

XLIX 2022 1

TRETJI DAN

KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO



NOVO POGlavJE

TEOLOGIJA

Romano Guardini O bistvu katoliškega svetovnega nazora

TEOLOGIJA

Dejan Levičnik Angeli v krščanstvu

PATRISTIKA

Jan Dominik Bogataj OFM Cerkev kot karavana: sinod-i-alna ekleziologija Ireneja Lyonskega

KRŠČANSKO RELIGIOZNO LEPOSLOVJE

Smiljan Trobiš Pesmi

LITERARNA ZGODOVINA

Anja Božič Perfer et obdura: Joža Lovrenčič in njegova neobjavljena dela

CENA: 7,99 €



9 771318 123002

KRŠČANSKA REVIIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

tretji
dan

Izdajatelj:

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
revija.tretjidan@teof.uni-lj.si

Svet revije: Maksimilijan Matjaž,
Cecilija Oblonšek, Jernej Pisk,
Samo Skralovnik, Miran Špelič OFM

Založnik:

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
dekanat@teof.uni-lj.si
www.teof.uni-lj.si

Glavni in odgovorni urednik:

Jonas Miklavčič,
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Uredništvo: Jan Dominik Bogataj OFM,
Nina Ditmajer, Urška Jeglič, Gabriel Kavčič,
Meta Košir, Aljaž Krajnc, Urška Mikolič,
Liza Primc, Nik Trontelj

Priprava za tisk: Salve d.o.o. Ljubljana
Oblikovna zasnova: Simon Korenjak
Jezikovni pregled: Mirjam Furlan Lapanja

Članki s tipologijo 1.01 in 1.02 so recenzirani
s strani anonimnega recenzenta.

Tisk: tiskano v Sloveniji

Naklada: 450 izvodov

Na leto izidejo 3 številke.

Cena letne naročnine za Slovenijo je 23 €.
Za tujino 35 €. Naročnina velja od tekoče
številke do pisnega preklica, odpovedi pa
veljajo od začetka obračunskega obdobja.

ISSN 1318-1238

»Novo poglavje«

Naslovna slika te številke Tretjega dne se umešča v dolgo zgodovino naslovnih z likovnimi deli, a tokrat s sodobnim obratom. Sliko je proizvedel Jonas Miklavčič z računalniškim programom Midjourney, ki temelji na umetni inteligenci (algoritemska različica V4).

»Vzorci in oblike«

Avtor fotografij, ki jih objavljamo v tokratni številki, je fotograf Jan Pirnat. Avtor je na temo »Vzorci in oblike« za to številko pripravil tematski izbor fotografij iz svoje obsežne kolekcije.

Vsebina

UVODNIK

- 3 Samo Skralovnik: Zares, kakor mu je ime, takšen je (1 Sam 25,25)

TEOLOGIJA

- 5 Blaise Pascal: Predgovor razprave o praznini
11 Filip Veber: Med Božjo in človeško modrostjo: modrost v 2 Mz 1,8–22
16 Romano Guardini: O bistvu katoliškega svetovnega nazora
27 Nik Trontelj: Kristus je umrl za naše grehe: krščansko odrešenje in teologija darovanja
31 Dejan Levičnik: Angeli v krščanstvu

FILOZOFIJA

- 40 Jonas Miklavčič: Kierkegaardova ponovitev in njen odmev

PATRISTIKA

- 50 Jan Dominik Bogataj OFM: Cerkev kot karavana: sinod-i-alna ekleziologija Ireneja Lyonskega

KRŠČANSKO RELIGIOZNO

LEPOSLOVJE

- 62 Smiljan Trobiš: Pesmi
65 Simona Koščak: Pesmi

- 67 Majda Arhnauer Subašič:
V objemu milosti

LITERARNA ZGODOVINA

- 72 Anja Božič: *Perfer et obdura*:
Joža Lovrenčič in njegova
neobjavljena dela

ESEJ

- 82 Tine Mlinarič: Samogovori
in dialogi ...
89 Smiljan Trobiš: Ob liriki
Franceta Vodnika

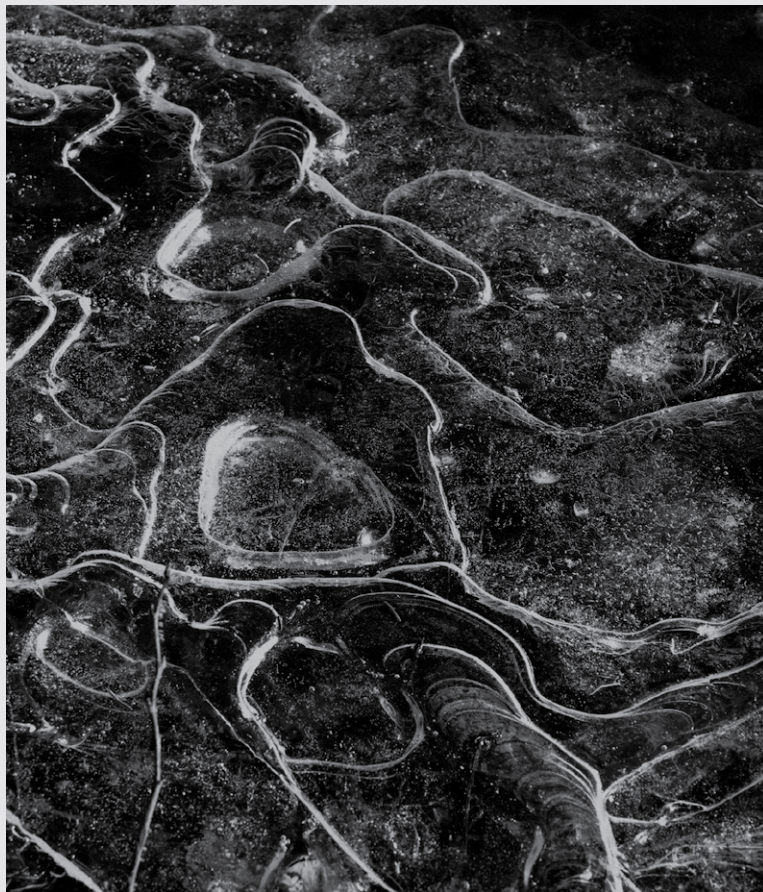
BESEDE STARIH

- 94 Clive Staples Lewis:
O branju starih knjig
100 Atanazij Aleksandrijski:
O učlovečenju (1, 4, 54)
104 Jakob iz Seruga: Memre o krstu
našega Odrešenika v Jordanu
108 Asiški zbornik: Izbrane apoftegme
iz življenja sv. Frančiška

PRESOJE

- 114 Latinski očetje o molitvi
117 Stari Izrael. Življenje in
družbena ureditev

Foto: Jan Pirnat



Zares, kakor mu je ime, takšen je (1 Sam 25,25)

V midrašu rabija Tanhume lahko zasledimo razširjeno judovsko prepričanje, da ima vsak človek tri imena. Prvega, ki ga dobi od staršev, drugega, ki ga dobi od drugih ljudi (od najosnovnejših, »oče«, »mama«, vse do »Učitelj, kakor Bartimáj naziva Jezusa), in tretjega, ki ga pridobi sam kot rezultat svojega življenja in odločitev. Tretje in najpomembnejše, uči tradicija, je ime, ki je sad človeškega življenja, ne glede na to, kako ga kličejo drugi ljudje, ne glede na nazive ali status. Judovska tradicija na podlagi (hebrejske) besede »duša« (אנשׁוּת), v kateri se skriva »ime« (שׁוּם), uči tudi, da je ime nekakšen interpretacijski ključ, ključ do človeške duše. Ker ima hebrejska beseda za »ime« enako numerično vrednost kot beseda za »knjigo«, »zvitke«, pravijo, da so imena v resnici knjige. Imena so knjige, ki pripovedujejo zgodbo, zgodbo o človekovem življenju, o življenjskem poslanstvu.

Podobno lahko razmišljamo o imenu revije, ki jo držite v roki. Njeno »prvo« ime je *Bilten študentskih skupin*, ki so ga reviji nadedli njeni »starši«, takratni *Medškofijski odbor za študente*, ob ustanovitvi leta 1971. Šlo je za preprosto razmnoženino, nekaj strani obsežen list obvestil, ki je prinašal pretežno obvestila o dogodkih, povezanih s študentsko pastoralo. Leta 1984 je bila revija na predlog Lojzeta Peterleta preimenovana v *Tretji dan*, to je njeno »drugo« ime. V času do ukinitve leta 2019 je slovenski bralec v njej prepoznal – in ji tako prideval različna »imena« – eno najuglednejših, priznanih in uveljavljenih revij za (mlade) krščanske intelektualce, ki je v preteklih desetletjih pod uredniškim vodstvom vrste pomembnih krščanskih mislecev v različnih pogledih rahljala ledino duhovne in kulturne misli na slovenskih tleh.

V njenem »tretjem« imenu, fonetično sicer nespremenjenem, je »nekaj, kar je večje« (Mt 12,6). Besedna zveza *tretji dan*, ki je v našem primeru tudi ime, namreč izvira iz svetopisemskega besednjaka. Ime je po svetopisemskem razumevanju, podobno kot v judovski tradiciji, zgodba, ki pripoveduje osebno zgodbo. Še več, svetopisemska imena, sploh imena očakov, lahko pripovedujejo zgodbo celotnega naroda, predstavljajo vedenjski in miselni DNK naroda, ki bo izšel iz njegovih ledij. Podobno lahko ob novi zori revije *Tretji dan* zapišemo za njeno »tretje« ime. Ker je izšlo iz Kristusovih ledij, na najosnovnejši ravni kaže na svojo temeljno krščansko osrediščenost in svetopisemsko utemeljenost, hkrati pa v svojem bistvu tudi na logiko presežnosti oz. novega življenja, ki ga meji smrti in greha ne moreta omejiti. Revija je leta 2019 ob ukinitvi društva SKAM, založnika, prenehala delovati in »počivala v grobu« do svojega tretjega dne, ponovne oživitve s strani Teološke fakultete UL. Predlog Lojzeta Peterleta, da se *Bilten študentskih skupin* preimenuje v *Tretji dan*, je bil torej preroški.

Zgodovina se ne ponavlja, se pa rima, je nekoč zapisal Teodor Reik, učenjak judovskih korenin. Misel ne cilja na pesniško rimanje, ujemanje končnih samoglasnikov in soglasnikov, temveč vsebinsko ujemanje, ponavljanje podobnih vzorcev v različnih zgodovinskih

okoliščinah. Vsi pomembni dogodki v (odrešenjski) zgodovini so se zgodili na tretji dan: Gospod se je razodel na Sinaju tretji dan, tretji dan je Jezus zlomil okove smrti. Pri tem ne gre za kronološko opredelitev časa, natančen seštevek časovnih enot, temveč za znamenje. Označuje čas, ki je potreben za dovršitev, izpolnitev ... Gre za Jonovo znamenje, znamenje premoči življenja nad smrtjo. To je »tretje« ime – ime, ki kljubuje (kulturi) smrti včeraj, danes in jutri. In sicer ne zgolj na ravni prenehanja in ponovnega izhajanja revije, temveč na ravni sporočila, ki ga prinaša. To je sporočilo življenja. Ime *Tretji dan* je torej interpretacijski ključ in stalni opomnik, ki usmerja pogled, misli in dejanja v življenje, ne smrt. Zato je treba človeško logiko, npr. zapis v Wikipediji, ki o reviji govori v pretekliku, popraviti v sedanost, v življenje.

Revija želi tudi v prihodnje imeti pred očmi sodobnega razmišljujočega kristjana, ki je zmožen ter želi prebrati (tudi) nekoliko zahtevnejše vsebine, ki se dotikajo njegovega konkretnega družbenega in osebnega življenja, ter aktualne teme obravnavati skozi krščanske naočnike z različnih zornih kotov (svetopisemskega, patrističnega, filozofskega, psihološkega, terapevtskega ...). S tem želi zapolniti vrzel, ki je nastala z njeno ukinitvijo, namreč med znanstveni razpravami na eni strani in poljudnimi zapisi na drugi, in naglasiti relevantnost krščanske teološke misli za širše občinstvo danes.

Prepričan sem, da bo revija pod vodstvom nove uredniške ekipa vstopila v novo pomembno obdobje svojega obstoja ter da bo, podobno kot v preteklosti, daleč presega-la naloge uredniškega dela. Zares, kakršno je njeno ime, takšna je (prim. 1 Sam 25,25).

Predgovor razprave o praznini

Francoski matematik, fizik, literat, mislec in religiozni genij Blaise Pascal (1623–1662), katerega 400-letnico rojstva bomo obhajali v letu 2023 (Bogataj 2022), je znan predvsem po svojih *Mislih (Pensées)*,¹ ki so v slovenskem prevodu Janeza Zupeta dostopne že od leta 1980. Njihov svojevrsten slog in pestrost vsebine je nemogoče zajeti v dva stavka. Knjigo, enega od vademekumov evropskega izobraženca, je treba enostavno vzeti v roke. Manj je poznan po ostrih polemikah, ki jih je uperil proti jezuitom s svojimi *Pismi podeželanu (Lettres provinciales)*, v katerih z janzenistično ostrino šiba vsako popuščanje na področju morale. Še manj pa so znana njegova znanstvena dela. Nekatera zato, ker sploh niso ohranjena, druga pa zato, ker so bila že davno presežena, čeprav so bila tedaj v samem vrhu znanosti. Bila so pač stopnica, nekoč najvišja, po kateri zdaj hodimo vsi in niti kilopascali pri vremenski napovedi nam ne prikličejo v zavest tega vsestranskega človeka, ki je najverjetneje umrl zaradi zastrupitve z živim srebrom iz barometra, ki ga je izumil.

Ko je še v mladih letih nadaljeval Torricellijev poskus s stolpcem živega srebra, ki pade v na eni strani zaprti cevi za četrtino, ne da bi nadenj potegnilo zrak, je prišel do ugotovitve, da mora biti nad tekočo kovino prazen prostor. Leta 1651, torej osemindvajsetleten, je napisal traktat *O praznem prostoru*, od katerega je ohranjen le predgovor (*Préface sur le traité du vide*), ki ga v nadaljevanju predstavljamo prvič v slovenskem prevodu. Besedilo je bilo škandal za tisto dobo, ki je še operirala z dogmami tudi v fiziki. Ker so Stari rekli, da praznega prostora ni, ga ni. In pika. Pascal pa ugovarja in vsaj za eksaktne vede skuša doseči pravico do eksperimentiranja. Uporabi zanimiv argument: Če je kakšna veda, kjer ni napredovanja v sami snovi, je to teologija; in ravno tam kar vre od novih mnenj (seveda tu že meri na bodoče jezuite). Fizika, ki pa bi imela vse pravice do tega, se duši pod težo citatov. Pascal predlaga ravno nasprotno.

Sedemnajsto stoletje je pač imelo svoje probleme, enaindvajseto ima svoje. Pascal je predlagal rešitev za svojo stroko za svoj čas. Danes lahko fiziki in vsi ostali eksperimentirajo do one-moglosti (postavilo se bo novo vprašanje o etičnosti takega početja). Kaj ima torej povedati ta predgovor današnjemu času? Ko bi bil zgolj znanstveno suhoparen, ničesar, ker pa je literarna umetnina in ne odseva le zdrah svojega časa, ampak večno modrost, veliko.

Prevedeno po izdaji: Blaise Pascal. 1985. *De l'Esprit geometrique; Entretien avec M. de Sacy; Ecrits sur la grace; et autres textes*, str. 54–64. Introduction par Andre Clair. Paris: Flammarion.

PREDGOVOR RAZPRAVE O PRAZNINI²

Spoštovanje, s katerim se oziram na starodavnost, je dandanes prišlo že tako daleč – in to na področjih, kjer bi smelo imeti dosti manjšo moč –, da si delamo iz vseh njenih misli oraklje, in skrivnosti celo iz njenih temin. Zato ni več mogoče napredovati z novostmi brez nevarnosti in besedilo nekega avtorja zadošča, da se pobije najmočnejše razloge ...³

Nikakor ni moj namen, da bi eno napako popravil z drugo in da sploh ne bi cenil Starih, češ da jih že drugi preveč cenijo.

Ne nameravam preganjati njihove avtoritete, da bi povzdignil zgolj razumsko dokazovanje, čeprav se skuša vzpostaviti njihovo avtoriteto prav na škodo razumskega dokazovanja ...

Da bi preudarno opravili to pomembno ločevanje, je treba upoštevati, da je prvo odvisno edinole od spomina in da je popolnoma zgodovinsko, saj ima za cilj samo vedeti, kaj so avtorji napisali; drugo je odvisno edinole od razmišljanja in je popolnoma dogmatično, saj ima za cilj poiskati in odkriti skrite resnice.⁴

Prvo je omejeno, prav tako kot knjige, ki to vsebujejo ...

Po tej delitvi je treba drugače razporediti spoštovanje. Spoštovanje, ki ga dolgujemo...

Na področjih, kjer se skuša samo dognati, kaj so avtorji napisali, na primer v zgodovini, v pravoznanstvu, v jezikoslovju in predvsem v teologiji, končno pa tudi na vseh tistih področjih, ki imajo za princip bodisi enostavno dejstvo, bodisi Božjo ali človeško ustanovo, povsod tam se je treba nujno zateči k njihovim knjigam, saj je vse, kar se da vedeti, vsebovano v njih. Iz tega jasno sledi, da je mogoče doseči njihovo popolno poznavanje in da jim ni mogoče več ničesar dodati.

Če gre za to, da zvemo, kdo je je bil prvi francoski kralj; na kateri kraj geografi postavljajo prvi poldnevnik; katere besede rabijo v nekem mrtvem jeziku, in podobne stvari – s katerimi drugimi sredstvi pridemo do odgovora, če ne s knjigami? In kdo bi mogel dodati kaj novega k temu, kar nas poučijo knjige, ko vendar hočemo zvedeti samo to, kar te vsebujejo?

