v tem, da sledimo valovanju morja. Tisti, ki se skušajo valovom upirati, doživljajo nesreče in so v nevarnosti, da bodo utonili. Pozoren je treba biti na to, da smer valovanja morja ni nujno enaka tistemu, kar se dogaja pod njegovo površino. Na koncu smo vsi romarji, ki iščemo pot v Božje kraljestvo. In pod morsko gladino bomo morda drug drugega našli veliko prej, kot mislimo. Medsebojno se namreč prehitro obsojamo na podlagi različnih zunanjih oblik in morda pozabljamo na komunikacijo o tistem, kar je res pomembno.

Starejši rod ima na razpolago veliko bogastvo dominikanske izkušnje in zgodovine. Pomembno je, da slednje mlajši bratje v okviru svoje formacije vzamejo za svoje. Sami spoznavajo, da bo za njihovo življenje obogatitev, če bodo deležni pristnih izkušenj starejšega rodu. Ali se starejši bratje v zadostni meri zavedajo, kako dragocene so izkušnje, ki bi jih lahko delili s svojimi mlajšimi sobraty?

Smo na pragu daljnosežnih sprememb. Tudi na podlagi izkušenj v drugih deželah in provincah se strinjamo, da dodelitev naših mlajših bratov različnim obstoječim prioratom ali hišam ne bi bila posrečena zamisel. Med svojim noviciatom v Cambridgeu so slednji namreč neposredno

občutili mednarodni značaj reda in postali del skupne izkušnje, ki jih povezuje z drugimi člani skupnosti. V tem letu bo skupina nizozemskih bratov študentov začela živeti v našem prioratu v Huissnu, kar bo zanje prav tako skupna izkušnja. Pri pomembni nalogi oblikovanja članov z začasnimi zaobljubami ne bo sodeloval samo novi magister bogoslovcev, temveč vsa skupnost priorata. In končno bo pri oblikovanju naših bratov, ki so vstopili pred kratkim, sodelovala vsa provinca. Še zlasti pomembno je, da vstopimo z njimi v komunikacijo, namesto da zgolj govorimo o njih. Če želimo, da bodo naši mlajši bratje ostali z nami, jih bomo morali že od vsega začetka jemati resno in jim ponuditi možnost, da po obdobju formacije sodelujejo v novem projektu.

Dejansko razmišljamo o novi skupnosti, ki jo želimo nekako sredi leta 2018 oblikovati v našem prioratu v Rotterdamu.

Bil sem zelo pozitivno presenečen, ko je postalo očitno, da je sleherni član sedanje rotterdamske skupnosti pripravljen narediti prostor za skupnost, ki se bo oblikovala na novo. Temu sam pravim pristna skrb za naše brate.

Prevedel: Aleš Maver

¹ Fr. Rene Dinklo je provincial nizozemske dominikanske province. Tukaj prinašamo prevod njegovega pisma nizozemskim dominikancem iz leta 2016.

² Prevedeno po: »The Dominican Life in a Phase of Transition: The Situation of the Dutch Province«, <http://www.op.org/en/content/dominican-life-phase-transition-situation-dutch-province> (pridobljeno 15. 1. 2019). Op. prev.

EDWARD PENTIN

Tradicionalna latinska maša je 'napredna'¹

Pogovor z Bertalanom Kisse

Bertalan Kiss, predsednik mladinskega gibanja Foederatio Internationalis Juventutem, je dal za ameriško revijo National Catholic Register intervju 19. marca 2018, ko se je udeležil pripravljalnega srečanja mladih v Rimu pred oktobrskim zasedanjem škofovske sinode o mladih. Kiss sicer prihaja iz Madžarske.

Kaj mislite o današnjem papeževem govoru?

Lepo je bilo slišati, da je papež Frančišek poudaril 'korenine' in to, da brez kulture korenin, krščanskih korenin, ne moremo rasti in iti naprej. Res je lepo slišati, da je v osnovi tako zelo poudaril izročilo.

Gibanje Juventutem se trudi za ohranjanje izročila Cerkve. Nam lahko poveste več o tem in o svojih prizadevanjih?

Foderatio Internationalis Juventutem je v osnovi ohlapna mreža majhnih občestev za mlade, ki jih privlači izredna oblika rimskega obreda. Slednjo poznamo tudi kot tradicionalno latinsko mašo ali tridentinsko mašo, vendar sam raje uporabljam oznako, ki jo je rabil papež Benedikt XVI. v motupropriju *Summorum Pontificum*. Navzoči smo na vseh celinah in v bistvu ne zagovarjamo širše rabe izredne oblike, temveč z njo preprosto živimo. Če torej kje obstaja stalna skupina mladih ali vernikov, ki bi želeli izredno obliko, jim pomagamo rasti in se

razvijati. Naš glavni poudarek je ravno tako na mladih.

Zakaj?

Zanimivo je, da tradicionalna oblika maše privlači veliko mladih ljudi in je zaslužna za veliko duhovnih poklicev.

Čemu to pripisujete?

Zadeva dviguje letvico. Tudi sam sem se spraševal, kaj se dogaja, ko sem slišal, da izredna oblika privlači toliko mladih. Običajno me vprašajo: »Res je, toda mlade privlačijo tudi karizmatiki.« Pravim, odlično, hvala Bogu, da imamo nekaj, kar privlači mladino. Moja izkušnja je, da ne gre samo za obliko, čeprav je ta pomembna, ampak za to, da se dviga letvica. Ko nisi del osrednjega toka, namreč nimaš potrebne infrastrukture in se moraš truditi ter si stvar zares želeči. Če bi res rad, da bo občestvo delovalo in bo živo, si moraš za to prizadevati dan na dan, tako da je letvica postavljena precej višje kot sicer, kar pritegne mlade.

Torej jih izziva.

Da, gre za izziv, in mladi ljudje so željni izzivov. Koncept poenostavljanja ali slajenja vsega v upanju, da bo potem dostopnejše mladim, se mi ne zdi nekaj, kar bi prinašalo sadove. Če letvico dvigneš, bosta res le približno dva od desetih ljudi izziv sprejela, vendar ga sprejmeta zares in si začneta zanj prizadevati. Ni pomembno, kateri obliki občestva ali bogoslužja dajejo prednost. Če zares sprejmejo izziv, bodo prišli tudi drugi. Vendar je potrebno biti potrpežljiv. Mi zgolj sejemo, rast pa daje Bog, zaradi česar je potrpežljivost na mestu. Z ničimer ne smemo prehitevati. Če stvar postane osredotočena sama nase, ni več prostora za delovanje Svetega Duha.

Se čutite kot človek, ki zagovarja izročilo, kakor koli izločenega, predvsem zaradi nekdanjega nasprotovanja nekaterih v Cerkvi, stari maši?

Ne, sploh se ne čutim izločenega. Lani sem imel nekaj res dobrih pogovorov s kardinalom Farrellom in tudi z voditeljem oddelka za mladino pri papeškem svetu za laike. Če sem popolnoma iskren, menim, da je večina težav med tistimi, ki imajo raje izredno obliko, povezana s škofi in duhovniki, ki imajo o tem gibanju kakšne slabe osebne vtise. A če se jim skušamo približati in se z njimi ne pogovarjamo samo o vprašanju bogoslužja, marveč pristopimo k njim na osebni ravni, da nas spoznajo in vidijo, da smo tukaj in sodelujemo ter upamo, da se bomo lotili težav, s katerimi se sooča Cerkev, bodo o celotni zadevi dobili popolnoma drugačen vtis. Ena od nujnih nalog je torej 'depolitizacija' vprašanja bogoslužja. Zaradi motuproprija *Summorum Pontificum* imajo lahko ljudje izredno obliko, če jo želijo, duhovniki pa lahko v njej mašujejo. Minil je čas, ko so morala občestva pritiskati ali se boriti za to obliko, saj imamo sedaj zakon, ki jo zagotavlja. Menim torej, da moramo sedaj več pozornosti posvetiti temu, kako bi se vključili v svojo župnijo ali svojo škofijo. Škofe in duhovnike pa moramo vprašati, kako bi lahko pomagali, prispevali,

da bi bili del celote. Menim, da je omenjeno sedaj prednostna naloga.

V preteklosti ste že dejali, da ste zdaj vi 'naprednjaki'. Kaj ste s tem mislili?

Res je. Moje stališče je, da obstaja predstava, da so tisti ljudje, ki dajejo prednost izredni obliki, tradicionalnim bogoslužnim praksam in vsem teološkim in moralnim naukom, ki so z njimi povezani, nekakšni nazadnjaki. Da bi radi nazaj v preteklost in tako naprej. Vendar vedno trdim, da nikakor ni tako. Če namreč pogledate bogoslužno reformo in njeno razlago Benedikta XVI. v luči kontinuitete, je to gibanje naslednji logični korak, ki je moral slediti.

Od uvedbe bogoslužne reforme mineva nekako petdeset let. Obstajalo je močno upanje, da bo pritegnila mlade rodove, da bo dostopnejša in podobno, vendar o njeni izvedbi in njenih sadovih še vedno poteka razprava. A način, na katerega *Summorum Pontificum* gleda kot na uporabo izredne oblike v življenju župnije in v življenju Cerkve, je naslednji logični korak. Zato običajno pravim, da mi nismo tisti, ki se hočejo vrniti nazaj, temveč smo pravi naprednjaki, ker nas ni strah uporabe različnih elementov zakladov in dediščine Cerkve. Ker sočasno nismo živeli v časih, ko so se bogoslužne reforme dogajale, nimamo nikakršnega osebnega stika z razpravami, ki so tedaj potekale. Za nas gre torej za naslednji logični korak.

Se vam zdi, da gre sočasno za prizadevanje za vnovično pridobitev nečesa, kar je bilo izgubljeno?

Ne bi govoril na ta način, saj gre bolj za priložnost in vse je odvisno od nas, zlasti od mladih, ki dajejo prednost tradicionalnemu bogoslužju. Naša naloga je predstaviti vse bogastvo in vse sadove, ki izhajajo iz tega duhovnega življenja na način, ki nagovarja in kaže, da se nam ni potrebno bati vrnitve k latinščini, ker je bil svet pred petdesetimi ali šestdesetimi leti povsem drugačen. Zdaj je vse dostopno na medmrežju, v hipu lahko

raziščeš vsa potrebna latinska besedila. To ni več ovira. Ne gre torej v prvi vrsti za vnovično pridobivanje, marveč za pot naprej in za novo ponudbo rodovom, ki niso nikoli srečali tistega, kar se je dogajalo v petdesetih letih 20. stoletja. Čeprav velja za staro, govorimo o novi izkušnji za mlajše rodove. In kakor pravi *Summorum Pontificum*, če si skupina vernikov slednjo želi, mora biti deležna vse podpore.

Brez ovir.

Res je. Če se kljub temu srečate s kakršnimi koli težavami bodisi v svoji župnijski skupnosti ali celo s škofi, morate preprosto stopiti do njih in jim pojasniti, zakaj je stvar pomembna za vas osebno. Ne smete poskušati oživljati razprav iz sedemdesetih let. Ne, povejte jim zgolj, zakaj je to pomembno za vas osebno, na podlagi česar si bodo lahko ustvarili podobo o ljudeh, ki si prizadevajo za tradicionalno bogoslužje. To naj bo pristop k vsej obravnavani zadevi. Če namreč natanko premislite, so vse tisto, kar se je dogajalo v sedemdesetih letih in kar se še zmeraj dogaja, samo simptomi. Razlogi so precej globlji. In dokler se ukvarjamo s simptomi in nas zaposlujejo razprave o njih, ne moremo iti do škofov in se z njimi pogovoriti o temeljnih težavah. Prebiti moramo torej led in se predstaviti kot tisto, kar smo. Kot verniki, kot katoličani brez pridevkov, npr. 'tradicionalni katoličani'. Smo katoličani.

Ne zavračate torej drugega vatikanskega cerkvenega zbora?

Seveda ne.

Če ste vi naprednjaki, kdo so potem konservativci?

Običajno gibanja, ki dajejo prednost izredni obliki, doleti očitke, da so zgolj izbrala neko obdobje v cerkvenem življenju, v katero bi se rada vrnila. Da mislijo, da je bilo vse, kar se je v tem določenem obdobju dogajalo, dobro in da je potrebno takratne rešitve zgolj udejanjiti v sedanjosti. In podobno. Večinoma se o nas torej govori, da smo ujeti v določenem zgodovinskem obdobju Cerkve. Vendar mislim, da ni tako. Mislim, da smo zgolj odprti za svojo dediščino in za dediščino Cerkve. Zato konservativnost, pa naj gre za osredotočenost zgolj na sedemdeseta leta 20. stoletja ali zgolj na čas tridentinskega koncila, ni dober pristop. Biti moramo napredni, in sicer v smislu, da nas ni strah poseči po ničemer, kar ima vrednost, in poskusiti slednje uveljaviti na način, da doseže kar največ ljudi. Naše osnovno poslanstvo je namreč reševanje duš.

Prevedel: Aleš Maver

¹ Namen pričujočega in naslednjega prispevka seveda ni navajati na neupravičene posplošitve. Govorita o izkušnjah in pogledih dela mladih iz zahodnega sveta. Morda se bo komu zdelo, da bosta Slovencem povedali le malo. Vendar sem prepričan, da nas celo z vsemi svojimi pomanjkljivostmi lahko obvarujeta pred tremi miselnimi zmotami. Prva bi bila ta, da bi mlade v Cerkvi dojemali kot monolitni blok z enotnimi pričakovanji. Druga bi bila, da bi skušali ta domnevni 'mladinski' monolit izigravati proti izročilu Cerkve. Tretjič bi bilo narobe, če bi si predstavljali, da se pogledi mladih v vsem ali celo v bistvenem ujemajo s tistimi ljudi, ki so mladost pod vtisom burnih dogodkov okoli leta 1968 preživljali v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja in so trenutno še vedno močno zastopani v vodstvenih strukturah vesoljne Cerkve. Prevedeno po: »Youth Leader: Traditional Latin Mass is 'Progressive'«, <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/youth-leader-the-traditional-latin-mass-is-progressive-not-conservative> (pridobljeno 15. 1. 2019). Op. prev.

Predromanski nakit



ANA SLIVKA

Brazilska mladina in Božja volja

Pisalo se je leto 2014. V mestu Manaus, ki leži v osrčju amazonskega deževnega pragozda, je kljub zgodnji uri sonce neusmiljeno pripekalo skozi okna razpadajočega mestnega avtobusa, na katerem sem se v soparni vročini že več kot eno uro vozila proti revni predmestni župniji Svete Marije. Bila sem povabljen na celodnevno srečanje mladinskih skupin treh predmestnih župnij.

Vedoč, da mnogi mladi in tudi precejšen odstotek odraslih v Braziliji živi iz dneva v dan, brez kakšnih posebnih načrtov za prihodnost, sem kot temo srečanja izbrala izdelavo osebnega načrta. Gre za zanimivo metodo, ki jo brazilski jezuiti uporabljajo pri delu z mladimi ravno z namenom, da bi jih spodbudili k načrtovanju in zavestnemu ter odgovornemu oblikovanju svojega življenja.

Najprej sem razložila, kaj je osebni načrt. Osebni načrt je preprosta strategija, ki mi najprej pomaga prepoznati in ubesediti moje želje za prihodnost, nato pa določiti konkretne korake, preko katerih bo možno doseči uresničenje zastavljenega cilja. Ne gre nujno za življenjsko pomembno odločitev. Lahko izbereš, da boš shujšal, da se boš naučil novega jezika, da boš bolj točen ali več prisoten v pastoralnih dejavnostih v župniji. Vsebina osebnega načrta je lahko praktično karkoli preprostega in vsakdanjega, kar želiš izboljšati, čeprav bi se od nekoga, ki se bliža odraslosti

in samostojnosti, pričakovalo, da bo zmožen tudi kakšne bolj zrele in drzne odločitve, ki bo spremenila njegovo prihodnost.

Po razlagi je sledilo osebno delo, kjer je vsak od mladih lahko izdelal osnutek svojega prvega osebnega načrta. Kljub temu, da je bila skoraj polovica zbranih mladih že polnoletnih, kar bi lahko pomenilo, da imajo vsaj približno idejo o tem, kaj želijo živeti, v čem želijo osebno rasti in čemu se želijo posvetiti, nam je šlo zelo počasi.

Medtem, ko v Sloveniji neverjetno velik odstotek najstnikov pri petnajstih letih z vpisom v srednjo šolo praktično izbere svoj poklic in bolj ali manj suvereno začrta določeno smernico v svojem življenju, je v brazilskem šolskem sistemu srednja šola praktično zgolj triletno nadaljevanje osnovne. Ko mladi Brazilci končajo srednjo šolo, so na pragu polnoletnosti in brez kakršnekoli poklicne izobrazbe, ki bi jim pomagala uspešno in prepričljivo vstopiti na ‚poklicno tržišče‘, kot temu rečemo v Braziliji.

Redki se odločijo za kratke tehnične tečaje, ki mlade in odrasle pripravijo na določen poklic. Ostali se po srednji šoli preprosto zaposlijo in nato skozi delo počasi pridejo do izkušenj, ki jih potrebujejo za svoje delo. Večina deklet se zaposli na blagajni v kakšni trgovini, v lepotnem salonu, ki jih imamo v Braziliji na vsakem koraku, in kjer se, razen brezhibnega urejanja nohtov, od njih ne pričakuje posebnega znanja, ali kot hišne pomočnice po domovih bogatejših družin. Fantje pa največkrat pridobijo nekaj izkušenj kot vajenci v zidarstvu ali pa se preživljajo kot ulični prodajalci na pločnikih in križiščih.

Poleg teh imamo v Braziliji tudi okrog 11 milijonov mladih med 15. in 29. letom, ki se imenujejo ‚niti-niti‘. Niti ne delajo niti ne študirajo. Mentaliteta ‚neodločanja‘ in ‚nenačrtovanja‘ je tako globoko zasidrana v ljudeh, da je bila izdelava osebnega načrta za večino prisotnih pravi križev pot. Mnogi mladi imajo velike in plemenite sanje, a preprosto ne verjamejo vanje. Imeti kvalitetno izobrazbo, dober poklic in uspešno kariero je stvar bogatih. Zakaj bi se torej sploh trudili?

Proti koncu srečanja sem jih izzvala: »Ali kdo od vas želi deliti svoj načrt s skupino?« Nilda, šestnajstletna srednješolka, se je javila med prvimi. S prepričljivim glasom je slovesno razglasila: »Če je taka Božja volja, bom postala medicinska sestra. Naš zdravstveni sistem je zelo šibek, poleg tega so plače tako nizke, da se nihče od osebja ne trudi dobro skrbeti za bolnike. Jaz hočem biti drugačna! Hočem biti oseba, ki bo bolne navdajala z upanjem, ki bo znala prisluhniti, ki bo človeška in pozorna.«

Osemdeset mladih je odprtih ust strmelo v najstnico, ki je z nalezljivo gorečnostjo podelila svoje življenjske sanje.

»Poleg Božje volje boš gotovo potrebovala tudi močno osebno voljo, da boš dosegla svoj cilj, mar ne?« sem dodala. Dekle me je zmeden pogledalo. Brazilci se imajo za globoko veren narod in zato stvari, ki se zgodijo v življenju, največkrat niso posledica dobrih ali slabih osebnih odločitev, ampak so Božja

volja. Nilda je na vidno olajšanje vseh prisotnih odločno ponovila: »Jaz bom medicinska sestra, če je taka Božja volja.«

Za njo so svoj osebni načrt podelili še nekateri drugi mladi. Njihove sanje so bile manj ambiciozne in pompozne, ampak v splošnem sem bila kar zadovoljna s srečanjem. Čeprav večina najbrž ni razumela, zakaj bi bilo potrebno delati načrte za prihodnost, če ima Bog že vse pripravljeno, bodo počasi mogoče le prišli do tega, da je marsikaj v življenju odvisno tudi ali pa predvsem od našega lastnega truda.

Dve leti kasneje sem v mestu slučajno naletela na Nildo. Navdušena nad njenim plemenitim osebnim načrtom, ki ga je tako goreče predstavila na tistem srečanju, sem jo vprašala, kako ji gre študij. Zamahnila je z roko in sproščeno rekla: »Veš, sestra, ne študiram. Ni bila Božja volja.«

Začudeno sem jo pogledala. Kako je možno s tako gotovostjo vedeti, da nekaj ni Božja volja? Nilda mi je razložila: »Kmalu po tistem srečanju sem zanosila, pustila šolo in zdaj sem doma.«

Nilda še ni dopolnila 18 let, končano ima zgolj osnovno šolo (srednje zaradi nosečnosti ni dokončala), je mati samohranilka, brezposelna, živi pri starših in najbrž nikoli ne bo uresničila tistega, kar je samo dve leti prej s takim prepričanjem imenovala Božja volja. To, da je popolnoma nezrelo in nepremišljeno privolila v nezaščiten spolni odnos z nekom, ki jo je pustil, preden je bil otrok sploh rojen, je po njenem prepričanju Božji znak, da ima Vsemogočni zanj drugačne načrte, kot je razvijati svoje talente in svoj um ter postati dobra medicinska sestra v popolnoma sesutem javnem zdravstvenem sistemu, polnem kraj in korupcije.

Po skoraj desetih letih misijona v Braziliji težko rečem, kakšna je slovenska mladina. Za brazilsko vem, da situacija ni roznata. Zgolj polovica mladih do petindvajsetega leta ima končano srednjo šolo. Seveda, obstajajo mladi iz premožnih družin, ki obiskujejo prestižne zasebne šole, hodijo na mednarodne

izmenjave in preživljajo svoje počitnice v tujini. Ampak ti so redki. Manj kot petina vse brazilske mladine se vpiše na fakulteto. Koliko jih študij konča, ne vem.

Tudi kar se tiče svetovno znanega dejstva o tem, da je Brazilija največja, najbolj katoliška država na planetu, se stanje zadnja leta spreminja. Upad vernikov v naših župnijah je več kot občuten. Mladi katoliki prestopajo v evangelikalne sekte ali pa živijo brez religije. Tisti, ki ostanejo, so bodisi zaskrbljujoče radikalni, bodisi dokaj sekularizirano ‚napredni in odprti‘.

Za dobro tretjino vseh mladih katolikov v Braziliji, tistih bolj radikalnih, največja vrednota v življenju ni poštenost, delavnost ali odkritosrčnost, ampak strah Božji. Ogromno število lokalnih redovnih skupnosti, ki so bile ustanovljene v Braziliji v zadnjih dvajsetih letih, ima navado uporabljati verigo s ključavnico okrog gležnja ali zapestja, kot znak ‚pripadnosti‘ Bogu ali Mariji. Mladi se prepoznajo v duhovnosti, ki mene osebno po malem straši in šokira: biti zapornik Božje ljubezni, biti suženj Boga. V državi, kjer so strahote suženjstva živeli skoraj 400 let, in kjer je v nečloveških razmerah, vklenjenih v verige, garalo okrog 10 milijonov do krvi pretepenih, sestradanih in drugače mučenih afriških sužnjev, ima nekdo pogum ustanoviti red, ki Boga primerja z gospodarjem in pripadnike kongregacije s sužnji, ki nosijo verige in v ničemer ne pripadajo sebi, ampak so slepi izvrševalci Božje volje. In naše mlade to nagovarja in navdihuje?

Pred odhodom v misijone sem nekaj časa sodelovala na Škofijskem odboru za mladino v Ljubljanski nadškofiji. V spominu imam zahtevne mlade, ki so kljub mladim letom dokaj kritično gledali na svet, na Cerkev in na vero. Vsakič, ko smo pripravili duhovne vaje za mlade, smo celotno gradivo dali v predogled skupini študentov. Njihovi komentarji in odmevi na naše delo so bili iskreni in utemeljeni. Nihče od njih ni izrazil želje po tem, da bi bil ničvreden suženj. Hoteli so biti in so mnogokrat resnično tudi bili upoštevan

sodelavci, prodorni protagonisti, zvesti in odgovorni soustvarjalci projekta tako pri načrtovanju, kot pri izvedbi, in so po dogodku pogumno, iskreno in zrelo izrazili svoje ovrednotenje in znali biti zdravo kritični tako do voditeljev kot do sebe, svojih drž in reakcij.

Rekli boste, da je takih mladih v Cerkvi na Slovenskem malo oziroma vse manj. In mogoče imate prav. A vendarle čutim, da ima slovenska Cerkev popolnoma drugačen profil dejavnih mladih katolikov in da se mogoče premalo zavedamo, kako neprecenljivo dragoceni so.

Poleg radikalno podložnih mladih imamo v brazilski Cerkvi tudi tako imenovano ‚napredno‘ strujo mladih, ki se ne ozira na stare katoliške tradicije, ampak zagovarja Boga kot izvir brezmejne ljubezni in usmiljenja, ki odprtih rok sprejema vse ‚izgubljene sinove‘ človeške družine: pedofile, morilce, transvestite, preprodajalce drog, orožja in človeških organov, posiljevalce in še koga. En primer takih mladih je osemindvajsetletni Rodolfo. Voditelj molitvene skupine ga je dobesedno izobčil iz župnije, ko je izvedel, da ima Rodolfo fanta. Rodolfo pravi: »Ker mi ni uspelo postati ex-homoseksualec, sem postal ex-katolik.«

Po dveh letih je naletel na katoliško skupino, ki je odprta za vse vrste ljudi in zdaj spet lahko reče, da je katolik. A biti katolik je v Braziliji zelo širok pojem. Skoraj bi lahko rekli, da so ljudje katoliki, ker so Brazilci, in ne, ker bi se zavestno odločili živeti pripadnost cerkvenemu občestvu in to pripadnost utrjevati in poglobljati preko zakramentov. Približno polovica vseh Brazilcev, ki se javno opredeljujejo kot katoliki, sploh ne hodi k maši, brez kakšnih resnih argumentov zagovarja poroko in posvojitve otrok istospolno usmerjenih parov, pravico do splava, ki je po brazilski zakonodaji, kaznivo dejanje, cerkveno ločitev in ponovno poroko, legalizacijo drog in orožja ter seveda predzakonske spolne odnose, ki danes niso več noben tabu niti za dvanajstletne birmance, s katerimi se pogosto srečujem po župnijah.

Samozvane ‚katoliške skupine‘, kot je ta, ki se ji je pridružil Rodolfo, so v veliki večini zelo daleč od nauka uradne Cerkve in evangelija, ne sledijo liturgičnim in zakramentalnim smernicam Cerkve in pogosto precej korenito iz Svetega pisma poberejo izključno odlomke, ki jih lahko interpretirajo sebi v prid.

Skratka, premnogi mladi Brazilci živijo v okolju brez zdravih moralnih meja, popolnoma liberalistično, istočasno pa globoko verujejo v Boga in v vsem vidijo Božjo voljo. Brazilski narod ima Boga v krvi. So religiozni, imajo izjemen čut za transcendentno, spoštujejo in priznavajo onostranstvo, vendar Cerkev kot institucija nima neke posebne vloge. Brazilski verniki pogosto krožijo med različnimi krščanskimi Cerkvami. Najprej so katoliki, potem dve leti evangeličani, pet let pentekostalci, nato tri leta anglikanci in na koncu spet katoliki. Sami zase pogosto pravijo, da verujejo s čustvi in gredo v Cerkev, kjer se trenutno boljše počutijo, niso pa dogmatični in mnogim tujim misijonarjem to zveni popolnoma nelogično in nekoherentno.