Edinole avtoriteta nas more razsvetliti. Ta avtoriteta pa ima pglavitno moč prav v teologiji, ker je tam neločljivo povezana z resnico in jo poznamo le preko nje; če torej želimo dati popolno gotovost predmetom, ki so razumu najbolj nerazumljivi, zadošča, da jih pokažemo v svetih knjigah; prav tako moramo takrat, ko želimo pokazati

negotovost najverjetnejših stvari, samo pokazati, da jih te knjige ne vsebujejo. Njena načela namreč presega naravo in razum pa tudi človekov duh je prešibak, da bi se povzpел do njih z lastno močjo; prav tako ne more doseči teh visokih spoznanj, če ga do njih ne vodi vsemogočna in nadnaravna sila.

Ne drži pa to za predmete, ki spadajo na področje čutov in razmišljanja. Avtoriteta je tu nekoristna. Edino razum je tu na mestu, da kaj spozna. Oba imata svoje lastne pravice: prva je imela ravnokar vso prednost, zdaj pa je drugi prišel na vrsto, da zavlada. Ker pa so predmeti te vrste usklajeni z dometom duha, si ta poišče popolno svobodo, da se tu razprostre: njegova neizčrpna plodnost nenehno ustvarja in njegovi izumi morejo biti hkrati brez konca in brez prestanka ...

Zato je treba geometrijo, aritmetiko, glasbo, fiziko, medicino, arhitekturo in vse znanosti, ki so podrejene izkustvu in razmišljanju, vedno večati, da bi postale popolne. Že Stari so jih dobili od svojih predhodnikov, resda le v zametkih; in mi jih bomo zapustili zanamcem v bolj dovršenem stanju, kakor smo jih prejeli. Njihova dovršenost je odvisna od časa in truda; in četudi bi nam naš trud in naš čas prinesla manj kot njihovo delo, ločeno od našega, je jasno, da mora vendarle oboje združeno skupaj imeti močnejši učinek kot vsako posebej.

Razjasnjenje te razlike nas mora pripraviti do pomilovanja zaslepljenosti tistih, ki pri fizičnih predmetih namesto razmišljanja ali poskusov za dokazovanje prinašajo edinole avtoriteto. To nam mora zbujati grozo zaradi zlobe drugih, ki v teologiji uporabljajo samo razumsko razmišljanje namesto avtoritete Svetega pisma in cerkvenih očetov. Treba je dvigniti pogum tistih bojazljivcev, ki si ne upajo ničesar odkriti v fiziki in zmesti nesramnost predrznežev, ki proizvajajo novosti v teologiji. Vendar pa je nesreča tega veka tolikšna, da vidimo mnogo novih mnenj v teologiji, ki so bila neznana vsej starodavnosti, zdaj pa jih vztrajno podpirajo in sprejemajo z navdušenjem; nasprotno pa

je videti, da morajo biti tista, ki jih iznajdejo v fiziki, čeprav v majhnem številu, spoznana za kriva, brž ko vsaj malce vznemirijo sprejeta mnenja; kakor da bi spoštovanje do starih filozofov bilo dolžnost, spoštovanje do najstarejših cerkvenih očetov pa zgolj primernost! Prepuščam razsodnim osebam, da prepoznajo pomembnost te zlorabe, ki tako krivično sprevrže red znanosti; in verjamem, da jih bo malo, ki si ne bi želeli, da se ta <svoboda> uporabi tudi pri drugih predmetih, saj so nove iznajdbe neizogibno zmote pri predmetih, ki jih nekaznovano profanirajo; in da so nadvse potrebne za izpopolnitev tolikih drugih predmetov, ki so neprimerno nižji, ki pa bi se jih vendar komaj upali dotakniti.

Bodimo bolj pravično radodarni s svojim verovanjem in svojim dvomom ter omejimo spoštovanje, ki ga imamo do Starih. Ker ga je porodil razum, ga mora ta tudi meriti. Premislimo: ko bi bili oni ostali tako zadržani, da si ne bi upali ničesar dodati spoznanjem, ki so jih prejeli, in ko bi njihovi sodobniki z isto težavo sprejemali novosti, ki so jim jih ponujali, bi prikrajšali sami sebe in svoje naslednike za sad svojih odkritij.

Ker pa so uporabili spoznanja, ki so jim bila prepuščena, samo kot sredstva za pridobitev novih, in ker jim je ta posrečena drznost odprla pot k velikim stvarim, moramo mi sprejeti tista spoznanja, ki so nam jih pridobili, na isti način in po njihovem zgledu narediti iz njih sredstva, ne pa cilja našega študija; in moramo tako skušati preseči jih s tem, da jih posnemamo.

Kaj je namreč bolj krivično kot to, da obravnavamo svoje prednike z večjo zadržanostjo, kot so oni svoje predhodnike, in da imamo do njih nedotakljivo spoštovanje, ki so si ga zaslužili pri nas zgolj s tem, da sami niso imeli takšnega do tistih, ki so imeli enako prednost pred njimi? ...

Skrivnosti narave so zakrite; čeprav vedno deluje, ne najdemo vselej njenih smotrov: čas jih razodeva iz dobe v dobo. In čeprav je narava v sebi vedno ista, ni vselej enako spoznana. Izkustva, ki nam nudijo spoznanje,

se nenehno množijo; in ker so ta edino načelo v fiziki, se skladno z njimi množijo tudi njihove posledice.

Zatorej smemo danes privzeti drugačno čutenje in drugo mišljenje brez zaničevanja in nehvaležnosti, saj so prva spoznanja, ki so nam jih dali, služila kot stopnice našim. Ker imamo to prednost, jim ostajamo dolžni za vpliv, ki so ga imeli na nas. Ko so se namreč dvignili do določene stopnje, kamor so nas vzeli s seboj, nam že najmanjši napor zadošča, da se dvignemo še više in se z manj truda in manjšo slavo znajdemo nad njimi.⁵ S te točke moremo odkriti stvari, ki jih je bilo njim nemogoče opaziti. Naše obzorje je širše in čeprav so oni prav tako kot mi vedeli vse, kar so mogli zaznati v naravi, vendarle niso toliko vedeli. Mi namreč vidimo več kot oni.

In vendar na zelo čuden način spoštujejo njihova mnenja. Proglasijo za zločin, če jim kdo nasprotuje, in za napad nanje, če jim kdo kaj doda, kakor da bi ne pustili več nobene resnice, ki naj bi jo mi spoznali.

Kaj to ne pomeni, da s človekovim razumom ravnajo ne vredno in da ga vzporejajo z živalskim nagonom, saj ga prikrajšajo za bistveno razliko, ki obstaja v tem, da rezultati razmišljanja nenehno naraščajo, medtem ko nagon vedno ostaja na istem? Čebelji panji so bili enako dobro odmerjeni pred tisoč leti kot danes in vsaka čebela oblikuje ta šesterkotnik enako natančno prvič kot zadnjič. Isto velja za vse, kar proizvedejo živali v tem skrivnostnem gibanju. Narava jih nauči, čimbolj jih nujnost sili; toda ta krhka znanost se izgubi, brž ko je ne rabijo več: kakor jo brez učenja pridobijo, nimajo te sreče, da bi jo obdržale; in kadarkoli jim je dana, je zanje nova, saj jim narava, ki ima za edini cilj ohraniti živali v redu omejene popolnosti, vdihuje to potrebno znanost, ki je vedno enaka, da ne bi padle v propad, in ne dopušča dodati ničesar, da ne bi prekoračile meja, ki jim jih je predpisala. Ni pa tako s človekom, ki je ustvarjen edinole za neskončnost. V prvi dobi svojega življenja ničesar ne ve; v svojem razvoju pa se nenehno uči: izkorišča namreč prednost ne le lastnega

izkustva, ampak tudi izkustva prednikov, ker vedno ohranja v spominu spoznanja, ki si jih je kdaj pridobil, in ker so mu spoznanja Starih vedno dostopna v knjigah, ki so jih zapustili. Ker torej ohranja spoznanja, jih more tudi z lahkoto pomnoževati. Tako so ljudje na nek način danes na istem, kot bi bili stari filozofi, če bi mogli živeti vse doslej in bi dodajali spoznanjem, ki so jih dosegli, še tista, ki bi jim jih njihov študij mogel pridobiti, ko bi jim bilo dano živeti toliko stoletij. Iz tega izhaja, da po posebni predpravi ne le posamezen človek napreduje iz dneva v dan v znanostih, ampak da vsi ljudje skupaj v njih ustvarjajo stalen napredek, bolj ko se vesolje stara, kajti isto se dogaja v generacijah človeštva kakor v različnih dobah posameznika. Tako je treba vse zaporedje ljudi v teku vseh stoletij razumeti kot istega človeka, ki se vedno ohranja in ki se nenehno uči: s tega stališča vidimo, kako krivično spoštujemo starodavnost in njene filozofe. Starost je tista doba, ki je najbolj oddaljena od otroštva: kdo torej ne vidi, da se ne sme pri tem vesoljnem človeku iskati starosti v času, ki je blizu njegovemu rojstvu, ampak v tistem času, ki je od njega najbolj oddaljen? Tisti, ki jih mi imenujemo Stare, so bili dejansko mladi v vseh stvareh in so izoblikovali otroštvo človeštva; in ker smo mi dodali njihovim spoznanjem izkustvo stoletij, ki so sledila, je mogoče v nas najti tisto starost, ki jo spoštujemo pri drugih.⁶

Treba jih je občudovati zaradi sklepov, ki so jih izpeljali iz tako maloštevilnih predpostavk, in opravičiti tam, kjer jim je bolj manjkalo sreče pri izkustvu kakor pa moči v razmišljanju.

Mar ni bila opravičljiva njihova misel o Rimski cesti, ko so pripisovali to barvo neki večji trdnosti v tistem delu neba, ki odseva svetlobo z večjo močjo, saj slabotnost njihovih oči še ni dobila podpore od novega izuma? Toda mar ne bomo mi neopravičljivi, če ostanemo pri isti misli zdaj, ko smo s pomočjo prednosti, ki nam jih nudi daljnogled, odkrili neskončno množico majhnih zvezd, katerih

močna bleščava nam je razodela, kaj je resnični vzrok te beline?

Mar niso imeli povoda za trditev, da so vsa propadljiva telesa zaprta v sfero neba in lune, ko pa v teku tolikih stoletij še sploh niso opazili niti propadanja niti rojevanja zunaj tega prostorja?

Toda mar ni naša dolžnost, da zatrdimo nasprotno, ko je vsa zemlja očitno videla komete, ki so se prižgali in izginili precej daleč onstran te sfere?

Prav tako so imeli glede praznine pravico reči, da je narava sploh ne prenaša, ker so jih vsa njihova izkustva vedno privedla do spoznanja, da je naravo groza pred praznino in je ne more prenašati.

Ko pa bi jim bila znana nova izkustva, bi morda našli povod za trditev tega, kar so zanimali, saj so za to imeli povod, ker se praznina še ni pojavila. Zato so tudi v sodbi, ki so jo izrekli, da narava sploh ne prenaša praznine, mislili na naravo, kakor so jo sami poznali. Če posplošimo: ne zadošča videti nekaj stalno v sto primerih, niti v tisoč, niti v kateremkoli številu, pa naj bo še tako veliko; kajti ko bi preostal en sam primer za preiskavo, bi ta edini zadoščal, da se onemogoči splošna definicija, in ko bi en sam bil nasproten, bi ta edini ...

V vseh predmetih namreč, kjer dokaz obstaja v poskusih in ne v navajanju izjav, ni mogoče izjaviti obče trditve drugače, kot s splošnim naštevanjem vseh delov ali vseh različnih primerov. Zatorej kadar rečemo, da je diamant med vsemi telesi najtrši, mislimo: med vsemi telesi, ki jih poznamo, in mednje ne moremo in ne smemo vključiti tistih, ki nam sploh niso znana. In ko rečemo, da je zlato najtežje med vsemi telesi, bi bili predrzni, ko bi privzeli v to splošno trditev še tista telesa, ki jih sploh še ni v našem znanju, čeprav ni nemogoče, da so v naravi.

Ko so Stari trdili, da narava ne prenaša praznine, so s tem mislili, da je ne prenaša v vseh tistih primerih, ki so jih izkusili, in brez predrznosti ne bi mogli mednje prišteti še tiste, ki jih niso poznali. Kajti ko bi jih bili, bi nedvomno izpeljali iste sklepe kot mi in bi jim

s svojim priznanjem potrdili starodavnost, iz katere hočejo nekateri narediti danes edini princip znanosti. Tako moremo, ne da bi jim nasprotovali, zatrditi nasprotno od tega, kar so rekli. Končno pa, kolikršno moč že ima ta starodavnost, mora resnica imeti vedno prednost, četudi je nedavno odkrita, ker je vedno starejša od vseh mnenj, ki so jih imeli o njej. In misliti si, da je začela obstajati v tistem trenutku, ko je postala znana, bi pomenilo, sploh ne poznati njene narave.

Prevedel: dr. Miran Špelič OFM

REFERENCE

Bogataj, Jan Dominik. 2022. Od naravoslovca do bogoskatalja: 400 let rojstva misleca Blaisa Pascala, *Mohorjev koledar*, str. 116–119.

¹ Doslej je v slovenščini delo doživelo tri izdaje, zadnjo leta 1999 (Celje: Mohorjeva družba).

² Da se je Pascal lotil *Razprave o praznini*, omenja v pismu g. de Ribeyru 16. julija 1651. Ko je govoril o svojih poskusih o praznini, je zapisal: »Sklepi so zelo lepi in zelo koristni. Zdajle se ne bi mudil z njimi, ker upam, da jih boste, če Bog da, kmalu videli v razpravi, ki jo končujem in ki sem jo pokazal že mnogim najinim prijateljem. V njej bo videti, kaj je resnični vzrok vseh učinkov, ki so jih pripisovali grozi pred praznino.« Od te razprave nam je ohranjenih le nekaj fragmentov, kot npr. pričujoči predgovor. Vendar pa se tudi v mnogih drugih spisih dotika vprašanja o praznini (poročila, razprave, pisma).

³ Besedilo, po katerem je bila narejena kopija prvega zbornika Guerrier, je vsebovalo precej lakun; kopija jih navaja in označuje, da gre včasih za besedo, včasih pa za več vrstic.

⁴ To razlikovanje dveh nasprotnih si tipov znanosti korenini v avguštinski tradiciji. Najdemo jo predvsem v Jansenijevem *Augustinu*, t. II, uvodna knjiga, pogl. IV: »Razlika med filozofijo in teologijo. Prva ima za orodje razum, druga spomin.« Pripomnimo pa, da ima Pascalova opazka vse večjo širino kot Jansenijevo razlikovanje.

⁵ Tu gre za klasično temo tistega časa. Med številnimi besedili, ki so v zvezi z njo, omenimo samo odlomek iz Montaignevih *Esejev* (3.3): »Naša mnenja se cepijo eno na drugo. Prvo služi kot deblo za drugo, to za tretje. Tako se vzpenjamo s stopnice na stopnico. Iz tega sledi, da ima tisti, ki se je najvišje povzpел, več časti kot zaslug. Kajti dvignil se je le za mrvico više z rame predzadnjega.«

⁶ Po Brunschwicgovem zgledu omenimo v zvezi s to slavno tezo nekaj besedil pred Pascalom. Sicer ni dokazano, da so mu služili za vir; vzpostavljajo pa vsaj pričevanje o njegovih intelektualnih srečanjih. Že v 19. stoletju je Havet, izdajatelj *Misli in tega delca*, opazil: »Več kot tristo let prej je bil stari Roger Bacon že zelo blizu isti ideji, ko je v 6. poglavju prvega dela *Opus maius* izrazil to misel, pripisano Seneku, da ni nič popolnega v človeških iznajdbah in da so najmlajše najbolj razsvetljene, to pa zato, ker si najmlajše, ki prihajajo zadnje v časovnem zaporedju, prilastijo delo tistih pred njimi.« V začetku 17. stoletja je Francis Bacon jasno podal naslednjo opredelitev: »Oviralni razlog za napredek, ki bi ga ljudje morali storiti v znanostih in ki jih je tako rekoč pribil na eno mesto, kakor da bi bili uročeni, je globoko spoštovanje, s katerim pristopajo k starodavnosti ... Ker o tem niso dovolj razmišljali, je mnenje, ki si ga ustvarjajo o njej, popolnoma površno in se sploh ne ujema z naravnim pomenom besede, s katero jo označujejo. Starosti sveta in njegovi zreli dobi je treba pripisati ime starodavnosti. Starost sveta pa je vendar čas, v katerem živimo mi, in ne tisti, v katerem so živeli Stari; tisto je bila mladost. Resnično, čas, ko so oni živeli, je najstarejši v odnosu do nas, v odnosu do sveta pa je bil najmlajši. Prav tako kot mi pričakujemo širše poznavanje človeških stvari in zrelejšo sodbo ne od mladeniča, pač pa od starca zaradi njegovih izkušenj in številnih različnih stvari, ki jih je videl, slišal in mislil, ravno tako je prav, da pričakujemo od našega časa mnogo večje stvari kot od starih časov: ker je namreč svet starejši, je bogatejši za neskončno opazovanj in izkušenj.«

Foto: Jan Pirnat



Med Božjo in človeško modrostjo: modrost v 2 Mz 1,8–22

UVOD

V tem kratkem delu se bomo lotili odlomka iz 2 Mz 1,8–22, ki spregovori o faraonovem začetku zatiranja Izraelcev in poskusih uboja izraelskih otrok moškega spola. Naša posebna pozornost bo namenjena modrostnemu vidiku tega odlomka, saj je besedišče, ki ga najdemo v modrostni literaturi (Knjiga modrosti, Pregovori ...), prisotno tudi tukaj, čeprav se to na prvi pogled ne kaže. Vsekakor bomo med našim razmišljanjem opozorili tudi na nekaj zelo aktualnih vprašanj, ki se nas dotikajo veliko bolj, kot bi si mislili, saj je razkorak med človeško in Božjo modrostjo v človeških dejanjih obstajal že od vsega začetka.