Spominjam se mladinske skupine na Jesenicah, ki sem jo obiskovala kot najstnica. Bili smo neusmiljeni. Vse smo hoteli razumeti, vse smo postavili pod vprašaj in na vsak še tako temeljit in obsežen odgovor našega kaplana smo imeli neomejeno število novih vprašanj o Bogu, o Cerkvi, o življenju in smrti, o vesti, o grehu, o nebesih, o svetnikih, o čudežih in o vsem, kar si morete zamisliti.

Tukajšnje mladinske skupine pa načeloma niso prostor za verske ali življenjske dvome ali srečanja, med katerimi se obravnava določeno temo, ki zanima mlade. Mladinske skupine so namreč skoraj v vseh župnijah skupine slavljenja: mladi se zberejo, pojejo, molijo, jokajo, govorijo v jezikih in se vrnejo domov. Težko je preprosto priti na eno od teh skupin in odpreti temo, ki bi jih prisilila k razmišljanju, ki bi sprožila dvome ali ki bi njihovo življenje, njihove drže ali odločitve postavila pod vprašaj.

Tisti mladi, ki v sebi čutijo željo po drugačnem odnosu z Bogom in se iskreno

sprašujejo o tem, kako ‚sodelovati‘ z Božjo voljo, so pogosto precej osamljeni v svojem osebnem iskanju. Kljub temu lahko rečem, da ima Brazilija veliko zrelih in resnično dobrih mladih in po mojem osebem mnenju se kot Cerkev ne trudimo dovolj, da bi ustvarili okolje, kjer bi se ti mladi lahko izrazili ter rasli tako na človeški kot na duhovni ravni. Mogoče tudi zato, ker so ti mladi v manjšini. Večina je zadovoljna s slavnimi srečanji, ki od njih ne zahtevajo kritičnega razmišljanja in ne spodbujajo k osebni opredelitvi glede filozofskih, dogmatičnih, moralnih ali drugih življenjskih vprašanj.

Na misijonu v Amazoniji, kjer sem prežive-la pet let, sem z jezuiti sodelovala pri univerzitetni pastoralni. In ker je Brazilski narod izjemno veren in odprt, smo imeli dostop do praktično katerekoli javne ali privatne fakultete. Vsak dan v tednu smo bili na drugi fakulteti, kjer smo pripravili srečanja, ki so bila ignacijansko usmerjena (duhovna razmišljanja in molitev brez slavljenja). V ustanovi, ki ima pet tisoč študentov, je na skupino prišlo devet profesorjev in en študent. Če bi imeli karizmatično slavilno skupino, pa bi prišlo vsaj tristo študentov.

Vrhunec začudenja, ogorčenja in trka z realnostjo je bil dogodek ob začetku prvega semestra leta 2014, ko je dekan Metropolitan-ske fakultete tričlansko ekipo univerzitetne pastorale poklical na pogovor. Radovedni smo se pojavili v njegovi pisarni. Zahvalil se nam je za prisotnost na njegovi fakulteti, nam obljubil podporo in izrazil željo, da bi začeli nov projekt, o katerem je razmišljal že dlje časa, in se o njem tudi posvetoval z nekaterimi profesorji:

»Rad bi, da bi ekipa univerzitetne pastorale uvedla bralni krožek.«

Pater je prikimal in popravil: »Hočete reči branje Svetega pisma? *Lectio Divina*?«

Dekan, poročen gospod v petdesetih, pa je jezuita začudeno pogledal in ponovil:

»Ne, bralni krožek. Ugotavljamo, da naši študentje ne znajo tekoče brati in pisati. Tako smo s profesorji prišli na idejo, da bi uvedli bralni krožek, ki bi študentom pomagal, da

bi izboljšali svoje branje. In smo pač prišli do zaključka, da bi bila univerzitetna pastorala kot nalašč za ta izziv. Kaj mislite?»

Kaj je resnično mislil o dekanovi ideji, je ogorčeni pater izrazil šele, ko smo zapustili pisarno in se po hodniku, polnem bodočega cveta brazilske inteligence, ki ne zna tekoče brati, odpravili na srečanje z devetimi profesorji in enim študentom.

A tako kot povsod, imamo tudi v Braziliji čudovite mlade, ki živijo svojo vero in svoj misijon tako korenito in iskreno, da se ob njih celo Bogu posvečeni misijonarji počutimo majhne. Eden takih je Tiago, nekaj čez dvajset let star preprost fant, doma iz revnega obrobja amazonskega mesta Manaus. Sin alkoholika in kronično bolne mame se je odločil svoje življenje posvetiti najbolj ubogim kar s svojim poklicem. Tiago je namreč zobozdravnik in čez teden dela v zobozdravstveni ambulanti industrijske cone, sobote pa preživi na prašnih ulicah svoje četrti, zbira okrog sebe otroke in odrasle, jih zastoj pregleda in jim razloži, zakaj in kako je treba skrbeti za ustno higieno.

Najbrž si nekdo, ki se je rodil v Sloveniji, težko predstavlja razmere v predmestju brazilskih mest. Ljudje, ki jih Tiago obiskuje med svojimi prostimi vikendi, so ubogi, nepismeni možje in žene, ki nikoli v življenju niso imeli v roki zobne ščetke. Odkar so se rodili, si nikoli niso umili zob.

Neverjetni Slovenci ste pred nekaj leti Tiagov projekt podprli z okrog pet tisoč zobnimi ščetkami in ostalimi pripomočki, kot so zobne nitke, zobne paste in zobne vodice. Vse je bilo razdeljeno revnim amazonskim otrokom, ki so si žarečih oči kar na blatnem pločniku prašne ulice ob pomoči mladega zobozdravnika prvič umili zobe.

Tiago se je dolgo spraševal o Božji volji za svoje življenje, razmišljal je o duhovništvu,

razločeval o misijonih v Afriki in naposled odkril, da je njegovo poslanstvo tu, v osrčju njegovega naroda. Po več kot šestih letih neutrudnega zastonjskega delovanja je decembra lani Tiago iz rodne Amazonije odpotoval v São Paulo, kjer je od podjetja Laureate International Universities za svoj izredni projekt dobil priznanje ‚Here for good‘.

Kaj je torej Božja volja za današnjo mladino? Kaj Bog želi od mladih? Tiago pravi, da je Božjo voljo odkril šele, ko jo je nehal iskati in se odločil, da bo ob sobotah dopoldne delal dobro. Hotel je Bogu nekako povrniti za vse dobro, kar je v življenju prejel, a je bila edina stvar, ki jo je zares obvladal, zobozdravstvo. Iz preproste geste hvaležnosti Bogu je Tiago čisto sam prišel do mednarodno priznanega projekta.

Globoko verujem v Božjo voljo kot nekaj dobrega za vsakega izmed nas, a sem istočasno neomajno prepričana, da se Njegova in naša volja prepletata. Nismo sami sebi zadosti in sami sebi namen. Prav tako nismo Božji sužnji. Po mojem razumevanju Božje volje smo soustvarjalci. Če malo poenostavim: soustvarjanje našega obstajanja z Bogom je podobno šali, ki pravi, da sta šla slon in miš čez viseči most in ko sta prišla na drugo stran, je miš vsa navdušena vzkliknila: »Fant, kako sva tresla ta most!«

Vsi vemo, da je slon tisti, ki je tresel most, a je hkrati lepo videti, kako se majhna miš počuti enakovreden del ekipe, kako verjame v to, da je tudi ona pomembna in zaslužna za dosežen rezultat.

Naj nam Gospod pomaga, da bi razumeli, da se prava Božja volja v našem življenju zgodi šele, ko ponižno prepoznamo Njegovo veličino in hkrati pogumno in hvaležno sprejmemo svoj del, ko z Njim tečemo čez most življenja!

Keramično posodje



JAN DOMINIK BOGATAJ, ROK BLAŽIČ

Ukrajinska avtokefalnost: aktualno dogajanje, odmevi in izzivi

Na predvečer pravoslavnega božiča, 6. januarja, se je rodila nova cerkev znotraj pravoslavne družine: avtokefalna Ukrajinska pravoslavna cerkev. Vendar je to šele začetek poti in ne njen konec, saj njeno rojstvo spremlja zelo konfliktna situacija. Oče Sergij Dmitrijev, duhovnik, ki pripada tej novi Cerkvi, je posvaril: »Rojstvo Ukrajinske cerkve bodo spremljali porodni popadki, na katere bi se morali vsi pripraviti.«

Konfliktu dajejo ostrino tako notranje delitve ukrajinske družbe, ki izhaja iz ločenega zgodovinskega razvoja zahodnega in vzhodnega dela države, kot zunanjepolitični dejavniki, predvsem boj Zahoda in Rusije za prevlado na tem območju. Zadnji, a za razumevanje današnje krize najpomembnejši dejavnik je ekleziološki: razumevanje Cerkve, kot se je razvilo na vzhodu, v Pravoslavni cerkvi. Nedorečenost načina, kako krajevna Cerkev postane avtokefalna (ne podrejena višji cerkveni avtoriteti), razumevanje sinodalnosti in primata ter (ne)povezanost cerkvene in politične (narodne) ureditve, vse to so vprašanja, ki jih odpira kriza in ki s svojimi implikacijami presejajo okvir pravoslavlja.

DELITVE MED UKRAJINSKIMI KRISTJANI PRED AVTOKEFALNOSTJO

Prizadevanja za samostojnost Ukrajinske cerkve so obstajala že dolgo nazaj, vedno

pa so bila povezana s političnimi okoliščinami in konflikti. Za razumevanje razdeljenosti Ukrajine moramo upoštevati, da sta zahodni in vzhodni del države imela zgodovinsko ločen razvoj, pri čemer je zahodni del spadal pod vplivno območje Poljske in nato Avstro-Ogrske, vzhod pa je bil integralni del Ruskega cesarstva. Navezava pravoslavlja v Ukrajini na Moskvo (posebej po poskusih katolizacije na zahodu) je bila tako naraven proces, po drugi strani pa se je z zbujanjem ukrajinske narodne zavesti pojavila tudi težnja po verski neodvisnosti od Rusije. Prvi tak poskus je potekal po koncu prve svetovne vojne (1921-1930) v senci boljševiške revolucije in državljanske vojne, drugi med 2. svetovno vojno, ko je del Ukrajincev sodeloval z nemško vojsko proti sovjetski (1941-1944), tretji pa se je začel z neodvisnostjo Ukrajine, ki je leta 1992 pripeljala tudi do shizme. Pravoslavna cerkev v Ukrajini se je tako skozi zgodovino razcepila v tri (oz. štiri) veje:

1. Ukrajinska pravoslavna cerkev moskovskega patriarhata, ki jo vodi metropolit Onufrij (Berezovski), je edina struktura, ki jo priznavajo ostale pravoslavne cerkve (okrog 65% parohij/župnij in samostanov na področju Ukrajine). Znotraj moskovskega patriarhata ima formalno avtonomijo in predstavlja kar tretjino njegovih parohij. Kijevski metropolit je hkrati stalni član svete sinode Ruske pravoslavne cerkve. Večina škofov nasprotuje avtokefalnosti, čeprav obstajajo tudi taki, ki idejo podpirajo, npr. metropolit Sofronij iz Čerkasija in Kaniva, metropolit Aleksander iz Perejaslava-Hmelnickija, metropolit Simeon iz Vinice in Bara in morebiti tudi drugi (pred združitveno sinodo se je govorilo o okoli 10-15 škofih).

2. Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev pod vodstvom metropolita Makarija (Maletiča) je bila naslednica avtonomne cerkve, ki je bila razglašena že v 20. in 40. letih prejšnjega stoletja. Zaradi emigracije je posebno močna med ukrajinskimi skupnostmi v Severni Ameriki (v sami Ukrajini ima le okoli 5% parohij). Moskovski patriarhat je ni priznaval, medtem ko je ekumenski patriarhat leta 1991 sprejel njene severnoameriške strukture pod svojo jurisdikcijo.

3. Ukrajinska pravoslavna cerkev kijevskega patriarhata, ki jo je nazadnje vodil samooklicani patriarh Filaret (Denisenko) in je ostale pravoslavne cerkve niso priznavale (ima okoli 30% parohij). Filaret, ki mu sicer očitajo tudi dvomljivo moralno življenje, je bil celo kandidat za moskovskega patriarha. Leta 1992, ko je Ruska pravoslavna cerkev zavrnila njegov predlog, da bi ukrajinski cerkvi podelila avtokefalnost, je Filaret pomagal ustanoviti ločeno cerkveno strukturo in s tem stopil v shizmo. Moskovski patriarh ga je izobčil leta 1997.

4. Ukrajinska grko-katoliška cerkev, ki je nastala leta 1596 z unijo v Brestu, je največja od t.i. vzhodnih katoliških cerkva s svojo pravno ureditvijo (*sui iuris*) in liturgijo, a pod jurisdikcijo papeža v Rimu. Cerkev je nastala

kot rezultat prizadevanj, da bi pravoslavni kristjani, ki so bili pod pritiskom tedanje poljske države, da bi sprejeli latinski obred, obdržali svoje liturgično in duhovno izročilo. Danes jo vodi nadškof Svjatoslav Ševčuk. Pod Sovjetsko zvezo je bila formalno ukinjena, a je preživela in je danes prisotna skoraj izključno na zahodu države. Poleg njih je v zahodni Ukrajini še nekaj katoličanov latinskega obreda.

Verska slika Ukrajine



Raziskava centra Razumkov iz aprila 2018.

Rezultati ne vključujejo separatističnih območij v Donbasu in Krima.

Vir: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf

Raziskava centra Razumkov je pokazala, da verske delitve v veliki meri odsevajo razkladnost ukrajinske družbe. V proevropskem zahodnem delu države so močnejši podporniki cerkvene samostojnosti, na vzhodu, ki je bolj naklonjen povezavam z Rusijo, pa prevladujejo zagovorniki moskovskega patriarhata. Ta ima v Ukrajini dvakrat večje število župnij, a je v zadnjem desetletju zaradi vojne v Donbasu in ruske priključitve Krima začel zaostajati v deležu vernikov. Z njim se po raziskavi istovetno le okoli 13 % prebivalstva, medtem ko je delež

kijevskega patriarhata zrasel na skoraj 30 %. Pomenljiv je delež ljudi, ki se izreka za ‚samo pravoslavne‘, ne glede na delitve – takih je slaba četrtnina Ukrajincev in prav ti so zdaj pod pritiskom, da izberejo stran, po drugi strani pa predstavljajo tudi možno izhodišče za prihodnjo spravo.

STALIŠČA CARIGRAJSKEGA EKUMENSKEGA PATRIARHATA

Junija 2016 je ukrajinski parlament izglasoval resolucijo, v kateri je pozval ekumenskega patriarha, naj posreduje za enotnost Pravoslavne cerkve v Ukrajini in ji podeli avtokefalnost. Prošnjo je ponovil predsednik Porošenko aprila 2018. Patriarh Bartolomej I. je v odgovor na te prošnje začel s formalnim postopkom za podelitev avtokefalnosti.

Septembra 2018 je v Ukrajino poslal svoja legata (eksarha), ki sta opravila razgovore s številnimi škofi, duhovniki in laiki vseh treh ločenih pravoslavni skupnosti. Na podlagi njunega poročila je patriarh sklical sinodo carigrajskega patriarhata, ki je 11. oktobra 2018 sprejela akt s tremi glavnimi posledicami: preklic izobčenja samooklicanega kijevskega patriarha Filareta in metropolita Makarija iz obeh shizmatičnih cerkva, preklic veljavnosti pisma patriarha Dionizija IV. iz leta 1686, s katerim je imenovanje kijevskega metropolita zaupal moskovskemu patriarhatu in s tem (navidezna) legalizacija procesa podelitve avtokefalnosti Ukrajinski cerkvi.

Po tolmačenju ekumenskega patriarhata je s tem dokumentom moskovski patriarhat na ozemlju Ukrajine kanonično (juridično) prenehal obstajati, kot se je izrekel npr. nadškof Job (Getcha) iz Telmessosa, predstavnik ekumenskega patriarhata pri Svetu krščanskih cerkva v Ženevi. Med drugim se sklicuje na 17. kanon IV. ekumenskega koncila v Kalcedonu leta 451, ki pravi, da se cerkvena uprava sklada z državno (t.i. *zemstvo*).

Vsi ukrajinski škofje so po tej interpretaciji prišli pod jurisdikcijo ekumenskega patriarha, saj so rehabilitirali oz. legalizirali

voditelje obeh do sedaj shizmatičnih cerkva, da bi tako pripravili pot do združitevne sinode vseh treh ukrajinskih pravoslavni skupnosti, združeni cerkvi pa bi lahko podelili *tomos* avtokefalnosti.

Carigrad naj bi sprejel odločitev v tem trenutku iz različnih razlogov: zaradi dogajanja po nedavnem (na žalost dokaj neuspešnem) ‚vsepravoslavnem‘ koncilu na Kreti 2016 – udeležbo na njem so Rusi deset dni pred začetkom odpovedali – in zaradi trenutnih političnih razmer v Ukrajini. Zaradi krize v pokrajini Donbas in ruske priključitve Krima številni Ukrajinci nočejo imeti več povezave z Rusi. Nekateri celo namigujejo, da na hitrost pri odločanju Carigrada vplivajo tudi predsedniške volitve, ki bodo potekale 31. marca 2019 v Ukrajini in na katerih bi Porošenko, ki so mu ankete sicer kazale slab rezultat, lahko kot sad svojega prizadevanja pokazal cerkveno samostojnost. Bartolomej I. se sklicuje na dejstvo, da je ukrajinski predsednik v svoji moči in po sklepu predstavnikov ljudstva (Verhovna rada) zaprosil Fanar za podelitev avtokefalnosti. Carigrajski patriarhat zato vidi to dejanje kot pomoč ukrajinskemu narodu, ki naj bi dobil enotno ‚Pravoslavno cerkev v Ukrajini‘, ki bi obsegala vse pravoslavne kristjane na področju države, ne glede na njihovo narodnost ali državljanstvo.

Nadškof Job je opozoril, da ime delne cerkve ni ‚Ukrajinska pravoslavna cerkev‘, saj je Cerkev ena, Kristusova, temveč je pravilna formulacija, sledeč grščini, ‚Pravoslavna cerkev v Ukrajini, Grčiji, Srbiji, itd.‘ Rusom je očital, da so bili predvsem v 19. stol. pod velikim zahodnim-protestantskim vplivom, kar v določeni meri še danes zaznamuje njihovo miselnost.

STALIŠČA MOSKOVSKEGA PATRIARHATA

Moskovski patriarhat se je seveda nemudoma odzval na odločitev Fanarja in 15. oktobra prekinil občestvo z ekumenskim patriarhatom, kar pomeni, da so za njih

shizmatiki – metropolit Hilarion naj bi patriarha Bartolomeja celo označil za heretika – in ne več del Pravoslavne cerkve (po načelu: kdor se druži s shizmatiki je sam shizmatik). Rusi trdijo, da je bila kijevska metropolija v 17. stoletju inkorporirana k moskovskemu patriarhatu. Dejanja carigrajskega patriarha vidijo tudi kot vmešavanje v notranje zadeve druge krajevne cerkve, kar je v nasprotju s kanoni.

Tudi sinoda Ukrajinske pravoslavne cerkve moskovskega patriarhata je 13. novembra označila namero Fanarja o podelitvi avtokefalnosti za nelegitimno. Škofje menijo, da podelitev *tomosa* ne odraža notranje nujnosti in ne prinaša resnične cerkvene edinosti, temveč še bolj pogloblja razlike v ukrajinskem narodu. Bartolomeju očitajo, da bolj posluša ukrajinske politike kakor pa kanonično Ukrajinsko pravoslavno cerkev. Kot možno rešitev vidijo pot pokore za tiste, ki so bili sedaj v shizmi, in predvsem v dialogu med Carigradom, Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo in »ostalimi bratskimi krajevnimi pravoslavnimi cerkvami«.

Obenem pa se je isti dan del škofov srečal s predsednikom Porošenkom, ki jih je prepričeval, naj podprejo idejo o avtokefalnosti, vendar kaj več – npr. število škofov, ki so se srečali njim – o tem srečanju ni znanega. Nekateri celo govorijo, da je tudi ukrajinska državna tajna služba na vse načine skušala vplivati na ukrajinske škofe, da bi se udeležili napovedanega združitvenega koncila.

Konkreten problem je nastal npr. na Atosu, ki spada pod jurisdikcijo ekumenskega patriarhata, kar pomeni, da *de iure* ruski verniki tam ne bi smeli prejemati obhajila. Tudi na tem polotoku, kjer menihi živijo odmaknjeno molitveno življenje, je spor glede Ukrajine razdelil meniško skupnost. Kot zanimivost: *tomos* o avtokefalnosti je nastal prav na Atosu, kjer ga je na pergament zapisal znani kaligraf Luka iz samostana Ksenofont.

Drugo težavno točko predstavljajo ruski pravoslavni kristjani v Zahodni Evropi, ki so v letih po boljševistični revoluciji prekinili

stike z Rusko pravoslavno cerkvijo in jih je pod svoje okrilje vzel ekumenski patriarh v Carigradu. Novembra lani je patriarh Bartolomej I. ukinil samostojni eksarhat za vernike iz ruske tradicije, saj je mnenja, da se morajo pridružiti rednim strukturam ekumenskega patriarhata, ki Zahodno Evropo vidi kot svoje kanonično ozemlje. Ruska pravoslavna cerkev pa jim vse od padca komunizma ponuja, naj se vrnejo pod njeno jurisdikcijo. Status župnij, ki oskrbujejo izseljence v Zahodni Evropi, Ameriki in Avstraliji, je že dolgo sporna točka znotraj pravoslavja, saj posamezne cerkve ustanovljajo vzporedne hierarhije po narodnostnem ključu in tako ni enotne cerkvene strukture za vse pravoslavne vernike na določenem ozemlju.

ZDRUŽITVENA SINODA IN TOMOS O AVTOKEFALNOSTI

Pogoj za priznanje avtokefalnosti je bila združitev obeh shizmatičnih cerkva, ki ju je Bartolomej I. s preklicem izobčenja sprejel nazaj v pravoslavno občestvo, in ukrajinskega dela moskovskega patriarhata (v čim večji meri). Njegov voditelj, kijevski metropolit Onufrij, je zavrnil udeležbo na sinodi in svojim podrejenim škofom zagrozil s kaznijo, če bi ravnali drugače. Moskovski patriarh Kiril pa je na vrsto verskih in političnih voditeljev, tudi na papeža Frančiška, naslovil poziv, v katerem je opozoril na preganjanje Moskvi zvestih vernikov na ozemlju Ukrajine.

Združitevna sinoda Ukrajinske pravoslavne cerkve je potekala 15. decembra 2018 v zgodovinski cerkvi sv. Sofije v Kijevu. Nanjo je ekumenski patriarh povabil škofe, duhovnike in laike vseh treh pravoslavnih cerkva na ozemlju Ukrajine. Poleg združitve so bile v programu sinode tudi volitve skupnega predstojnika. Udeležilo se je vseh 40 škofov t.i. kijevskega patriarhata pod vodstvom Filareta, 12 škofov pod vodstvom metropolita Makarija ter le dva škofa moskovskega patriarhata: že omenjena metropolit Aleksander iz Perejaslava-Hmelnickija in metropolit

Simeon iz Vinice in Bara. Slednji je bil tudi kandidat za voditelja nove Cerkve (zanj naj bi se zavzemal ekumenski patriarhat), a so na koncu za metropolita Kijeva in vse Ukrajine izvolili Epifanija, 39-letnega škofa, ki izhaja iz kroga kijevskega patriarha Filareta. Izid sinode je razglasil ukrajinski predsednik Peter Porošenko, ki je na njej sodeloval kot gost, in ga označil kot izpolnitev »tisočletnih sanj«.

Novi metropolit Epifanij je poudaril, da so »vrata odprta za vse« pravoslavne vernike v državi. Po sinodi so poročali o pritiskih na vernike, duhovnike in škofo, da bi izstopili iz moskovskega patriarhata in se pridružili novi, avtokefalni Ukrajinski pravoslavni cerkvi. Predstavniki moskovskega patriarhata so sinodo označili za nično in njena škofa, ki sta sodelovala na sinodi, primerjali celo z Judo Iškarjotom, odzvala pa se je tudi ruska politika, ki je napovedala, da bo branila kristjane moskovskega patriarha na ozemlju Ukrajine.

S sinodo so nastopili tudi formalni pogoji za končno potrditev avtokefalnosti. Na predvečer pravoslavnega božiča je ekumenski patriarh Bartolomej I. podpisal *tomos* (gr. τόμος, db. del, zvitok), s katerim je bil podeljen samostojni status Ukrajinski pravoslavni cerkvi pod vodstvom metropolita v Kijevu (in ne patriarha). Naslednji dan, 7. januarja, je dokument slovesno predal metropolitu Epifaniju. Zgodovinski dogodek pa za novorojeno Cerkev ni konec, ampak šele začetek poti.

Ukrajinski parlament je 17. januarja sprejel zakon, po katerem lahko verska občestva (župnije) z dvotretjinsko večino izglasujejo premik iz ene jurisdikcije v drugo (npr. iz Ukrajinske pravoslavne cerkve moskovskega patriarhata v avtokefalno Ukrajinsko pravoslavno cerkev). Zakon omogoča članom skupnosti, ki se s spremembo ne strinjajo, da ustanovijo ločeno skupnost, in nalaga dogovor o souporabi cerkvene lastnine in nepremičnin. Jasnih števil, koliko skupnosti je ali bo prestopilo v novonastalo Cerkev, še ni. Poročila o posameznih primerih kažejo, da ne gre brez zapletov, saj jih redno spremljajo obtožbe o prisili, občasno celo o

nasilnih prevzemih cerkvenih objektov in velika negotovost vernikov, ki se velikokrat odločajo glede na politično opredelitev, brez poznavanja cerkvenega ali teološkega ozadja. Nasilje, ki ponekod spremlja porajanje nove Cerkve, bo gotovo otežilo njeno širše sprejetje v družino pravoslavnih cerkva.

ODMEVI V PRAVOSLAVNEM SVETU IN ŠIRŠE

Odzivi drugi pravoslavni cerkva so bili zelo različni: od podpore odločitvi ekumenskega patriarha do zagovornikov stališč Ruske pravoslavne cerkve, vendar se nobena izmed cerkva javno ni izrekla oz. prelomila občestva s komerkoli, kljub temu, da je ruska sinoda že v septembru in oktobru pozvala vse krajevne cerkve, naj izrazijo svoje mnenje. Nove Ukrajinske pravoslavne cerkve razen carigradskega patriarhata še ni priznala nobena druga avtokefalna pravoslavna cerkev.