SPOMINJANJE

V zvezi s tem je zanimivo predvsem uporabljeno besedišče. Faraon sam reče: »Dajte, ravnajmo modro z njim, da se neha množiti!« (prim. 2 Mz 1,10) Egipčanski faraon, ki ne pozna Jožefa in se ne spominja vsega, kar je Bog po Jožefu storil za egipčansko deželo, je prepričan, da ravna modro. Vendar je v resnici faraonova predpostavka napačna. Kot se večkrat pokaže tudi pozneje v zgodovini Izraelcev, se namreč pot norosti, pot nemodrosti, začne prav tam, kjer se konča spominjanje Božjih del. Že takoj po prehodu čez Rdeče morje Izrael pozabi na Boga in si naredi zlato tele (prim. 2 Mz 32), pa tudi pozneje smo vedno znova priča Izraelu, ki pozabi na Boga, na vse, kar je ta storil za svoje ljudstvo, ter se obrača k malikovanju in dela, kar je hudo v Gospodovih očeh. Spomin Izraelu ne pomeni le ohranjanja spomina na neki zgodovinski dogodek, ampak gre v resnici za liturgični spomin, saj vstopamo v preplet človeške zgodovine in zgodovine odrešenja. Če Izrael pozabi na Gospodova dela, potem najprej pozabi na lastno identiteto, saj je Božje

ljudstvo! Božje ljudstvo, za katero ni razlike med liturgično določbo in kazensko določbo, saj obe prihajata od Boga. Spomin oz. ohranjanje spomina je znamenje modrosti, kajti kot bomo pozneje srečali v modrostni literaturi, modrost je tista, ki daje večern spomin (prim. Mdr 8,13). S čisto zgodovinskega vidika pa velja tukaj omeniti še to, da besedi »nov kralj« najverjetneje pomenita menjavo vladajoče dinastije, zaradi česar lahko tudi razumemo, zakaj je prišlo do pozabe tega, kar je Jožef storil za Egipt.

MODROST DVEH BABIC

Drugi pomemben odlomek oz. vrstica je vrstica 10, kjer faraon naroča Egipčanom, naj začnejo modro ravnati z Izraelci, da bi se ti nehali množiti. Kaj to pomeni? V tem odlomku vidimo tri stopnje faraonovega nespametnega ravnanja, da bi preprečil množenje Izraelcev, prva faza je postavitve priganjačev pri delu. Faraon torej naloži Izraelcem tlako in jim postavi priganjače pri delu, vendar že zaradi tega, kar se je zgodilo

po tem, ko so se Izraelci še bolj namnožili, vemo, da to ni modro ravnanje. Vprašanje, ki si ga moramo tukaj postaviti, je preprosto, in sicer kaj pomeni modro ravnati. Za poznejšega Izraelca je odgovor jasen, modro ravnati pomeni delati tisto, kar je dobro v Gospodovih očeh (prim. 5 Mz 6,18), hoditi po poti Gospodovih zapovedi (prim. Ps 119,23). To izhaja iz temeljne predpostavke, da je strah Gospodov začetek vsake modrosti (prim. Sir 1,14), kajti tisti, ki se boji Gospoda, tj. v tistem pravem pomenu besede, s čimer ne nakazujemo npr. na strah pred kaznijo ali tiranom, ampak mislimo to, kar bo pozneje krščanstvo imenovalo dar strahu Božjega, ta je zares moder. Tisti, ki se boji Gospoda, torej izpolnjuje Gospodovo postavo, njegove zakone in odloke (5 Mz 10,12–14). Tukaj pridemo do pomembnega sklepa. Namreč, če bi egiptovski faraon ohranil spomin na Jožefa in vse, kar je Bog po njem storil za Egipčane, bi vsaj do neke mere lahko rekli, da dela, kar je dobro v Gospodovih očeh, kajti gotovo se ne bi lotil načrta za pobjo Izraelcev. Iz ohranitve spomina lahko torej sklepamo, da bi se faraon vsaj do neke mere bal Gospoda in bi ravnal modro, ne po človeških merilih, ampak po Božjih. V tem koraku tega še ni mogoče predvideti, vendar se bo pozneje pokazalo, najbolj ob osvoboditvi Izraelcev iz suženjstva v Babilonu (2 Krn 36,22–23), da Bog uporabljata tudi tuje vladarje, da se zgodi Božja volja in izpolni Božji načrt. To lahko sklepamo iz poznejšega dogajanja oz. ga apliciramo tudi na naš odlomek oziroma faraona, ki v njem nastopa. K temu moramo dodati še eno pomembno opombo. Namreč, faraon sam prizna, da so se Izraelci silno namnožili. Pri tem je zanimivo, da je zanj to vzrok za strah, grožnja, s čimer v resnici potrjuje, da se je izpolnila obljuba, ki jo je Bog dal Abrahamu, da bo iz njega napravil velik narod. Faraon se torej v resnici počuti ogroženega, ker je Bog izpolnil svojo obljubo, iz česar lahko sklepamo, da faraon ni razumel Božjih načrtov, v resnici jih sploh ni poskušal razumeti, saj jih tudi ni mogel, ker se ni spominjal Jožefa in

vsega, kar je Bog po njem storil za Egipt. Tako pa se začne zgodba izraelske rešitve in pot faraonovega nespametnega ravnanja. Tukaj moramo ponoviti sklep, ki smo ga že navedli, da iz nespominjanja, iz pozabljanja Gospodovih del izhaja nespametno ravnanje.

Vendar nam naš odlomek postavi nasproti faraonu, ki se ravna po človeški modrosti, zgled dveh žena. Babici Šifra in Pura sta postavljeni kot zgled tistih, ki se ravna po Božji modrosti. Ni čisto jasno, ali sta tujki ali izraelskega rodu, čeprav bi njuni imeni lahko postavili v kakšen kanaanski dialekt (Propp 1999, 137). Najverjetneje pa lahko rečemo, da sta bili tujki, da nista bili hebrejski babici, ampak »babici za Hebrejce«, ki sta izraelskim ženam pomagali pri porodu (1980, 856). Sklepamo lahko, da sta bili tujki, ki nista poznali Boga in njegovih zapovedi, Sveto pismo pa o njiju pravi, da sta se bali Gospoda (2 Mz 1,17) in zato nista izpolnili faraonovega ukaza o pomoru dečkov. Še več, glede na to, da je bil faraon zelo jezen, ko ju je poklical k sebi, lahko sklepamo, da sta se babici obrnili na povsem drugo stran. Namesto da bi otroke pomorili, sta se potrudili, da jih je čim več preživelo porod, da se je pri porodih zmanjšala smrtnost. Faraon je hotel z zvijačo pomoriti Izrael in ga prikrajšati za njegov podmladek, a sta babici z zvijačo storili prav nasprotno. Faraon, ki je hotel uporabiti zvijačo, je sam postal žrtev prevare (Propp, 1999, 142). Ne bomo sklepali, kaj bi se zgodilo, če babici tega ne bi storili, saj to ni naš namen, ampak če sledimo zapisu v Svetem pismu, vidimo, da ju je Bog za njuno ravnanje nagradil in jima dal otroke. Zelo je zanimivo, da babici, ki sta tujki in jima grozi smrtna kazen, če svojega dela ne bi opravili po faraonovih zahtevah, spoznata, da je strah Gospodov večji, kot so človeški ukazi. Človečnost dveh babic reši Izrael pred izumrtjem, njuna človečnost premaga ukaze vladarja (1980, 856). V tem se že zrcali tisto, kar bo pozneje zapisano v Apostolskih delih: da se je Bogu treba pokoravati bolj kakor pa ljudem (Apd 5,29). Modrost, ki jo babici posedujeta, faraon pa ne, je odraz tistega, kar bo

pozneje v teologiji imenovano naravni zakon, ki ga je Bog položil v srce vsakega človeka. Če torej naredimo nekakšen sklep, lahko rečemo, da sta ti dve babici v resnici materi Izraela, ki bi morali umreti zaradi svojega neizpolnjevanja faraonovih ukazov, ter pravi herojki, kakor pozneje tudi mnoge druge žene v Svetem pismu, ki rešijo Izrael (Propp, 1999, 142).

Opazimo lahko še eno zanimivo podrobnost. Če natančno beremo, lahko vidimo, da po tem, ko sta babici prekršili faraonov ukaz in nista ubili hebrejskih dečkov, avtor zapiše, da je »Bog [...] storil babicama dobro« (2 Mz 1,20a), in nekoliko pozneje: »Ker sta se babici bali Boga, jima je naredil hiši.« (2 Mz 1,21) Če vsaj malo razumemo besedišče tistega časa, hitro ugotovimo, da je Bog babici obdaril z otroki, s potomstvom, in ju blagoslovil. Da izvemo, kaj pomeni blagoslov, pa si lahko nekoliko pomagamo z Jobovo knjigo, kjer Job, ki je veljal za blagoslovljenega, poseduje veliko bogastvo vsakovrstnih dobrin, velike črede in lepe hčere. Iz tega sicer ne moremo sklepati, da sta babici postali izredno bogati, vsekakor pa se je Božji blagoslov v njunem življenju moral odražati v njunem življenjskem standardu, da je Izraelec v svoji miselnosti lahko rekel, da ju je Bog blagoslovil. In ni večjega blagoslova od otrok, potomstva.

Tako torej tudi drugi korak faraonovega načrta za pomor Izraelovih otrok ne uspe, dokler slednjič ne poseže po najhujšem orožju, to je pokolu z mečem. To je tretji korak, iz katerega pa Bog po previdnosti reši Mojzesa.

STRAH GOSPODOV

Kot smo torej lahko opazili, je tukaj ključnega pomena strah Gospodov, saj imamo na eni strani faraona, ki se ne boji Boga, ter na drugi strani babici, ki se Gospoda bojita. Vemo, da je to poglavitni motiv, ki se največkrat pojavi v odlomku Sir 1,11–30, da je to celo osrednja tema knjige. Kot že rečeno, ne gre za strah pred tiranom, ampak za češčenje, spoštovanje Boga, za vero vanj.

Sirah bo rekel, da kdor si želi modrosti, naj sledi Božjim zapovedim (Sir 1,26), in to je tisto, kar sta storili babici v Egiptu. Čeprav Boga nista poznali, kot so ga poznali Izraelci, ki so bili izvoljeni narod, Božje ljudstvo, sta sledili Gospodovim zakonom, ki jih je položil v njuni srci. Strah Gospodov pa ne obsega le češčenje Boga, ampak tudi serijo različnih lastnosti, ki jih Sirah našteva v omenjenem odlomku, lastnosti, ki so bile že dolgo pred Izraelci pripisane modrim ljudem, kot so potrpežljivost, ponižnost ... Resnična modrost torej ni v faraonovih spletkah, pa najsi so bile še tako dobro pripravljene, ampak v babicah, ki sta, kot lahko domnevamo, iz naravnega zakona, položenega v njuni srci, spoznali Gospoda in hodili po njegovih poteh. Vemo, da za Izraelca ni večje modrosti od spoznanja Gospodove volje, poznavanja njegove postave in njenega zvestega izpolnjevanja. Kajti za Izraelca modrost ni v pridobivanju takšnega in drugačnega znanja, ampak v strahu Gospodovem, ki napolnjuje njegovo življenje. Če torej natančno premislimo o vsem skupaj, ugotovimo, da tako kot Božja ljubezen in usmiljenje presegata meje izvoljenega ljudstva, tako tudi On deli modrost tistim, ki jim jo sam želi. To se še posebej opazi v odlomku o osvoboditvi Izraelcev iz babilonske sužnosti, v katerem poganski kralj Kir spozna Gospodovo besedo, njegovo voljo, ter jo izpolni (2 Krn 36,22–23).

Če naredimo korak nazaj in na vse skupaj pogledamo z nekaj razdalje, lahko hitro opazimo zares čudovit Božji poseg v odrešenijsko zgodovino, ki morebiten polom in izumrtje ljudstva prepreči tako, da za svoj načrt uporabi nevernike, kar bo pozneje še večkrat ponovil. Modrost torej ni vezana na Božje ljudstvo, ampak ga presega, kakor Gospodov blagoslov ni vezan samo na Jakobove potomce, ampak moramo v luči dogodkov vesoljnega potopa pravilno tolmačiti, da Gospodov blagoslov čaka vsakega človeka, kakor je pozneje Bog obljubil Abrahamu, da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi na zemlji. Modrost mora torej človek najprej iskati, česar pa ne more storiti drugače kakor z iskanjem Boga, ki daje

modrost, kar nas ponovno vrača k že večkrat ponovljenim besedam, da je strah Gospodov začetek modrosti (Sir 1,14). Kaj je strah Gospodov, nam svetopisemski pisci razlagajo na več mestih, tukaj naštejmo le nekatera: »Glej, strah Gospodov je modrost, ogibati se hudega je razumnost!« (Job 28,28); »Strah Gospodov je začetek znanja, modrost in vzgojo zaničujejo bedaki.« (Prg 1,7); »Strah Gospodov sovraži hudobijo, prevzetnost, napuh, hudobno pot in hinavska usta sovražim.« (Prg 8,13); »Nasledek ponižnosti je strah Gospodov, bogastvo, čast in življenje.« (Prg 22,4); »Krona modrosti je strah Gospodov, mir pospešuje in trdno zdravje.« (Sir 1,18); »Vsa modrost je strah Gospodov in v vsej modrosti je izpolnjevanje postave.« (Sir 19,20) in še mnoga druga mesta. Iz tega lahko torej jasno razberemo, da strah Gospodov ni lastnost, ki bi si jo človek kar tako pridobil, ampak je dar od Boga, je krona modrosti, ki sočasno prinaša oz. daje modrost.

MED BOŽJO IN ČLOVEŠKO MODROSTJO

V našem odlomku lahko v resnici najdemo izredno močno besedišče modrostne literature; čeprav njegova gostota morda ni tako zelo velika, so v odlomku tiste ključne besede, ključne prvine, ki se tudi pozneje pojavijo v modrostni literaturi Stare zaveze. Vendar nikakor ne pozabimo, da je strah Gospodov oz. bati se Boga tista prvina, ki je navzoča oz. se večkrat pojavi skozi celotno Peteroknjižje in Staro zavezo, začeni s prehodom čez Rdeče morje (2 Mz 14,31) in vse naprej. Modrost, ki jo daje Bog, se kaže v izpolnjevanju Njegovih zakonov, pa čeprav v danem trenutku Izrael še ni prejel Postave, še ni sklenil zaveze z Bogom, vendar govorimo o notranji postavi, o tem, kar pozneje dobi ime naravni zakon. Modrost, tista prava modrost, torej ni nekaj, kar bi Izrael odkril šele v času nastanka modrostnih knjig, ampak ga spremlja že vse od časov suženjstva v Egiptu.

V tem se kaže glavni razkorak med človeško in Božjo modrostjo, namreč da faraon

pozabi na Jožefa, na Boga, ki je po njem deloval, medtem ko se Bog vselej spominja svojih del, vsega, kar je storil za svoje ljudstvo. V tem spominu, ki ni le zgodovinski, ampak je v resnici liturgični, je Modrost, ki je pri Bogu in ohranja večni spomin na Božja dela. Človek hitro pozabi na Boga in vse blagoslove, s katerimi ga je obsipal, Bog pa odpušča, vendar vedno ohranja pred seboj dela, ki jih je storil. Resnična modrost je prav v tem, da človeka v resnici prevzame strah, ko premišljuje Božja dela in Božjo vsemogočnost, s čimer se bliža Bogu in pravi modrosti. Samo v hoji po Gospodovih poteh človek dosega modrost, ki sama po sebi ni odrešenje, odrešenja ni v njej, vendar je modrost tista, ki vodi v odrešenje.

In kdaj bolj kakor danes se nam kaže ta razkorak med Božjo in človeško modrostjo? Odlomek, o katerem smo premišljevali, nam govori o dveh babicah, ki pomagata izraelskim ženam pri porodu. Namesto da bi otroke pomorili, jih rešujeta. Kdaj bolj kakor danes je v luči človeške modrosti, ki se je sprevrgla v nes-pamet, na pohodu popolno nasprotje, kultura smrti, ki želi ubiti otroka, še preden se rodi? Naš odlomek je v resnici še kako aktualen, saj je dokaz, da je kultura življenja resnično od Boga, da Bog želi življenje vsakega človeškega bitja. Ti dve babici sta lahko v spodbudo našim zdravstvenim delavcem, kajti delovali sta zoper izrecni kraljevi ukaz, ki je ob neizpolnjevanju verjetno zahteval smrtno kazen, ter reševali življenje otrok, medtem ko se danes išče toliko načinov, da bi se to življenje končalo, še preden otrok prvič vdihne zrak.

SKLEP

Kakor nam dva novčiča sprašujeta vest, koliko dajemo za uboge in pomoči potrebne, tako nam ti dve babici sprašujeta vest, kaj katoličani storimo za kulturo življenja v našem okolju, državi, v družbi kot celoti. Dve babici, ki sta po mnenju sveta postranski figuri, sta v Božjem načrtu odrešenja odigrali veliko vlogo, ki je nenadomestljiva. Kajti Bog vedno vzame tisto malo, kar ima človek, ter

s svojim blagoslovom iz tega naredi mnogo več, kot si lahko mislimo. Dovolj je en kamen, da se sproži plaz. Dovolj sta bili dve babici, da se je Izrael še bolj namnožil, da je lahko obstal kot narod, kot družba. To vprašanje je še kako aktualno za naš čas: kako bomo mi obstali kot narod, kot družba? Začeti moramo ravnati modro, vendar modro v očeh Boga, ter navdihnjeni po Njegovi sveti modrosti hoditi po poti Božjih zapovedi in prispevati svoj del k Božjemu načrtu odrešenja. Skupaj z modrostjo nam Bog daje pogum, vendar moramo biti mi Njegov glas in roke, da bomo delali v tem svetu, ki je tako potreben Božje modrosti.

REFERENCE

- Barton, John, in John Muddiman, ur. 2007. The Oxford Bible commentary. Oxford: Oxford University Press.
- Buttrick, Arthur George, ur. 1980. Exodus. The interpreter's Bible, 1. zv. Nashville: Abingdon Press.
- Durham, I. John, ur. 1987. Exodus. Word Biblical Commentary, 3. zv. Colombia.
- Keck, E. Leander, ur. 2015. Exodus. The New Interpreter's Bible, 1. zv. Nashville: Abingdon Press.
- Propp, H. C. William, ur. 1999. Exodus 1-18. Anchor Bible Commentary, 2. zv. New York: Doubleday.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov: študijska izdaja. 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Foto: Jan Pirnat



O bistvu katoliškega svetovnega nazora¹

Izraz svetovni nazor [*Weltanschauung*]² je ustaljen in vsak z njim povezuje določen smisel. Toda ta mora biti vendarle zelo nedoločen, kajti do jasnega odgovora, kaj je svetovni nazor, ne pridemo zlahka. Zame je vprašanje postalo pereče, ko sem prevzel nalogo, da o tem predmetu predavam na Univerzi v Berlinu. Zdaj je bilo treba jasno videti in povedati, v čem je svetovni nazor, in sicer katoliški, poleg tega pa tudi, kako lahko postane znanost, torej ne le zgolj lepoumen in zagovorniški celovit prikaz, samostojna znanost, ne mešanica filozofije in teologije.³

I

Vprašanja so zelo zapletena. Na cilj bomo najzanesljiveje prišli, če bomo mišljeno korak za korakom razmejevali od sorodnega in podobnega.

Tu najprej ne gre za nauk o svetovnem nazoru na splošno, temveč za nauk o katoliškem svetovnem nazoru. Prvi je namreč del kulturne zgodovine, kolikor opisuje dotlej živo nastale nazore. Je tudi del filozofije, natančneje skupina premišljevanj, ki presega jo golo filozofiranje, saj sprašuje, kaj sploh je svetovni nazor, v kakšnem odnosu so njegovi uvidi do posameznih znanosti in uvidov filozofije in katere so njegove predpostavke. Kar tu nameravamo, seveda upošteva ta vprašanja in jih sámo delno tudi postavlja ali pa vsaj uporablja njihov rezultat. Toda pravi cilj je drugačen. Ne sprašujemo, kaj je svetovni nazor na splošno, temveč moramo razložiti določen svetovni nazor. Ne gre za zgodovinsko ali sistematično razrešitev nekdanj vzniklih ali zdaj obstoječih podob sveta, temveč moramo razviti tisto podobo sveta, ki jo predavatelj zastopa kot resnico.

Kaj torej sploh je svetovni nazor? Po čem se razlikuje od naravoslovnih in zgodovinskih

znanosti? Po čem od filozofije? In po čem se po drugi strani razlikuje od živega delovanja in ustvarjanja?

Kaj mislimo, ko govorimo o svetovnem nazoru? S tem razumemo proces spoznavanja [*Erkenntnisbewegung*], ki je na čisto določen način usmerjen k celoti stvari, k temu, kar je v danem »svetno«, potem pa je na poseben način usmerjen h konkretni enkratnosti tega sveta; pri njem gre namreč za poslednje vzdržanje [*Standhalten*] pred resničnostjo, ki nas obdaja.⁴ In nazadnje, akt zrenja sveta pomeni hkrati vrednotenje, merjenje in tehtanje: pomeni zavzetje stališča do naloge, ki jo zročemu človeku postavlja prav ta svet. S tem je zrenje sveta razmejeno od tistega akta, katerega dognanja so predmet posameznih znanosti in filozofije. Toda čeprav po drugi strani v aktu zrenja sveta sodelujejo zunajteoretične drže, je vendarle po svojem smislu usmerjen k »resnici«, saj je nazadnje zroč, ne ustvarjajoče zadržanje. Pri njem gre za spoznavanje, ne za delovanje. S tem je akt zrenja sveta razmejen od dejavnega življenja.

Akt zrenja sveta se na poseben način usmerja k celoti v predmetu. Vsaka posamezna znanost je teoretično zajetje spoznavnega akta, ki je umeščen v določeno predmetno

območje. S tem se usmerja k temu predmetnemu območju. Naravoslovje se na primer usmerja k svetu empiričnih stvari, kolikor so dostopne metodično urejenemu opazovanju. Njegovo področje se členi na različne veje, kakor jih določajo svojevrstnost predmeta in posebne poti raziskovanja: fizika, astronomija, biologija itn.

Napredovanje teh posameznih znanosti se izraža v vse izrazitejšem uposebljanju [*Besonderung*]. Zrenje sveta pa se usmerja v celoto biti in veljanja [*Gelten*]. Seveda se tudi posamezne znanosti približujejo zadnji enotnosti; nasproti procesu razčlenjevanja je proces zaobjemanja. Toda to spajanje zaobjame, kar je bilo prej ločeno, zato je drugotno; prvotno je razločevanje. Pot k enotnosti poteka s postopnim povezovanjem posameznosti. Zrenje sveta pa celote ne išče s sintezo posameznosti. Po tej poti ne bi nikoli prišlo do cilja, saj je ta neskončna; napredovanje posameznih znanosti se namreč nikoli ne konča. A tudi ne glede na to je njegovo zajetje celote zelo drugačno. Celota, svetnost [*Weltmäßige*], h kateri se usmerja zrenje sveta, ne pomeni, da so vse posameznosti dejansko dojete in zbrane skupaj; tudi ni v popolnosti stvarnih vsebin, temveč v ureditvi, smeri in pomenu stvari, ki jih dojema že od začetka in v vsaki posameznosti.

Zrenje sveta vidi vsako stvar že od začetka »celostno«. Vidi jo kot celoto v sami sebi in kot umeščeno v celoto. Ta celota, ta »svet«, ni, ponovimo, končni rezultat, ki ga dobimo, kakor hitro so dojeti vsi deli, temveč obstaja že od začetka. »Svet« je v vsaki posamezni stvari, kajti vsaka stvar je celota v sebi in hkrati v odnosu s celostnostjo vsega, kar preostaja. Svet ni brezobličen drobec resničnosti, temveč sklenjeno oblikovanje biti. Ni izgubljen delujoči sunek, temveč urejena tvorba moči. In vsaka stvar ni le kvantitativni, masni del sveta, temveč njegov organ. »Organ« pa vsebuje celoto v sebi, kolikor je urejen glede nanjo. Če globlje prodremo v to, kar imenujemo »stvar«, vidimo, da je dejstvo »posamezna stvar« bistveno povezano z dejstvom »celota«.

To, kar je organsko celostno, in to, kar je organsko posamezno, obstajata drugo v drugem. Kakor hitro po zgradbi in dejavnosti dojamemo roko v njeni organski živosti, jo imamo kot roko živega telesa, in sicer kot ud, ki v sebi konstruktivno in funkcionalno že uresničuje živo telo v celoti, čeprav glede na prav ta posebni namen organa. Živo telo kot celota je že v roki, v njenih strukturnih in delovalnih zakonitostih. Nasprotno pa živo telo kot celota vsebuje roko. Organsko uposebljanje roke se razvija šele na podlagi celote živega telesa, ta pa je od prvega trenutka takšna, da sestoji iz organov, in sicer iz prav teh organov. Zrenje sveta dojema stvari kot organe, se pravi kot predhodne celote v sebi, ki so povezane s sklenjenimi dokončnimi celotami. Nočem biti razumljen tako, kakor da bi govoril o t. i. »organskem« pojmovanju sveta v nasprotju z »mehanskim«. Beseda »organski« je samo pripomoček, prav tako kot je bila podoba roke. Gre mi za bistveno in zadnjo povezanost med posamezno stvarjo in skupno ureditvijo. In tu je tisto, kar ima zrenje sveta pred očmi, tista zadnja enotnost, v kateri sta posamezna in skupna celota povezani in dani druga z drugo. V tem je »svetnost« [*Welthaftigkeit*] biti. Posamezne znanosti jemljejo celoto kot zadnji cilj, ki nastaja iz spajanja posameznosti. Toda njihovo napredovanje do tja je neskončno, saj cilja ni mogoče nikoli doseči. Zrenje sveta pa ima to celoto že ob prvem prijemu. Tudi zrenje sveta napreduje, a ne v smeri celote, temveč navznoter, in sicer v smeri vse večje globine, polnosti in jasnosti znotraj takoj dojete ali vsaj mišljene celote.

Toda celoto poskuša dojeti tudi metafizika in prav tako ne postopno, z napredujočim spajanjem posameznosti, temveč takoj, kolikor se usmerja k bistvu stvari, dogodkov in povezav med njimi, na primer k zadnjim, popolnoma celovitim bitnostim človeka, države, dolžnosti, trpljenja itn. Teh bitnosti ne dojame s spajanjem psiholoških, socioloških in zgodovinskih posameznosti, temveč z zanjo značilnim neposrednim vpogledom v bistveno celoto predmeta. Zato bi bila lahko

metafizika na enaki ravni z zrenjem sveta. Toda kljub temu je med njima velika razlika: metafizika hoče dojeti bistvo v čisti splošnosti ne glede na to, ali je uresničeno v konkretni stvari ali ne, zrenje sveta pa se usmerja prav k uresničnemu »bistvu«. Metafizika se seveda ukvarja tudi s problemi resničnosti, vendar spet resničnosti na splošno, ne te resnične stvari, in z vprašanjem konkretnosti, vendar konkretnosti na splošno, ne te konkretne stvari. Sprašuje tudi po svetu kot celoti, vendar le po njegovem »bistvu« na sebi ne glede na to, ali je to bistvo resnično ali ne. Prav na neupoštevanju obstoječe resničnosti seveda temelji njena značilna sproščajoča moč – *consolatio philosophiae*. Zanj je resnična stvar, resnični dogodek vedno samo izhodišče, »naključje«. Celotno resničnosti, ki obstajajo samo enkrat, so zanj, natančno vzeto, samo »naključje«. Domnevati, da bi ta svet obstajal drugač, bi bila čista samovolja. Toda tudi ta je za metafiziko samo naključje – postranski povod za spoznanje bitnosti, ki je edina pomembna. Pri svetovnem nazoru pa je drugače: njegov pogled velja temu svetu v njegovi popolnoma utelešeni enkratnosti. Bržkone velja »bistvu« »sveta«, ki pa je povezan z danim svetom. Ne obravnava sveta na splošno, temveč ta svet v njegovi posebnosti in lastni zgodovini. Morda moramo celo reči, da svetovnonazorski pogled dojema svet takšen, kakršen je danes – ta danes je seveda tisti, v katerem se dovršuje včeraj in se pripravlja jutri. Tako je svetovni nazor vzdržanje zročega človeka pred svetom, kakor se mu ta dogodi.

Toda morda je tu že naslednji ugovor: ali si za bistveno celoto, in sicer v njenem posebnem pojavljanju, ne prizadeva tudi zgodovinska znanost? Ali ne gre pri njej za tisto raziskovanje, ki poskuša dojeti prav konkretno dogajanje in enkratno osebo? Najbrž moramo razločevati dva načina zgodovinskega spraševanja. Prvi speljuje enkratno kot »naključje« na splošnejše zakone, s tem da dogodek – potem ko je preverjanje virov ugotovilo dejansko stanje – poskuša razložiti s

psihološkimi, sociološkimi in gospodarskimi sorazmerji. Potem pa je tu še drugi način, ki se usmerja k živi obliki, podobi delovanja in smiselni celoti kake osebnosti ali dogodka. Vsekakor se mi zdi, da to spraševanje spada če že ne v notranje območje zrenja sveta, pa vsaj na področja, ki mejijo nanj. Kajti to, ali se bosta nekomu pokazala resnična oseba in resničen dogodek v svoji bistveni celoti in utelešeni posebnosti hkrati, se mi zdi, da predpostavlja več kakor le uspešno izvedbo prvega spraševanja, namreč vsaj neko podobnost [*Ähnliches*], ki jo je treba potem razviti kot prvi pogoj resničnega zrenja sveta. To je mogoče le »v pobožnosti« [*in Frömmigkeit*]. Zato torej privrženci zgolj »eksaktnega« zgodovinskega raziskovanja tudi tovrstne prikaze vedno občutijo kot dvomljive.

Temu sorodna je naslednja lastnost svetovnega nazora, ki dojema svoj predmet kot nalogo. To ne pomeni le spoznavanja vrednot ali dolžnosti, saj te obravnava tudi filozofska etika, vendar se pri tem zadržuje povsem v bistvenem in splošnem. Svetovni nazor nasprotno ne obravnava samo splošnega sistema vrednot in zahtev, temveč tudi posebno nalogo, ki jo ta svet postavlja človeku, in delovanje, ki se v tem svetu od človeka zahteva.

S tem je po eni strani opisano, kaj pomeni svetovni nazor: pogled v celoto biti, in sicer kot konkretno opredeljene biti. Te pa ne vidimo neudeleženo, temveč kot nalogo, kot poziv k delu in posnemanju.

Za te uvide imajo dognanja filozofije in empiričnih znanosti seveda veliko vrednost. Svetovni nazor jih sprejema, z njihovo pomočjo se razširja in razjasnjuje. Še več, v marsikaterem pogledu bo področja pravzaprav komaj mogoče ločiti, kakor duhovna področja tudi sicer rastejo drugo v drugo. Toda glede na izhodišča vsakokratne spoznavne drže sta ti območji različni.

II

Svetovni nazor smo v nasprotju s stroko in filozofijo spoznali kot to, kar je bolj živo in bližje življenju. Zdaj pa ga moramo razmejiti tudi od življenja samega, od ustvarjajočega in delujočega dejanja.

Gre mu za zrenje, kontemplacijo, ne za delovanje, akcijo. Gotovo pomeni uvid v svet kot nalogo, kot poziv k delu [*Werk*], vendar je sam pač uvid, ne delo; podlaga za delovanje, vendar sam ni delovanje. Zrenje sveta je srečevanje sveta in človeka, sopostavitev [*Gegenüberstehen*] iz oči v oči, a vendarle so postavitve v očesu. Je pogled, spoznavanje, pa naj bo to spoznavanje nasičeno z neprimerno težjimi in življenju bližjimi vsebinami kakor zrenje znanosti in filozofije.

Najlastnejši etos zrenja sveta je prav v neskaljenosti tega pogleda. Ta pogled gotovo lahko in celo mora temeljiti na vnemi, vendar na vnemi za zrenje, ne za delovanje. Vnema za zrenje naredi pogled širok in globok, saj vendar vidi ljubezen. Vnema za delovanje pa bi ga skalila. Zrenje sveta ne ustvarja, temveč vidi. Seveda v njem deluje oblikovanje, globoka ustvarjalna moč, vendar oblikovanje iz zrenja. Tu človek vidi stvari, kakršne so v sebi, a jih ne naredi za to, kar sam hoče, pa naj bo to hotenje še tako »transcendentalno«. Kar zrenje sveta vidi, je že tu. Najbrž je zadržanje celotnega človeka, a takšno, ki ima svoj vrhunec v gledanju, spoznanju. Njegova dejavnost se stopnjuje v največjo moč in notrišnjost, a ostaja vselej zroča, ne delujoča.

Potem ko smo pogled svetovnega nazora razmejili od drugih spoznavnih območij, ga je treba umestiti še v okvir, ki mu pripada.

Najprej smo njegov predmet imenovali kratko in malo »svet«. S tem smo za zdaj označili samo tisto celoto, kateri je namenjen. Toda kje je ta celota? Najprej je v vsaki posamezni stvari, če jo pač vidimo »svetno«, potem pa je tudi v skupnih celotah. Te so tri, čeprav sicer niso na isti ravni: najprej celota sveta kot skupek zunanjih stvari in dogodkov, k čemur po svoji fizični biti spada tudi človek; potem

človek, kolikor je v sebi sklenjena enota in kolikor kot posamezni jaz in kot občestvo stoji nasproti svetu; nazadnje pa absolutni temelj in izvor sveta in človeka, tj. Bog. Svetovnonazorski pogled se usmerja k tem trem skupnim celotam in tudi k posameznim resničnostim, kolikor so umeščene vanje, torej k vsaki zase in k njihovim medsebojnim odnosom. O vsaki obstajata empirična znanost⁵ in metafizika, o vsaki tudi »svetovni nazor«. Pri njem se k vsaki usmerja pogled, ki jo dojema kot izvorno celoto, kot konkretno, enkratno, še več, v drugem in tretjem primeru kot osebno danost; kot poziv k doslednemu ustvarjanju in posnemanju. Te enote in njihovo zrenje so namreč med sabo v določenem razmerju: človeški svet je delno vključen v svet stvari, hkrati pa temelji v sebi nasproti svetu stvari; dojema ga v aktu srečevanja, medtem ko spoznava, ljubi in vrednoti. Oba svetova izhajata iz Boga kot njune prapodobne in ustvarjajočega vzroka. Naloga človeka je v tem, da gre k Bogu in k njemu pripelje svet stvari.

Toliko o umeščanju glede na predmet. To se mora zgoditi tudi z gledišča tistega, ki spoznava. Akt, ki ga imenujemo »zrenje«, je sam del obsežnejše duševne razsežnosti. Omenjenim predmetom sveta na strani jaza ustreza srečevanje s svetom, v katerem živi človek v zrenju, hotenju in delovanju srečuje tisto celoto. Akt pristopanja [*Gegenübertreten*] ima enako temeljno lastnost celote kakor njegov predmet kot tak. Po tem se razlikuje od vseh posebnih, k določenim namenom in v določene smeri naravnanih drž, na primer od poskusnega opazovanja, tehničnega namenskega delovanja in drugih. Gre za živ odnos jaz–ti. Svetovni nazor je zrenjska komponenta tega celovitega zadržanja, srečevanja s svetom.

III

Do zdaj sem govoril kratko in malo o »svetovnem nazoru« in ga primerjal s spoznavnimi prizadevanji, na primer s posameznimi znanostmi, metafiziko itn. Podoba

je tako še v marsičem ostala nenatančna. Zdaj moramo razčistiti vprašanje, v kakšnem odnosu je to, kar smo do zdaj imenovali svetovni nazor, do znanosti v ožjem pomenu besede.

Omenjeni akt, ki svojsko dojema svetno, in sicer prav tako, da ustvarja svetovni nazor, sam ni znanost, temveč življenje. Ta pogled je akt zročega človeka kot celote. V njem je ves človek, seveda v posebni, namreč zroči drži. »Pogled« ni znanost, vendar je znanost o njem mogoča. In sicer se ta začne, kakor hitro se razum na urejen način s tem, ko ugotavlja, primerja, razrešuje in povezuje, loti predelave kake danosti v pojmih, sodbah in sosledjih sodb. Ta danost so vedno zaznavanje, sprejemanje in zrenje oziroma njihova vsebina. To sta torej akt in vsebina akta živega človeka, na primer zaznavanje narave, zgodovinsko zrenje oblik in podobno. Akt sam ni znanost. Ta nastane šele s tem, da zavestno in na urejen način dojamemo zroči, dajajoči akt oziroma njegovo vsebino. V našem primeru sta dana svetovnonazorski pogled in tisto, kar ta pogled vidi. Nauk o svetovnem nazoru pa je kot znanost metodično in urejeno obravnavanje svetovnonazorskega pogleda, njegove posebne strukture, njegovih predpostavk in kritičnih meril, njegovih vsebin in njihovega odnosa do drugih spoznanj.