Srbska pravoslavna cerkev je, na primer, v zelo občutljivem položaju. Podoben zaplet kot v Ukrajini je namreč v Makedoniji in (v manjši meri) v Črni gori, kjer sta nastali 'shizmatični' krajevni cerkvi, ki želita samostojen status. V Srbiji se bojijo, da bi v primeru odkrite podpore ruskih stališč Carigrad še hitreje podelil avtokefalnost Makedonski in Črnogorski cerkvi. Sredi novembra je v Ljubljani predaval zagrebško-ljubljanski metropolit Porfirije in ob robu dogodka podal nekaj svojih osebnih pogledov. Ocenjeval je, da carigradski patriarhat ni ubral prave poti za reševanje krize. Za njega je rast in zrelost za avtokefalnost naraven proces, ki se zgodi v trenutku, ki je najboljši za konkreten narod na določenem prostoru; to pa se v tem primeru po njegovem mnenju ne dogaja. Metropolit priznava, da je življenje – in s tem tudi življenje Cerkve – neizogibno v določeni meri prepleteno s politiko, kar se dobro vidi na primeru Ukrajine, ki je postala bojišče velesil. Zato ocenjuje, da je bila tudi odločitev patriarha Bartolomeja, zavestno ali ne, bolj politične kot duhovne narave. Ruska pravoslavna cerkev mu zato

očita avtoritarnost pri odločanju v Cerkvi, ki bi moralo biti sinodalno, soglasno. Gre za očitek ‚carigrajskega papizma‘, po katerem je ekumenski patriarh vse bolj *primus sine paribus* in ne *primus inter pares*. Metropolit Porfirije meni, da je ta kriza lahko priložnost za očiščenje, da bi nameni cerkvenih voditeljev postali duhovni in manj politični, saj bi s tem lahko bolj pristno pričevali za pravoslavlje v svetu. Glede prekinitve evharističnega občestva s strani Rusov pa metropolit pravi, da je to zgolj prehodno stanje in da je bolj »pedagoške narave«.

Antiohijski patriarh je oktobra pozval k sklicu vsepravoslavne sinode, ki bi pretresla vprašanje podeljevanja avtokefalnosti. Glavno vprašanje je, ali tak status lahko podeli samo matična Cerkev, ali ima glavno vlogo ekumenski patriarh, ali pa mora pridobiti soglasje vseh ostalih avtokefalnih cerkva. V zgodovini lahko vidimo, da je priznanje avtokefalnosti (poleg štirih izvornih patriarhatov) skoraj vedno sledilo že vzpostavljenemu stanju zaradi političnih okoliščin, ki so določeno krajevno Cerkev ločile od matične.

Uradna Katoliška cerkev se ni vpletla v spor, ki ga vidi kot notranjo zadevo pravoslavja. Papež Frančišek je v voščilu carigrajskemu patriarhu Bartolomeju I. ob prazniku sv. Andreja zapisal: »V svetu, ki je ranjen od konfliktov, je edinost kristjanov znak upanja, ki mora na vedno bolj viden način izžarevati v svet.« Zaradi razkola med moskovskim in carigrajskim patriarhom je močno otežen ekumenski dialog na najvišjih ravneh.

V dneh od 13. do 16. novembra 2018 se je v samostanu Bose v Italiji sestal skupen koordinacijski komite komisije za teološki dialog med katoliško in pravoslavno cerkvijo. Delal je na besedilu nastajajočega dokumenta z naslovom »*Primat in sinodalnost v drugem tisočletju in danes*«. Katoliška cerkev se, vsaj tako se zdi, zaenkrat nima namena vmešavati v pereče probleme v Ukrajini; lahko pa le-ti prinesejo tudi nam večje zavedanje pomena tako primata kot tudi sinodalnosti v naših skupnostih; predvsem pa smo povabljeni, da

okrepimo molitev in delo za edinost. Papež Frančišek se z nobeno izjavo ni eksplicitno opredelil, je pa, na primer, med božičnim nagovorom *urbi et orbi* 25. decembra 2018 zaželel, da bi Novorojeni v Ukrajino prinesel pomoč in trajen mir, ki je možen le preko spoštovanja pravic vsakega naroda.

Po drugi strani pa se je močno v podporo avtokefalne Cerkve postavila Ukrajinska grko-katoliška cerkev. Nadškof Svjatoslav Ševčuk vidi v priznanju avtokefalnosti novo priložnost za dialog in konkretno sodelovanje. Opozoril pa je, da se mora politika vzdržati instrumentalizacije cerkvenih vprašanj za svoje interese, cerkveni voditelji pa se morajo s svoje strani otresti politične agitacije. Nekateri vidijo celo možnost, da bi se med cerkvama vzpostavila edinost v praksi, nekakšen ekumenizem ‚od spodaj‘. Katoličani v Ukrajini, ki izhajajo iz uniatskega gibanja v 16. stoletju, želijo biti most med katoliškim in pravoslavnim svetom, a pravoslavne cerkve v njih pogosto vidijo rano in oviro za dialog.

KOMENTAR DOGAJANJA

Ekumenski patriarh vsekakor ni uspel v svoji nameri, da bi presegel razkol med ukrajinskimi pravoslavnimi kristjani. Še več, razkol se je deloma prenesel na raven celotne Pravoslavne cerkve. Številni glasovi se sprašujejo, ali je bil čas za ta korak zares zrel, sredi zapletenega mednarodnega konflikta in notranjepolitične volilne tekme.

Mnogi napovedujejo nov vsepravoslavni koncil, ki bi se ukvarjal predvsem s konceptom ekleziologije. Potrebna je tudi določena večja pojmovna jasnost med avtonomijo in avtokefalnostjo. Srbski patriarh Irenej je pozval vpletene strani proti cerkvenemu separatizmu in etnofiletizmu – postavljanju cerkvene jurisdikcije po narodnem ključu, namesto po teritorialnem – ki gotovo predstavlja eno večjih ran pravoslavja in proti kateremu ni imuna nobena od cerkva. Povezava med težnjami po avtokefalnosti krajevnih cerkva in nacionalizmom, ki je zelo v ospredju tudi

v Ukrajini, daje gotovo veliko težo takšnim pomislekom.

Po drugi strani pa nekateri opozarjajo na obujanje ideologije svetovnega pravoslavnega imperija, utemeljenega na Cerkvi. Ruski pravoslavni cerkvi očitajo, da izpolnjuje ekspanzionistični program ruskega predsednika Putina na podlagi ideje o ‚ruskem svetu‘ (*ruskij mir*) – v mejah nekdanjega ruskega cesarstva ali Sovjetske zveze, pa tudi onkraj njih – oz. o Moskvi kot ‚tretjem Rimu‘. Rusija se npr. želi predstaviti kot branik krščanstva in kot protipol ‚zahodni dekadenci‘, v ozadju pa gre tudi za gospodarske in politične interese na vzhodu Evrope in na Bližnjem vzhodu. Avtokefalna cerkev v Ukrajini in močnejša vloga ekumenskega patriarhata (ki ni tako vezan na okvir države ali naroda) na nek način lahko predstavljata protiutež tem težnjam.

Resnico in perspektive za prihodnost gre verjetno iskati na sredini med obema taboroma. Verjetno bo vsaj načelno držalo, da si Ukrajina kot država 42 milijonskega naroda nekako naravno zasluži avtokefalnost (če jo ima, denimo, tudi Albanija z ok. 700.000 pravoslavni verniki). A vprašanje je, kdaj so razmere in čas najbolj ugodni; morda še bolj ključno pa se zdi, da zaradi kompleksnosti razmer na terenu kakršen koli korak v smer ukrajinske avtokefalnosti ne bo dovolj trdno sprejet brez vsaj minimalnega dialoga in soglasja z Rusi, pa naj to pomeni nadaljevanje zahtevnega bilateralnega procesa ali pa, še bolje, nadaljevanje vsepravoslavnega duha, ki ga je začel koncil na Kreti. Kot pozivajo številni škofje različnih pravoslavni cerkva, se koncil še ni končal, saj manjkajo še podpisi štirih patriarhov. Le z nadaljevanjem koncila, ko bi odprli tudi tematiko načina podelitve avtokefalnosti, bi tako pravoslavje lahko delovalo bolj enotno.

Srbski metropolit Amfilohije iz Črne Gore zanimivo pravi, da se mora danes pravoslavje vrniti k pred-konstantinovski dobi, ko Cerkev ni bila državna in zatorej tudi patriarhalni sedež v Carigradu ne bi imel več take izjemne

vloge, da bi mogel reševati vprašanja mimo vsepravoslavnega koncila. Kot pravi teolog Alexander Schmemman, je »imperialni *stratum*« v Cerkvi preživet in zato klic k večji in tesnejši povezanosti med samimi cerkvami še močnejši.

Še bolj zanimiv pa je pogled v konkretno življenje pravoslavni skupnosti v Ukrajini. Medtem ko se zaostrejo stališča na obeh straneh, pa nekateri duhovniki in verniki poskušajo presegati delitve in graditi krščansko skupnost. V župnijah se tako med liturgijo še vedno spominjajo patriarha Bartolomeja skupaj s patriarhom Kirilom, metropolita Onufrija skupaj z metropolitom Epifanijem, proti vsem navodilom višjih predstavnikov Cerkve. Kot je v pridigi povedal eden izmed duhovnikov v Kijevu: »ta potres /.../ nas kliče k zavedanju o minljivosti človeških struktur, tudi v cerkvenem okolju. /.../ Zato si moramo prizadevati za gradnjo skupnosti vere, krščanske skupnosti, ki se je ne da reducirati na gole formalne strukture.«

CIPRIJAN O EDINOSTI: POZIV K ENODUŠNOSTI

Namesto zaključka se zdi najbolj primerno navesti še nekaj misli svetega Ciprijana, ki je že okoli leta 250 v spisu *De catholicae ecclesiae unitate* zapisal, da je »sovražnik hudič iznašel krive vere in razkole, da bi spodkopal vero, zmaličil resnico, edinost (*unitas*) raztrgal. Katerih ne more več slepo voditi po stari poti, jih zvito zvabi v zanke z zmoto nove poti. Kar iz Cerkve grabi ljudi; čez tiste, ki menijo, da so se že približali luči in ušli temi sveta, razgrne, ne da bi se zavedali, zopet novo temò: imenujejo se kristjani (*Christianos se vocent*), čeprav niso zvesti Kristusovemu evangeliju in ne spolnjujejo evangeljskih zapovedi.« (*De unit.* 3)

Ciprijan nadaljuje: »Pa meni kdo, da se dá ta edinost, ki prihaja od Božje stalnosti (*de divina firmitate*), ki je zvezana z nebeškimi skrivnostmi, v Cerkvi razklati in ločiti s cepitvijo nasprotujočih si teženj? Kdor ne ohrani te

edinosti, ne ohrani Božje postave, ne ohrani vere v Očeta in Sina, ne ohrani življenja in zveličanja.« (*De unit.* 6)

Mir, ljubezen in povezanost je nasprotje prepirljivosti: »Kakšno edinost pa ohranjuje, kakšno ljubezen pa izvršuje in misli, kdor iz besne prepirljivosti razdvaja Cerkev, ruši vero, moti mir, razbija ljubezen, skruni sveto skrivnost?« (*De unit.* 15)

Enotnost cerkvene skupnosti ima sam temelj v Bogu: »Bog je eden in Kristus eden in njegova Cerkev in vera ena in ljudstvo

eno, združeno v trdno edinost enega telesa z lepilom sloge. Edinosti se ne da razklati in enega telesa ne razdeliti ter raztrgati na kose, tako da bi se skupnost udov razcepila in drobovje razpotegnilo in raztrgalo. Kar koli se loči od matice, ne more živeti in dihati zase, izgubi podlago za zdravje/zveličanje (*substantia salutis amittit*).« (*De unit.* 23)

»Božji otroci morajo biti miroljubni, pohlevnega srca, preprostih besed, složnih misli, zvesto med seboj povezani z vezjo enodušnosti.« (*De unit.* 24)

Predromanski nakit



Odložene besede

Marta me je prosila, da bi pela na poroki njene sestre. Poklicala me je kmalu po velikem šmarnu, ko poletna vročina neha pritiskati in dnevi postanejo znosnejši. *Ave Mario*, katero koli, je rekla, poroka bo konec septembra. Pritrdila sem.

Zaročencema sem poslala sporočilo, kaj bi želela, a bilo jima je vseeno. Pobrskala sem med notami in oklevala med Schubertom in Caccinijem ter se naposled odločila za Caccinija. Zdelo se mi je, da ima Caccini v sebi tisto melanholijsko, ki jo najbrž čutiš, ko na septembrsko soboto sklepaš zakonsko zvezo.

Že dolgo časa nisem pela na poroki, niti v cerkvi. Proti koncu avgusta sem že razmišljala, da bi rekla, da ne morem, saj sem se čutila nepripravljeno, a sem s tem kar naprej odlašala, saj sem vedela, da ne bi bilo lepo prelomiti obljube, ki sem jo dala zaročencema, ki sta računala name. Zato sem se v prvih dneh septembra vseeno dobila z Marto in Cecilijo, ki se je ponudila, da me bo spremljala na violini. Nisem ju videla že dobro leto, a med nami ni bilo nič drugače – pohitele smo z vajo, da smo lahko klepetale. Od patra Ignacija smo izprosile ključ od cerkve, češ da bomo vadile poročno koračnico. Marta je igrala na orgle, midve s Cecilijo pa sva se drželi se pod roko sprehajali do oltarja. Poročna koračnica je odmevala po prazni in zatemnjeni cerkvi.

Nato smo posedale pred cerkvijo, večer je bil topel.

“Kdo ju bo poročil?” sem vprašala Marto.

“Pater Ignacij,” je pomignila k vratom župnišča. Prikimala sem.

“Ampak najprej sta prosila Vida,” je naposled tišje rekla.

“Vida, našega Vida? Ki je bil tu v noviciatu?”

Prikimala je.

“In zakaj je zavrnil?” me je čudilo. Cecilija je molče sedela ob nama in poslušala pogovor.

Marta je tiho, a dramatično zavzdihnila.

“Naj bi bila skrivnost, a se bo tako ali tako razvedela. Vid je izstopil.”

Privzdignila sem obrvi. Novica me je čudila le na pol, obenem pa sem začutila čudno nelagodje. Pred prijateljicama sem ga skušala prikriti z navidezno sproščenostjo.

“Kako pa to?”

Marto je moje zanimanje navdušilo, začela je pripovedovati:

“Poslal je mejl, da je imel težko obdobje in da že nekaj časa dvomi v pravilnost svoje odločitve ... Vse je pojasnil, nisi dobila tega mejla? Poslal ga je prijateljem, znancem ...”

Odkimala sem. Nobenega mejla nisem dobila. Po svoje me ni čudilo, Vida nisem videla že več let.

Vseeno sem, ko sem prišla domov, pregledala svoj poštni nabiralnik. Morda je padel med vsiljeno pošto. Pregledala sem izbrisane mejle. Nič.

Marti sem napisala sporočilo, zelo previdno, *je mejl tako intimne narave, da ga ne bi smela prebrati?* Niti odgovorila mi ni, ni se ji zdelo potrebno, čez pet minut je bil njegov mejl v mojem poštnem nabiralniku.

Brala sem pozno v noč. Na več straneh dolga obrazložitev njegove odločitve. *Ljubim Kristusa, a zadnje čase sem se utapljal v žalosti. Nisem prepričan, da je to tisto, kar Bog želi od mene. Najbrž se sprašujete, ali je posredi ženska. Tudi.*

Do poroke sem vsak dan vadila *Ave Mario*. S Cecilijo in Marto smo se dobile večkrat, najprej sva s Cecilijo vadili, Marta je potrpežljivo poslušala, nato pa smo dolge ure klepetale. Jaz sem jima pripovedovala o tem, kako sem spoznala Pavla, Cecilija je pripovedovala o razhodu z Mitjo, Marta o tem, kako sta s Petrom kupila letalski karti za Tajsko, še preden sta postala par. Pogovarjale smo se o mamah svojih fantov, o vsem čudnem, kar izrečejo, in se smejale, kako se naši pogovori razlikujejo od tistih pred desetletjem.

Prišel je dan poroke, obetal se je dež. Oblekla sem si rožnato čipkasto obleko, čeprav bi raje imela belo, a nisem hotela razdražiti neveste. Meni takšna pravila niso pomenila nič, a nisem si želela nakopati nevestine sitnobe.

Cecilija me je z avtom pobrala pri bloku in odpeljali sva se k cerkvi. Marta je bila že tam. Svatje so se tiščali pred dežjem pod nadstreškom, po žlebovih je curljala voda.

Preden so svatje prišli v cerkev, sem se upela. Na koru je bil še majhen zbor, ki je vadil krščanske poročne popevke. Ko so končali, sem še enkrat zvadila *Ave Mario*.

Moj glas je odmeval po prazni cerkvi, spodaj je bilo le nekaj gospa, ki so popravljale cvetje na oltarju. Ko sem začela peti, so odložile cvetje, se vzravnale, me gledale in poslušale. Tudi cel zbor je bil tiho.

Pesem je bila tako nežna in tiha, da sem med petjem zaslišala škripanje lesenih stopnic. Nekdo se je povzpental na kor in nato v tišini obstal.

Odpela sem do konca in zbor je odobravajoče zaploskal. Obrnila sem se.

“Živjo.”

Vid. Oblečen v kavbojke in vetrovko ni spadal med lepo urejene pevce in še manj med svate. Zadržano sem ga pozdravila.

“Kako lepo poješ, moj Bog,” je navdušeno rekel. “Saj si vedno znala, ampak zdaj imaš prav ... ženski sopran.”

Nelagodno sem se zasmejala: “Res nimam več petnajst let.”

Glas se mi je resnično spremenil. Mene je to motilo, saj sem pogrešala svoj tanki glas, zdaj je bilo bolj žameten, temnejši, a drugi so ga hvalili.

Nisem vedela, kaj naj mu rečem. Nisem se pripravila na to, da ga bom morda srečala na poroki. Če bi bila na njegovem mestu, bi se cerkvenih krogov izogibala.

Na srečo je trenutek tišine prekinila Marta, ki se je pojavila na vrhu stopnic. Videti je bila napeta.

“Saj si se držala nazaj, a ne? Slabo se te sliši.” Prikimala sem.

“Dobro, kmalu bo. Svatje se bodo zdaj posedli in počakamo nevesto.”

Obrnila se je k Vidu.

“Lepo te je videti,” nagnila se je k njemu in objela sta se. “Kako si? Saj jaz sem ti že odpisala, ampak ti še v živo rečem, da te popolnoma podpiram pri tvoji odločitvi.”

Vid se je z nasmeškom na ustih zahvalil. Pridružila se nam je še Cecilija in dodala:

“Ja, jaz tudi.”

Nastala je tišina, vročično sem razmišljala, ali bi morala še jaz kaj reči, a Marta je naposled odhitela po stopnicah, zbor pa se je začel pripravljati. Organist je v pričakovanju sedel za orglami.

Ko so svatje stali na svojih mestih, je Ignacij organistu pokimal s svojo ostarelo glavo in ta je začel igrati. Po ladji je hodila nevesta, oblečena v belo, v rokah je držala šopek. Organist je nehal igrati in maša se je začela.

Ignacij in zbor so se trudili, da bi bil obred lep, a več kot polovica svatov ni vedela, kdaj mora vstajati. Naposled je prišel čas poročnih zaobljub. S Cecilijo sva se pripravili.

Mladoporočenca sta si izmenjala neroden poljub in Cecilija je začela igrati. Odprla sem usta, se razširila vase, vdihnila in začela peti.

V cerkvi nam je sestra Ana, ki je vodila mladinski zbor, kamor sem hodila, vedno govorila, da ne pojemo zase, da se s petjem darujemo, da se moramo znebiti tekmovalnosti in samovšečnosti, ko pojemo. A jaz se nisem mogla. V resnici mi ni bilo dosti mar za mladoporočenca, ki sta si pravkar obljubila večno ljubezen. Zame je bil ta trenutek, ko sem odpirala pot najvišjim tonom, vrhunec obreda. Občutek sem imela, da gledam Marijin obraz, rahlo nagnjen v levo, rahlo nagnjen navzdol, kako ji po keramičnem svetlem licu polzi solza, kot bi bila iz voska.

Končala sem in čutila, da je v cerkvi mistično ozračje. Nehote, kot bi me neka sila potegnila nazaj v meseno resničnost, sem se obrnila k Vidu. Gledal me je, na obrazu je imel čudno blaženost. Nasmehnil se je in vrnila sem mu nasmeh.

Maša se je končala, mladoporočenca sta podpisovala dokumente, svatje so pod dežniki pred cerkvijo navdušeno klepetali. Ko sem stopila iz cerkve, mi je nekaj ljudi čestitalo, kot bi se poročila jaz.

Bila sem sestradana in premražena, zato sva se s Cecilijo umaknili v župnijsko dvorano, kjer je bilo postrežene nekaj hrane. Kmalu so prišli še svatje in mladoporočenca. Ženinova priča je stopil do mene in mi v dlan stisnil kuverto ter se mi zahvalil. Marta je bila zaposlena s strežbo, Cecilija pa se je zapletla v pogovor z organistom.

“Res si čudovito pela,” je rekel Vid, ki se je nenadoma znašel ob meni.

Pokimala sem, imela sem polna usta piškotov. Začutila sem njegov vonj, dišal je po kolonjski, kot vsi duhovniki, ki dajo kaj nase.

“In, kaj zdaj počneš?” je začel.

“Letos bom absolventka, še en izpit mi je ostal.”

“Kaj že študiraš?”

“Medicino.”

“Uh, pridna. Ampak lepo, da nisi opustila glasbe.”

Preden bi lahko kar koli rekla, se je ob nama pojavil Gregor, ministrant, nekaj let starejši od mene.

“Kje si stari,” podala sta si roke, “slišim, da ti kar dogaja.”

Vid se je skrivnostno nasmejal.

“Si v redu zdaj?”

“Bolje,” je odgovoril Vid.

“Kakor koli, hvala za mejl, jaz te podpiram.”

“Hvala.”

Šel je dalje in ostala sva sama.

“Jaz bom počasi šla,” sem naposled rekla. “Samo še mladoporočencema čestitam.”

Ne da bi se prav poslovila, sem se odmaknila in se napolnila do neveste ter ji čestitala. Videti je bila vzhičena, rahlo utrujena, pod očmi se ji je naredila temna lisa od ličil in kapljic, ki so ji kapljale iz oči.

Izmužnila sem se iz dvorane, si odprla dežnik in se odpravila proti domu.

“Lena,” me je nenadoma nekdo poklical. Obrnila sem se. Bil je Vid, ki je stal pri svojem avtu. Pomahal mi je, naj pridem k njemu.

“Tudi jaz v bistvu nisem povabljen na ohcet. A greva na eno kavo?”

Za trenutek sem oklevala, nato sem prikimala in sedla v avto. Odpeljala sva se le nekaj ulic od cerkve do napol prazne kavarne.

V avtu sva si izmenjala le nekaj besed, o tem, kako je z mojo mamo. V kavarni sva naročila kavo in najprej neprijetno molčala.

“Saj veš,” je začel in za trenutek obmolknil, “saj veš, da sem izstopil, ne?”

Prikimala sem. V tistem nama je natakar prinesel naročeno. Naredila sem požirek kave.

“Vem, Marta mi je povedala,” nisem hotela ovinkariti, “dala mi je za prebrati tvoj mejl.”

Vid je prikimal. Pod premočeno vetrovko, ki si jo je slekel, je nosil oprijeto športno majico, ki je nakazovala, da je v precej dobri formi.

“Dobro izgledaš,” sem izrekla, kar mi je prišlo na misel.

“O, hvala, enako. Ampak ni bilo tako. Precej sem se zanemaril in zredil. Zdaj sem, hvala Bogu, spet v formi. Šport me je v bistvu rešil.”

“Pred čim?” me je zanimalo.

“No, saj si brala. Bil sem depresiven. Antidepresivi ti naredijo celo sranje.”

“Vem,” sem hladno rekla. Prikimal je. Najbrž je domneval, da to vem zaradi študija medicine.

“Žal mi je,” sem se želela zmehčati, “me veseli, da si zdaj boljše.”

Naredil je požirek kave.

“Saj te ne moti, da sem ga prebrala?”

Odkimal je. “Ne, mejl je namenjen temu, da bi ljudje imeli odgovore na svoja vprašanja.”

Zasmejala sem se in čudno me je pogledal.

“Si predstavljaš, da bi moj ati takole razpošiljal mejle okoli, ko sta se z mami ločila? In bi vsem razlagal, kaj je šlo narobe.”

Vidu se ni zdelo smešno. Molče je naredil požirek kave.

“To je drugače,” je naposled rekel, “duhovnik je del širšega občestva.”

Prikimala sem in rekla, da razumem, ni se mi dalo pregovarjati.

“No, hotela sem reči, da sem o nečem, kar si napisal, veliko razmišljala. O tistem, da obžaluješ svojo odločitev za duhovništvo. Jo res?”

Vid si je natrosil še nekaj sladkorja v napol prazno skodelico kave.

“V bistvu jo res,” je tiho rekel, ne da bi me pogledal.

“Ampak to je tako velik del tvojega življenja. Se pravi, da to smatraš kot napačno odločitev?”

Nekaj trenutkov ni rekel nič, nato pa: “Na neki način ja.”

Malo sem pomolčala. V resnici mi ga ni bilo prijetno poslušati. Bil je drugačen kot takrat, ko smo šli z zborom na morje, resnejši, malodušnejši.

“Pred desetimi leti si navdušeno razlagal o tem, kako se veseliš te odločitve,” sem ga z grenkobo spomnila.

Občutek sem dobila, da ga s svojimi besedami bremenim, saj je molče opazoval kavo v skodelici.

“Ni čisto tako. Če si res brala mejl, si videla, da sem napisal, da čutim, da je Cerkev zahtevala od mene nekaj, česar ji ne morem dati.”

“Najbrž govoriš o celibatu?” Pomislila sem na žensko, ki jo je omenjal v svojem pismu. Kdo je, kaj sta imela?

Prikimal je.

“Ampak saj si vedel, v kaj se spuščaš,” sem bila neizprosna.

“Ne vem, če,” je trpko odgovoril.

“No, jaz sem ti že takrat povedala, kaj si mislim o celibatu. In v zadnjih desetih letih nisem spremenila svojega mnenja.”

Bil je tiho, nato je nekoliko bolj odločno odložil žličko na mizo, da je topo zazvenela.

“Veš, Lena, če sem čisto iskren, se mi zdi, da si nekam jezna name.”

Naslonila sem se nazaj na stol in prekrizala roke.

“Zakaj?”

“Ker že ves dan bevskaš name.” Pomencal si je oči. “Skozi težke stvari sem šel,” sem ga slišala reči izza dlani, ki so mu obstale na obrazu.

“Nisi edini,” sem ga zavrnila. “Zdi se mi, da delaš dramo, to je. Veš, kakšen se mi zdi v resnici tvoj mejl? Patetičen.”

“Vidiš, nesramna si.”

Zavzdihnila sem, za trenutek mi je postalo žal.

“Oprosti.”

“Najbrž si še vedno jezna name,” je rekel in čez obraz mu je šel čuden, porogljiv nasmešek.

Boljščala sem vanj. Vzela sem skodelico v roke in na hitro izpila nesladkano kavo.

Odkar sem od Marte izvedela, da je prost, svoboden, sem mislila le na to. Prikrivala sem svojo vznemirjenost pred Pavlom, ker nisem vedela, kako bi mu razložila, kako vztrajno se vračajo misli na desetletje staro zgodbo.

“Samo toliko, da veš. Takrat na morju se ti je to zdela edina prava odločitev,” nisem odnehala.

“Ja, vem.”

“No, meni se je že takrat zdela napačna,” sem dodala z vedrino v glasu, kot bi želela razbremeniti situacijo.

Zasmejal se je.

“Saj vem, ve punce ste bile vse proti. Tega mi niste rekly, ampak saj sem vas slišal, kaj govorite v sobi.”

Nekaj trenutkov sem ga razkačeno gledala.

“Kaj pa je zdaj?”

“A me mečeš v isti koš z Marto, Cecilijo in ostalimi dekletji?”

“Kako to misliš?”

“Vid,” sem vznemirjeno začela, “poslušaj me. Ja, punce so bile navdušene nad tabo, kako ne bi bile? Bil si mlad, prijazen brat, ki je znal poslušati. Ja, zdelo se nam je noro, da boš duhovnik. Ampak jaz nisem bila,” spremenila sem glas, kot da se spakujem, “navdušena nad tabo.”

Namrščeno me je opazoval.

“Jaz sem bila čisto nora nate. In ti si to vedel.”

Molče me je motril s pogledom in ni rekel nič. Naposled je prikimal.

Zavzdihnila sem. V prsih sem čutila znano tesnobno bolečino.

“Res smo te občudovali. Ampak ... one so te občudovali kot duhovnika,” sem zamišljeno rekla.

“Kaj pa ti?” se je radovedno nagnil k meni.

Oklevala sem.

“Ne boš rekel, da se ne spomniš.”

“Česa?”

Spomnil se je, vsega se je spomnil, v očeh mu je pisalo.

“Manipulator si,” sem jezno rekla. “Manipulator, in ves tvoj mejl je manipulatorski. Ljudi hočeš prepričati, da bi te razumeli in tolažili in podpirali, medtem ko si jih vse zajebal.”

“Koga sem zajebal?” me je presenečeno vprašal.

“Vse te ljudi. Vse ljudi, ki so prihajali k tebi k spovedi, pa tiste, ki si jih poročil, pa pare, ki si jim pomagal, pa otroke, ki si jih krstil, kaj jim boš zdaj rekel? Kaj si pokazal parom, ki si jih poročil, o tem, koliko šteje njihova obljuba?”

“Vidim, da si bolj papeška od papeža,” je prhnil in zavil z očmi.

“Nisem,” sem se branila, “samo nihče ti ne pove tega. Vsi te ujčkajo in tolažijo, zato ker si jih zmanipuliral!” sem povzdignila glas. Ljudje za sosednjo mizo so se ozrli k nama.

Molčal je in me opazoval.

“V tvojih očeh sem nečesa kriv,” je rekel v nenavadno svetniškem tonu.

Opazovala sem ga. Bil je sveže obrit, a obraz je bil drugačen, kot sem ga imela v spominu. Oči so govorile o utrujenosti, temni lasje so se mu redčili.

“Tako sem bila zaljubljena vate, da nisem mogla biti z nikomer,” sem rekla bolj sebi kot njemu.

“Vem, vem, da si bila, ampak stara si bila petnajst let,” je rekel in živčno zakašljajal. Oziral se je po kavarni in se naposled srečal z mojim pogledom.

“Takrat na tistem sprehodu si rekel, da sem čisto drugačna od ostalih. Dosti bolj zrela.”

Brezbrižno me je gledal.

“Tvoja mama mi je rekla, naj se pogovarjam s tabo, ker si trpela zaradi ločitve,” je skomignil z rameni, kot bi se opravičeval.

“Ma daj, lepo te prosim, koga vlečeš za nos,” sem se spet razburila.

“Vse si počestekal takrat v Piranu in to ti je bilo noro vseč. Vsi, vključno s puncami, so te gledali kot kul mladega bodočega duhovnika. Edino jaz sem videla resničnega moškega!”

Na obraz mu je padla senca, stisnil je ustnice v napeto črto.

“Jaz sem videl samo petnajstletno nimfomanko, ki se je prilepila name, zato ker je oče zapustil njeno mamo,” je rekel z ostrino v glasu.

Čisto počasi sva stopala ob obali, bilo je že pozno. V zraku sol, v ozračju napetost. *Bog te je ustvaril tako posebno.* Zatemnjeno dvorišče minoritskega samostana, oddaljeno vreščanje mojih prijateljic izza razsvetljenih oken. *A lahko to prosim zadržiš zase?*

Strmela sem v bele sladkorne drobtine, rahlo razsute okoli njegove skodelice kave in plitvo dihala.

“Sem slišal, da imaš fanta,” je rekel.

Prikimala sem.

“Se bosta poročila?”

“Mogoče,” sem hladno rekla. “A se boš ti poročil?”

Živčno se je zasmejal. “Do tja je še dolga pot, polna komplikacij.”

“Zajebal si se,” sem neusmiljeno rekla.

Prikimal je z nasmehom, polnim grenkobe.

Srečala sem ga čez slabo leto. Oblečen v črno kuto je hodil po stari Ljubljani. Ni me presenetilo, ko je rekel, da zanj ni druge poti. Zdelo se je, da se je zredil. Iskala sem besede, da bi mu postregla z neprimernim komentarjem in ga razjezila, a nisem mogla.

“Ogromno sem premišljeval o tem, kar si rekla takrat na kavi. Res si bila prva, ki mi je povedala resnico. Hvala ti, ker si bila iskrena.”

Oklevala sem, nato sem priznala:

“Veš, v bistvu sploh nisem mislila tako.”

“Kako pa?”

“Zdelo se mi je, da si ravnal prav, da si šel ven. Zdel si se mi pogumen in drugačen. Pa vse to, kar si napisal, kar čutiš o celibatu in prisili in o tem, da bi rad bil ljubljjen. Razumela sem te, res, in upala, da bo kako spremenilo situacijo v Cerkvi. Ampak nisem nič rekla, ker se mi je zdelo, da si trden v svoji odločitvi.”

Nepremično me je gledal. Poslovala sem se in šla naprej. Ko sem prišla domov, sem vzela note v roke in se odpirala visokim tonom, *ave maria, ave maria, ave.*

Pleteninasta ornamentika iz predromanike



IRENA AVSENIK NABERGOJ

Ivan Cankar med krščansko tradicijo in religiozno izkušnjo

Ivan Cankar je bil otrok zelo verne matere. Živel in deloval je v okolju, ki je bilo večinoma krščansko zaznamovano. Med spomini na mladost Cankar večkrat omenja materin značaj in njeno vernost. V povesti *Ob smrtni postelji* pravi, da je bila mila, le redkokdaj stroga do njega, da ga je opominjala in prosila »/.../ z rahlimi, le redkokdaj strogimi in ostrejšimi besedami« (Cankar VI, 242–263). Ker je poznala njegovo nezanesljivo naravo in nadarjenost obenem, se je pri njem toliko bolj trudila z nasveti in mu kot najpomembnejše življenjsko vodilo priporočala poslušnost svoji vesti in molitev:

Varuj se, moj sin, da ne zabredeš na stranska pota; pazi se, da ne zaideš v zagate, iz katerih se je le težko še rešiti. Pri vsakem svojem koraku poslušaj svojo vest in ne pozabi na Boga (345)!

Cankarjeva mati je v vseh življenjskih preizkušnjah ohranjala zaupno vero in zvestobo Bogu. Mirna je ostala celo takrat, ko jim je pogorela hiša na Klancu (Cankar je imel takrat tri leta) in so se morali preseliti v ubožnejši predel Vrhnike; zanjo je bilo edino pomembno, da so vsi njeni otroci ostali živi, saj so se v trenutku požara igrali na hribu svete Trojice in tako niso bili v hiši. Ko je mati videla svoje otroke, so se ji, še maloprej okameneli od skrbi, razjasnile oči v sreči in ljubezni, kot da se ni zgodila nobena nesreča. Dostojanstveno in brez pomišljanja je prevzela vso skrb za otroke, ko je njen mož v obupu začel posedati po krčmah in piti, kar so mu vaščani zelo zamerili; pa tudi takrat, ko je odšel od doma za kruhom, in še v toliko drugih življenjskih preizkušnjah. Svojim otrokom je vselej priporočala molitev in še posebej Ivanu govorila, da ga samo srečanje z Bogom lahko duhovno ozdravi, tako kot govori tudi Nova zaveza (prim. Mt 9,2–8; Mr 2,3–12; Lk 5,17–26).

Cankar je vedel, da je svoji materi s svojim mladostnim površnim odnosom do molitve povzročal skrbi. Ustrašila se je, da ga razna literatura ne bi odvrnila od Boga, zato je večkrat preverjala, kaj bere, sam pa jo je zaradi tega včasih še nalašč dražil, kakor piše v črtici *Tuja učenost*:

*»Povej mi, kaj pravi ta tuja učenost?« je rekla mati.
 »Sam ne vem!« sem odgovarjal nemiren in zlovoljen.
 »Vsakemu pravi drugače, kakor je že uho in pamet! Meni pove kaj lepega, komu drugemu pa kvasi in kvanta!«
 Mati se je vsa zgrozila. »Kje si se naučil takih besed? Ta učenost te jih je naučila!«
 Sedla je k vzglavju, da so bila njena lica čisto blizu mojih.
 »Ali veš, kaj si sinoči zamudil?«
 »Ne vem!«*

»Gledala sem in sem čakala, nazadnje si zaspal. Nič nisi molil sinoči, še pokrižal se nisi!«
Molčal sem; v mojih mislih pa se je ljubeznivo in sočutno smejala.
»Mati, mati, otrok ti mladi, nedolžni!«

Zakaj trinajstletni fantje so zmeraj brezverci (Cankar XXI, 259).

Tistega večera se Cankar kot iz nekakšne hudobije ni pokrižal, temveč je nalašč zatisnil oči in sopesel globoko kot v trudni dremavici. Kot je pričakoval, se je njegova mati odzvala prizadeto, vendar ga ni ganilo, ko ga je solznih oči dvakrat pokrižala in s tresočimi ustnicami govorila: »Na Boga ne pozabi! Na Boga ne pozabi nikar! ... Pri Bogu ostani! ...« (260). Kot se spominja pisatelj, je njegova mati ostala takšna vse življenje. Podobno mu je namreč govorila še tudi čez sedem let, mesec dni pred svojo smrtjo. Takrat ji je kot dvajsetletni sin moral glasno brati Kreutzerjevo sonato, čtivo, ki ga je takrat prebiral. Mater je besedilo pretreslo; zaslutila je, da mu je takšna literatura ukradla Boga, in mu govorila:

»Ni res! Ni res! Tako ni, tako ne more biti! ... To je tista tuja učenost ... segla ti je v srce, Boga ti je ukradla ... Zdaj jo poznam, že zdavnaj sem jo poznala ... Bog se te usmili!« ... Tako je rekla mati mesec dni pred svojo smrtjo ... (260).

Cankar se je njenih besed v življenju pogosto spominjal, razumel jih je kot izraz njene otroško čiste duše, po kateri je tudi sam zahrepenel in si zaželel: »... da bi bil kakor ti, o mati, cvet na polju!« (261) Cankar je svojo mater ljubil ter še posebej po njeni smrti v spominu nanjo iskal moralno oporo. V njej je videl zgled krščanske ljubezni.

CANKARJEVA MLADOSTNA DELA, KI KAŽEJO PREPLET MED KRŠČANSKO TRADICIJO IN PISATELJEVO OSEBNO DUHOVNO IZKUŠNJO

Ko si skušamo priklicati podobo pisatelje otroške vernosti, odkrijemo, da o Cankarjevem otroštvu, v katerem je znotraj domače družine prejel versko vzgojo, največ izvemo iz njegovih avtobiografskih ciklov *Moje življenje* in *Grešnik Lenart*, ki jih je ustvaril v svoji pozni, ljubljanski dobi kot spomin na otroška leta.

Toda Cankarjeva najzgodnejša poezija o Bogu sega že v njegova dijaška leta. V svojih mladostnih pesmih petnajstletni Cankar časti Boga, »Stvarnika sveta« in »Odrešenika«, ki je s svojo smrtjo ljudem podaril večno življenje po zemeljski smrti. Tako Cankar kot petnajstleten dijak napiše pesem *V god*, ki jo posveti svoji prvi učiteljici, Ivanki Tominčevi. V njej ji vošči lepo življenje in izraža krščansko misel o vstajenju v večno življenje, ki bo nastopilo, ko bo smrt končala strast, žalost in trpljenje našega zemeljskega bivanja. V svetlo večnost se bodo takrat zlili le »srečni dnevi«, kakor zapiše:

Umetalnik pesem poje ...
Divni zvoki zadone:
glej duševne divje boje,
bolno od strasti srce.

Ali kakor vir s planine
umiri se pod goro –
vsa iz glasov strast izgine,
mirno mu iz prsi vro.

Mirno, tiho in žalobno
kakor tožni šum morja:
kot bi pesem pel nagrobno
sreči svojega srca ...

Ali tiho! ... Čuj, glasnejša
zdaj se pesem oglasi,
večna pesem najkrasnejša:
slava Stvarniku doni!

Kakor pesem je – življenje,
preden grob objame nas:
strast in žalost in trpljenje
stiska srce kratek čas ...

V Bogu naj vam srečni dnevi
lahko v večnost se zlijo,
lahno kakor divni spevi,
ko iz prsi pevcu vro.

Sreča naj se v srečo zlije
tostran groba – onstran,
ko vam smrtni dan prisije,
naj vam bo vstajenja dan (Cankar II, 155).

Cankar je od prvih proznih poskusov pa vse do svoje zadnje knjige svoje osebne izkušnje prenašal v svojo literaturo. Že med njegovimi mladostnimi črticami je kar tretjina takih, za katere je vzel snov in dogodke iz svojega življenja.

V njegovem prvem objavljenem proznem besedilu, črtici *Moj prvi pogled na morje* (1893), ki je izšla v dijaški prilogi Mahničevega *Rimskega katolika*, sedemnajstletni Cankar izraža svojo očaranost ob svojem prvem pogledu na morje v Pulju, kjer je bil na svojem prvem obisku pri tamkajšnjih sorodnikih. Ob morju, ki se je bleščalo v lunini svetlobi, ga je prevzelo strahospoštovanje do »stvarnika vse prirode«, na nebu pa je zaznal privid nebes. To svoje občutje opiše:

Morje je temno, samo na izhodu so valovi posrebreni – luna vstaja.
O kako veličastno je to!

Tako veren in pobožen sem bil malokdaj, kakor v teh trenutkih. Vrtelo se mi je v glavi, ko sem pomislil, kako veličasten je šele tisti, kateri je to vstvaril. In tu se mi je gnjusilo to hudobno, glasno življenje, kjer ljudje skoro pri vsakem migljeju zasramujejo svojega stvarnika, in stvarnika vse prirode, te krasne prirode, katera se kaže krog mene v svoji lepoti. [...]

Zdelo se mi je, da sem videl čudno svetlobo, ne zlato ne srebrno. Vse, kar sem videl, je bilo tako svetlo, kaker bi bilo v ognji. Plavajo gori in doli angelji z velikimi perotnicami, oblečeni v dolgih haljah – taki, o kakeršnih mi je pravila nekdanja stara mati. In nad njimi se dviga svetel prestol, v takem blesku, da ni mogoče razločevati. Čutim le, da je tam največja moč, največja slava, največja lepota; okrog in okrog je vse gosto svetlih obrazov, lepih, angeljskih; in ko hočem natančneje gledati, se vse spoji v morje svetlobe. Počasi ta svetloba obledi, le v sredi še sije – in to je svetla luna ... (Cankar VI, 311–312).¹

Ko mu je pri njegovih enaindvajsetih letih umrla mati, je Ivana to močno pretreslo. V črtici *Moja miznica* iz leta 1898 obžaluje, da je z leti postal izumetničen in neiskren. Nepristnost je dosegel z oblačenjem svojih besed »... v pisano haljo filozofičnih in poetičnih fraz« in prizna: »... s svojo sveto srditostjo sem se hotel napraviti interesantnega, in posrečilo se mi je« (Cankar VII, 188). Ob spominu na materino smrt se obtožuje farizejstva in preračunljivosti. V nasprotje s seboj, grešnikom, postavlja materino vdano pobožnost kot ideal, ki ga sam ne bo mogel doseči. Materino čistost upodobi s simboliko rožnega venca med njenimi sklenjenimi mrtvimi prsti, kot zapiše:

... Obraz mrliča, – koščene poteze, polne utrujenosti in prestanega trpljenja; oči zatisnjene, lica upala in udrta; med sklenjenimi prsti rožni venec in sveče ob mrtvaškem odru. To je bila moja mati ... Zgrnite okrog mene globoke, nepredorne sence, da ne vidim in ne čutim več samega sebe, – da ne vidim strašne poti, po kateri sem došel s ponosnimi koraki v ta zaduhli prepad! ... (190).

KRŠČANSKE PRVINE V CANKARJEVI LITERATURI ZRELEGA, DUNAJSKEGA OBDOBJA (1898/99-1909/10)

Kmalu po materini smrti je Cankar odšel v Ottakring in tam s presledki bival skoraj enajst let v majhnem kabinetu pri družini Löffler. V dunajskem okolju se je intenzivno posvetil literarnemu snovanju, se umetniško razvil in ustvaril večino svojih najboljših literarnih del. V njih večkrat zasledimo njegov dvom v vsemogčnost Boga, ki ga Cankar izreka prek tretjeoseb- nih pripovednih in dramskih likov, še posebej prek hlapca Jerneja, umetnikov v romanih *Križ na gori*, *Tujci* in *Novo življenje* ter učiteljev v romanu *Martin Kačur* in v drami *Hlapci*. Pa vendar so tudi ta njegova dela polna hrepenenja, odetega v biblično simboliko in strnjenega v misli, da bo človeško trpljenje poplačano v večnosti, kjer bo nad človeško krivico stajala Božja pravičnost.

MISTIČNO DOŽIVLJANJE MATERINE MOLITVE V ROMANU NA KLANCU

Iz tega obdobja je tudi pisateljev roman *Na klancu* (1903). V njem se Cankar z likom revne deklice Francke poglubi v svet svoje pokojne matere. Materin odnos do molitve in Boga, kot ga slika v liku deklice Francke v cerkvi na romarski gori, je po zaupljivosti, sanjivosti, plašnosti in samoobtoževanju pred Bogom in ljudmi zelo podoben njegovemu lastnemu otroškemu doživljanju Boga, kot ga opisuje v poznejših avtobiografskih ciklih *Moje življenje* in *Grešnik Lenart*. O trajnem vplivu matere, vidnem v pisateljevih delih, je Ivanov brat, duhovnik Karlo Cankar zapisal:

Vpliv pokojne matere je ostal na Ivana trajen, neizbrisljiv. On jo je ovekovečil v svojem delu »Na klancu«. Dne 27. julija 1902 mi je pisal, da je v tem romanu »postavil materi lep spomenik; Ti ga boš poznal, ali fotografiral seveda nisem, bi tudi ne mogel«. Deset mesecev pozneje mi piše: »Kadar boš bral roman *Na klancu*, se boš spomnil na mater; tudi jaz sem veliko mislil nanjo, ko sem pisal.« Pa ne samo v tem romanu. Mati mu je bila v mislih, če je pisal o trpeči ženi, o ljubezni, ki se bori z bedo in pomanjkanjem, o večni veri v pravico, ki se mora izkazati, in o trdnem upanju, ki prehaja polagoma v resignacijo, a ne preide v obup (Cankar 1920a, 48–49).

V romanu pisatelj pripoveduje, kako je Francka skupaj z drugimi romarji na vozu naposled prispela na cilj – na romarsko Goro, kjer je hlapec svoj voz ustavil pred gostilno ob cerkvi. Ob zvonjenju cerkvenih zvonov, ki so vabili k deveti maši, je še močnejše občutila skrivnostnost prazničnega jutra. Vse naokrog je bilo slišati glasne romarje, ki so v gručah prihajali mimo. Kljub grdemu ravnanju, ki ga je bila deležna, ko so jo romarji pustili plašno in polno hudih sanj teči za vozom in se niso ustavili, se je Francka v cerkvi povsem umirila in se prepustila religioznim občutjem. Takole piše Cankar v romanu:

Francka je stala sredi cerkve, ob klopeh. Polagoma se je spustila na kolena, sklonila je glavo in je odprla molitvenik. [...] Brala je počasi, od črke do črke, lepe mašne molitve; ustnice so se premikale, oči so bile rosne in lica so gorela. [...] Francka si je komaj še upala izgovarjati besede, ki so stale tam napisane z velikimi črkami in so ji gledale v obraz, mirno in skrivnostno, kakor Mati božja z oltarja; drobno telesce se je nagibalo zmerom niže, glava se je sklonila in solze so ji kapale na molitvenik. [...] Klečala je kakor v oblaku; oči so komaj videle od svetlih solza in nog ni čutila. Zazdelo se ji je celo časih, da se premika, da se vzdiga in da plava kleče – kakor v sanjah, kadar je mislila, da širi roke in da leti stoje preko rumenega pšeničnega polja, tako da se noge niti ne dotikajo klasja – in vse, cerkev, oltar, Mati božja na oltarju, vse je plavalo mirno in počasi navzgor, v megli dišečega kadila, izza katere so trepetale luči neštevilnih sveč.

Tako se je ob tej uri, polni ljubezni in hvaležnosti, ločila njena duša od telesa, ki se je treslo majhno, trudno in ubogo na trdem kamnu ... (Cankar X, 23–24).

Karlo Cankar pove, da je bila njihova mati »globoko pobožna žena«:

V večnem stradanju in brezmejnem siromaštvu jo je krepila vera v božjo pomoč, ki se bo izkazala prej ali slej. Tako dobro se je spominjam: objokane, kako sedi ob praznem ognjišču in premišljuje, kaj bi nam dala za kosilo in za večerjo, lačnim in preplašenim, in kam bi šla iskat pósodo. Slabo je bila oblečena in ob nedeljah je hitela zgodnji maši, zavita v široko preperelo ruto, da bi na praznik ob belem dnevu ne razodevala svojega siromaštva. Sključena v kotu je molila in bila je vsa srečna, ko je videla Ivana in mene, da ministrirava pri oltarju. Popoldne nas je pa vodila otroke k sv. Trojici, kjer je opravljala križev pot okoli cerkve, mi pa s strahom in grozo strmeli v kričeče podobe neusmiljenih judov, ki bičajo in križajo Kristusa. Spominjam se tudi tega, da je bila mati vselej, ko se je vrnila iz farne cerkve pri sv. Pavlu ali pa od sv. Trojice, vedrejša in da zvečer ni jokala. Njeno upanje je raslo, kadar je molila in se porazgovorila z Bogom (Cankar 1920a, 49).

Karlo je bil prepričan, da je mati s svojo vernostjo vse življenje močno vplivala na Ivana; prav zaradi njenega zgleda meni, da njegov brat ni bil nikoli »prepričan brezverec«:

Ta njena živa vera v Boga in pa njeno neomajno upanje v boljšo prihodnost sta se vcepila tudi Ivanu v srce. Vem čisto, da je Ivan zadržal materino sliko, kakršna je bila v resnici: sliko trpeče žene z živo vero, z večnim upanjem in z brezkraino ljubeznijo. In ta materina slika ga je spremljala skozi življenje do smrti. Nikoli se ni otresel materine podobe, ki se mu je vsadila v mehko in plemenito srce. Vplivi njegovega dunajskega življenja so sicer potisnili za nekaj let ta sveti spomin v ozadje; takrat je Ivan z drugimi vred mislil, da je njegova dolžnost in njegov poklic, da obračuna z verskimi »predsodki« in da pobije »zmote«, v katere nas je

»zapeljala« Cerkev in njena hierarhija. Take nazore je imel Ivan par let na Dunaju; kažejo se tudi v nekaterih njegovih delih (Kosirnik, Malhus) in meni jih je razkladal v privatnih pismih.

To je bila posebna vrsta bolezni, – Ivan bi rekel, da je imel »ošpice«, – ki je prenehala, ko se je malo streznil in ko se je sramoval, da je sploh kdaj stopil v tisto žalostno službo, ki ji Nemci pravijo »Mitheulen«. Prepričan brezverec ni bil nikoli. Preveč globoko se mu je vtisnila materina podoba: krivično trpljenje, prenašano z mučeniško vdanostjo in s trdnim upanjem na plačilo in poveličanje. Njegov evangelij, ki ga je oznanjeval trpečim, ponižanim in razžaljenim, »o trpljenju in o zmagoslavnem poveličanju iz trpljenja«, je bila dediščina, ki jo je prejel od svoje matere. In ko mi je rekel na smrtni postelji, da mu veliko prihaja na misel pokojna mati in da jo bo pozdravil, ko se z njo snide, sem vedel, da ga je mati vodila iz trpljenja v poveličanje (49).

V romanu *Na klanecu* izvemo, da je študent Lojze (ki ima Cankarjeve poteze) s svojo materjo kot otrok pogosto molil in da ga je molitev navadno pomirila, kot se spominja:

»Mati!« je zaklical Lojze nalahko in je iztegnil roko. Mati je dvignila glavo počasi in se je ozrla k Lojzetu; njen obraz je bil čudno mlad, ves bel in brez gub, ustnice so se smehljale mirno.

»Jaz ne morem spati.«

»Moli naglas!«

Pokleknil je v postelji in molila sta poluglasno. Za zastorom je sopla mati,² mala Francka je ležala na tleh in se je smehljala s poluodprtimi ustnicami. Zunaj je bil lep večer, mir božji je plaval nad vso pokrajino (Cankar X, 116).

KRŠČANSKE PRVINE V CANKARJEVEM ROMANU HIŠA MARIJE POMOČNICE

Cankar je v dunajskem obdobju objavil mnogo del s prvinami krščanske religioznosti. Med njimi je še posebej sugestivni njegov roman *Hiša Marije Pomočnice* (1904), eno najglobljih pisateljevih del. Cankar ga je zapisal po smrti Malči Löffler, neozdravljivo bolne hčerke svoje dunajske gospodinje Albine. Deklico je sam pospremil v dunajsko bolnišnico in jo tam obiskoval v njeni bolezni vse do njene smrti leta 1902. V bolnišničnem okolju je spoznaval še druge male bolnice in ozračje njihovega poslednjega prebivališča. V svojem romanu je v liku glavne osebe strnil svoje doživljanje Malčinega predanega umiranja ter njene tihe in mirne smrti.