IV

Nismo še končali. Svetovnonazorski pogled spada k bistvenim spoznavnim držam človeka. Kljub temu ga ni mogoče udejanjiti kot nekaj samoumevnega. Zato da bi s tem pogledom zajeli vse stvari, je potrebna razdalja (to ne velja samo za celoto sveta, temveč tudi za vsako posamezno stvar v njeni svetni obliki), in sicer dovolj velika razdalja, da to celoto ugledamo. Potem je potrebna odprtost za posebno, dovzetnost za svojevrstnost predmeta, zavedanje o zavezi [*Verbindlichkeitsbewußtsein*], ki vzdrži pred živo in enkratno obliko in stanjem. Nazadnje

je potrebna pripravljenost za postavljeno nalogo.

Zahteva se torej velika pritrditev svetu: ljubezen, ki je odprta za celotno bit sveta, in hkrati svoboda od sveta, ki omogoča pregled in vrednotenje. Zato da bi se vzpostavil svetovni nazor, mora zroči človek zaobjeti svet, še več, prodreti mora vanj, hkrati pa mora biti prost sveta. Svetovni nazor predpostavlja premaganje sveta. To pa bi bilo mogoče samo s stališča, ki je nad svetom, nad vsem, kar je lahko kakor koli naravno dano. Svetovnega nazora na primer ne bi bilo mogoče doseči tako, da bi se jaz prostorsko ali časovno oddaljil od predmeta, kajti s tem bi vendarle še vedno ostal v svetu, pa tudi ne tako, da bi se logično oddaljil od predmeta in se vedno znova dvigoval v območje abstraktno-splošnega. Tudi s tem bi bil še vedno v svetu. Stališče »zunaj« sveta bi bilo mogoče samo tedaj, ko bi se znotraj območja danosti dvigalo nekaj kratko in malo nadsvetnega. To bi bilo drugačno v primerjavi s svetom in v tem bi bil njegov izstopajoči, osvobajajoči pomen. In sicer bi moralo biti »drugačno« ne samo po velikosti, moči in življenjski polnosti, temveč tudi kvalitativno in bistveno. Šele takšna drugačnost bi lahko osvobodila od takšnosti, in sicer tedaj, ko bi v območje moje biti vstopila tako, da bi se mogel »nanjo postaviti« in jo narediti za izhodišče svojega mišljenja, vrednotenja in delovanja. Tedaj bi bila mogoča drža, ki bi imela svojo duhovno oporno točko »zunaj« sveta in bi se od tod usmerjala k svetu. Urok takšnosti bi se prelomil. Jaz bi, stoječ na nečem drugačnem, šele tedaj videl svet »okrogel« ter bi imel razdaljo za pregled in merilo presojanja. A takšna drugačnost spet ne bi smela biti edina značilnost omenjenega nadsvetnega v odnosu do sveta, sicer jaz, ki seveda spadam k svetu, ne bi mogel imeti nobenega odnosa s povsem tujim. Povsem tujega mi tudi svet, to, kar je naravno dano, ne bi bolj ponazoril. Temu nasproti bi ostalo le negativno. Tisto nadsvetno bi seveda moralo biti v primerjavi s svetom »drugačno«, a ne samo drugačno.

Do sveta bi moralo imeti tudi pozitiven, in sicer v celoti pozitiven, izpolnjujoč odnos. Kot pravi sholastika, bi moralo v svojem bitnostnem obstoju »superinentno«, tj. v najvišji polnosti in jasnosti, obsegati pozitivne bitnostne in vredno(s)tne vsebine sveta. Tedaj bi – kot stališče – osvobajalo tistega, ki stoji na njem, za resnično »srečevanje« s svetom, za resnično »izrekanje ti-ja«; za jasen vsestranski pogled in pregled, za nepopačeno vrednotenje.

To je točka, kjer v svet vstopi dejstvo razodetja. S tem, kar sem pravkar povedal, sem dejansko stanje, kakršno je resnično dano z razodetjem, izrekel kot teoretično zahtevo⁶, in sicer govorim o zgodovinskem, nadnaravnem razodetju. Ne o naravnem samorazodevanju Boga, kakršno se kaže v vsem ustvarjenem, temveč o pozitivni besedi, ki jo Bog govori v zgodovino in jo je pripravljaj po svojih prerokih ter dovršil v svojem Sinu, ki je postal človek. Nosilec Božje besede, Jezus Kristus, stoji s svobodo, ki je utemeljena v onstranstvu, dovršeno in bistveno nasproti svetu. V vsaki besedi, iz celotnega delovanja in iz celotne Kristusove drže čutimo, da je samostojen in neodvisen.⁷ V njem govori od sveta svobodni Bog svetu. V srečanju z njim se razkriva resnično bistvo sveta. Pred njim se razodevata dobro in zlo. Pred njim ljudje sprejemajo sklepe svojih misli in namenov, »srca postajajo očitna«.⁸ On je »drugačen« od sveta, saj je »od zgoraj«.⁹ Tako postavlja svet pod vprašaj in ga s tem sili, da se razodene. Je veliki razloček [*Abhebung*], pred katerim svet kaže svoj pravi obraz. Merilo, s katerim merimo svet in ki ni ujeto vanj. Kristus je bistveno sodnik in sodba nad svetom. Hkrati pa ga ljubi z nadvse močno, obsegajočo, ustvarjalno ljubeznijo, ki je povsem drugačna od naše. Ta ljubezen prihaja z gledišča nad vsem naključnim in iz globokega vira; računa z višino, v kateri hoče imeti svoj predmet, in je neodvisna od samoljubja in občutka; svoj predmet dojema v njegovem bistvu tako, da čutimo, kako prihaja iz Stvarnikovega in Gospodovega zavedanja [*Bewußtseinslage*].

Pri Kristusu čutimo, kako »povsem« vidi svet, in sicer prav vidi; kako nagovarja osebo zanesljivo, spoštljivo in hkrati neodvisno. Kako v celoti vzdrži zahteve trenutka – ki pa je hkrati »polnost časov« – iz zavedanja o prav k tej polnosti usmerjenem poslanstvu. Kristus ima celovit svetovnonazorski pogled. Svetovnonazorski pogled je Kristusov pogled.

Verujoči zdaj stopi h Kristusu. Verovati pomeni stopiti h Kristusu, na stališče, na katerem stoji on. Videti z njegovimi očmi, meriti z njegovimi merili. Verujoči stoji prav v veri in po njej, zunaj sveta, in sicer v drži, ki hkrati zavzema razdaljo do sveta in vanj posega, ga zanikuje in mu pritrjuje, tako da ustvarja napetost pogleda zrenja sveta. Verujoči človek šele sploh vidi svet. Vidi ga namreč kot to, kar je. Vidi ga okroglo in v celoti. In sicer je to zrenje zvečine in v pravem pomenu neodvisno od mere naravnega izkustva in izobrazbe, kakor koli že vse to ostaja dragoceno. Resnično verujoči ima pogled na svet v moči svoje vere, čeprav je njegov duhovni položaj skromen. V verujočem se obnavlja, čeprav v še tako neznatni meri, Kristusova drža. Vsak resnično verujoči je živa sodba nad svetom. Svet se razkriva tudi pred njim. Tudi on je deležen tiste značilne zunajsvetnosti, tiste drugačnosti, brez katere nikoli ni pregleda, tiste svobodne in hkrati povsem zveste ljubezni, ki edina omogoča vidnost bistva, tistega vzdržanja pred konkretno obliko in konkretno usodo – cse to seveda toliko, kolikor resnično veruje.

Toda s tem postanejo uresničenje, čistost¹⁰ in moč v svet zazirajočega se pogleda odvisni od moči in čistosti religioznega stališča, kar sicer lahko vznemiri samo mehanicistično pojmovanje spoznanja, saj je vendar vsako spoznanje odvisno od tega, ali je ta, ki spoznanje išče, v tisti posebni drži, na podlagi katere to postane mogoče.

Ta uvid potem seveda vodi h globoki kritiki naše sposobnosti zrenja sveta. Nekaterih vprašanj se lahko samo bežno dotaknem. Ali imamo resnično vero? Vera ne pomeni samo, da računamo z nadnaravnimi možnostmi. Tudi ne samo, da za tostranstvom, ki ga

občutimo kot trdno, čutimo še neko nedoločno onstransko ozadje. Vera ne pomeni, da se v časih, ko naše tostranstvo odpove, naslonimo na onstranstvo. Resnično veruje še le tisti, ki se kot oseba živo postavi na nadnaravno stališče, tja, kjer je Kristus; ki se tja postavlja vedno znova, saj vedno znova zdrsuje z njega. Verujoči bo morda jasno videl nešteto težav, ki se upirajo veri. Morda bo vedno znova izkušal, kako stoji – če govorimo naravno – v negotovosti. Toda v vsej tej negotovosti ima tisto posebno, pogosto neznanostno izostreno gotovost, ki prihaja od Boga in daje moč, da gre po pogosto tako ozkem robu naprej. Ko kdo morda povsem zbežan, a z iskreno pripravljeno voljo in odprtih srcem išče in čaka, to že pomeni vsaj začetek vere. Še več, celo notranja praznina je lahko pred Bogom »vera«, in sicer puščava, ki kliče.¹¹ Ali imamo takšno vero? Jo jemljemo resno? Si z roko oprijemljivim gotovostim življenja, znanosti in filozofije upamo zoperstaviti vero z njeno gotovostjo, prežeto z vprašanji, z njenim »vznemirljivim zaupanjem«, z njenimi na videz svetu tujimi merili, kot prav tako resnično in veljavno, še več, kot absolutno resnično, kot dokončno? Ko se za to odločimo in ko gledamo na svet v luči pristne vere – kaj bomo tedaj ugledali? Ali ne bo prišlo do preurejanja vseh stvari? Do umeščanja v nove razsežnosti, ki izhajajo iz Boga, in do novih stremljenj? Do premikov razmerij? Do relativiranja dimenzij? Do »prevrednotenja vrednot«? Ali ne bo ta podoba sveta z gledišča naravnega izkustva in uma kar najbolj vprašljiva, saj se v njej zdi gotovo in dragoceno marsikaj, česar v območju naravnega ne najdemo, in bo, nasprotno, vprašljivo tisto drugo, kar se z našega gledišča zdi gotovo in zaželeno? Ko z gledišča razodevajočega Boga tako gledamo stvari, si poskušajmo zamisliti, kako je svet videl Jezus, kako Pavel, Janez – kaj se tedaj zgodi s svetom? Kaj se zgodi, ko ga gledamo v luči križa? Ali bomo prenesli ta pogled? Bomo podobo, ki jo daje, lahko ohranili kot pravo? Se bomo izrekli zanjo, čeprav se bo poleg nje pojavil naravni človeški pogled s svojo vsiljivo

samoumevnostjo? Jo bomo zavrnilo kot pohujšanje in nespamet ali pa povsem neopazno preobrnili v nekaj estetskega, praktičnega, razumnega?

V tem je velika odločitev, ali kdo pride do svetovnega nazora ali ne, ali ga ohrani ali opusti. V tem je praktično religiozni problem celotnega vprašanja, namreč razvijanje nauka o oblikovanju¹² [Bildungslehre] zrenja sveta.

v

Do zdaj sem besedo »vera« samoumevno uporabljal za krščansko vero in besedo »svetovni nazor« za krščanski svetovni nazor. Tako naj bi bil zdaj dolžan odgovoriti na vprašanje, ali ne obstaja tudi grško-politeistični, budistični ali islamski svetovni nazor. V katerem prehodnem pomenu je torej to mogoče – kajti s teh religiozних stališč se nedvomno razkriva posebna podoba sveta –, v katerem dokončnem pomenu pa ne? Poleg tega bi moral obravnavati vprašanje, v kakšnem odnosu je krščanska vera do naravne religije. Kako daleč gre naravna religija isto pot s krščansko vero, jo pripravlja in vključuje njeno pozitivno vsebino? Kje potem začneta izključevati druga drugo in kdaj mora krščanska vera zavrniti zrenje sveta naravne religije kot popačenje sveta? Vsega tega tu ne morem storiti. To je naloga primerjalne religiozije in fundamentalne teologije, ki obravnava naravno podlago krščanske vere.¹³ Tu lahko samo izjavim, da je krščanska vera zame resnična in splošno veljavna in da je zato omenjena izenačitev čisto zavestna.

Prav tako seveda ne bo nihče pričakoval nič drugega, kakor da – brez vsakršne polemike, kratko in malo iz prepričanja in dolžnosti –, krščansko vero in iz nje mogoč svetovni nazor v njegovi polnosti in doslednosti izenačujem s katoliško vero. Pri tem se vsekakor zavedam, koliko resnice in moči je v nekatoliških verstvih. Prav tako se zavedam, kako omejen in pomanjkljiv je pojav katolištva in kako zelo zaostaja za svojim bistvom. Tu govorim o njegovem bistvu – toda pozor: o njegovem

dejansko, živo, zgodovinsko navzočem bistvu, ne o njegovi ideji!

Tako naj bi bil katoliški svetovni nazor tisti pogled na stvari, ki postane mogoč na podlagi krščansko-katoliške vere.

Ostaja še zadnje vprašanje. Novejše raziskovanje struktur nam je priskrbelo uvid, da v vseh izrazih življenja, tako v gospodarstvu, umetnosti, državi, v nravnosti in religioznosti kakor tudi v svetovnem nazoru, obstajajo različnosti glede na izhodišče, zadržanje in dognanja, ki nazadnje izvirajo iz določenega števila temeljnih tipov. Najprej gre za različnosti, ki so odvisne od podnebnih, geografskih in gospodarskih razmer itn., in torej niso dokončne. Kot dokončne se pokažejo šele tiste, ki od vsega začetka določajo način, kakšne stvari so in kako jih vidimo. Gre torej za temeljne oblike biti in zrenja, ki se ujemajo z zadnjimi psihološkimi, logičnimi, še več, metafizičnimi dejstvi.

Če je tako – kako se to stanje stvari uveljavlja znotraj katoliškega svetovnega nazora? Ali tedaj še obstaja splošen katoliški svetovni nazor? In če obstaja, ali je potem še sklenjen in enovit?

Če natančneje preučimo resničnost, takoj vidimo, da ta tipika dejansko obstaja. Tertulijanov svetovni nazor je na primer drugačen od svetovnega nazora Johannesesa Michaela Sailersa, če imenujemo pravoslovca, ki sta si resnično zelo oddaljena. Avguštinova podoba sveta je zelo različna od podobe sveta Ignacija Lojolskega. Tomaž Akvinski vidi drugače kakor kardinal Newman. Vsi so nedvomno katoliški, a prav tako zelo različni po načinu, kako se jim kaže svet. In takoj začutimo, da bi tem osebnostim in njihovem delu naredili slabo uslugo, če bi jih hoteli spraviti na isto raven. To ne bi bilo samo neresnično, temveč bi uničili nekaj nenadomestljivega. Osiromašili bi bogat katoliški svet.

V čem je torej tipičnost pogleda? V tem, katere predmete razumemo posebno globoko in katere jemljemo površinsko; kako povezujejo posameznosti in kaj poudarjamo; ali je temeljni značaj racionalen, estetski

ali praktičen itn. Osebnost si tu tako rekoč ustvarja duhovno okolje, nekakšno izbiro, s katero se s svojim posebnim stanjem udomačuje v občem svetu.

Zakoreninjenost v tipičnem mora obstajati, kajti moč in stopnja vsakega življenjskega pojava sta odvisni od tega, kako jasno in močno ta pojav v svoji biti uteleša posebno podobo bistva. S pogledom zrenja sveta ni nič drugače. Tudi ta mora biti utemeljen tipično, in kolikor bolj se v njem izraža jasno zarisana lastna podoba bistva, toliko večja je njegova moč zrenja in oblikovanja. Tipi so seveda čisti samo pojmovno, dejansko pa prehajajo drug v drugega. Pokazati je mogoče, da je fenomen konkretnega mogoče dojeti samo z nekakšno strukturo tipičnih nasprotij.¹⁴ Vse živo nosi v sebi celo vse tipične življenjske možnosti, pa naj bo to kot dodatne tone v celoti. Vse živo je »mogoča celota«. Toda v določenem tipu je vedno prevladujoč ton, in s tem je po načinu in meri omejena tudi moč zrenja. Posameznik lahko vedno samo do določene meje v sebi uresniči različne tipične možnosti oblike in akta. Če gre v univerzalnosti naprej, izgubi notranjo napetost, jasnost in moč. Bistvena struktura razpade. Začne se brezznačajskost bivanja. Pavlove besede »Nočem vedeti samo tistega, kar je zapovedano, temveč hočem vedeti v pravi meri«¹⁵ izražajo zadnje pravilo lastne skromnosti, ki je hkrati pravilo utemeljevanja samega sebe. Torej obstaja drža zrenja in delovanja, ki se usmerja prav k dejstvu medsebojnega nanašanja posameznih tipov, tj. k dejstvu celote. Če pa je ta drža pristna, ne le nesamostojno podoživljanje in zbiranje, spet uteleša jasno določen tip z lastno strukturo oblike in akta in s posebnim pomenom za celotno ekonomijo življenja, namreč sintetični tip.¹⁶ Ta nima prednosti pred drugimi, kajti njegov daljnosežnejši pogled, njegova naravna univerzalnost gre na račun izgube tiste oprijemljive gotovosti in prepričljivosti, kakor ju premorejo samo tipi, usmerjeni k posebnemu.

Če torej s svetovnim nazorom razumemo zaprtost duhovne drža, posebno določenost

pogleda, določeno duševno obarvanost, kakor izhajajo iz prevladovanja nekega posebnega tipa – tako govorimo na primer o estetskem ali tragičnem svetovnem nazoru –, potem poseben katoliški svetovni nazor ne obstaja. Katoliškost ni tip poleg drugih. Skrbna raziskava lahko to pri današnjem katolištvu tudi dokaže, čeprav sta se njegova pojavnost in duševna drža od 16. stoletja pogosto zožili in – to hočem poudariti – privzemali sekundarne tipične značilnosti, ki so močno pogojene z nasprotovanjem drugim religioznim skupinam. Seveda se katolištvo vedno uresničuje v določenih tipih, kakor so pač dani s psihološko, sociološko in ljudsko svojskostjo posamezne osebe, ljudstva in časa. Toda bistveno katolištvo – to je nasproti sodobnim poskusom tipizacije in relativiranja treba posebej poudariti – ni noben tip.¹⁷ Z vsemi vsebinami nadnaravnega razodetja pa tudi z vsemi področji in zapletenostmi nasproti resničnemu življenju namreč misli resno.¹⁸ V sebi obsega vse tipične možnosti, tako kot življenje samo. Vse te možnosti je mogoče pokazati znotraj njegovega območja. Obstaja pa tudi poseben preizkus tega: ugovore nasprotnikov je mogoče tako rekoč koncentrično razvrstiti tako, da drug drugega odpravljajo. Ta celovitost ne prihaja iz zgodovinskega sinkretizma – kako bi, kar je živo, moglo tako nastati! – ali celo iz organizacijske tehnike, temveč izvira iz prvotne bistvene celote. In če je za katoličana kakšna naloga, je tale: da izstopi iz vsakega nasprotovanja drugim skupinam in da spet doseže svojo lastno držo, ki v celoti živi iz zaobjetosti lastnega bistva in nima nobenega sovražnika razen zanikanja.

Katolištvo načelno obsega vse tipične možnosti. Lastna mu je le drža, ki je v tem, da se vsaka izmed teh možnosti zanesljivo razvija. V našem primeru to pomeni, da vsak svetovnonazorski tip znotraj katoliškega duhovnega območja učinkuje v skladu z lastnim bistvom – in to lahko toliko bolj, kolikor bolj neoslabljeno je katoliško življenje; ko so, nasprotno, prevladovali določeni tipi, je bilo to vedno znamenje notranje zakrnelosti.

Toda hkrati gre za to, da se vsak tip nanaša na celoto, pri čemer ni izravnani v povprečnost brez značaja, temveč je organsko umeščen, in sicer tako, da ve za lastne meje, prek drugih tipov pa je postavljen v celotno resnico. Pri tem se zaveda, da ima s svojo posebnostjo poslanstvo za celoto. Katoliška drža je torej, formalno rečeno, v tem, da posebno držo, ki jo vsakokrat opredeljujejo psihološki, etnološki in kulturni tipi, presega zadnja celovita drža. Tako vsaka oblika in življenjski izraz dobi zadnjo organsko širino, zmernost in soodvisnost.

Pa vendar obstaja živa enotnost vseh tipičnih uposebljanj, le da ta ni več v posamezniku, temveč v občestvu. Seveda ne v občestvu, ki izvira iz volje posameznika kot rezultat posebne medsebojne sorodnosti in skupnih ciljev, temveč v objektivnem občestvu, ki ga ni mogoče izpeljati iz posameznikov: v Cerkvi, ki je prvotna vseednost [*Gesamteinheit*]. Ta ni nastala sinkretistično iz uposebljanj, temveč enako prvotno in stvariteljsko nasproti vsakemu uposebljanju kakor celota osebnega življenja nasproti posameznim aktom, organom in držam, v katerih se izraža. Katoliški svetovni nazor, se pravi pogled na celoto iz celovitosti prvotnega suverenega življenja nasproti vsem tipičnim uposebljanjem, je v polnem pomenu besede lasten šele Cerkvi. Ta je zgodovinska nosilka celovitega Kristusovega pogleda na svet.¹⁹

Pravkar opisana katoliška drža posameznika torej temelji na tem, da živi iz Cerkve. Katoliška drža se z nagibanjem, skoraj s prisilo k enostranskosti, kakršna izvira iz tipične naravnosti [*Veranlagung*], srečuje tako, da se posameznik umesti v občestvo Cerkve ter misli, živi in deluje iz njene celote. V tej zvezi bi bilo treba pokazati, kako se to duhovno umeščanje dogaja; kaj pomenijo zlasti dogma, liturgija in cerkvena ureditev za sociologijo katoliškega spoznavanja, delovanja in bivanja. Posameznik živi iz Cerkve, a pri tem ne izgubi svoje posebnosti, temveč živi Cerkev iz njegove svojskosti – prav tako posamezno ljudstvo in posamezna doba. Roka živi iz

telesa, a kot roka. V tem se uresničuje tista zadnja enotnost življenjske držē: posameznik postaja v celoti on sam, in sicer prav s tem, da postaja organ celote – in v njej je v občestvu z drugimi. Življenjska polnost drugih tipičnih in zgodovinskih območij povsod deluje na njegova lastna območja, ne da bi se s tem uničila jasnost njegove življenjske podobe (občestvo svetnikov).

Za posameznika torej ni katoliški poseben tip bivanja ali življenja, a tudi ne – vselej nemogoča in bivanja nezmožna – sinteza tipov, temveč drža, ki ima lahko v posesti vsak tip. Katoliška je umeščenost posebne bistvene podobe, zgodovinskega dejstva ali stanja v celoto, ki temelji na občestvu Cerkve. In da ne bi takoj spet omogočil novega relativiziranja, dodajam: to, da posamezni tip pritrudi tej umestitvi ali jo zavrne in se postavi sam nase, spet nista tipični možnosti istega reda. Še manj gre za to, da bi bila zavrnitev kot »avtonomna« drža večvredna od katoliške držē kot »heteronomne«, marveč »heteronomna« drža pomeni samospodrezanje življenja iz soodnosnosti [*Zusammenhang*], ki jo hoče Bog. Pomeni prav to, kakor da bi se roka hotela upreti obstajanju v telesu. Spoštovanje in ljubezen do drugače usmerjenega prepričanja ne smeta preprečiti tega, da povemo resnico. Katoličan se globoko zaveda, kakšna problematika izhaja iz katoliškega stališča.

Dobili smo torej zadnji odgovor na vprašanje, kaj je katoliški svetovni nazor: pogled, s katerim Cerkev v veri, in sicer iz živega Kristusa in v polnosti svoje nadtipične celote, gleda na svet. Za posameznika je to pogled na svet, ki postane mogoč iz vere in ga oblikuje njegova posebna bistvena podoba. V relativno celoto ga razširja to, da je ta tipično določen človek umeščen v Cerkev, iz nje zre in je tako udeležen pri njeni držī gledanja.

Katoliški nauk o svetovnem nazoru pa je znanstveno dojetje tega pogleda in tistega, kar vidi.²⁰

Prevedel: dr. Robert Kralj

¹ Besedilo je prevedeno po: Romano Guardini. 1963. »Vom Wesen katholischer Weltanschauung«, V: *Unterscheidung des Christlichen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. Zahvaljujem se Vidu Snoju, ki je besedilo pregledal in slogovno izboljšal, ter Alfredu Leskovcu in Dejanu Kosu za njune prevodne rešitve nekaterih bolj zapletenih mest in izrazov.

² Za pojem *Weltanschauung* se je pri nas uveljavil izraz »svetovni nazor«. Avtor nekaj vrstic niže razlikuje med aktom zrenja sveta in rezultatom tega akta oziroma stanjem. Zato moramo omenjeni pojem v prvem primeru prevajati glagolniško »zrenje sveta«, v drugem pa »svetovni nazor«. Na nekaterih mestih je težko razločevati med enim in drugim, zato je dobro imeti pred očmi oba pomena. – Op. prev.

³ To, kar sledi, je vsebina prvih avtorjevih predavanj na gostujoči stolici za filozofijo religije in katoliški svetovni nazor na Univerzi v Berlinu.

⁴ *Standhalten* bi lahko razumeli tudi kot prestajanje, neizogibanje, nepopuščanje. Gre za to, da človek vzdrži pred resničnostjo, ne da bi si jo po eni strani prilagodil po svoje in jo tako naredil za udobnejšo in sprejemljivejšo ali pa bi se ji po drugi strani izognil. – Op. prev.

⁵ Empirična znanost o Bogu je na primer mistika, brž ko mistik sam poskuša znanstveno dojeti svoje izkušnje. Prim. dela p. Álvarez de Paz ali p. Augusta Poulaina.

⁶ S tem seveda ni rečeno, da je razodetje mogoče izpeljati iz zahtev narave, temveč samo to, da narava, v tem primeru zrenje sveta, ostane nedovršena, če ne vstopi nadnarava. Da pa se ta razodene, je stvar čiste milosti. *Gratia perficit naturam*, pravi sholastika, tj. milost dovršuje naravo. Narava brez milosti ne doseže svoje možne dovršitve, to pa, ali jo Bog podari, je odvisno od njega.

⁷ Db.: gosposki sam po sebi ali sam svoj gospod. – Op. prev.

⁸ Prim. Jn 2,24. – Op. prev.

⁹ Prim. Jn 3,31; 8,23; Kol 3,1. – Op. prev.

¹⁰ To ni mišljeno v nravnem smislu. – Op. prev.

¹¹ Tudi tega ne gre pozabiti: gotovost vere ima pri različnih ljudeh, lahko bi rekli, drugačno barvo, pač barvo človekovega duhovnega življenja. O tem, o individualni psihologiji verovanja, smislu kriz glede verovanja bi lahko veliko povedali. Te stvari so vse preveč shematsko obravnavali in opisovali, tako da se živi posameznik v tem pogosto ne prepozna. O tem prim. Romano Guardini. 1949. »Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel«. V: *Glaubenskenntnis*, Würzburg.

¹² V izvornem pomenu gre za omiko, ki obsega kulturo, izobrazbo in vzgojo. – Op. prev.

¹³ O tem prim. Romano Guardini. 1958. *Religion und Offenbarung*, Würzburg.

¹⁴ O tem prim. Romano Guardini 1925. *Der Gegensatz*. Mainz. (posebno str. 225sl. in 247sl.).

¹⁵ Prim. Rim 12,3. – Op. prev.

¹⁶ O tem prim. Romano Guardini 1925. *Der Gegensatz*. Mainz (posebno str. 152sl.).

¹⁷ »Katoliškega človeka« so poskušali postaviti ob bok protestantskemu, budističnemu, antičnemu in kapitalističnemu človeku. Tako in vsako podobno primerjanje je napačno. »Katoliški človek« ni noben tip.

¹⁸ To seveda ne pomeni, da so vse vsebine izrecno in zavestno druga poleg druge, kaj šele da bi kdo bil po svoji naravnosti in osebni stopnji »popolnejši kristjan«.

¹⁹ Ta univerzalnost ima dvojno stran: ekstenzivno in intenzivno. V moči ene strani Cerkev razširja pogled, obsega čase in sosledje človeških oblik in razlik, in tudi omogoča, da Cerkev postaja vse bolj prostrana in vase vselej vgrajuje nove vrednote: Kristusova podoba o gorčičnem zrnu. V moči druge strani se Cerkev zmore v celoti vreči v držo, delovanje, v posebno odločitev, ki jo Bog po časovnih okoliščinah od nje zahteva, pri čemer pa ostaja prožna, ohranja celovito bit in lahko od tu prehaja k naslednjemu in spet naslednjemu umeščanju sebe.

²⁰ Pot do nauka o svetovnem nazoru lahko poteka različno. Najprej lahko deduktivno izhaja iz resnice vere in sprašuje, kaj se z njenega gledišča kaže na »svetu«. Ali pa induktivno izhaja iz katerega koli posebnega področja resničnosti in sprašuje, kje je stališče, ki odpira pogled zanj znotraj vere, in kako je od tod mogoče pregledovati posebne probleme na njem. Nazadnje se lahko obravnava posveti tisti danosti,

v kateri sta splošno in posebno značilno povezani, namreč zgodovinski osebnosti. Tudi tu so mogoči različni pristopi, ki poskušajo obravnavati katoliško podobo sveta ali kako področje v zvezi z njo. Tedaj dobimo bolj ali manj izčrpen celovit prikaz. Če se posreči, je to velik uspeh. A povsem ne glede na to, ali so zmožnosti, ki spadajo k temu – jasno zrenje, pronicljiva analiza, nazorna in hkrati pojmovno zanesljiva sinteza –, združene, obstaja nevarnost, da gre takšno prizadevanje v splošno in se mu polnost konkretnih uposebljanj izmuzne. Prav v tem pa je pogosto tisto najdragocenejše živega »pogleda«. Tako obstaja še drug način, ki izhaja iz poljubnega teološkega, filozofskega ali psihološkega konteksta ter poskuša postopoma usmeriti »pogled« k posebnemu in osvetliti posebno dejansko stanje, ki se ponuja, v luči vere. Tedaj je »svetovni nazor«, metodično rečeno, »postranski rezultat«.

Foto: Jan Pirnat



Kristus je umrl za naše grehe: krščansko odrešenje in teologija darovanja

1. KRŠČANSKO ODREŠENJE

Ideja odrešenja izhaja iz človekovega iskanja smisla in odgovarja želji po doseganju srečnega življenja, ki se nikoli ne konča. S pojmom odrešenja (čeprav ga vedno tako ne imenujejo) se ukvarjajo najrazličnejši miselni sistemi in religije, ki skušajo človeku osmisliti zemeljsko življenje in ga osvoboditi od tistega, kar mu onemogoča živeti polno življenje. V nobenem drugem verskem ali filozofskem nauku pa ni vloga odrešenja tako središčna in njegovo razumevanje tako konkretno kakor v krščanstvu. Medtem ko človek v drugih filozofskih in religioznih izročilih išče osvoboditev v političnem in gospodarskem ali zgolj duhovnem in posmrtnem življenju, krščanstvo človeka osvobaja že v sedanjem trenutku, ko se Bog sam sklanja k človeku in ga rešuje suženjstva grehu ter mu s tem prinaša kakovost življenja. Krščanska vera uči, da je Kristus edina pot odrešenja za vsakega človeka. Učlovečeni Božji Sin, ki sam ni bil grešen in zato ni bil soavtor človeških krivic in trpljenja, je namreč hotel iz ljubezni postati del človeškega sveta in biti z nepopolnim in padlim človekom »do konca«. S človekom je delil trpljenje in smrt ter mu tako odvzel breme nesvobode, ki mu je preprečevalo dosežati dobro življenje.

Vizija prostovoljnega namestništva (darovanja) pri reševanju sočloveka je edinstveno

krščanska in po Kristusu postaja cilj vsakega človeka, ki želi drugega odreševati po Kristusovem vzoru (Osredkar in Harcet 2012, 54). Zato lahko rečemo, da je Kristusovo delo človeka povežalo z božjim načrtom odrešenja in vanj vključilo vsakogar, ki Kristusa spusti v svoje življenje oziroma po njegovem zgledu tudi sam bližnjemu izkazuje dela usmiljenja v njegovih telesnih in duhovnih potrebah. V tem smislu je Kristus »polnost religij« (Rode 1977, 153) in po njem hrepenijo vsi človeški napori tudi zunaj krščanskega okolja. On je tisti, ki se je daroval na križu in umrl za drugega ter mu pokazal smisel življenja, ki je pot darovanja. Zato želi kristjan z bližnjim deliti njegovo veselje, trpljenje in smrt ter mu prinašati odrešeno življenje, ki ni več podvrženo trpljenju in umiranju, ampak je zaradi premaganega greha zapisano večnosti, neuničljivosti. Kdor z bližnjim deli življenje, mu z darovanjem samega sebe prinaša boljše življenje, obenem pa po Kristusovem vzoru tudi sam vstopa »iz groba«. Logika krščanskega odrešenja je v medsebojni ljubezni. Na naslednjih straneh želimo v glavnih obrisih predstaviti teološki in biblični pomen Kristusovega odrešenijskega dela, ki je doseglo vrhunec z njegovo daritvijo, in na splošno razmisliti o pomenu Kristusovega odrešenja za človeka.

2. TEOLOGIJA KRISTUSOVE DARITVE

Kristusov pasijon je središčni dogodek krščanske vere. K odrešenjski daritvi je usmerjeno vse Jezusovo delovanje, zato je odrešenje v središču novozaveznega oznanila. Zdi se, da kristjani kljub poznavanju verskega oznanila o Kristusovem odrešenju in darovanju na križu v našem razumevanju odrešenja pogosto ostajamo na površju in ne prodremo v globino njegovega pomena. Ko želimo razumeti pomen Kristusove daritve za človeštvo, moramo iz svetopisemskega sporočila izluščiti pomen Jagnjeta, ki odrešuje človeka.