Na začetku romana Cankar opisuje prihod male deklince Malči v bolnišnico, kamor jo privede njena mati. Bolnišnica, v kateri bolnike negujejo redovne sestre usmiljenke, je polna svetih podob. Deklico pogled na podobo Matere božje napolni s tolažbo v njeni tihi bolečini:

Iz teme se je svetlikala luč; visoko dol od stropa je visela na srebrnih verižicah srebrna svetilka, razsvetljevala je veliko podobo Matere božje, ki je segala od stropa do oltarja. Mati božja, v dolgem, sinjem, z zlatimi zvezdami posutem plašču je stala na zemlji, bleščeča bela noga je gledala izpod zlatoobrobljenega plašča. Noga pa je počivala na ploščati glavi velike zelene kače, ki se je vila okoli zemlje, objemala jo trikrat in strašnem in gnusnem kolobarju. Od rok Matere božje, od vseh desetih prstov, so lili žarki milosti na zemljo. Ali bolj jasen kakor zvezde na plašču in kakor zlati rob in bolj kakor žarki milosti, ki so lili na zemljo, je bil obraz Matere božje. Malči je pogledala na velike, v nebo uprte, miru in ljubezni polne oči, na ustnice, resne in blage, na srebrno solzo, ki se je svetila čudovito na belih

licih, in sladko ji je bilo, pritisnila je čelo na okno, Mati božja se je bližala, stopila je iz teme in čisto pred njo je bil milostipolni obraz ... (8–9).

Po opisu hodnika Cankar opiše tudi sobo, ki je postala Malčino predsmrtno bivališče. V njem je poslej bivala skupaj z drugimi bolnimi deklicami. Tudi ta soba je bila polna svetih podob, še posebej živo deklico nagovorijo jaslice, o katerih se ji zdi, kot da so vzete iz resničnosti:

Soba je bila velika, čisto bela. Dvoje oken je segalo od stropa skoro do tal, zagrnjeni sta bili z belimi zastori, prijeten polumrak je bil v sobi. Ob stenah postelja ob postelji, štirinajst jih je bilo. Nad posteljami svete podobe, razpela, med okni slika debelega plešastega gospoda z rdečim ovratnikom in zlatim križem na zlati verižici. Pod sliko božične jaslice, umetno sestavljene iz lesa in papirja – vse lepo in zelo resnično, hlev, sveta družina, pastirji, sveti trije kralji in naokoli zelena pokrajina, zadaj pa betlehemska mesto (9).

V romanu Cankar slika umiranje štirinajstih bolnih deklic. Opisuje, kako krepitev duhovne moči deklic poteka skladno s pojemanjem njihove življenjske moči, in kako čistost njihovih duš počasi povsem razblini njihovo telesno iznakaženost kot posledico bolezni. Njihovo krhko zunanost napolni z nežno, nadzemesko milino in s tem napravi veličasten slavospev zmagoslavju duše nad telesom, duhovnega nad snovnim, božjega nad človeškim življenjem. Ker so umirajoče deklice v Cankarjevem romanu očiščene vse umazanosti zunanjega življenja, v podobi cekinov zmorejo videti duše svojih pravkar umrlih vrstnic. Pisatelju se zdi, da bolnišnica postane bivališče angelov, kot zapiše:

Nato pa so prišli angeli v sobo, mnogo jih je bilo, vsi so bili belo oblečeni, prijazna luč se je razlila po sobi. »Ali so sanje, ali je resnica?« je mislila Katica. »Niso sanje, oči so odprte; tu sem jaz, tu je postelja ...« Tiho so hodili po sobi, toda glej, vsi obrazi so bili znani. To je Tončka, ki gleda veselo z velikimi slepimi očmi, in tam je Malči, ki ima tako nežen, majhen obraz in tako živorazumne, razmišljajoče oči in čelo kakor sneg, in celo Pavla, židovka je tam. Žarka svetloba je razlita naokoli in v svetlobi hodijo, beli, komaj razločni, tihi angeli, noge se ne dotikajo tal ... (78).

Na božični dan se je deklicam zdelo, »kakor da so prišla nebesa na zemljo. Nebeški angeli z velikimi belimi perotmi, Mati božja, mali ubogi Jezus, ki je ležal v jaslicah, in pastirji, ki so klečali tam – vse je bilo blizu in domače, nič skrivnosti ni bilo in nič nedosegljive gloriije« (75). K njim so na obisk prišli njihovi starši, ubogi in obteženi. Ko so odšli, je Tončka odhitela k oknu, »da bi ji umilo lica prijazno sonce, ki je bilo zunaj ...« Takrat pa se je »... zgodilo nekaj čudovitega«:

Gor iz zaduhle doline življenja se je bila napotila dolga procesija. Romali so, velik križ je hodil pred njimi in njegova črna senca je padala nanje. Vsi so bili z grehi in trpljenjem obloženi; oni, ki so stopali težko, hrbet upognjen, glavo globoko sklonjeno; in oni, ki so hodili pokonci in čijih prešerne oči so lagale prešerno; ljudje gosposko našemljeni, prstane in zapestnice na rokah, čipke in svilo na belih telesih, izžetih, izglojenih od podlega življenja; berači, ki so omahovali v cunjah, obraze izsesane, ude izpite od podlega življenja. Tako so romali in vsi so bili obloženi z grehi in trpljenjem. Romali so in so nosili darove onim, ki so bili čisti in so živeli onkraj življenja in v srcu romarjev je utripalo pod zlaganim sočutjem komaj zavedno hrepenenje in upanje ...

... Sveti dan je bil, rodil se je Izveličar. In zgodilo se je nekaj čudovitega. V betlehemske hlevu je ležal v jaslih Izveličar, vseh bogastev gospodar. K njemu pa so

prihajali v dolgi procesiji, od vseh strani, pastirji, kajžarji, hlapci, obloženi z grehi in življenja težo, in prinašali so mu darov, gospodarju vseh bogastev. Prišli so tudi trije kralji iz Jutrove dežele in so se mu poklonili, ko je ležal v betlehemskem hlevu v jasliah. Ugledali so bili zvezdo in zahrepeneli so veliko, komaj zavedno, pol razumljivo hrepenenje se je bilo vzdignilo kakor veter od juga in je zavalovalo po vsi božji zemlji (82).

Sklepni del romana napolnjuje smrt. Smrt bolnih deklic je opisana kot prehod angelov v nebo, h Kristusu, njihovemu ženinu. Druga za drugo umirajo, a meja med življenjem in smrtjo je le navidezna, saj že vidijo duše svojih umrlih vrstnic v podobi cekinov ter slišijo stokanje in jok majhnih duš, ki prosijo za molitev rožnega venca, ker prej ne morejo v nebesa. Tiste, ki so še ostale žive, hočejo čim prej umreti in čedalje bolj neugnano hrepenijo po srečanju z Bogom, s svečano pobožnostjo govorijo o smrti in njihova srca se smejejo v zmagoslavnem pričakovanju zadnje zemeljske poti:

Urno, urno, da ne zamudimo vlaka! Urno, urno na pot! In po širokih, neizmerno dolgih ulicah, mimo visokih hiš, skozi prašno mesto ... – mesto je bilo in ni ga več, pogreznilo se je. In zdaj polja in travniki in holmi, drug svet, novo življenje ... Sonce, sonce, sonce! Kje je tisto sonce, ki je sijalo tam doli? Ni ga več, samo upanje je bilo, samo slutnja! In tu je sonce, razgrnilo je svoje kraljevsko bogastvo po vsem širokem nebu, po vsi prostrani zemlji. Visoko je in neizmerno, vse je potopljeno v njem ... Tako je poplačal Bog trdno vero. ... Na vozovih so peli mladi glasovi, zmerom nižje se je pogrezala dolina, tam gori pa so že goreli hribi, sonce je prihajalo procesiji naproti, že so se lesketali mu lasjé, iz zlatih žarkov spleteni ... Pozdravljen, Kristus, ženin, ti vdano ljubljene, tako težko pričakovani! ... Pozdravljen! ... (96).

TRIJE SONETI IZ LETA 1909, DODANI H KURENTU

Ko je Cankar leta 1909 z Dunaja odšel za dva meseca k svojemu bratu Karlu, duhovniku in škofovemu tajniku v Sarajevu, kjer je opravil spoved in prejel tudi obhajilo, je v tamkajšnjem okolju in razpoloženju napisal tri sonete, ki jih je pozneje dodal k svoji povesti *Kurent*. V sonetu *Zgodilo se je včeraj* (obj. v *Kurentu*, 1909) zapiše, da je bilo tisoč ur trpljenja potrebnih za uro čiste radosti:

»Za tisoč ur le ena ura.«

Zgodilo se je včeraj – vedi Bog
če včeraj ali če pred tisoč leti:
nebo se žarko nad menoj zasveti;
zvonovi zazvone, vsenaokrog

puščava prej, zdaj spomladanski log –
o Bog, ki si mi velel koprneti,
o Bog, ki si ukazal mi trpeti,
spoznal sem tvoj ukaz. Jaz, ves ubog
od vekomaj – kdo bogatejši zdaj
od mene? Bratje, jaz sem gledal raj!
In če ugasne luč za vekomaj

in če se vse noči razgrnejo
in če se zvezde vse utrnejo,
ostane v srcu mojem njen sijaj. (Cankar I, 148; Cankar XVIII, 109).

V drugem sonetu, *Na vekomaj ostane*, Cankar izraža svoje duhovno stanje dunajskih let, vse od odhoda v tujino. Razkriva svojo osamljenost in trpljenje; kljub molitvi ni videl odrešitve:

Na vekomaj ostane, kar je bilo,
kar je svetilo en trenotek sam. –
Odkar je Bog ukazal tem nogam:
Hodite! – se je sonce omračilo

in oslepelo je oko blodilo,
strmelo v noč, prosilo: kje pot, kam?
Molčala noč! – ... Oj truden! Oj, od ram
ni padla butara! Še je molilo

to srce verno: saj ni tvoj ukaz,
o Bog, da moja trdna vera mine;
daj luči! – Noč molči! – In na obraz

sem pal in sredi gluhe te noči
je srce vzkrinknilo od bolečine,
zavpilo je v nebesa: luči ni (Cankar I, 147; Cankar XVIII, 110)!

V svojem tretjem sonetu, *Luč je in Bog je*, pa Cankar izraža novo zaupanje v vstajenje, ki bo vstalo iz trpljenja in ran, ter zapiše:

Luč je in Bog je, radost in življenje!
Svetlejši iz noči zasije dan,
življenje mlado vre iz starih ran
in iz trohnobe se rodi vstajenje.

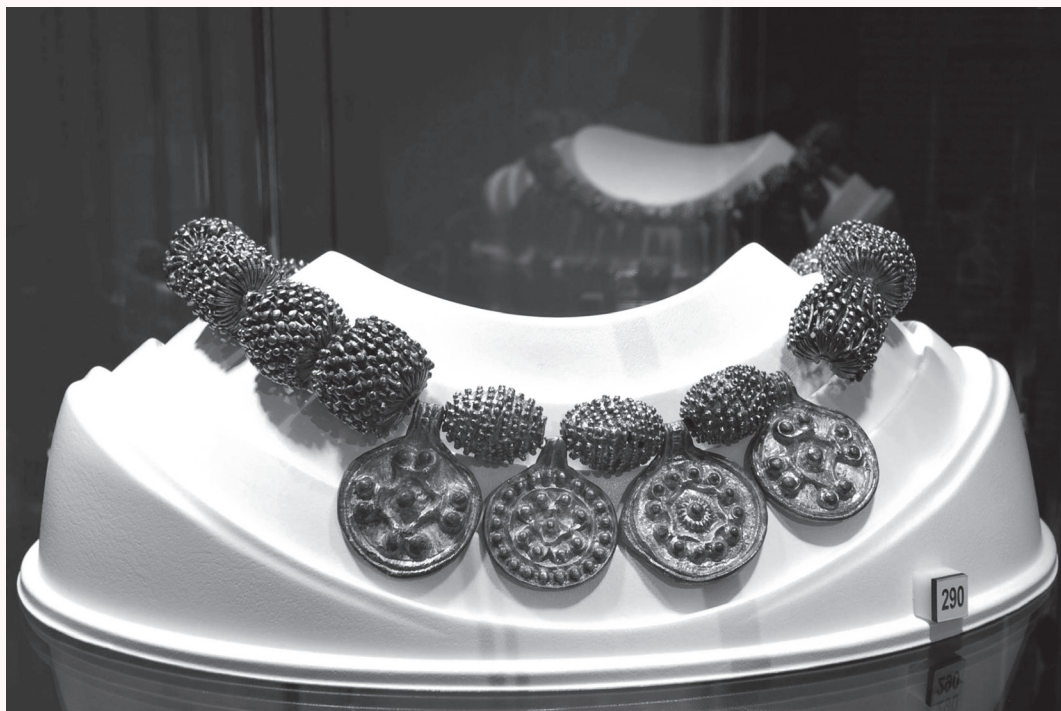
V nečisto noč, v sramoto in ihtenje
zapel je glas od angelskih poljan –
en žarek je iz večnosti poslan,
svetlobe večne slavno oznanjenje. –

Vsi vi, skoz mrak pod križem vzdihujoči,
vsi vi, strmeči nemi v črna tla –
prišlo je znamenje! V tej zadnji noči
zablisnilo se je odvrh neba –
vstanite, vriskajoči in pojoči:
pozdravljena, nebeška glorijska (Cankar I, 148; Cankar XVIII, 111)!

MOČ HREPENENJA V KRATKI PROZI LJUBLJANSKEGA OBDOBJA (1909/10–1918)

Cankar se je novembra 1909 iz Sarajeva vrnil kar v Ljubljano in ne več na Dunaj. V domovini je ostal vse do svoje smrti 11. decembra 1918. Naprej je živel v tivolskem hotelu Švicarija, marca 1910 pa se je naselil na Rožniku in tam ostal do poznega poletja 1917, takrat pa se je preselil v središče mesta. Po vrnitvi z Dunaja je napisal dve večji avtobiografski deli, cikel *Moje*

Predromanski nakit



življenje in povest *Grešnik Lenart*, ustvaril pa je tudi mnogo črtic z avtobiografsko vsebino. V njih se je spominjal svojega otroštva in še posebej svoje matere, njegovo hrepenenje pa je bilo vse bolj usmerjeno v novo življenje po smrti.

CANKARJEVI SPOMINI NA OTROŠKO VERNOST

Svoje otroške vernosti se Cankar med drugim spominja v črtici *Na peči* iz leta 1911, objavljeni v ciklu *Ob svetem grobu* (zbirka *Moja njiva*). V njej opisuje, kako so se kot revni in lačni otroci na peči pogovarjali o praznikih – o vernih dušah, o božiču in o veliki noči, ter sanjali o lepih dneh. Niti revščina ni omajala njihove otroške vere, kot zapiše v avtobiografskem ciklu *Moje življenje* (1913):

Najlepše se je dalo pogovarjati pozimi, na veliki, topli peči ... Bilo je, kakor skupna molitev in kakor skupna pesem: če nas je sedem ali sedemdeset – molitev je ena in ena je prošnja, pesem ena in en sam je Bog. Nikoli si nismo bili tako blizu, tako bratje in sestre, kakor ob tistih svetih urah. Sredi med nami je sedel sam angel božji ter nam je pripovedoval o lepotah iz paradiža; nam pa se je zdelo, da govore naše plahe ustnice (Cankar XXII, 18–19).

V zbirki črtic *Moje življenje* Cankar opiše tudi svoja občutja, ki jih je doživljal kot ministrant. Spominja se, kako se je v cerkvi pred oltarjem počutil očiščenega grehov:

Ko sem bil dovršil drugo šolsko leto, so me napravili za ministranta. Še zdaj se mi zdi, kakor da mi je bil prepojil srce in dušo tisti omamni vonj po žlahtnem kadilu. Bil sem očiščen, vseh grehov za zmeraj odvezan, oltarju samemu posvečen. Nikoli poprej in nikoli pozneje nisem bil tako miren in srečen, kakor v tistem blagoslovljenem letu ... (20).

Toda tako kot je v cerkvi čutil duševno harmonijo in mir, pa je bil včasih kot ministrant tudi nagajiv, lahkomišeln in razposajen. V najresnejših in najbolj svečanih trenutkih ga je pred oltarjem »napadla« dobra volja, »posvečene« stvari pa so postale predmet zabave, kakor se spominja:

... Med vsemi otroci najmanj pobožni in najmanj brzdani so ministrantje. Domača jim je cerkev, vsakdanja jim je mašna ceremonija, tako da jih pretesna bližina oltarja ne posvečuje, temveč pohujšuje. Pokušali smo vino, za kelih namenjeno, jedli smo hostije; res da hostije še niso bile posvečene in še ni bilo v njih telesa Kristusovega; ali tega nismo vedeli in vendar nihče ni občutil greha. Bali smo se mežnarja, ne Boga. ... potrkavali smo ob petkih lepo ubrano na vse tri zvonove, da so se ljudje na Vrhniki čudoma spogledavali; če se nam je zazdelo, smo na slepo vero pozvonili z velikim zvonom, kakor oznanja obhajilo bolniku; stare ženice so drobile proti cerkvi, šepavi mežnar je lomastil v zvonik ter spotoma grmadil prečudne kletve. V vsem takem početju je bilo samo čisto veselje, greha nič. Katekizem, ki smo se ga učili v šoli, je imel komaj toliko veljave kot abecednik. ... Domač sem bil v cerkvi, kakor na peči, kakor pod mostom ... (23–24).

V *Mojem življenju* Cankar naslika tudi podobo verskega razpoloženja v domači družini in med drugim pove:

Pri nas doma ni bilo pobožnjaštva, ne tistega mrkega, trdega, židovskega, ki ne rosi v vdano srce ljubezni božje, temveč vtepa s palico božji strah. Bili smo globoko verni; ne samo v meni, v nas vseh je ostal ter ostane pač do konca dni skrit

oltar, pred katerim darujejo čiste misli ob veselih in žalostnih urah. Še pozno, ko me je bila že vsega opredla tuja učenost, ko se mi je bilo srce že vse razbolelo od soparnega spoznanja, se je mnogokdaj zganilo v srcu, kakor neizrekljivo sladek in gorek spomin, kakor tiha otroška molitev ... (23).

Cankar pove, da je sam kot otrok imel čisto posebno vero, kakršno so imeli doma, nikjer priučeno in tudi od nikogar zaukazano, takšno, ki je »... čisto ponevedoma [...] od vsega začetka samovoljno vzkliła v srcu ter ga vsega preprijala« (24). Svojo otroško vero opiše takole:

... Ne da se razložiti z besedo te resnične vere; ker vsaka vera je nedopovedljiva, je brez glasu in brez telesa, kakor luč in kakor ljubezen. Pri stari materi sem bral evangelij o trpljenju Kristovem; prav nič občudovanja in nič pohlevnosti in nič hvaležnosti nisem občutil ob podobi trpečega Boga; vsa globlja in čistejša je bila moja vera; iz vsega srca rad sem imel Krista, brez strahu in bolečine bi se bil dal bičati namesto njega ... (24).

CANKARJEVA RAZMIŠLJANJA O VZROKIH NJEGOVE ODDALJITVE OD BOGA

Kot Cankar razmišlja v *Mojem življenju*, ga je od Boga pozneje morda še najbolj odvrnila »tuja učenost«, povezana z željo po osebni umetniški uveljavitvi. To je ugotavljala že njegova mati, kot se spominja v črtici *Tuja učenost*. V svoji pozni dobi razmišlja, kako bi bilo, če sploh ne bi šel v šole. Če bi ostal doma in ostal pastir, ali pa bi postal vrtnar, bi kljub manjšim pregreškom njegovo srce ostalo čisto: »... Moje srce bi bilo čisto, moje življenje brez zlega; oboje bi bilo kakor večerna molitev otroka ...« (39). Tako pa mu je zagrenila srce sla po umetniški uveljavitvi in uspehu:

... napolnilo ga je z zlaganim bogastvom, s cekini, ki so bdečim očem velo listje. Zamrzelo mi je življenje, kakor je bilo; nikogar več nisem maral, ne matere, ne očeta, ne bratov in sester; oduren sem bil in hudoben, studil sem se sam svoji podobi, kakor da bi se neprestano gledal v ogledalu. ... Napol v sanjah sem takrat občutil, kar sem kasneje, v trdih dneh, prepozno spoznal: vse neizprosno, brezobzirno nasilje hrepenenja, ki vzdigne človeka zategadelj, da ga zviška trešči ob tla, ko je bil iztegnil roko, da poseže po zvezdi ... (30–31).

HREPENENJE PO POMIRITVI IN ODREŠENJU V PODOBAH IZ SANJ

Cankarjevo dokaj umirjeno bivanje na Rožniku je leta 1914 pretrgala prva svetovna vojna. Zaporna kazen, ki jo je od 23. avgusta do 9. oktobra 1914 moral prestajati na Ljubljanskem gradu na podlagi ovadbe širjenja protidržavne propagande, in njegovo služenje vojakov v Judenburgu naslednje leto sta mu od blizu razkrila grozote medvojnega dogajanja. Cankar je bil za vojsko po duši in po telesu povsem nesposoben, do vsakršnega nasilja je čutil odpor in ni hotel nositi orožja. Njegovo zdravstveno stanje je bilo močno načeto in kot vojaka so ga začeli pošiljati na zdravniške preglede v Gradec, končno pa je bil zaradi krhkega zdravja zaradi pljučne infiltracije iz vojske kmalu odpuščen.

V zadnjih letih svojega življenja je Cankar napisal razmeroma malo del, kratka proza tega časa pa ima precej drugačen značaj. V črtici *Četrta postaja: Jezus sreča svojo žalostno mater* iz svoje zadnje knjige, zbirke črtic *Podobe iz sanj* (1917), se pisatelj spominja, kako si je kot otrok rad ogledoval podobe križevega pota na cerkvenih stenah. Povesti podob so bile polne žalosti in

obenem polne tolažbe. Med številnimi obrazi se je »tiho svetilo lice njega, ki je nesel težki križ« (88). Podoba Kristusa je Cankarja prevzela in ga navdala s sočutjem:

Sredi med zagorelimi, kričočimi obrazi se je tiho svetilo lice njega, ki je nesel težki križ. Takrat še nisem videl njegove lepe brade, od krvi in praha oskrunjene, nisem še ugledal njegovih velikih, mirnih, svetlih oči, ki so vse spoznale in vse vedele. Mislim sem, da je majhen, ubog otrok, ki so mu brez usmiljenja naložili breme, devetkrat večje od njega; saj je omagoval pod njim celo močni Simon iz Cirene (prav tam).

Med štirinajstimi podobami mu je bila najbližja četrta, na kateri Jezus sreča svojo žalostno mater. Zdelo se mu je, da je Kristus upodobljen kot majhen, ubog otrok, »ki so mu bili brez usmiljenja naložili breme, devetkrat večje od njega«. Kristusova mati je bila nežnega, drobnega, ozkega, belega obraza, »oblečena je bila v dolgo sinjo haljo, prepasana s širokim temnomodrim pasom, in sinjina je odsevala na licih, da so bila še nežnejša in bledejša« (88–89). Cankar je iz njenega ozkega, belega obraza, ki je »brez solz in brez besed« pričal o njeni silni bolečini (88–89), začutil, da je bolečina matere še močnejša od trpljenja njenega sina. Kljub temu pa se mu je zdelo, da mati ob srečanju s sinom deluje sočutno, blago in tolažilno, kot zapiše Cankar:

Kakor seže bela roka v noč, je segel njen pogled do njega, se je iz jezera njenih oči prelilo sonce v sonce. »Sin moj, ti ljubi otrok moj!« Komaj je videl to roko, to lice, te oči, komaj je slišal ta glas, ni bilo trpljenja več, ne trnjevega venca več, ne križa več. Visok in lep, brez krvi in brez ponižanja je stopil k nji, da bi jo potolažil; ker njena bolečina je bila večja od njegove (89).

V strašnem času prve svetovne vojne pisatelj vidi Kristusa kot »živega pred seboj«, ne le enkrat, temveč »tisočkrat in stotisočkrat«. Pa tudi njo, njegovo žalostno mater vidi »tisočkrat in stotisočkrat«. Črtico sklene z mislijo na vstajenje, ki se bo rodilo iz neizmerne trpljenja ljudi, in zapiše: »Človek gre na Golgato, da bo trpel in umrl in da bo vstal povelčan« (89).

V črtici *Velika maša* Cankar slika bolnike in pohablence v zaledju. Vsi ljudje, med seboj podobni v trpljenju in obupu, se zatečejo v cerkev svetega Pavla. V cerkev prihajajo nenehno in jih je toliko, »kakor da so vstajali iz grobov« (117), ter prosijo Boga, naj konča njihovo trpljenje: »Kaj ni dovolj, kaj ni že čas, o Bog« (prav tam)? Simbolistična črtica stvarnemu ambientu cerkvenega prostora doda mistično razsežnost, cerkveni prostor se spremeni v vesoljni svet, cerkveni obred v poslednjo sodbo in uro vstajenja za vse Boga vdane ljudi.

Pisatelj zapiše, da je tedaj Bog slišal njihovo molitev in »vsemogočna roka njegova je odprla vsa okna nastežaj« (prav tam). V prej mračno cerkev je planilo sonce in napolnilo »potrta srca« do roba »z velikonočno radostjo, seglo je v grobove in jim je dalo življenje, obžarilo je bleda lica, ozdravilo jih je in jih pomladilo« (prav tam). Pisatelj se ne ustavi ob psihološkem vidiku vere v Kristusovo vstajenje kot duhovni tolažbi za ljudi. Proti koncu črtice se psihološkemu pridruži eshatološki vidik – Cankar oznanja ljudem resničnost, ki bo prišla v prihodnosti, in jim posreduje ne le podobo konca vojne, temveč tudi mistično podobo prihodnjega življenja.

V črtici *Konec*, zadnji v njegovi zbirki *Podobe iz sanj*, Cankar pove, kako je nekoč, ko je čisto sam sedel v svoji mrzli, mračni izbi, na njegove duri potrkala Smrt. Ko so se tiho, slovesno odprle duri, je pred njim stala v podobi ogromne, v črn plašč zavite ženske – sodnice, s perjanico na glavi. Nanj je gledala s svojimi »globokimi«, »srepimi«, »v dno izprašujočimi očmi«. Z grozo, ki ga je vsega zajela, jo je Cankar negibno opazoval. Ko je gostja naposled spregovorila, pa njen glas ni bil tako strašen, kot je pisatelj pričakoval, temveč »resen in globok [...], skoraj blag«. Smrt ga vpraša: »Človek, povej, kako si živel, kómu živiš!« Pisatelj se trepetaje zave, da ne pozna odgovora. Z zastrtim glasom namesto njega odgovarja Smrt:

Zasmilil se ti je ta in oni zlati klas, ki je padel; napol iz strahu, napol iz nečimrne hinavščine si potočil papirno solzo za tem in za onim ...; nase, nase edinega pa si mislil ves čas. Na nič drugega nisi pomislil!

Nato mu gost pove, da ima tudi smrt svojo veliko vrednost, tako kot imata svoj smisel vsako trpljenje in vsaka prelita solza. Pravi mu:

Nisi pomislil, da to zlato klasje, ki je bilo pokošeno in povezano v snope, ni umrlo, temveč da bo obrodilo tisočkratno življenje! Pomislil nisi, da nikoli še nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj ... pomislil nisi, da je smrt mati in da teše nebeški tesar mrtvaško posteljo in zibel obenem (118–119).

Primerjava smrti z materjo, prek katere človek vstopi v življenje, in misel, da »teše nebeški tesar mrtvaško posteljo in zibel obenem«, je globoko povedna. Prav mati je tako oseba, ki je Cankarju najprej v mislih, ko začuti, da bo zanj nastopilo slovo od življenja.

Ko ga Smrt vpraša, koga bo klical na pomoč, da mu bo stal ob strani v trpljenju in pred pravičnim sodnikom, vzklikne »Mati!« Toda zdi se, da odgovor Gosta ne zadovolji, v bolečini predsmrtnega spoznanja zakliče: »Domovina!« Že je milejši in jasnejši »plamen njenih oči«, v njih se drami »usmiljenje in odrešenje«, zapiše pisatelj. Toda njegov gost in sodnik mu še ne odgovori, ga še ne izpusti. Cankar pove, da se je takrat v »grozi in bolesti razklalo moje srce, da je dalo, kar je še imelo: ‚Bog!‘« Črtico sklene z besedami:

»V tistem hipu, ob tisti besedi sem se sladko zbudil iz dolge, strašne bolezn. Poleg mene, ob čaju, je sedela svetnica odrešenica; držala me je za roko in smehljala se je, kakor se mati smehljá otroku, ki je ozdravel. ime ji je bilo: Življenje, Mladost, Ljubezen« (118).³

IVAN CANKAR V ODNOSU DO KATOLIŠKE CERKVE

V Cankarjevem pisanju o Bogu se kakor pri vseh umetniških delih postavlja vprašanje, koliko gre za pisateljevo osebno doživljanje Boga, za njegovo osebno vernost, koliko pa je pisanje o Bogu le del njegovega pripovednega sveta, ločenega od intimnih religioznih doživetij. V ocenjevanju religioznih značilnosti Cankarjevega dela je nujno razlikovati med njegovo izkustveno-doživljajsko osebno vero ter njegovim odnosom do Cerkve in cerkvene pobožnosti. Cankar se je od cerkvenega katolištva že mlad odvrnil. Očital mu je zlasti zatiranje svobode in farizejstvo, vendar pa je zaradi tega, kot pravi zlasti v svojih avtobiografskih pripovedih ljubljanske dobe, pogosto čutil krivdo pred materjo, ki mu je priporočala molitev in vero.

O svojem odnosu do vere in Cerkve je Cankar nekaj povedal tudi svojemu bratu Karlu, še posebej v svoji mladostni dobi. Od vseh bratov in sestra sta si bila Ivan in Karlo najbolj blizu, zato so bili pismeni stiki med njima pogosti in tudi globoki. Karlo se je za bratovo delo živo zanimal in ga zvesto spremljal. Nazorska razhajanja med bratoma so se prvič izrazito pokazala leta 1899, ko je Karlo sporočil Ivanu svojo odločitev za študij bogoslovja. V pismu z dne 9. 3. 1900 je Ivan Cankar Karlu z Dunaja sporočil svoje kritično stališče do Cerkve, v pismu z dne okoli 22. marca 1900 pa je bil kritičen tudi do liberalizma. V pismu z dne 17. maja 1901 je Ivan Karlu svetoval, naj vzame v roke zgodovino filozofije in se poduči o »različnih modrijanih« in njihovih sistemih do sredine 19. stoletja, prebere pa naj tudi še kako delo Spinoze, Kanta, Hegla in Schopenhauerja. Poleg tega mu je svetoval, naj bere »najnovejše naravoslovje« in socialno zgodovino (92). Ko je Karlo končal prvi letnik bogoslovja v Ljubljani, je med počitnicami leta

1901 potoval z župnikom, nekdanjim vrhniškim kaplanom Bohinjcem, po Bosni. Takrat se je odločil, da bo nadaljeval študij teologije v Sarajevu. Ivana je Karlov odhod v Sarajevo prizadel in od tega koraka ga je skušal odvrniti, toda zaman. Z bratom sta bila tudi po njegovem odhodu v Sarajevo še vedno v prijateljskih in kolegijskih stikih. Ob novi maši mu je Ivan izrekel pisno čestitko, sam pa se nove maše ni udeležil. Pozneje je Karlo bratu velikokrat pomagal v gmetnih stiskah in ga novembra 1905 obiskal na Dunaju, Ivan pa mu je napisal nekaj črtic za *Hrvatski dnevnik* in jeseni 1909 po Karlovem prizadevanju preživel dva meseca v Sarajevu.

Ko se je Cankar z obiskom brata v Sarajevu leta 1909 prvič bliže srečal s Katoliško cerkvijo, ji je postal naklonjen in ji ostal naklonjen vse svoje nadaljnje življenje, vse do smrti. Cankarjevo bivanje v Sarajevu je Karlo, ki je bil takrat škofov tajnik in urednik *Hrvatskega dnevnika*, v pismu bratrancu Izidorju Cankarju izčrpno opisal. Povedal je, kako gostoljubno je škof sprejel Ivana, ki v začetku pred njim »ni prav nič prikrival svoje svobodomiselnosti, ki ni imela s pozitivnim verskim življenjem prav nobenega opravka« (Cankar 1969, 312–314). Toda počasi naj bi se Ivan spremenil. Kot piše Karlo, je ob dopoldnevih ostajal doma v svoji sobi in pisal *Hlapce*, popoldne pa je hodil na sprehod. Ker je bil Karlo precej odsoten zaradi obsežnega uredniškega dela pri časopisu, si je Cankar iskal družbo drugod. Med drugim se je seznanil s takratnim katehetom na realki, poznejšim kanonikom dr. Antonom Buljanom. Karlo se spominja, da tiste dni z Ivanom ni veliko govoril in da ga je ta nekega dne presenetil s svojo prošnjo, naj ga obhaja:

... bil je molčeč, tih, tudi nič več vinjen. Nekega dne mi pokaže tri svoje sonete, ki so pozneje, ne vem v kakšni zvezi, izšli kot priloga njegovemu Kurentu. Tretji sonet se začneja: »Luč je in Bog je, radost in življenje!« Nekega večera me Ivan zaprosi, preden je šel počivat, naj bi mu dal kakšen slovenski molitvenik. Nisem ga imel, pa sem mu dal hrvatskega »Kongregantista«. Drugi dan me vpraša, če bi se lahko razgovoril z dr. Matevžem Končarjem, Ljubljancanom, ki je bil takrat profesor dogmatike v sarajevskem bogoslovnem semenišču, jezuit. – Obiskal sem patra Končarja in mu to povedal. On je bil seveda precej na uslugo. Ivan ga je obiskal in nič ni povedal, kaj je z njim imel. Drugo popoldne je bil zopet pri njem. Zvečer mi pride v sobo in mi brez uvoda pravi: »Ti, jaz pojdem jutri k obhajilu. Ti me boš obhajal.« Drugi dan, če se ne motim, je to bilo 6. novembra, sem maševal v cerkvi sv. Vinka pri usmiljenih sestrah in sem pri maši obhajal svojega brata (313–314).

Nekaj nadaljnjih dni, ki jih je Cankar zatem še preživel v Sarajevu, je bil molčeč in »večji del vase zamišljen«. Na neki skupni večerji pri sarajevskem župniku Andreju Predmerskem, ki je obhajal svoj god, pa je nazdravil vsemu bosanskemu katoliškemu duhovništvu:

Bil je na večerji nadškof, kanoniki in vsi duhovniki iz Sarajeva. Z Ivanom sva sedela skupaj. Pa mi naenkrat prišepeta, da bo vstal in govoril. Bal sem se, da je že malo vinjen, in sem ga prosil, naj rajši molči. On mi pravi: »Moram.« In je vstal in je govoril in izgovoril tako lepo zdravico katoliškemu bosanskemu duhovništvu, kakor je še nisem slišal. Priznal je, da on katoliških duhovnikov ni poznal, dokler ni prišel v Sarajevo, in da je v tem kratkem času videl na svoje oči, da so to možje idealov, ki vedo samo za Boga in za ljudstvo. Njegov govor je globoko ganil vso družbo. Nadškof mi je pozneje dejal: »Pa smo ga vendar spreobrnil.« (314)

Cankar se po sarajevskem dogodku ni več udeleževal cerkvenih obredov in cerkvenega življenja. Toda po bivanju v Sarajevu naj bi jasneje videl naravo katoliške organizacije in od takrat naprej v pogovorih s prijatelji sam o sebi govoril, da je katoličan.

V svojih spominih Fran Saleški Finžgar obžaluje, da je Cankarja za njegovega življenja »pre-malo ljubil«. Spominja se, kako je po prstih stopil v sobo deželne bolnišnice, kjer je Cankar ležal zadnje dni pred smrtjo. Zdelo se mu je, da stoji »ob postelji moža-vidca«, duševnega velikana:

Nisem imel poguma, da bi stopil do njega ... Hipoma glasno vzdihne. Počasi privzdigne trepavnico levega očesa, motno se upre zenica vame in tedaj naenkrat odpre obe očesi na široko, po vsem licu se razlije njemu prstni, skoro razposajeni smeh, s katerim je pozdravljal prijatelje, če je bil dobre volje ... »Glej ga, ali si ti?« »Ali počivaš, Ivan,« sem rekel polglasno in sedel k postelji.

»Menda,« je odgovoril. Spet je izginila vsa veselost z lica in obdala ga je čudovita resnoba ... »Ali si prišel, kot sva se menila.«

Domislil sem se pogovora, ko sva modrovala o smrti. Rekel mi je: »Jaz se ne bojim smrti. Vedi, da bo lažji moj popravek z Bogom tedaj, kot mnogo drugim – morda tudi lažji kot tebi.« Ob tem spominu mi je prišlo samo po sebi na ustnice, da sem šepetaje vprašal to vprašajoče oko: »Ivan, morda želiš odveze?«

»Daj, prosim!« mi je odgovoril odločno, se nanagloma vzel na postelji in pogledoval v nedosežno daljavo ...

Ko sem se ločil od njega, sem ves presunjen taval po stopnicah (Finžgar 1920, 31).

SKLEP

V iskanju odgovora na vprašanje Cankarjevega duhovnega doživljanja med krščansko tradicijo in osebno religiozno izkušnjo moramo upoštevati, da se Cankar o svojih čustvih in religioznih izkustvih ni izražal kot filozof ali teolog, ampak kot pisatelj, v drugih delih pa tudi kot pesnik in dramatik s pretanjenim čutom za duhovno izkustvo vseh razsežnosti. Svoje religiozno izkustvo je znal ubesediti v različnih literarnih vrstah in zvrsteh. Toda ko govorimo o razmerju med krščansko tradicijo in religiozno izkušnjo, kot se kaže v njegovih delih, si neizbežno moramo pomagati tudi s filozofsko in teološko refleksijo. Najpomembnejši vprašanja, na kateri smo iskali odgovor, sta bili: Kako se kaže izvornost Cankarjevih literarnih opisov duhovnosti v razmerju do najpomembnejših vsebin krščanske vere? Kakšen je bil Cankarjev duhovni razvoj, razviden iz njegove literature, pisem in drugih zapisov? S predstavitev izbranih Cankarjevih del smo pokazali, kako je krščanstvo, ki je bilo naravno kulturno in duhovno okolje Cankarjevega življenja in ustvarjanja, vplivalo na pisateljevo razmišljanje in pisanje. Vse številnejše filozofske, psihološke in teološke študije o religioznem izkustvu in duhovnosti kažejo, da se zanimanje za vlogo religioznega izkustva v sodobnem času povečuje. Njihovi izsledki utrjujejo spoznanje, da v Cankarjevi literaturi nad opisi formalnega odnosa do religije prevladuje globinska religiozna izkušnja, ki jo pisatelj na poetičen način opisuje v svojih delih različnih vrst in zvrsti, tako v svoji avtobiografski kratki prozi kot tudi v svojih romanih, polnih biblične simbolike in idejnosti.

Cankar je že leta 1899 v svoji zgodnji literaturi, v *Epilogu k Vinjetam* izrazil svoje izrazito osebno in ponotranjeno razmerje do sveta. Da je izrazilo intenzivno iskal v smeri potešitve večnega nemira v sebi, piše v številnih delih. V avtobiografskem ciklu *Moje življenje* je o notranji potrebi, ki ga žene, da išče v globine svoje duše, zapisal:

Novelist ne more pisati o svojem življenju. Če je kaj prida, je vsaka novela kos njega samega, kaplja njegove krvi, poteza na njegovi podobi. Objektivne umetnosti ni in je ne more biti, dokler je umetnost delo in dih človeka. Kdor je

umetnik, kleše v kamen od začetka do konca sam svoj obraz. In verno misli, da je bil izklesal podobo Venere ali Mojzesa. ... Zdi se mi, da bi bilo koristno, če bi vsak človek očitno povedal o svojem pravem življenju vse, kar more. Nikakor ne, da bi se razkazoval po vlačugarsko, tudi zato ne, da bi pisal ljudem v pouk in zabavo, temveč edinole, da se razgleda sam po poljanah svoje duše, da sega mukoma in trepetoma iz prepada v prepad svojega bitja, da išče dna (Cankar XXII, 51–52).

Ameriški teolog in filozof Harold Ellens, eden najpomembnejših ameriških raziskovalcev Biblije v literaturi, v svoji knjigi *Razumevanje verskih izkušenj* pravi: »Malo izmed nas razume svoje lastno notranje psihološko in duhovno sebstvo dovolj jasno, da bi opisali vsaj samim sebi, kaj je tisto, kar imamo v mislih ob naših duhovnih in psiholoških iskanjih, naših občutkih in potrebah in ob naših psiho-duhovnih željah« (2008, xiii-xiv). S tem pa je povezano tudi iskanje odgovora na vprašanje, ali imata avtentična duhovnost in duhovno izkustvo kaj opraviti s tradicionalno institucionalizirano religijo, ali pa to ni nujno potrebno (xiv). Ellens v iskanju odgovora posega v širše področje izkustva duhovnosti, kot so izkustva o bližini, smrti, o religiji in o naravi ter vrednosti molitve.

Vsekakor je v ocenjevanju religioznih značilnosti Cankarjevega dela nujno razlikovati med njegovo izkustveno-doživljajsko osebno vernostjo ter njegovim odnosom do Cerkve in cerkvene pobožnosti. Ker je bil Cankar kritičen duh in so ga najbolj prizadeli krivice, brezsrčnost in farizejstvo, je razumljivo, da je pogosto kritično ocenjeval nezadovoljivo razmerje med vsebinami cerkvenega nauka in življenjsko prakso nekaterih vernih. Pod vplivom svobodomiselne evropske družbe, dekadence in nihilizma je v zgodnjem obdobju doživljal tudi odpor do vere in religije sploh. Vendar ti vplivi nikoli niso povsem zatemnili njegovega močnega čuta za glas vesti in za globinsko religiozno izkušnjo.

Močan premik v izrazu njegovega verskega izkustva odkrivamo v poslednji dobi njegovega življenja, kot se kaže v njegovi zadnji zbirki *Podobe iz sanj*. Cankar pove, da s to zbirko želi ljudem izpovedati svoja najbolj prečiščena življenjska spoznanja, ki jih je prekalilo trpljenje in še posebej doživetje vojne. V tem neusmiljenem času začuti, da so si vsi ljudje blizu, da so vsi povezani in trpljenju, zato ga ni več strah odprte izpovedi, izrazov sočutja in tolažbe, kot pove v uvodu v zbirko:

Ni ga strah, romarja, ne strah očitne izpovedi – čemú bi ga bilo strah? On vé, da je ob tistem času, ko je blodil po hramih in stopnicah svojega srca, hodil obenem s prižgano lučjo po zaklenjenih svetiščih svojega bližnjega, vsakega in vseh; kamor je stopil, mu ni bilo treba trkati, že pogledu njegovemu željnemu, vročemu so se odpirale duri na stežaj; in kamor se je ozrl, je bil doma. On vé, da so si v tistih tihih globočinah vsi ljudje bratje, kakor nikjer drugje, tudi v cerkvi ne. On vé, da bi se kakor od pepela zgrajene sesule stene med njimi, če bi se kdaj le za hip spogledali iz dna (Cankar XXII, 11–12).

Pod površnostjo zunanosti in ljudeh uvidi trpeče duše ter jih objame z ljubeznijo. Začuti, da so si v globinah vsi ljudje bratje, vsi en sam človek,

... in ta človek je visok v svojih mislih, plemenit, brez zlega in hinavščine v svojih čustvih, čist, nesebičen, brezmejno vdan v svoji vesoljni, vsako božjo stvar tesno objemajoči ljubezni. Vse to vé romar, zato ga ni strah, da bi se očitno izpovedal v imenu svojem in svojega bližnjega (12).

V strahotnem času Cankar začuti poslanstvo, »ukazano od nebes« – da ljudem v strašni stiski prinaša tolažbo, upanje in luč, kot zapiše:

Tebe, romar, ne sme biti sram! Tebi, romar, je ukazano od nebes, da gledaš, kar drugim ni dano gledati, da poveš, kar drugim ni dano povedati. Nimaš pravice, da bi zaklepal duri, tudi tistih ne, ki jih sam le s trepetajočo roko odpreš. Če te vabi luč iz brezdanje globočine, se moraš spustiti vanjo brez obotavljanja in brez bojazni, da prineseš ljudem to luč. [...] Ne molči, da ne boš tožil gluhim grobovom, klical iz dna, ko bo veter razpihal tvoje besede v gozd in polje (Cankar XXIII, 12–13).

Podobno so svoje poslanstvo doživljali preroki v Stari zavezi. Kot svojo dolžnost so čutili, da ljudem povedo, kar govori Bog. Božja beseda jih je presenetila in niso se ji mogli umakniti, čeprav so se odgovornosti, ki jih je s to besedo zavezovala, poskušali izogniti, češ da od njih preveč zahteva. Tako je na primer Jeremija dejal: »Oh, vsemogočni Gospod, glej, ne znam govoriti, ker sem še mlad!« (Jer 1,6) Gospod pa mu je odgovoril: »Nikar se ne boj! Saj sem s tabo ... Glej, svoje besede polagam v tvoja usta.« (Jer 1,8–10) »Preroško poslanstvo« je tudi od Cankarja zahtevalo velik napor volje. Govoriti bi namreč moral o lepoti in ljubezni, ki ju je vse življenje skrival zase, ker ga je bilo takih izpovedi sram. Laže mu je bilo pisati o grehah in oskrunjenosti, kakor pa o najsvetejšem v duši; »... rajši bi očitno razgalil svoje grešno telo, nego da bi bratu le za ozko špranjo odprl duri v hram, kjer gori čista luč, ki jo je bil v samotni uri sam prižgal.« (12)

Med svojimi videnji Cankar v več črticah svoje zadnje knjige, na primer v črticah *Ogledalo*, *Gospod stotnik*, *Otroci in starci*, *Strah*, *Leda*, *Edina beseda*, *Sence*, *Kostanj posebne sorte*, *Velika maša* in drugih, izraža svoje videnje poslednje sodbe, ki bo po novozavezni napovedi nastopila na poslednji dan tega sveta. V zavesti, da bo mnogo ljudi v strahotah vojne doletela smrt, podobno kot preroški avtorji opozarja na nujnost očiščenja srca.

Sveto pismo govori o poslednji sodbi v apokaliptičnem, simbolističnem stilu. Nova zaveza o njej le na kratko pove: »... Tam bo jok in škripanje z zobmi ...« (prim. Mt 22,13) Cankar poslednjo sodbo upodobi s simbolom ogledala, ki ga bo pravični sodnik postavil prek vsega sveta in bo segalo od dna morja do samih zvezd, kakor pravi:

... Ali roka božja se je prikazala iz nebes in je postavila na zemljo ogromno ogledalo, ki se z gorenjim robom opira samih zvezd, sloni s spodnjim robom na dnu morja ter sega na obeh straneh od jutranje zarje do večerne. In vse, kar je živega na zemlji, se je kakor uročeno ozrlo v to silno božje ogledalo, utelesilo se je v njem po svoji pravi podobi, brez lišpa in nakita, brez žide in žameta. Grešni človek je stopil pred sodnika in pravični sodnik je sodil brez besed ... (14)

V *Podobah iz sanj* Cankar v več črticah napoveduje vstajenje, ki v krščanstvu daje vrednost človeškemu trpljenju in žrtvam. Prizor poslednje sodbe je v tej črtici opisan z mističnimi prviniami. Cankar se Boga sprva prestraši, ker je pred njim sam. Na pomoč pokliče svojo mater in nato še svojo domovino. Toda Bog ga sprejme šele takrat, ko pokliče njega. Takrat začuti, da je ozdravel.

LITERATURA:

Avsenik Nabergoj, Irena. 2004. Ljubezen in krivda Ivana Cankarja. Ljubljana; Mladinska knjiga.

Avsenik Nabergoj, Irena. 2015. Ivan Cankar in vélika vojna. *Zgodovinski časopis: glasilo Zveze zgodovinskih društev Slovenije*, letn. 69, št. ¾. 352–400.

Avsenik Nabergoj, Irena. 2015a. Ivan Cankar. V: Ratej, Mateja, ur. *Usode prve svetovne vojne (Življenje in dela, Biografske študije, 10, 7)*. 1. izd. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. 9–22.

Cankar, Ivan. 1967–1976: *Zbrano delo I–XXX*. Ur. Anton Ocvirk. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Cankar, Izidor. 1920. *Obiski*. Ljubljana: Nova založba (Nova knjižnica, 5).

Cankar, Izidor. 1968–1969: *Leposlovje – eseji – kritika*. Ur. France Koblar. Ljubljana: Slovenska matica.

Cankar, Karlo. 1920a. »Petošolec Ivan Cankar svoji materi. V: *Dom in svet* (Ljubljana), let. XXX, št. 1/2. 48–49.

Ellens, J. Harold. 2008. *Understanding Religious Experiences: What the Bible Says about Spirituality*. Westport, CT / London: Praeger.

Finžgar, Fran Saleški, 1920: Za spomin! *Dom in svet* (Ljubljana), let. XXXIII.

Maleš, Miha. 1945. *Podoba Ivana Cankarja: spominski zbornik*, I. Ljubljana: Bibliofilska izdaja. 158–159.

¹ Prva objava: dijaška priloga Mahničevega **Rimskega katolika**, 1893, 8–10.

² Mišljena je stara mati, saj za naslednje jutro, ko sta se mati in Lojze odpravljala od doma, Cankar v nadaljevanju besedila zapiše: »Stara mati se je zbudila in kašljala za zagrinjalom«. Gl. I. Cankar, **Zbrano delo** 10, 117. Deklica Francka je Lojzetova sestra, ki v romanu glasno joče ob bratovem odhodu od doma in teče za njim, ko z materjo hitita po klancu.

³ Ohranjeno je pričevanje Zofke Resnik-Kaiser o tem, kako je nastajala črtica **Konec**. Cankar naj bi to črtico napisal v »unionski« sobi. Med pisanjem je »v zadnji sobi« hotel ostati nemoten, zato je prosil Zofko Resnik, uslužbenko restavracije Union, naj nikogar ne pusti k njemu, tudi Milene Rohrmann ne. Zofka je res odpravila Mileno, ki je iskala Cankarja. Ko je vstopila v sobo, da bi pisatelju povedala, kdo ga je iskal, je Cankar po njenih besedah »ves vročičen planil k njej in jo potiskal nazaj čez prag: „Pusti me Zofka ... pojdi ... veš, smrt, sama strašna smrt je pri meni ... oblečena je v generala in perjanico ima na glavi ... pogovarjam se z njo ...«. Zofka se je ob takim pripovedovanju zastrmela v njegov obraz, iz katerega je sijala resnična groza«, silno se je prestrašila in bila »tisti trenutek prepričana, da se mu je zmešalo« (Maleš 1945, 158–159).

Del razstavnega prostora v Arheološkem muzeju v Zadru



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Arheološki muzej v Zadru

*Eno samo jadro pluje,
čeri so skrite pogledu,
en sam galeb še vetru kljubuje,
vali v donečem stempedu.
Nad oboki valobrana
senca katedrale.
Rezko raste tramontana
v véliki finale
(Vouk 2003, 13).*

Dalmatinsko, nekoč ribiško mesto Zadar, zarisuje svoj zeleno-beli hrbet v brezmejno modrino, dišeča plaža se razpira popotnikom, ki na videz nekaj iščejo. Obala drhti pod silo valov, ki jih to poletje nadleguje ostra burja. Temne vode se razbijajo v bel pršec, ko zadevajo ob skale. Ptice lovijo ravnotežje in bele meglice drsijo v dalj. A v »uvali« na dnu zaliva se v smaragdu ogledujejo še preživela skrivljena drevesa borovcev, katerih vonj skupaj z rožmarinom ustvarja tisto atmosfero, po kateri tako hrepenimo, zmeraj ko prispemo v obmorske kraje. Morska mesta si je mogoče zapomniti še zlasti zaradi vonja po zlivanju morja in zemlje; spričo močnega duha po morski travi se začuti globina in teža morja in še tako vsakdanje pristaniško mesto se spremeni v podobo izgubljene Atlantide. Ena

od posebnih radosti obmorskih mest je prav seznanjanje z geografijo vonjev in okusov. Vsako mesto ima spekter tovrstnih predstav. Stojnice na ulicah so tek zbujajoča razstava vonjav: morska bitja, ki dišijo po morski travi, zelenjava z vonjem po rodovitni zemlji in sadje, ki sladko diši po soncu in vlažnem poletnem zraku ... Podobno se je tudi mesto Zadar rodilo na tako ugodnem položaju, v središču severovzhodne obale Jadranskega morja, pred neugodnimi vplivi iz odprtega morja pa ga ščiti arhipelag zadarskih otokov. Masivni gorski Velebitov greben nedaleč na zahodni strani daje vtis, kot bi želel mesto objeti, a ga hkrati ostro ločuje od Like ter kontinentalnega dela.