V spomin na rešitev Izraelcev iz egiptovske sužnosti je Bog ljudstvu naročil obhajati pashalni (velikonočni) praznik. Navodila za izvedbo svetega obeda, pri katerem so žrtvovali jagnje, je Gospod natančno določil (2 Mz 12, 1–28). Z jagnjetovo krvjo so morali označiti podboje in naddurje svojih hiš. Jagnjetova kri je postala znamenje rešitve, saj je varovala izvoljeno ljudstvo, da ga smrt ni dosegla. V judovstvu tudi pozneje srečamo velik pomen krvi žrtvovane živali. Ko so Izraelci obhajali veliki spravni dan, so z živalsko krvjo, ki se je prelila kot nadomestilo za človeške grehe, poškopili pokrov skrinje zaveze (3 Mz 16). V stiku grešnega in svetega se je grešno očistilo (Ratzinger 2011, 51–52). Vendar je pozneje dozoreval občutek, da tako žrtvovana živalska kri ne more zares očistiti človeka in ga spraviti z njegovim Stvarnikom (225). Krščanska refleksija starozaveznih dogodkov je v pasijonu Jezusa Kristusa prepoznala Jagnje, ki ni izbrano od človeka in izmed živine, ampak je to Jagnje Božje, v katerem se je Bog dokončno zavezal s človekom in ga spravil s seboj. Nova zaveza je v Kristusu prepoznala vzporednico z izraelskim pashalnim jagnjetom, saj se je njegova daritev zgodila sočasno z obhajanjem judovske velike noči. Z oziranjem na prehojeno Jezusovo pot pa je mogoče ugotoviti, da je bilo že njegovo celotno poslanstvo usmerjeno k rešitvi človeka, odrešenega s

krvjo Božjega Jagnjeta. Že ob samem začetku svojega javnega delovanja si Jezus naloži krivdo človeštva, s čimer se vzpostavlja vidna vzporednica med Jezusovim krstom in njegovim darovanjem. V Jordanu se potopi v grešnost človeštva in jo sprejme nase. Iz globine človeške drame se nato dvigne na površje in premaga greh, kar je že napoved vstajenjske zmage nad smrtjo (Ratzinger 2007, 40–41). V evangeliju beremo, da Janez Krstnik Jezusa že pri njegovem krstu imenuje Jagnje Božje (Jn 1,29). Tako si Jezus kot Jagnje na začetku poti naloži krivdo vsakega človeka in jo z velikonočnim darovanjem končno odreši. Jezus mora povsem stopiti v stvarnost človekovega bivanja, da ga lahko v polnosti odreši. Spet se podobno zgodi v puščavi, kjer gre Jezus skozi skušnjave. V štiridesetih dneh podoživi Izraelov izhod in njegove stiske. Lahko rečemo, da občuti težo celotne človeške zgodovine, saj Jezus kot Jagnje, ki odjemlje greh »sveta« (Jn 1,29), prihaja z univerzalnim poslanstvom. V tem obdobju stradanja ponovno sprejme vase vso bolečino in jo prenaša proti križu (Ratzinger 2007, 53). V Jezusovem pasijonu se daritev Jagnjeta očitno pokaže, posebej v Janezovem evangeliju lepo zasije teologija njegove daritve. Zadnja večerja se namreč kronološko ne ujema z judovsko velikonočno večerjo, ampak je že nova velika noč. Jezus je umrl v času, ko so v templju klali velikonočna jagnjeta. Kristjani so v tem lahko videli Božji načrt in ne zgolj naključje. Jezus je umrl kot resnično Jagnje, ki so ga prejšnja le predpodbijala in napovedovala (Ratzinger 2011, 119). Na križu se je Kristus pokazal kot tisti, ki se daruje in prinaša grešno človeškost v Božjo ljubezen ter jo preoblikuje. S tem mora Jezus postati vzor vsakemu človeku. Bogu so všeč daritve srca, zato je morala po Kristusovem zasluženju namesto živalskih stopiti v ospredje daritev vsakega posameznika. K temu je posebej poklican vsak kristjan, ki je s krstno milostjo prejel duhovniško službo. Kristus vsem namenja svojega Duha, ki človeka vodi k dobremu in

ga vabi k raznovrstnim duhovnim daritvam v njegovem življenju (Lumen gentium 34). Sadov Kristusove daritve smo deležni pri nekrvavi mašni daritvi, ko se Jezus kot večno Jagnje pod dvema podobama pusti uživati v vseh časih. Sam se resnično daruje do konca časov, ko se daje v velikonočni obed. Kakor so Izraelci zaklali in pojedli jagnjeta, tako je novozavezna daritev duhovno nahranila človeštvo. V novem bogočastju pa gre za več kot spominsko večerjo. Gostija z Jezusom pomeni soudeležbo pri njegovi zmagi nad našo smrtjo. Odslej živalske in tempeljske daritve niso več potrebne, saj so bile vedno začasne. Kristus pa je s svojim odrešilnim delom preobrazil človeštvo in za vselej uničil greh.

3. IZVIRNOST ODREŠENJA V KRISTUSU

Po bežnem teološkem orisu bibličnega temelja darovanja si dovolimo o logiki odrešenja razmisliti še nekoliko bolj svobodno. Od najstarejših časov se človek zaveda svoje omejenosti in nemoči pred veličino stvarstva. Prav tako se od začetka zaveda svojega moralnega čuta za dobro, ki mu daje spoznanje o lastni nepopolnosti. Vzrok za življenjske preizkušnje, ki ogrožajo človekovo življenje in ga vodijo v smrt, je iskal v svoji moralni krivdi, tj. v osebni in skupni grešnosti. Strojene krivice so v njem budile potrebo po zadoščevanju za slaba dejanja. Lahko rečemo, da se je človek zavedal svojega dolga do človeka, sveta in predvsem do presežnega, od koder je prihajala kazen in kjer je iskal naklonjenost in pomiritev. V Stari zavezi se to antropološko dejstvo izrazi v hebrejskem darovanju živali za očiščenje človeških grehov. Izbrana žival je morala umreti, da je tako zadostila za slaba dejanja skupnosti. Njena smrt je skupnosti prinesla življenje. Ljudstvo je verjelo, da jim je Bog naklonil odpuščanje. V nadaljnjem razvoju je izvoljeno ljudstvo začelo hrepeneti po korenitejši osvoboditvi od zlega, zato je

pričakovalo odrešenika, ki bi mu pomagal do boljšega in svobodnega življenja. Nova zaveza je pričakovanega Odrešenika prepoznala v Jezusu Kristusu. Njegovo odrešilno delo za rešitev človeka iz njegovih stisk je šlo dlje kot predhodne daritve. V njegovi krvi se je lahko zgodilo nekaj, česar kri volov in kozlov ni mogla storiti. S Kristusovo daritvijo na križu, kjer je Božji Sin kot Jagnje privzel in odvzel človeški greh, je bil lahko svet resnično preobražen in človeški rod spravljen s svojim Bogom. To se je lahko zgodilo, ker je bila kri Božjega Sina neprimerno vrednejša od živalske krvi. Bog je sam stopil v čevlje človeka in daroval samega sebe, da bi tako izbrisal njegov greh. Prevzel je posledice greha, tj. trpljenje in smrt, da človeku ni več treba trpeti in umreti. To dejstvo je težko razumljivo in se izmika človeškemu dojetju. Človek je lahko sprejel misel o namestništvu živalske žrtve, s katerim se je poskušal s svojo iznajdljivostjo odkupiti in rešiti, ponižanje Boga v obliki samodarovanja pa je mogoče le v božji režiji.

Človek po svoji naravi beži pred odgovornostjo in se želi skriti pred pogledom Resnice. Želi, da bi nekdo drug odgovarjal za njegovo krivdo. To je bilo v zgodovini razvidno v daritvah živali ali celo ljudi. Na potezi je torej človek, ki žrtev v nasprotju z njeno voljo daruje božanstvu v želji po očiščenju. Jezus pa je storil nekaj bistveno drugačnega, ko se je svobodno, prostovoljno in iz neskončne ljubezni zavzel za človeka. S svojo daritvijo je šel globlje in mnogo dlje, kot se je to zgodilo pri predhodnih daritvah, ki so le začasno zbrisale prestopke, niso pa odpravile greha in njegovih posledic. Jezusova daritev nas preobrazi, posveti in odreši greha, ker nam Bog kaže pot odrešenega življenja. Zaradi Kristusove daritve ima človek pravo pot, da ne greši več. Osebna grešnost je odtlej pravzaprav le še izraz človeške izbire. Samo človekovo zavračanje Kristusovega odrešenja in posnemanja njegovega zgleda mu preprečuje, da bi živel polno, srečno in odrešeno življenje. Človek bo dobro živel le s

sprejetjem božje volje, ki ga navaja k bližini vsakemu človeku. Biti s človekom v dobrem in slabem, deliti njegovo usodo in končno umirati zanj je odrešenjsko dogajanje. Bog je umrl, da bi človek živel. Ali je tega sposoben tudi človek?

REFERENCE

Lumen gentium (Dogmatična konstitucija o Cerkvi). Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). 2004. Ljubljana: Družina.

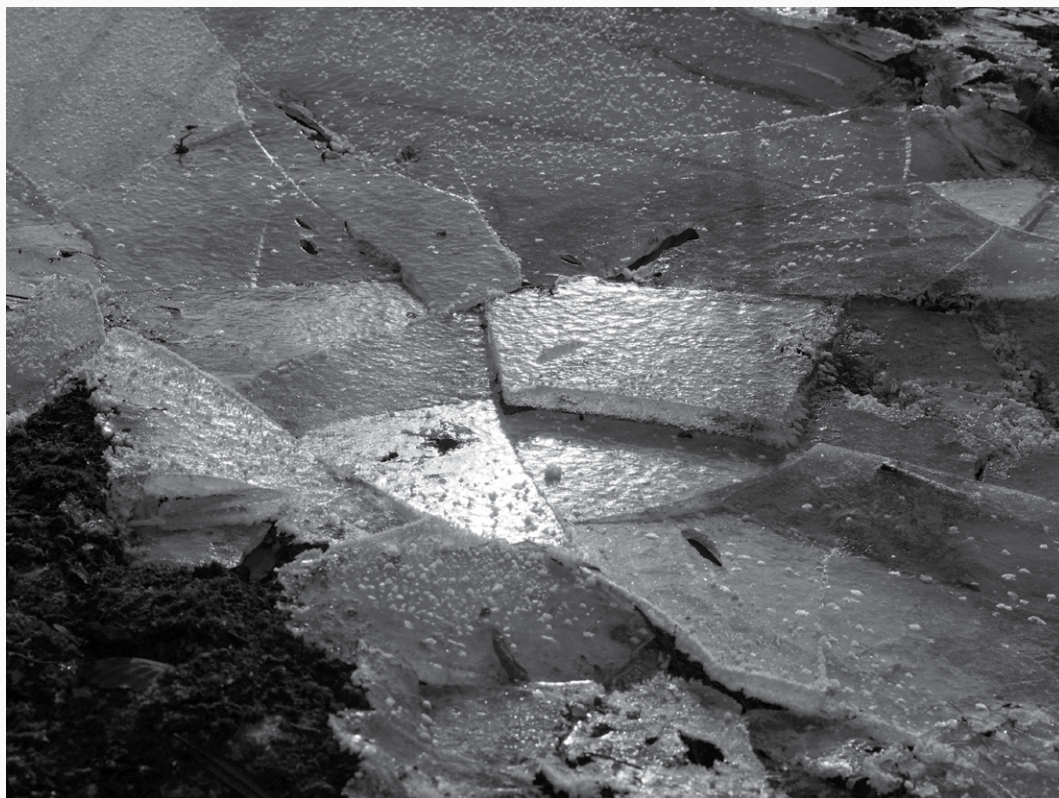
Osredkar, Mari Jože, in Marjana Harcet. 2012. *Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah*. Znanstvena knjižnica 35. Ljubljana: Brat Frančišek: Teološka fakulteta.

Ratzinger, Joseph. 2007. *Jezus iz Nazareta: Od krsta v Jordanu do spremembe* (1. del). Ljubljana: Družina.

Ratzinger, Joseph. 2011. *Jezus iz Nazareta: Od vhoda v Jeruzalem do vstajenja* (2. del). Ljubljana: Družina.

Rode, Franc. 1977. *Knjiga o verstvih*. Celje: Mohorjeva družba.

Foto: Jan Pirnat



Angeli v krščanstvu

Povzetek: Angeli imajo v krščanstvu pomembno vlogo. Sveto pismo jih omenja na številnih mestih in nam tudi daje informacije o angelih, tako glede njihovih lastnosti kot tudi njihovih nalog. V tej raziskavi Svetega pisma se nam angeli prikažejo kot prinašalci Božjih sporočil, ki pomagajo ljudem, kaznujejo nepravilne in so varuhi vsakega posameznika, nad katerim bedijo. Obenem nam Sveto pismo tudi lepo prikaže, kako so angeli osredotočeni na Jezusa Kristusa, ki so mu popolnoma podrejeni. Poleg informacij iz Svetega pisma so nam nekaj teorij o angelih podali tudi različni cerkveni očetje in veliki teologi, ki so še posebno v srednjem veku razvili zelo globoko angelologijo.

Ključne besede: angel, padli angeli, nadangeli, serafi, kerubi

Verjetno ne bi nič kaj dosti pretiravali, če bi rekli, da angele pozna skoraj vsak. Simbolizirajo nekaj božanskega, dobrega, lepega, čistega. Skorajda ni cerkve, v kateri ne bi bilo na ducate angelov, upodobljenih na različnih slikah ali kot kipci. Zelo pogosto jih srečujemo tudi v pop kulturi – v filmih, nadaljevankah, pesmih in tudi na prazničnih voščilnicah, poročnih vabilih in še bi lahko naštevali. A čeprav se s podobami angelov srečujemo tako rekoč na vsakem koraku, je splošna predstava o njih zelo nejasna in zamegljena. Znanstvena in strokovna literatura o angelih je dandanes izredno redka, po drugi strani pa imamo o angelih ogromno novodobniške (t. i. new age) literature, kar nas lahko še dodatno zmede. Kaj torej sploh lahko povemo o angelih? Za kakšna bitja gre in kaj pravita o njih Sveto pismo in cerkveni nauk? Katere angele poznamo in kakšne so njihove naloge?

IME »ANGEL«

Poglejmo si najprej, kaj sploh pomeni ime angel. Gre za prevod hebrejskega izraza *mal'ak* in grškega *angelos*. V obeh primerih to

pomeni *sporočevalec, poslanec, sel*, torej nekdo, ki je poslan, da opravi neko nalogo. Poimenovanje se je sprva uporabljalo za vsakega poslanca, tako angela kakor človeka, ki je moral premagati neko razdaljo ali opraviti neko nalogo. Zelo jasno pa razlikovanje med človeškim in nebeškim poslancom uvede latinski prevod Svetega pisma, imenovan Vulgata, ki za človeškega poslanca uporabi izraz *nuntius*, za Božjega pa *angelus*. (Dolenc, Sorč in Turnšek 2003, 494)

V Svetem pismu so angeli omenjeni več kot tristokrat. Najpogosteje so označeni z besedo »angel« (npr. 1 Mz 31,11), obstaja pa tudi precej drugih poimenovanj, kot so »kerubi« (npr. 1 Mz 3,24), »serafi« (Iz 6,2.6), »Božji poslanci« (1 Mz 32,2), »Božji sinovi« (npr. 1 Mz 6,2.4), »sveti« (npr. Job 15,15), »močni« (Ps 78,25), »silni junaki« (Ps 103,20), itd. (Strle 1982, 4).

CERKVENI NAUK O ANGELIH

Kakšen je uradni cerkveni nauk o angelih, nam pove Katekizem katoliške Cerkve. V njem tako piše, da je obstoj duhovnih bitij, ki jim Sveto pismo pravi angeli, verska resnica

(KKC 328). Angeli so ustvarjena bitja, ki jih je ustvaril Bog (KKC 325). Obdajajo Boga (KKC 326), gledajo njegovo obličje in izpolnjujejo njegova povelja. Z vsem svojim bitjem so božji služabniki in sli. Je pa angel ime službe, ne narave. Po naravi je angel namreč duh. (KKC 329) Kot duhovna bitja imajo um in voljo ter so neumrljivi (KKC 330). Katekizem govori tudi o angelih varuhih in pravi, da ima vsak vernik ob sebi angela varuha kot zaščitnika in pastirja, da ga vodi k življenju. Njihovo varstvo in njihova priprošnja spremljata človekovo življenje od otroštva do smrti. (KKC 336)

Katekizem nato razlaga, da je središče angelskega sveta Jezus Kristus. Po njem je bilo namreč ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji. (KKC 331) Angeli so bili ob Jezusu od njegovega učlovečenja do vnebohoda. Prisotni pa bodo tudi ob njegovem drugem prihodu, v službi njegove sodbe. (KKC 333) Do takrat pa angeli dajejo podporo in blagoslov v celotnem življenju Cerkve (KKC 334).

Katekizem omenja tudi padle angele in nam pove, da so bili satan in drugi zli duhovi najprej dobri angeli, ki jih je ustvaril Bog, a so sami od sebe postali zlobni (KKC 391). Po svobodni izbiri so namreč odklonili Boga in ta njihova izbira je nepreklicna in dokončna (KKC 392). A vendar Satanova moč ni neskončna. Kljub vsej moči je še vedno samo ustvarjeno bitje, ki ne more preprečiti graditve Božjega kraljestva. (KKC 395)

VRHUNEC ANGELOLOGIJE

Kot smo videli na začetku, so angeli s takim ali drugačnim imenom v Svetem pismu omenjeni več kot tristokrat. Zaradi vseh teh omemb najdemo v Svetem pismu tudi precej različnih, a bolj ali manj jasnih informacij o angelih. Tako je na primer po eni strani poudarjeno, da so angeli duhovna bitja, po drugi strani pa so se prikazovali ljudem v človeških oblikah in še celo uživali hrano ter pijačo, kot to izvemo iz zgodbe o Abrahamu.

Kaj so torej angeli? Ali imajo kako povezovalo s snovno stvarjo? Če so angeli čisti duhovi, ali imajo oči? In če nimajo oči, kako se lahko potem naučijo o lastnostih stvari? Od vseh Božjih stvarjenj so samo angeli vzbujali tako težka vprašanja. Sveto pismo je o tem precej skrivnostno. O teh vprašanjih so se spraševali tudi cerkveni očetje in prišli do nekih minimalnih, pogosto tudi kontradiktornih ugotovitev, ki so obveljale po nekaj stoletij. Odnos krščanskih teologov do študija narave angelov je dobro posplošil Avguštin, ko je vse spekulacije o tem imenoval samo uporabna vaja za um. (Keck 1998, 71–72) Revolucija v krščanski študiji angelov je prišla precej kasneje, in sicer v 13. stoletju. To stoletje je obrodilo tako bogato in podrobno angelologijo kot nobeno stoletje poprej in verjetno tudi pozneje ne. Ti teologi so razpravljali in odgovorili na vprašanja, ki so se jim njihovi predhodniki, kot sta Avguštin in Bernard, namerno izogibali. (7) Pri tem sta še posebej izstopala dva velika teologa, sv. Tomaž Akvinski in sv. Bonaventura.

Zakaj pa je prav 13. stoletje prineslo vrhunec angelologije? Eden od glavnih razlogov je bil povezan z uvedbo uradnih teoloških učbenikov. Okoli sredine 12. stoletja je namreč Peter Lombard spisal delo *Sentence*, s katerim je sistematično orisal vso krščansko doktrino, z angeli vred. Ta učbenik je v naslednjih desetletjih postajal čedalje pomembnejši in bil v 13. stoletju vključen v uradni del študija teologije v Parizu. S tem je raziskovanje angelov in njihove narave postalo uradni del študija vsakega teologa. (88) Tako so kristjani prvič v zgodovini angelskih razmišljanj dobili urejeno in načrtno obravnavo angelov in njihove narave (90). Toda ob tem se moramo zavedati, da te teorije velikih teologov še ne pomenijo verskih resnic, ampak so samo poglobljena razmišljanja in verjetno za zdaj tudi najboljši odgovori na nekatera vprašanja o angelih. O tej temi lahko z gotovostjo rečemo le to, kar nam povesta Sveto pismo in cerkveni nauk, vse druge teorije pa so samo

najbolj logični približki, do katerih so prišli ti veliki umi srednjega veka.