Ob edinstveni naravi, obali, vonju in vsemu, kar je drugače, se vprašamo, s čim pa

se predstavljata kultura in družba tega dela hrvaškega območja? V čem sta (vedno znova) prepoznavni? Nedvomno v svoji daljnosežni zgodovini, ki ji je med drugim pripomoglo prav starinoslovje. Tudi profane in sakralne zgradbe kažejo ne le določeno obliko moči, temveč tudi jasno predstavo sveta in svojstven način življenja, posameznika in družbe. O tem bogastvu lahko obiskovalec Zadra veliko izve prav v Arheološkem muzeju v Zadru (AMZ), ki šteje 286 let, še mnogo starejši pa je prostor, na katerem stoji. Skorajda pred glavnim vhodom muzeja je na ogled rimski lapidarij, to je pravzaprav v samem osrčju starega dela starega mestnega jedra. Tukaj je bil v rimskem času forum oz. glavni trg, kjer je potekalo celotno javno mestno življenje, grajen pa je bil od 1. st. pr. Kr. do 3. stoletja. Svetišče sv. Donata, nasproti muzeju, ki je bilo postavljeno v srednjem veku na tleh bivšega foruma, je eno izmed najbolj monumentalnih zgradb na Hrvaškem ter simbol mesta Zadar. V današnjem času se cerkev uporablja za različne glasbene prireditve zaradi izrednih akustičnih lastnosti. Sam Arheološki muzej se nahaja v novejši zgradbi v centru starega mestnega jedra v neposredni bližini glavne zadrške ulice Kalelarga. V njegovi neposredni bližini stoji tudi znamenita romanska katedrala sv. Stošije, samostan in cerkev sv. Marije z ženskim benediktinskim samostanom, ki je bila zgrajena v 16. stol. in nas pozdravlja v renesančnem slogu, ki ga na hrvaškem tudi sicer pogosto srečamo. V sklopu samostana se nahaja stalna razstava cerkvene umetnosti, znana kot »Zadarsko zlato in srebro«. K cerkvi sodi prav tako stilno primeren renesančni stolp. Vsako mesto ima svoj odmev, ki je odvisen od vzorca in merila njegovih ulic in od prevladujočih arhitekturnih slogov in materialov. Odmev renesančnega mesta je denimo drugačen od odmeva baročnega mesta. Nekatera, predvsem novejša mesta pa so povsem izgubila svoj odmev. Široki in odprti prostori naših cest ne vračajo zvoka, v notranjosti naših stavb se odmev absorbira in je cenzuriran. Zaradi programirane posnete

glasbe v trgovskih središčih in javnih prostorih ne moremo več ujeti akustičnega volumna prostora. Lahko bi rekli, da so nam ušesa oslepela.

Znano je, da je bila današnja Hrvaška v zgodovini zasedena od osvajalcev, ki so prihajali z različnih geografskih področij ter z različnih kulturnih območij. Ozemlje današnje Hrvaške se delno sklada z linijo nekaterih priseljenih južnoslovanskih narodov v zgodnjem srednjem veku, delno pa tudi zaniha na nekoliko neugodnem položaju. Vzhodna meja Hrvaške variira okoli mej med nekdanjim Zahodnim in Vzhodnim Rimskim cesarstvom iz 4. stoletja. Kasneje, v 9. stol., so bile opazne vidne razlike med katoliško in pravoslavno cerkvijo ter med 15. in 19. st. celo med krščanstvom in islamom. Tako so se v likovni umetnosti na področju Hrvaške mešale zelo različne narodne tendence in pogosto tudi razhajajoče kulturne sile in ravno zaradi tega so ponekod iz njihovega mešanja nastala edinstvena umetniška dela v zelo pozitivnem smislu. Prav tako še marsikje v Evropi obstajajo podobna področja, kjer so se srečevale različne kulture – npr. v Španiji ali v južni Italiji – vendar pa ima Hrvaška povsem drugačen položaj, saj se tukaj ne srečujeta zgolj dva, ampak se povezujejo ter prepletajo tudi do štirje kulturno-umetniški krogi: vzhodni in zahodni, severni in srednjeevropski ter južni in mediteranski.

ZGODOVINA ARHEOLOŠKEGA MUZEJA

Staro mestno jedro Zadra se nahaja na naravnem polotoku v dolžini okrog 750 m in širini 350 m, ki se na svojem jugovzhodnem delu dotika kopnega, ugodna klima in naravne danosti pa so botrovale njegovemu naseljevanju in hitremu razvoju že v pradedavnini. V sled temu je bilo na omenjenem področju logično pričakovati bogata arheološka najdišča, ki so jih odkrili že ob koncu srednjega veka. Na splošno ima arheologija v Zadru zelo zanimivo zgodovino, saj je njegova

sedanja sodobna muzejska in arhivska dejavnost nastala iz stare zbirateljske delavnice ob koncu 14. stol. in pričetku 15. stol. (obdobje renesanse in humanizma), v tem času sta bila namreč na področju zbirateljstva starin zelo dejavna Juraj Benja, prvi znani zadrski zbiratelj, in Petar Kršava, opat samostana sv. Krševana. Njuno delo so kasneje nadaljevali zadrski nadškof Maffeo Valaresso, ninski škof Juraj Divnić in okrog njega združeni somišljeniki Petar Caecus, P. Fosco in Cyriacus Picenicollis iz Ancone.

V 18. stol. je v Zadru nastala zbirka uglednega zadrškega zdravnika Ante Danielija Tommasonija, ki mu mnogi pripisujejo ustanovitev najlepše in najobsežnejše zbirke antičnih predmetov na področju Dalmacije. Monumentalen del njegove zbirke je obsegal osem kipov rimskih cesarjev, ki so jih odkrili leta 1768 na vrtu Josipa Đurovića v Ninu, izkopavanja pa je financiral prav Danieli. Po nekaterih starih zbirnih katalogih, prvi je bil natisnjen leta 1818, je njegova zbirka obsegala preko 300 kiparskih del (večina iz kamna), mnoge antične napise, keramične in steklene posode, zbirko kovancev (preko 6.000), zbirko slik in večjo knjižnico starih knjig. Zbirka je kasneje prešla v nasledstvo družine Pellegrini-Danieli, ki jo je leta 1859 prodala plemiču Pietru Cernazaju iz Udin, v nadaljevanju pa je bila podarjena semenišču v Udinah. Omenjeno semenišče je zbirko ob samem začetku 20. stoletja prodalo na dražbi, kjer je 20 kiparskih del za Arheološki muzej v Zadru odkupil Arheološki inštitut na Dunaju, ostali predmeti pa so bili poslani v muzeje v Benetkah, Akvileji, Milanu, Kopenhagnu in drugim.

Arheološki muzej Zadar je bil ustanovljen 30. novembra 1832, ko je general Vetter Vjenceslav von Lilienberg, tedanji avstrijski namestnik v Dalmaciji, izdal razglas, da se vse arheološke najdbe iz celotne Dalmacije prenesejo v Zadar kot upravno in kulturno središče pokrajine. On je tudi daroval prve arheološke predmete in nasploh pomagal ter vzpodbujal razvoj kulture, šolstva, znanosti

in gospodarstva pokrajine. Zgradba muzeja je bila v začetku locirana v enem prostoru osnovne šole pri cerkvi sv. Krševana, kasneje pa v tedanji gimnaziji, ki se je nahajala v bivšem samostanu sv. Krševana. Ugodna priložnost za samostojno postavitve arheološke zbirke se je muzeju porodila leta 1877, ko so v cerkvi sv. Donata izpraznili skladišče in je le ta ostala prazna. Tedanji zadrski profesor likovne vzgoje in mestni konzervator Ivan Smirić je pričel z čiščenjem, konzerviranjem in urejanjem cerkve sv. Donata ter pripravljanjem prostorov za muzejske zbirke. Pričel je z zbiranjem arheoloških in kulturno-zgodovinskih predmetov, zbirka pa se je zelo hitro večala, predvsem leta 1892 ob intenzivnejših arheoloških izkopavanjih v Ninu, Asseriji, Zadru in drugih krajih. Muzeju so svoje zbirke darovali tudi mnogi meščani in ugledne družine, med katerimi je potrebno izpostaviti družini Borelli in Medović iz Nina.

Arheološki muzej Zadar je največje spremembe doživel med obema svetovnima vojnama, ko je delil usodo mnogih evropskih mest. Z razpadom avstro-ogrske monarhije je bila Dalmacija priključena Hrvaški in takratni novo nastali kraljevini Jugoslaviji, Zadar pa je po Rapalski pogodbi kot enklava pripadal Italiji. Ves ta čas pa je delovanje muzeja bilo omejeno predvsem na področje mesta Zadar, ostala severna Dalmacija pa je pripadala pod strokovno pristojnost Arheološkega muzeja v Splitu in Muzeja hrvaških starin v Kninu. V obdobju od 1929 do 1931 so okrog cerkve sv. Donata odstranili vse zgradbe in odkrili vzhodni del rimskega foruma, na katerem so uredili del lapidarija, obnovljena pa je bila tudi stalna zbirka muzeja. Med 2. svetovno vojno po kapitulaciji Italije so Italijani iz muzeja odnesli najvrednejše arheološke predmete in posamezne knjige, muzej pa je v letih 1943 in 1944 utrpel tudi precej škode ob bombardiranju. Ob tem so bili porušeni in ob požarih uničeni upravni in delovni prostori, skladišče arheoloških predmetov in knjižnica. V celoti so ostale ohranjene le zbirke v cerkvi sv. Donata, ki je ob bombardiranjih ostala

neporušena. AMZ je bil leta 1954 preseljen v zgradbo bivšega zavoda sv. Dimitrija, kasneje pa v prostore Filozofske fakultete, kjer je zavzel kletne prostore, pritličje in prvo nadstropje. Nato je leta 1971 končno dobil svoje nove prostore v sedanji zgradbi, ki je bila zgrajena po takratnih najsodobnejših smernicah.

AMZ ohranja, raziskuje ter razstavlja arheološki material pretežno iz severnega dela Dalmacije. Gre za moderno ustanovo z vrhunsko opremljenimi restavratorskimi delavnicami, skladišči, knjižnico ter raziskovalnimi oddelki. Intenzivna dejavnost muzeja manifestira na številnih arheoloških raziskavah, dobro obiskanih razstavah, zanimivih strokovnih delavnicah in dragocenih publikacijah. Arheologija ali starinoslovje je družbeno zgodovinska znanstvena disciplina, ki preučuje, prikazuje in analizira kulturno zgodovino na osnovi odkrivanj, prepoznavanj in razlag spomenikov, ki so odsev človekove dejavnosti, njegovega razmišljanja ter njegovih občutkov. Poleg materialnih virov se arheologija naslanja prav tako na pisne vire, v kolikor je to mogoče. V primeru, da pisnih virov na razpolago ni, se zgodovina naslanja zgolj na rezultate arheoloških najdb. S takšno funkcijo je arheologija botrovala kot pomožna znanost ne le k zgodovini, temveč tudi k antropologiji, etnografiji, sociologiji ter drugim vedam, v območja katerih spada preučevanje samega človeka z razvojem ljudske kulture.

Etimologija besede *arheologija* označuje proučevanje starin, starega, antičnega (grško: ἄρχατος – star, nekdanji, zastarel; λόγος – stvar, zgodba). Nemalokrat je ta beseda identična s pojmom zgodovine. To kaže primer Dionizija iz Halikarnasa, ki je svojo zgodovino Rima poimenoval kar Rimska arheologija. Vendar ima v prvih obdobjih nove ere v grškem svetu beseda arheologija povsem drugačni smisel kot ta, ki jo označuje danes. Arheolog je bil v tistem času umetnik in igravec, ki je z živo besedo tudi na odru prikazoval, oživiljal in tolmačil antične muze, legende ter druga gledališka dela. Vendar je ta oznaka za

arheologa veljala zgolj kratko obdobje, saj se je kasneje izgubila in se tudi v latinščini ni več pojavila. Šele v 17. stol. je Jaques Spon iz Liona ponovno uvedel omenjeni termin v uporabo.

Zelo zanimiva je tudi povezava arheologije in umetnostne zgodovine, saj je jasno, da se prva primarno ukvarja s praktičnim in kulturnim namenom artefaktov in najdb, medtem ko druga proučuje odlike njihovih oblik, stilov in emotivnega življenja njihovih ustvarjalcev. V tem svojem delovanju se obe disciplini samega bistva dotikata do te mere, da je med njima velikokrat težko postaviti mejo: obe se namreč ukvarjata z istim materialom in mu zgodovinsko gledano obe določata in potrujeta družbeno-zgodovinsko funkcijo. V bistvu obe predstavljata, kadar gre za prazgodovinske in antične spomenike, dve veji enake discipline. Kot do sedaj omenjeno, je arheologija zahtevna znanstvena disciplina in poklic arheologa zahteva široka znanja na področju materialne in duhovne kulture s področja fizičnega in duhovnega sveta človeka ter človeštva, od najzgodnejših časov njegovega bivanja do moderne dobe v najširšem smislu te besede.

SPREHOD PO MUZEJU

Od ustanovitve Arheološkega muzeja v Zadru je to drugi najstarejši muzej na Hrvaškem ter eden najstarejših v tem delu Evrope. Pod njegovim okriljem delujeta tudi Muzej ninskih starin in Domovinski muzej v Benkovcu. Stalne zbirke AMZ so razvrščene tako po obdobjih, kot po nadstropjih same zgradbe v svojstvenem redu: v pritličju so razstavljeni eksponati iz obdobja od 7. do 12. stol., od katerih se največji del veže na materialno in duhovno kulturo Hrvatov. V prvem nadstropju imamo vpogled na mnoge predmete, ki ilustrirajo življenje v Severni Dalmaciji v obdobju Rimljanov, v drugem nadstropju pa je razstavljen predzgodovinski eksponat arheološkega materiala iz kamene in železne dobe, od pribl. 10000 let pr. Kr. do prihoda Rimljanov.

Kot državni muzej pokriva področje zadarske župnije z otokoma Rabom in Pagom. Znotraj muzeja pa deluje več oddelkov: oddelek za prazgodovino, antiko, srednjeveško arheologijo, oddelek za pedagoško-andragoško dejavnost, konservatorsko-restavratorska delavnica, knjižnica in *Muzej ninskih starin*. V AMZ je shranjenih preko 1000000 različnih arheoloških predmetov iz omenjenih zgodovinskih obdobij. Muzejske dejavnosti vključujejo sistematično izvajanje zaščitnih in sondažnih arheoloških raziskav, obdelavo arheološkega gradiva in predstavitev, organizacijo občasnih razstav ter gostovanje priložnostnih razstav. AMZ izdaja svoje letno glasilo *Diadora*, v katerem je doslej opisalo svoja raziskovalna dela veliko domačih in tujih avtorjev. Muzej se še posebej ponaša z izdelavo svojih arheoloških kopij in reprodukcij iz keramike, mavca, stekla, kamna in metala. Ekspoziti iz časa prazgodovine in antike so razen krajevnih posebnosti vsekakor sorodni tistim, ki so najdeni tako v Sloveniji kot tudi širše po Evropi; medtem ko je obdobje srednjega veka, ko se je širilo po evropskih tleh krščanstvo, prinašalo po dalmatinskem območju s seboj zelo zanimive in drugačne posebnosti. Zato mu namenjam prednost, saj je primerno, da naredimo okvirni arheološki vpogled k razvoju krščanstva tudi pri naših južnih sosedih.

Najprej je srednjeveška zbirka predmetov namenjena predvsem predmetom iz starokrščanskih grobov, k temu pa sodi največ orodja, orožja, nakita in keramike. Poleg tega so najdeni še ostanki sakralnih izdelkov, okrasnih delov arhitekture, epigrafskih spomenikov ter kamnitih sarkofagov. Razstavljeni so po tematskem in tipološko-kronološkem principu, kolikor je to mogoče, označeni pa so z legendami v hrvaškem in angleškem jeziku, z zemljevidi, risbami, maketami ter fotopanoji. Na samem začetku pritegne našo pozornost kamnit sarkofag iz 7. - 8. stol. z območja Crkvina v Galovcu, na katerem so izklesani tudi deli rimske arhitekture. Ob njem se nahaja fotopano, ki ilustrativno

prikazuje del najdenega zgodnjega hrvaškega pokopališča v Ždrijacu v Ninu. Ob koncu pozne antike je namreč Nin postajal eno izmed najznačilnejših zgodnjekrščanskih središč na Jadranu, kar dokazuje tudi zgodnjekrščanski oratorij, ki ga najdemo ob današnji župnijski cerkvi sv. Anzelma. Nin je manjše mesto v severni Dalmaciji, približno petnajst kilometrov severozahodno od Zadra. Prvič se omenja v *Periplu* grškega pisca Psevdo Skilaksa kot *Hemionoi*, ki je verjetno popačena oblika imena *Ainonoi*. Kasnejši grški pisci ga imenujejo *Ainona*, rimski pa *Aenona*. Bogate arheološke najdbe dokazujejo obširne pomorske povezave Nina z Grčijo in helenističnim svetom. Od 9. stol. pr. Kr. do prihoda Rimljanov so na širšem območju Nina prebivali ilirski Liburni, ki so imeli v mestu močno pomorsko in kopensko trgovsko središče. Na začetku 7. stol. so Dalmacijo kolonizirali Slovani in konec 8. stol. in na začetku 9. stol. ustanovili prvo hrvaško državno skupnost. Nin je postal prvo hrvaško kraljevo mesto, ki je uživalo slavo od 7. do 13. stoletja. V 9. stol. je postal tudi sedež prvega hrvaškega škofa. Ninski škofje so igrali pomembno vlogo v verskem, kulturnem in političnem življenju. Njihov boj za nacionalni jezik in pisavo, to je bila glagolica, je bil hkrati boj za hrvaško neodvisnost. Pomembni vladarji, ki so povezani z zgodovino Nina, sta kneza Višeslav in Branimir ter kralji Tomislav, Peter Krešimir IV. in Zvonimir.

Ob prihodu Hrvatov na omenjeni prostor je postal Nin prvo politično, kulturno, administrativno in religiozno središče. Tukaj je odkrita največja zgodnje-hrvaška nekropola Ždrijac v Ninu, kjer je bilo najdenih okoli 400 grobov. Ostali dve sta še najdeni v Materizah in v Sv. Križu, prav tako v Ninu. Veliko vlogo v pokristjanjevanju Hrvatov so odigrali tudi Franki, s katerimi so v 9. stol. prišli na to območje ninski svetniki, sv. Anzelm, sv. Ambrož in sv. Marcel, ki imajo svoje večno počivališče v kompleksu župne cerkve sv. Anzelma, slednje pa spadajo med najbolj značilne spomenike hrvaške nacionalne zgodovine.

Sledijo vitrine, v katerih se v muzeju nahajajo eksponati hrvaške srednjeveške kulture od 7. do 15. stoletja. V eni izmed njih je razstavljena keramična žara iz Kašića pri Zadru, ki priča o tem, da so se Hrvati ob priselitvi v 7. stol. na svoje novo območje ob smrti dali upeliliti, tako kot ostali Slovani. Od 8. stol. dalje pa so na področju Dalmacije upelinitev ukiniti, pokojnike pa so polagali v krste, nato pa v zemljo, bodisi z dodatkom arhitekture ali brez. V 9. stol. so gojili t. i. poganski način pokopavanja, tako da so s pokojnikom vred polagali v grob še različne uporabne predmete, kot so orožje, posodje, nakit in morda še kaj. En primerek nam govori o ostankih starohrvaškega bojvnika (z dodano opremo) ter redke primer nekakšnega čolnička, ki bi lahko služil kot posodica za sol, s pokopališča v Ždrijacu v Ninu. Okras na njem je stilizirano drevo življenja ter konjski lik s kultno masko. Zraven je še kost jelenovega roga, okrašena z geometrijskim ornamentom z ene in s prikazanim motivom lova na jelena z druge strani.

V naslednjih vitrinah lahko zasledimo predmete, ki ga prikazuje fotografija s cerkvi sv. Križa, najdene pa so bile na delno raziskanem pokopališču v tamkajšnji okolici; predstavljen je večinoma nakit, keramika, vedra, noži, puščice, kresila, ključi, deli stekla, po en primerek različnih novcev, glavniki in britvice. Signiran je tudi grob matere z otrokom s pokopališča v Ždrijacu, ki je datiran s pomočjo dodanega novca, frankovskega cesarja Lotarja I. Karolinškega (840-855). Grobu pripada še nekaj uhanov, za tisti čas tipične grozdne oblike, fragment srebrnega prstana, dva železna noža ter pekač za keramiko. Sledi vitrine, namenjene zanimivemu nakitu in dekorativnim dodatkom, časovno datiranim od 8. stol. do sredine 15. stoletja. Gre namreč za srednjeveški hrvaški nakit, predvsem uhane, ki so ustvarjeni na svojevrsten način in spominjajo na obliko grozdov. Material je bron, lahko je pozlačen ali posrebren. Največ tovrstnega nakita je bilo najdenega v Ninu, Bilijani, Donji, Bribiri, Kašićih, Starigradu,

Paklenici, Pridragi, Bibinji, Zadru, Burnumi, Velimi, Stari Poveljani in še nekaterih bližnjih manjših krajih.

KNEZ BRANIMIR IN HRVAŠKA PLETENINASTA ORNAMENTIKA

Sledi prostor predromanske in romanske *pleteninaste skulpture* na hrvaških tleh, ki pa je že zdavnaj našla svoje mesto tudi v zbirki najbolj čislane svetovne umetnosti. Žar svoje edinstvenosti širijo predvsem kamnite reliefne plošče iz *cerkve sv. Nedeljice* v Zadru s svojimi pletenimi, linearno in ploskovito oblikovanimi figuralnimi kompozicijami iz Kristusovega življenja, ki so nastale v 11. stoletju. Označujejo hkrati prelomni trenutek v izdelavi monumentalne romanske skulpture. Predromanika je v umetnosti obdobje, kjer je relief kot ornament vladal precej časa, preden se je ponovno pojavil človeški lik kot samostojna figuralna kompozicija.

Tej predstavitvi je v Arheološkem muzeju namenjen vpogled v poseben tematski eksponat stalne zbirke, ki ji pripadajo kamniti elementi cerkvenega pohištva, kot so deli oltarnih pregrad, ciborijev ter kamniti segmenti z okrasnimi pleteninami. Večina jih je bogato okrašena s plitvimi reliefi, njihov čas pa sodi med 8. in 11. stoletje. Posebej dragoceni so fragmenti z graviranimi napisi. Na njih so zabeležena imena darovalcev, raznih odličnjakov in vladarjev, njihova imena pa so zabeležena v srednjeveškem latinskem jeziku, med njimi se najde tudi kakšen v grščini. Še posebej reprezentativna je muzejska soba, kjer so predstavljeni deli oltarnih pregrad in gred. Izpostavljena je tista z vklesanim imenom hrvaškega kneza Branimirja (879-892)¹ iz Šopota pri Benkovcu, ob njej pa je še razstavljena kopija sarkofaga zadarske katedrale sv. Stošije, ki jo je v začetku 9. stol. postavil škof Donat. V letu 2018 se je namreč v AMZ odvijal poseben program z naslovom *Hrvaška v času Branimirja – 1130. obletnica* od leta vklesanega imena kneza Branimirja na njegovo oltarno gredo iz Gornjega Muća, v nekdanji cerkvi

Arheološki muzej v Zadru



blizu Splita. Obdobje njegovega vladanja se imenuje »Branimirjeva renesansa«, saj sta v tem času med drugim tudi gradnja cerkva in klesarska aktivnost dosegli bogat razcvet. Temu na čast so bile leta 2018 v muzeju načrtovane tri večje razstave, ciklus predavanj ter predavanja o zgodnjerenesanci zgodovini Hrvaške. Dogodki namreč obeležujejo čas, ko je pred 1130. leti papež Janez VIII. priznal oblast Branimirju nad vso Hrvaško, mnogi izmed prebivalcev pa ta dan smatrajo kot prvo mednarodno priznanje njihove domovine. Papež Janez VIII. je poslal knezu Branimirju pismo in v njem podaril blagoslov nanj in na celotni hrvaški narod, s tem pa mu je hkrati zaupal oblast tudi nad vso deželo. Pismo je bilo datirano 7. junija 870. leta. To je bila Branimirju hkrati ustrezna popotnica, da je lahko »obračunal« z dalmatinskim klerom. Slednjo potezo je napravil, da bi zaščitil zahodno cerkev in se oddaljil od Bizanca ter onemogočil ideje tistim, ki so težili po probizantinski orientaciji. Ob tem je knez naredil manever zaradi nekaterih notranjih cerkvenih ter družbenih problemov. Glede na to, da splitski škof ni priznaval Rima, ampak se je naslanjal na nasprotno, je Branimir zaprosil papeža, naj za ninskega škofa postavi Hrvata, za splitskega pa Teodozija. Ni dvoma, da tedanja Hrvaška, kot pomemben politični element, ki je imela v tem času že veliki ugled in položaj, papežu Janezu VIII. pa zanimiva dežela, ne bi sprejel te ponudbe. Leto za tem, ko so se odvijali turbulenčni premiki, torej 879, se je imenovalo »Branimirjevo leto«. Njegova oblast je v vsej polnosti zasijala, ko je maja taistega leta preklical probizantinskega kneza Zdeslava. Glede na slabo dostopne podatke je Branimir vladal najbrž do leta 892, izkopanih pa je nekaj spomenikov z njegovim vklesanim imenom. Branimirjevo poreklo ni povsem znano, pisni dokazi pa navajajo in po obliki imena se sklepa, da je izviral iz Ravnih Kotar nekje iz notranjosti, skratka iz banske Hrvaške. Imel je ženo Marušo. Bil je prvi neodvisni hrvaški cesar, njegovo vladanje pa predstavlja največjo stopnjo neodvisnosti

od frankovskega do bizantinskega vladanja in hkrati težnjo za celovitejšo obmorsko področje, združeno z vsemi dalmatinskimi mesti.

Predromanski reliefi, cenjeni v najvišjem evropskem merilu, so tisti, na septumih² iz cerkve sv. *Nediljice* v Zadru, ki so nastali med leti 1030-40. Žal niso ohranjeni v originalni velikosti, saj so jih tekom stoletij manjšali. Vse kompozicije na njih so izvedene v bas reliefu, na gornjih robovih (oz. na gornjem vencu) je viden ozek relief, oblikovan z geometrijsko, živalsko in rastlinsko ornamentiko. Znotraj glavnega polja pa se nahajajo ikonografski prizori iz Kristusovega otroštva in mladosti. Delo pripada odlični zadarski klesarski delavnici. Pletena ornamentika na teh spomenikih je reliefna dekoracija, ustvarjena iz ene ali več vejic ali vitic in tvori najrazličnejše kombinacije krožnih ornamentov, v katere so ponekod vpleteni stilizirani rastlinski, živalski ali človeški liki. Pletena ornamentika, znana tudi kot *troplet*, je najbolj tipičen svojevrsten okras v starohrvaški umetnosti. Ta motiv najdemo povsod tam, kjer so bile cerkve in samostani grajeni v predromanskem slogu, vse do 12. stoletja. Tipični zaviti ornamenta so upodobljeni v vsej svoji zreli obliki, saj so ustvarjalci iz njih uspešno izoblikovali svoj lastni repertoar klasičnih ornamentov v umetniški slog s povsem svojo identiteto. Njihove glavne značilnosti sestavljajo med seboj povezane spirale in zavite linije z mehкими in manjšimi dodatki vitic, vijug in spiral. Vsekakor pa je na njih vedno prisotna svojevrstna abstraktnost: vijuge in spirale lahko delujejo kot ptice, obrazi, glave ali rastline. »Omrežja«, spletena na sarkofagih, so lahko toga, kompozicija je simetrična, težnja spiral in zavojev pa to napetost hkrati zakriva in sprošča. Okus po uvajanju spiral pogosto motivira še podobne elemente v tem stilu: ustvarjanje v tesnih vejastih vijugah v obliki vinske trte in v oblikah živalskih likov ali trakovih v prepletenih vzorcih. Sicer pa so ti pleteni motivi vpliv iz časa antike, iz linij, kot so valovi, pentagrami, mreže rombov...),

vendar so v antiki ti ornamenti služili le kot okvir ali dodatek pri določeni umetnini, medtem ko v predromaniki že izpolnjujejo celoten prostor nekega spomenika. Kvaliteta materiala in izklesanih spomenikov iz tega obdobja pa dokazuje močno graditeljsko in klesarsko sposobnost in znanje mojstrov ter delavnic na tem področju Jadrana.

Med eksponati sta prav tako na ogled dva dela ciborija iz cerkve sv. Kerševana v Zadru ter fragment septuma, ki prikazuje bojevnika iz Pridraga pri Novogradu. Sredina velike razstavne dvorane se kiti z vgrajenim obrobjem vrat iz cerkve sv. Lovra v Zadru. Vrata so romanskega značaja iz 11. stol. in so lepo geometrično oblikovana. Gre za relief, kjer v sredini na vrhu sedi Kristus v mandorli (*Maiestas Domini*), v desni roki drži žezlo, v levi pa knjigo, na kateri je viden napis *Ihs/XPS*. Z leve in desne strani mu mandorlo pridržujeta dva angela razširjenih kril, ob njiju sta drevesi življenj z gifonoma, obrnjenima proti Kristusu. Podboji so strukturirani podobno; v notranjosti so profilirani z astragalom – to je arhitekturni profil, sestavljen iz polkrožne površine, obkrožene z dvema ravnima površinama. Okrašeni so z viticami vinske trte in z listi, obrnjenimi navzdol. Na dnu pri listih se nahaja kelih, na vrhu pa se vitice zaključujejo s ptičjo glavo. Na polovici obeh podbojev sta upodobljeni dve figuri, ki držita v rokah križ, leva figura je prikazana v polprofilu s križem, medtem ko je desna *en face* in sedi. Nad njeno glavo se nahaja križ.

Med predmeti je mogoče zaslediti tudi okrašeni kapitel iz cerkve sv. Eufemija iz Raba iz 11. stol., ob njem pa je položen sarkofag iz cerkve sv. Donata iz Zadra. Pridružuje se jima septum iz cerkve sv. Lovra, ki pripada zadarsko-ninski delavnici. Plošča ima na zgornji strani izbočen friz, okrašen s kvadratnimi zankami ter manjšimi arkadicami s pticami, ki se ritmično menjujejo. Celoten friz je obdan z nizom vzorčastih zrn. Glavno polje je razdeljeno na eno vodoravno in dve navpični pletenici s šestimi deli, izpolnjenimi s svetopisemskimi prizori.

Pri naslednjem prostoru s srednjeveško zbirko naletimo na štiri kovinske nosilce, na katere je obešen rekonstruiran ciborij prokonzula Grgorja iz prve polovice 11. stoletja. Povsem verjetno je, da prihaja iz katedrale sv. Stošije v Zadru. Deli arkad in zaključnega venca so bili odkriti leta 1891 v zvoniku, postavljenem v katedralo v 15. stoletju. Fragmenti so bili nemudoma preneseni v cerkev sv. Donata, ki je bila takrat muzej, sicer pa ciborij pripada zadarski klesarski delavnici. Na sprednji strani ciborija je odkrit izjemno zanimiv napis v verzih:

+ O PRINCEPS PETRE PRINCIPVM
CAELESTIS AVLAE CLAVIGER
DEVOTIONIS SVSCIPE
MVNVSCVLV(M) Q(UOD) VO(VERAM)
PROCONSVL EGO INFIMVS
GRGORIVS Q(UI) NOMINOR
VT PIE PARVIS MICH CONFERAS
PRO PARVIS M(A)G(NA) (MUNERA).³

Navedeno je ime svetnika, ki mu je ciborij posvečen, sv. Petru, nato ime in titula donatorja prokonzula Gregorja, potomca znane zadarske družine Medijevcev,⁴ ki je bil v tridesetih letih 11. stol. namestnik za Dalmacijo. Ostale stranice ciborija so okrašene s pleteno ornamentiko, levi, jagnjeti, dvema pavoma ob kelihu, konveksnimi in konkavnimi kvadrati ter volutami. Na pomičnem delu, kjer je venec, so vidni ostanki rdeče in modre barve, niso pa ohranjeni stolpci in kapiteli ciborija. Ob ostanku prvotnega ciborija je razstavljena še pomanjšana maketa originala. Nadalje je v prostoru predstavljenega še nekaj kamnitega ogredja, okrašenega s predromanskimi ornamentami. Gre za nedovršene reliefe, ki prikazujejo bršljanovo listje in ptice med gostim grmičevjem. Ena izmed večjih fotografij ilustrira notranjost cerkve sv. Donata.

PREDROMANSKA ARHITEKTURA

Od priseljevanja Slovanov v 7. stol. pa do obdobja samostojne Hrvaške države med 9. in 11. stol. se je na tedanjih tleh razvijala

starohrvaška predromanska arhitektura. Nastajali so karakteristični arhitekturni spomeniki, ki so s sočasnim cerkvenim graditeljstvom v drugih evropskih regijah izkazali znatno izvirnost. Gre za majhne cerkvene zgradbe določenih tipov: rotunda, šesterolist, pravokotnik s kupolo, oblika križa, idr. Za takšen način gradnje so se v času predromanike zavzeli predvsem hrvaški vladarji ter drugi odličniki, ki so imeli občutek za napredek dežele v duhovni in kulturni smeri. V muzeju je pet vitrin namenjenih maketam predromanskim cerkvam karakterističnih in tipoloških oblik iz tega časa. To so cerkve sv. Jurija v Rovanjski pri Starigradu, sv. Mihovil v Pridragi, sv. Stošija na Puntamici (Oštri rat) v Zadru, sv. Križ v Ninu in cerkve sv. Nediljice, Stomorice, sv. Lovra in sv. Petra Starega v Zadru. Sledijo še cerkve sv. Nikola v Ninu, sv. Jurija v Rovanjski, sv. Janeza Evangelista v Biogradu na Moru, sv. Petra v Starigradu Paklenici. Na enem izmed panojev se še nahaja zemljevid stare Dalmacije z označenimi nahajališči ohranjenih in delno ohranjenih starohrvaških cerkva ali pa takšnih, do katerih ni bilo mogoče priti, pa vendar obstajajo podatki, da so bile.

Ob vseh naštetih svetiščih pa je treba kot zanimivost poudariti, da še venomer obstajata dve skupini umetnostnih zgodovinarjev, ki se v primeru hrvaških predromanskih cerkva razhajata v svojih mnenjih – ali gre v tem primeru za tradicijo antike in zgodnjersrednjeveške arhitekture ali gre še vedno za delež tako imenovane »barbarske« umetnosti – torej teza kontinuitete ali diskontinuitete v kulturi. Povsem nasprotno svetišče tem majhnim spomenikom pa je velika rotunda sv. Donata v Zadru iz 9. stol., saj z okroglo nadstropno ladjo ter s tremi apsidami spada med najmonumentalnejše evropske predromanske spomenike. Posebna skupina spomenikov prav tako iz tega obdobja so še cerkve z jasnimi kontraforiji⁵ in zvoniki sredi pročelja, kot je na primer cerkev pri sv. Spasu na Cetini. Cerkev se namreč ponaša s svojevrstno arhitekturo, saj je zgrajena iz velikih

kosov lomljenega kamna. Gre za enoladijsko longitudinalno cerkev v stilu trolistne apside. Kasneje je bila sredinska apside porušena ter zamenjana z večjim prezbiterijem. Ob vhodu, ki je hkrati westwerk, pa dominira velik in močan zvonik, medtem ko zidove podpirajo polkrožni podporni polstebri in dajejo cerkvi vtis utrdbe.

Cerkev sv. Donata iz Zadra sicer ni med manjšimi, vendar pa sodi med izjemne Hrvaške predromanske arhitekturne spomenike. Na začetku je bila posvečena sv. Trojici, sedanje ime pa nosi od 15. stol. dalje po škofu Donatu, ki jo je najverjetneje dal zgraditi na začetku 9. stoletja. Cerkev je zgrajena v stilu starih hrvaških arhitekturnih rešitev z obilo mavca in kamna. Večina arhitekturnih okraskov, kakor tudi monolitni stebri v cerkvi, so starodavnega porekla in prihajajo večinoma iz uničenega rimskega foruma. Ko so zaradi raziskovanj odstrli temelje stavbe, se je pokazal cel niz delov rimskih stebrov, na katerih je bila zgrajena cerkev prav na ostankih foruma. Stavbni koncept je sestavljen iz dveh koncentričnih valjastih sten, zgrajenih okrog osrednjega krožnega prostora, kot njen posredni vzor - cerkev San Vitale v Raveni. Širši valj tvori zaokroženo zunanjo stensko površino cerkve, ki so ji vzhodno dodane tri polkrožne apside polne višine dvonadstropnega prostora. Triladijsko svetišče z radialnimi apsidami je ustvarjalni prispevek, ki cerkev naredi bližjo srednjeveški stavbi kot arhitekturnemu izrazu pozne antike. Zunanji zid je okrašen s plitvimi pilastri, znotraj pa s polkrožnimi nišami. Obodna stena je razdeljena na pritličje in prvo nadstropje. V višini prvega nadstropja je zidna konstrukcija povezana z notranjim valjem, pri čemer se v prvem nadstropju ustvarijo galerije osrednjega prostora. Osrednje krožno območje je enotno v polni višini zgradbe, zapira pa ga ožja valjasta zidna konstrukcija, ki se konča z osrednjim bobnom s streho v obliki plitvega stožca. V pritličju se ta konstrukcija opira na šest veličastnih slopov, ki so povezani z loki, in dva monolitna stebra s tremi loki, odprtimi

proti apsidi. Prostornost je omejena kljub večjemu številu oken, saj se svetloba razprši in ne doseže oddaljenih delov. Masivnost, trdnost sten, čeprav nekoliko oslABLJENA z arkadnimi odprtini in okni, nima skoraj nobenega elementa kiparskega členjenja. V času avstrijske uprave leta 1798 je bila cerkev desakralizirana in ločena od škofovskega sklopa. V 19. stoletju je bila preurejena v skladišče in med letoma 1893 do 1954 je bil v njej Arheološki muzej Zadra. Sv. Donat ima odlične akustične značilnosti, zato so v njej desetletja izvajali glasbene predstave mednarodno poznanega Festivala srednjeveške in renesančne glasbe, znani kot *Glasbeni večeri v st. Donatu*.

*Tak zrak je danes,
sladko – slan,
po planktonu in morski travi,
tako domač, od nekdanj znan,
kot magdalenica ob kavi.
V izobilju morska plima
sípine kosti naplavlja;
daleč so bile nevihte.
Dan z galebi se poslavlja.
(Vouk 2003, 59).*

LITERATURA:

- Bulletino di Archeologia e Storia Dalmata. Split (od 1878, a od 1920. Vjesnik za arheologiju ...).
- Diadora. Zadar (od 1954).
- Gattin, Nenad in Mladen Pejaković. 1982. *Starohrvatska sakralna arhitektura*, Zagreb.
- Opuscula Arheologica. Zagreb (od 1956).
- Petricoli, Ivo. 1983. *Tragom srednjovekovnih umjetnika*, Zagreb.
- Rapanić, Željko. 1987. *Predromaničko doba u Dalmaciji*. Logos: Split.
- Vezić, Pavuša. 1985. *Crkva sv. Trojstva (sv. Donata) u Zadru*. Zagreb.
- Vjesnik Hrvatskoga arheološkoga društva. Zagreb (Vihard 1879, od 1958. Vjesnik arheološkog muzeja).
- Vouk, Erika. 2003. *Valovanje*. Maribor.

¹ O Branimirjevem izvoru ni jasnih podatkov, čeprav je možno, da je pripadal Trpimirovićem. Na oblast je prišel leta 879, ko je kot nasprotnik bizantinske nadoblasti izpodrinil in ubil kneza Zdeslava. Na oblasti se je obdržal 13

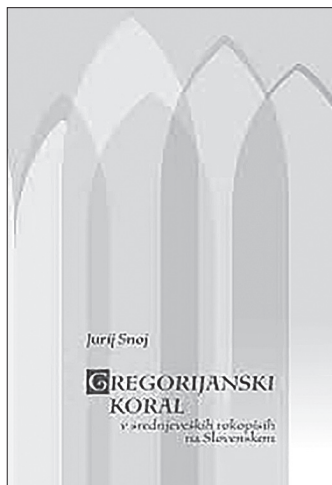
let, nasledil ga je Muncimir. Branimir je bil kot nasprotnik bizantinske politike naslonjen na papeški Rim. V tem času je namreč Bizanc dal papeškemu Rimu proste roke nad vzhodnim Jadranom. Obenem se je Branimir na začetku svoje vladavine morda naslonil na Franke, a se je v tem primeru uspel otresti njihove nadoblasti. Kljub povezavi z Rimom pa je uspel vzpostaviti dobre odnose tudi z bizantinskim vladarjem Vasilijem I.: povzel je Zdeslavovo politiko ponujanja miru Bizantincem v zameno za davek *mogoriš*, ki so ga Branimirju pričela plačevati dalmatinska bizantinska mesta. Ta davek je za vrsto generacij postal dohodek hrvaškega vladarja. Leta 887 je novi dož Pietro Candiano sprožil dva neuspešna vojaška pohoda proti Neretljanom in v drugem pohodu tudi sam izgubil življenje. Od takrat so Benečani vse do leta 996 Hrvatom plačevali letni tribut, s čimer so se dohodki hrvaškega vladarja še povečali. Pod Branimirjem ni bilo več bizantinske nadoblasti, pa tudi frankovske ne. Hrvaška je tedaj postala neodvisna in samostojna država. Prvič je omenjeno tudi etnično ime države Hrvaške, saj je Branimir v nekem cerkvenem napisu v letu 888 omenjen kot knez *Hrvatov (Dux Croatorum)*. Branimirja je z nazivom knez Hrvatov imenoval tudi papež Janez VIII., ki si je z Branimirjem dopisoval. To je pomenilo nekakšno mednarodno priznanje neodvisne države, saj je papež s svojim dopisovanjem pokazal, da na vzhodnojadranski obali obstajata vladar in država, ki sta vredna njegovega nagovora.

- ² Septum (lat. *septum*, ograjen prostor, ločen prostor), tudi plutej. Lesena ali kamnita ograja deli oltarni prostor za duhovščino od ladje, namenjene vernikom. Sestavljena je iz vrat, ki so na sredini pregradnih plošč, levo in desno med vrati in zidom. Nad vrati je po navadi trikotno čelo (*plutei*). Glede na širino cerkve ima lahko več vertikalnih stolpcev in razdeljenih plošč, vendar je povsem odvisno od liturgičnih navad. Na zahodu je v 12. stol. septum v mnogih cerkvah izgubil, v nekaterih pa se je »spremenil« v *Lettner*; v vzhodni se je spremenil v ikonostas (oltarna pregrada).
- ³ »O Peter, prvi od prvih,
ključar nebeškega dvora,
daj, vzemi ključa nebeška,
kar sem ti obljudil
jaz, služabnik preponižni,
tistemu, ki Gregor imenujejo;
za majhen dar milostljivega
se bo povrnilo meni z velikim«.

(Prevod napisa na sprednji strani ciborija prokonzula Gregorja)

- ⁴ *Medijevci* so bili vplivna zadarska patricijska družina skozi 10. in 11. stol., s katero se je nadaljeval naslov bizantinskih cesarskih strategov. Svojo vladno so krepili na področju Kvarnerskih otokov in Severne Dalmacije. Zapustili so trajni pečat v materialni kulturi Zadra. To je bila hkrati ugledna zadarska družina, ki je bila v sorodu s kraljevsko hišo Trpimiroviča. Okoli leta 1020 se je na čelu dinastije pojavil prokonzul Gregor, ki je v vrtincu političnih sprememb tega časa poskušal zagotoviti svojo oblast nad delom Dalmacije, ki je ostal samcat po ločitvi Severne Dalmacije in Kvarnerskih otokov. Izpostavil je tesnejše stike z bizantinskim dvorom, a glede na to, da Bizanc ni sprejel Medijevce na oblast, je ostal omejen na Zadar.
- ⁵ *Kontrafor* – je element arhitekture iz kamna ali opeke, grajen nasproti ali pa ob zidu in je namenjen podpiranju zidov drugih arhitektonskih elementov. Najpogosteje se uporablja v gotski arhitekturi.

JURIJ SNOJ: GREGORIJSKI KORAL V SREDNJEVEŠKIH ROKOPISIH NA SLOVENSKEM



Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti (ZRC SAZU) je v okviru raziskovalnega dela Muzikološkega inštituta v lanskem letu izdal obsežno monografijo Jurija Snoja, ki prinaša triindvajset vsebinsko samostojnih razprav o srednjeveških glasbenih rokopisih na Slovenskem. Prispevke, ki jih je avtor monografije objavljaj skozi desetletja, je v posodobljeni in predelani smiselni celoti izdal pod enotnim naslovom *Gregorijanski koral v srednjeveških rokopisih na Slovenskem*. Ker pa je večina njegovih razprav nastala v tujih jezikih, dolga doba zbranih gradiv pa je narekovala tudi dodatno naknadno vključitev kasneje nastale literature in morebitno razširitev teme

od časa nastanka nekaterih razprav, nobena od razprav ni zgolj ponatis ali prevod. Vsak izmed naslovov v monografiji je sad več avtorjevih razprav, referatov in predavanj doma in po tujini, kar je pri vsakem od poglavij tudi dosledno navedeno in iz česar je razvidno, da obsega avtorjevo raziskovanje dobo več kot tri-deset let (najstarejša razprava ima leto nastanka 1987) in hkrati dokazuje kontinuirano avtorjevo znanstveno udejstvovanje širom Evrope v vseh teh letih.

Kakor poudarja avtor, je glavni namen izdane zbirke opozoriti na obstoj skoraj popolnoma nepoznane kulturne ostaline srednjeveških koralnih rokopisov slovenskih hranišč. Po avtorjevem predgovoru in splošnem uvodu sledijo razprave; prva tri poglavja prinašajo obravnavo temeljnih strokovnih pojmov in tako opisujejo splošni prikaz srednjeveškega glasbenega rokopisja slovenskih hranišč, sledi tema o vlogi semiotike (splošne teorije znakov) zgodnjega glasbenega pismenstva. V razpravi avtor utemeljuje, da je natančno zapisovanje tonskih višin (tj. diastematika) mogoče le preko simbolov, branje le-teh pa temelji na predhodnem znanju – torej zgodnje glasbeno pismenstvo predpostavlja poznavanje srednjeveškega tonskega sistema. Res pa so prvi poskusi razlaganja nevmatske pisave s pomočjo semiotične

teorije stari le nekaj desetletij; avtor omenja Lea Treitlerja, ki je mnenja, da je zapisovanje glasbe na način, da se višji toni pojavijo v pisnem prostoru višje in da je časovni potek glasbe v smeri od leve proti desni, le stvar dogovora in je torej simbolna. Po drugi strani pa je po Treitlerju nevmatski zapis melodične linije ikonski, saj podaja sliko melodije kot celote. Avtor razprave polemizira, da njegova teorija ni obvezujoča, saj lahko imamo za dokaj samoumevno, da sta se dimenziji horizontale in vertikalne razumevali kot odsev glasbenega časa in prostora, pa tudi enačenje pisne horizontale in glasbenega časa se je pravzaprav že prevzelo. Razlog za takšno razumevanje je med drugim lahko dejstvo, da so bili prvi zahodnoevropski glasbeni zapisi iz 9. stol. zapisi glasbene podobe liturgičnih besedil in kot nevmatski znaki zapisani v pisnem prostoru nad besedili, kar pomeni, da je glasbeno zapisovanje le sledilo splošno znanemu principu pisnega prostora (od zgoraj navzdol in iz leve proti desni). V povezavi z razumevanjem glasbenega prostora avtor utemeljuje tudi način funkcioniranja osnovnih nevmatskih znakov, katerih vsebine ne moremo omejiti zgolj na obliko, ampak označujejo tudi melodično višino. Naslednje poglavje je posvečeno posebnim pnevmatskim znakom, ki se pojavljajo v fragmentu

graduala, izhajajočega iz preloma med 13. in 14. stoletjem. Ti posebni znaki označujejo, kako se nek melodični detajl izvaja, nakazujejo ritmično nianso, opozarjajo na določeno funkcijo tona znotraj skupine ipd. Zatem si sledijo posamezne obravnave notnih gradiv iz liturgičnih knjig glede na slovenske lokacije: tako se naslednja razprava prične z analizo notiranega misala iz skriptorija Ruotliba v Ljubljani. Ruotlib je bil eden od dveh laiških pisarjev, ki sta delovala v Ljubljani med 13. in 14. stoletjem. Gre za notirani misal, torej misal z glasbenim zapisom, ki je po vsej verjetnosti nastal v Ljubljani za neko cerkev v oglejskem patriarhatu, morda za stolnico v Trstu. Naslednji izmed ljubljanskih koralnih rokopisov je opisan stiški gradual, ki je že po svoji notacijski podobi očitno cistercijanski. Mogoče je domnevati, da izhaja bodisi iz Stične bodisi iz Kostanjevice. Ohranili so se predvsem deli iz temporalnega dela graduala in iz sanktorala.

Narodna in univerzitetna knjižnica hrani dvojni pergamentni folij in na teh štirih nepopolnih straneh sta odlomka dveh latinskih glasbenoteoretičnih del Gvida Areškega, ki ga avtor analizira v naslednjem poglavju. Sledi razprava o kostanjeviškem izvodu Dialogov Gregorja Velikega, ki ga danes hrani NUK, nato o notacijah aleluj velikonočnega

časa v rokopisih ljubljanskih hranišč. Naslednja tematika sekvenc v liturgičnem rokopisju na Slovenskem kot edini popolni vir navaja misal cerkve sv. Kancijana v Kranju, ki ji je bil misal podarjen, za okvirno orientacijo liturgične pripadnosti rokopisa pa je smiselno analizirati njegove aleluje, iz česar je očitno, da je misal skladen z oglejskim obredom. Primerjavi teh sekvenc s fragmenti sekvenc drugih hranišč sledi razprava o koralnih rokopisih koprskе stolnice, nato o oficiju sv. Nazarija Koprškega. Naslednje poglavje osvetli vlogo izolskega antifonala, ki dokazuje oficijsko bogoslužje izolskega kapitlja in se še danes hrani v izolskem župnijskem arhivu ter obsega štiri knjige: temporal od adventa do velike noči, nato od velike noči do konca liturgičnega leta, tretja knjiga je sanktoral in četrta skupni svetniški oficij. Znotraj izolskega antifonala najdemo med oficiji tudi oficij sv. Mavra Poreškega, ki ga obravnava naslednja razprava. Nato je opisan antifonal iz Kranja, ki obsega dva kodeksa, za katera je vidno, da sta vsebinska celota in prepisana v istem skriptoriju. V prvem delu tega antifonala je moč najti verzificirani (besedila zasnovana v verzih in kiticah) oficij za praznik župnijskih zavetnikov: Kancija, Kancijana, Kancijanile in Protā.

Na področju koralnega enoglasja so posebno

zanimanje vselej zbuiali najstarejši nevmatski rokopisi in njihova glasbena vsebina, zapisi v gotski in kvadratni notaciji pa so ostajali v ozadju. Vendar pa je o njih mogoče razmišljati tudi z druge perspektive: mlajše pisave gotovo sledijo istim principom kot starejše, kar pomeni, da je treba gotsko in kvadratno notacijo obravnavati z isto metodologijo kot nevmatske pisave. Zato naslednja razprava analizira eno od poznih pisav (poznā gotska notacija) v rokopisu dvodelnega antifonala, ki se je ohranil v župnijski cerkvi sv. Kancijana v Kranju. Sledi primerjalna študija dveh zapisov verzificiranega oficija za god sv. Hilarija in Tacijana, ki sta si časovno oddaljena več kot stoletje in zapisana v dveh različnih tipih notacije. Liturgični rokopisi oglejskih središč t. i. oglejski rokopisi so naslednja tema, okoli katere se razvija razprava. Sledi opis koralnih rokopisov ljubljanskih frančiškanov, nato podrobnejša analiza verzificiranega oficija Franciscus vir catholicus Julijana iz Speyerja. Pomembna najdba – fragment glagolskega koralnega rokopisa iz NUK – je poleg praškega fragmenta, ki ga je leta 1910 odkril Čeh Josef Vajs, edinstvena najdba in mu je posvečena naslednja razprava. Zatem razprava pristopa k tematiki z nekoliko drugačnega zornega kota, in sicer iz virov, na osnovi katerih si lahko ustvarimo

predstavo o vsakdanjem življenju srednjeveških skupnosti in med njimi so listine, s katerimi so se ustanavljala liturgična opravila, ki so vsebovala glasbo. Tako naslednja razprava obravnava gregorijanski koral v obrednih ustanovah na Kranjskem, zadnje poglavje pa nas popelje po sledeh antifonala ljubljanske stolnice.

Vzporedno z razpravami je monografija opremljena tudi s slikami fragmentov opisanih liturgičnih knjig ter z nekaterimi glasbenimi ponazorili in preglednicami s sezname glasbenih del ipd.

Skupini razprav sledi obsežen katalog srednjeveških glasbenih rokopisov v slovenskih hraniščih.

Katalog avtor uvede z daljšim uvodom, ki razloži način sestave kataloga, v katerega so vključili liturgične zapise, v katerih je bil prisoten vsaj fragment glasbenega zapisa. Najprej gre za koralne rokopise, kjer je osnovni del vsebine gregorijanski korpus, čeprav zapisi poleg koralnih spevov prinašajo tudi zgolj besedila; sledijo fragmenti uničenih koralnih rokopisov, ki so se v glavnem ohranili kot knjigoveško gradivo; v tretjo skupino so uvrščeni liturgični rokopisi, ki pa imajo ponekod tudi glasbeni zapis, bodisi originalno bodisi zabeležen kasneje, ko je bila knjiga že v rabi. V četrto skupino spadajo zgodnji tiski liturgičnih knjig, ki vsebujejo

tudi koralne speve, in njihovi fragmenti. V peti skupini so glasbeni zapisi v neliturgičnih rokopisih. V šesti skupini so glasbenoteoretični spisi in v sedmi polifoni zapisi.

Na koncu monografije sledi še navedba virov po posameznih hraniščih ter imensko in stvarno kazalo. Obsežna monografija na 480 straneh in v trdi vezavi je na voljo pri založbi ZRC SAZU po ceni 29€ ter je res monumentalno delo na področju gregorijanskega koral in vsekakor velika poslastica za vse, ki se profesionalno ali ljubiteljsko ukvarjajo s tem področjem.

Cecilija Oblonšek