ANGELSKI REDOVI

V Svetem pismu beremo, da obstajajo različne vrste angelov, ki so omenjene z različnimi imeni. Tako poleg angelov najdemo tudi kerube, serafe, nadangele itd. To so opazili tudi zgodnji cerkveni očetje oz. učenjaki (kot so Gregor Veliki, Ambrozij, Hieronim) in vsak od njih je podal svojo razlago redov angelov oz. ustvaril svojo hierarhijo angelov. Najbolj se je uveljavila angelska hierarhija Dionizija Areopagita, ki je angele razdelil na devet redov. Ironično pa je, da ostaja natančna identiteta tako pomembnega angelologa neznana. O njem so bili prepričani, da je bil spreobrnjenec Pavla v Atenah, ki je omenjen v Apostolskih delih: »Nekateri možje pa so se mu pridružili in sprejeli vero. Med temi je bil Dionizij Areopagit, potem žena po imenu Dámaris in še nekaj drugih.« (Apd 17,34) Vendar je bil po vsej verjetnosti to neki sirski menih iz poznega petega stoletja. A čeprav so dvomi o njegovi identiteti obstajali že prej, je do 13. stoletja že pridobil status apostolskosti. Prišel je tudi v delo *Sentence* in tako dokončno v akademsko teologijo srednjega veka in dalje. Njegova avtoriteta je tako določila, kaj je angel in kaj ni. (Keck 1998, 55–56)

Dionizij Areopagit je angele hierarhično razdelil na tri razporeditve, od katerih ima vsaka po tri zборе. Skupaj torej obstaja devet zborov angelov (Areopagit 2008, 356). V prvi razporeditvi so, od najvišjega do najnižjega, angeli, poimenovani *serafi*, *kerubi* in *prestoli*. Druga hierarhija zajema *gospostva*, *moči* in *oblasti*, tretja pa *vladarstva*, *nadangele* in *angele*. Ta Dionizijeva angelska hierarhija je nespremenljiva in absolutno hierarhična. Zanj vsak višji red angelov prenaša znanje in navodila nižji stopnji angelov in samo najnižji red angelov lahko komunicira neposredno s svetom ljudi. (Keck 1998, 57–58) Je pa nebeška hierarhija pri Dioniziju mišljena predvsem kot stopnja razsvetljenosti, ki je dana od Boga

(Areopagit 2008, 344). Višje ko je angel, bližje je Bogu in nižje ko je angel, bližje je ljudem.

Poglejmo si na kratko še posamezne redove angelov. Najvišje v hierarhiji oz. najbližje Bogu so serafi. Ta red angelov se pojavi samo v Izaijevi knjigi (Iz 6,1-7), kar je tudi njihova edina omemba v Svetem pismu. Beseda *serafi* pomeni *goreči*, zato so ti angeli identificirani z gorečo ljubeznijo do Boga. (Keck 1998, 58–59) Njihov zunanji opis je najbolje opisan v 2. vrstici: »Nad njim so stali serafi in vsak je imel po šest peruti: z dvema si je zakrival obraz, z dvema si je zakrival noge in z dvema je letel.« (Iz 6,2)

Naslednji angeli v hierarhiji oz. takoj za serafi so kerubi. Beseda *kerub* pomeni *polnost znanja*, zato kerubi predstavljajo popolnost nekega znanja. (Keck 1998, 60) V Svetem pismu se kerubi pojavljajo kot prvi omenjeni angeli v podobi stražarjev rajskega vrta: »Izgnal je človeka in postavil vzhodno od edenskega vrta kerube in meč, iz katerega je švigal ogenj, da bi stražili pot do drevesa življenja.« (1 Mz 3,24) Največkrat pa so omenjeni kot podobe, ki krasijo vrata, stene, skrinjo zaveze, preproge, zagrinjalo, pravzaprav skoraj ves sveti šotor in Salomonov tempelj (npr. 2 Mz 25,18-22). Malce bolj nenavadno pa so kerubi opisani v knjigi preroka Ezekielja, in sicer kot bitja s štirimi obrazi in štirimi perutmi.

Medtem ko se je o serafih in kerubih še lahko razpravljalo posamezno, se je naslednjih pet redov angelov (*prestoli*, *gospostva*, *moči*, *oblasti* in *vladarstva*) v splošnem obravnavalo samo kot del celotne hierarhije oz. kot del devetih redov. O njih je rečenega zelo malo, in ko se prestavimo od kerubov k prestolom, se prestavimo od poznanega k nepoznanemu. (Keck 1998, 61) Vseh teh pet redov se namreč pojavlja samo v Pavlovih pismih in prvem Petrovem pismu, kjer pa so bolj ko ne samo naštet.

Zadnja dva redova pa sestavljajo *nadangeli* in *angeli*. Ta dva redova sta najbližje ljudem, zato tudi veljata za najaktivnejša v človeških zadevah. *Nadangeli* so edini dobri angeli v

Svetem pismu, ki so omenjeni poimensko. Natančneje si jih bomo ogledali v naslednjem poglavju o angelskih imenih. Kot zadnji v nebeški hierarhiji pa so *angeli*, ki dokončujejo nebeško hierarhijo in so tako najbližje človeškemu redu, ki mu prinašajo sporočila, pomagajo, molijo zanj in z njim sodelujejo.

ANGELSKA IMENA

Sveto pismo torej za govorjenje o angelih uporablja skupna imena, kot so serafi, kerubi, prestoli, gospostva, moči, oblasti, vladarstva, nadangeli in angeli. (Janez Pavel II. 2016, 24) Poleg teh skupnih imen pa so v Svetem pismu omenjena tudi nekatera osebna imena angelov. Ta imena so Mihael, Gabriel in Rafael. To so tudi edini dobri angeli, ki so v Svetem pismu označeni z osebnimi imeni, in vsi trije veljajo v krščanstvu za nadangele. (Smolik 1999–2001, 769) Praznik sv. Mihaela, sv. Gabriela in sv. Rafaela je odobril lateranski koncil leta 745, Cerkev pa ga praznuje 29. septembra. (Sulavik 1999, 23)

Prvi je nadangel Mihael. Njegovo ime pomeni »Kdo kakor Bog?« in izraža temeljno držo dobrih duhov. (Janez Pavel II. 2016, 28) Bog je dodelil nadangela Mihaela za angela varuha izvoljenega ljudstva in pozneje za Cerkev. Kot zaščitnik tistih, ki bodo nasledili kraljestvo, ki prihaja, Mihael ustrezno vodi angele v vojno proti zmaju v knjigi Razo-detja (Raz 12,7–9). Judovo pismo (Jud 1,9) pa izjavlja, da se je Mihael prepiral s hudičem za Mojzesovo truplo. (Keck 1998, 38) Drugi je nadangel Gabriel. Njegovo ime pomeni »Bog se je skazal močnega«. (Smolik 1999–2001, 771) Nadangel Gabriel ima pomembno vlogo sporočevalca, saj mu pripadajo največja oznanjevanja, še posebej pa je njegov lik povezan z napovedjo Jezusovega rojstva (npr. Lk 1,26–38). Tretji nadangel pa se imenuje Rafael; njegovo ime pomeni »Bog ozdravlja«. (Janez Pavel II. 2016, 28). Rafael je v Svetem pismu omenjen samo v Tobitovi knjigi, a se v tej knjigi pojavlja skoraj v vseh poglavjih (Tob

3–12), saj nastopa kot spremljevalec mladega Tobija na njegovih poti.

Sveto pismo drugih angelskih imen nikjer ne omenja, ampak se jih prej izogiba. Tako odlomek iz knjige Sodnikov pove o imenu angela denimo samo, da je čudovito: »Gospodov angel mu je rekel: ‚Zakaj vprašuješ po mojem imenu? Čudovito je!‘« (Sod 13,18) Podobno svojega imena ne želi razkriti tudi angel, ki se je bojeval z Jakobom.

LASTNOSTI ANGELOV

Iz Svetega pisma lahko izvemo kar nekaj informacij o angelih in nekatere informacije se nanašajo tudi na lastnosti angelov. Pa si poglejmo nekaj teh lastnosti, kot jih predstavlja Sveto pismo in kot so o njih govorili različni veliki teologi.

Začnimo pri stvarjenju angelov. Sveto pismo nam ničesar ne pove o tem, kdaj so bili angeli ustvarjeni ali iz česa. Vse, kar izvemo neposredno iz Svetega pisma, je, da so bili angeli že ustvarjeni, ko sta bila Adam in Eva izgnana iz raja. »Izgnal je človeka in postavil vzhodno od edenskega vrta kerube in meč, iz katerega je švigal ogenj, da bi stražili pot do drevesa življenja.« (1 Mz 3,24) Toda stvarjenje angelov je bila tema, ki so jo veliki misleci zgodovine kar obsežno obravnavali. Avguštin je tako zagovarjal, da nam Sveto pismo, čeprav o tem neposredno ne govori, verjetno posredno razlaga, da so bili angeli ustvarjeni na prvi dan stvarjenja, ko je bila ustvarjena svetloba (npr. 1 Mz 1,3–4). (Keck 1998, 17)

Tudi Tomaž Akvinski je sledil Avguštinu in zagovarjal, da se beseda *svetloba* nanaša na angele (19). Angeli so tudi neumrljivi, o čemer piše Sveto pismo v Lukovem evangeliju: »Tudi umreti ne morejo več; enaki so namreč angelom in so Božji sinovi, saj so sinovi vstajenja.« (Lk 20,36) Glede števila angelov velja, da je angelov izredno veliko. O tem nam govori tudi Sveto pismo: »Tisočkrat tisoči so mu stregli in desetstisočkrat desetstisoči so stali pred njim.« (Dan 7,10b) Ps 68,18 nam govori o tisočih vzvišenih, Job 33,23 pa omenja

angela kot enega izmed tisočernih poslancev. Za Tomaža Akvinskega so duhovna bitja po naravi nadrejena snovnim bitjem, zato mora biti angelov več, kot je snovnih bitij, kar se ujema z nepreštevno množico angelov v Svetem pismu. Hugo Svetoviktorski pa sledi Dionizijevi razlagi, ko pravi, da so angeli nepreštevni, ker njihovo število presega omejene koncepte fizičnih števil in tudi precej slaboten človeški um. (Keck 1998, 35) Sveto pismo pa je precej bolj molčeče o spolu angelov. Vse, kar lahko posredno izvemo, je iz Matejevega in Markovega evangelija, ki oba podajata isto besedilo: »Ob vstajenju se namreč ne bodo ne ženili ne možile, ampak bodo kakor angeli v nebesih.« (Mt 22,30) To nam tudi nakazuje, da angeli nimajo spolnih odnosov. (Strle 1982, 7)

Pomembno vprašanje velikih teologov so bila tudi »telesa« angelov. Angeli se namreč v Svetem pismu ljudem prikazujejo v človeški podobi in to so tudi najpogostejši opisi angelov. Ljudje angelov večinoma najprej sploh ne prepoznajo, saj predvidevajo, da gre za navadne ljudi. Tako so se v podobi treh mož angeli prikazali Abrahamu (1 Mz 18), dva od teh »mož« sta šla naprej do Lota, kjer jih ni nihče prepoznal, še več, ljudje v Sodomi so si ju celo spolno poželeti (1 Mz 19,1-22), nadangel Gabriel v obliki mladeniča spremlja Tobija (Tob 5-12), pri Jezusovem grobu so žene videle angela v podobi mladeniča, ogrnjenega v bela oblačila (Mr 16,5) itd. O tem, da so se angeli res prikazovali v podobi ljudi, priča tudi Pavlovo pismo Hebrejcem, v katerem Pavel opozarja ljudi, naj bodo gostoljubni do tujcev, saj so nekateri nevede pogostili angele (npr. Heb 13,2).

Krščanski teologi so se s temi »telesi« angelov precej ukvarjali in prišli do različnih sklepov. Večina zgodnjih očetov je zagovarjala teorijo, da so angeli imeli nekakšno naravno telo, eterično ali ognjeno. Dionizij Areopagit je bil eden izmed prvih kristjanov, ki je zagovarjal mnenje, da so angeli popolnoma duhovna bitja. Tomaž Akvinski se je strinjal z Dionizijem, Bonaventura pa se je ravnal

po strogem aristotelskem hilomorfizmu in zatrjeval, da so angeli ustvarjeni kot duhovna bitja in imajo hkrati nekakšno duhovno materijo. Kako pa so se angeli sploh lahko prikazali v podobi mož? Ali so bila ta telesa samo navidezna ali so bila resnična telesa, ki so jih ustvarili angeli? V enem od svojih del se je temu vprašanju posvetil tudi Bonaventura in razložil, da angeli nimajo naravnih teles, jih pa lahko zavzamejo. A vendar angeli ne zavzamejo teles, ker bi jih potrebovali zase, ampak zato, da lažje komunicirajo in pomagajo ljudem. Bonaventura je še pojasnil, da angelska telesa niso prava človeška telesa, ampak samo nekakšne skulpture. Če bi angeli ustvarili prava človeška telesa, bi to pomenilo kršitev božanske ureditve in tudi kršitev zakonov narave. Telesa namreč nastanejo z rojevanjem in odraščanjem, ne pa s spontanim angelskim stvarjenjem. (Keck 1998, 31-32)

Če angeli nimajo naravnih teles, nimajo niti čutnih organov. Kako potem angeli sploh lahko spoznavajo stvari? Bonaventura je na to odgovarjal, da so angeli že bili ustvarjeni s spoznanjem vesolja. Bog je v trenutku njihovega stvarjenja angelom napolnil um z vsemi vrstami, ki so bile, so in bodo ustvarjene do konca časov. (Keck 1998, 101-102) Ali to torej pomeni, da imajo angeli tudi védenje o prihodnjih dogodkih? Tudi to vprašanje je raziskoval Bonaventura, zaradi istočasne vere nekaterih ljudi v moč astrologije in magije. Nekateri so namreč zagovarjali, da jim sodelovanje z demoni omogoča, da dobivajo védenja o prihodnosti. Bonaventura na to odgovarja, da ne demoni ne angeli ne morejo poznati prihodnjih dogodkov, ampak je tako védenje rezervirano samo za Boga. Imajo pa demoni lahko tako veliko znanje in izkušnje o naravi ljudi, da njihovo znanje deluje kot videnje v prihodnost. Zagovarja pa mnenje, da angeli lahko razodenejo neki določen podatek o prihodnosti ljudem (npr. v sanjah ali viziji), a le zato, ker Bog to razodene svojim angelom. (104-105)

NALOGE ANGELOV

Kot smo videli že na začetku, ime *angel* pomeni poslanec, sporočevalec. Že v svoji osnovi so angeli torej posredniki med Bogom in ljudmi, ki izpolnjujejo vse naloge, ki jim jih da Bog. Oglejmo si nekaj angelskih nalog.

Ena od osnovnih nalog angelov je, da ljudem posredujejo sporočila. Takih primerov je v Svetem pismu zelo veliko, tako v Stari kot v Novi zavezi. Angel pove Hagari, da bo rodila sina in ji obljubi silno potomstvo (1 Mz 16,7-11), dva angela posvarita Lota pred uničenjem mesta (1 Mz 19,1-22), angel pošlje Jakoba v rodno deželo (1 Mz 31,3-12), prikaže se Mojzesu v gorečem grmu in ga pošlje k faraonu (2 Mz 3,2-10), prikaže se Manohu in njegovi ženi ter jima napove rojstvo Samsona (Sod 13,1-25) itd. Veliko pa je tudi mest, ki se nanašajo na posredovanje sporočil glede Jezusa Kristusa. Tako nadangel Gabriel napove Jezusovo rojstvo (Lk 1,26-38), angel se prikaže Jožefu v sanjah in mu sporoči, naj vzame Marijo za ženo (Mt 1,20-24), Zahariji napove rojstvo Janeza Krstnika (Lk 1,5-25), oznani rojstvo Jezusa pastirjem (Lk 2,8-21) itd.

Angeli pa ne prinašajo samo sporočil, ampak mnogokrat tudi pomagajo ljudem. Tako je Bog poslal angela, da je pomagal Izraelcem pri izhodu iz Egipta (4 Mz 20,16), v Tobitovi knjigi nadangel Gabriel spremlja mladega Tobija in mu pomaga na njegovi poti (Tob 5-12), angel pokaže Hagari studenec, da se s sinom odžejata (1 Mz 21,17-19), zadrži roko Abrahama pred žrtvovanjem sina (1 Mz 22,9-19), angel pomaga in vodi Izraelce pri odhodu iz Egipta (npr. 2 Mz 14,19), reši tri mladeniče v ognjeni peči (Dan 3,23-28), zapre žrela levom, ko so Daniela vrgli k njim (Dan 6,23), itd.

Angeli so tudi bojevniki in kaznovalci, kadar je to potrebno oz. kadar Bog tako ukaže. Celotno Sveto pismo Bog pošilja mogočna duhovna bitja, da izvršijo pravico nad hudobnimi. V drugi Samuelovi knjigi je angel med ljudstvom razširil bolezen: »Ko je angel iztegnil roko nad Jeruzalem, da bi ga pokončal, je bilo Gospodu žal zaradi hudega, zato je

rekel angelu, ki je pokončeval ljudstvo: ‚Dosti je, umakni zdaj svojo roko!‘ Gospodov angel je bil tedaj pri mlatišču Jebusejca Arávnna.« (2 Sam 24,16) Posebno pretresljiv je odlomek v Drugi knjigi kraljev: »Tisto noč je prišel Gospodov angel in v asirskem taboru pobil sto petinosemdeset tisoč mož. Ko so zjutraj vstali, glej, so bili vsi trupla, mrličiči.« (2 Kr 19,35) Angel tudi prinese kugo na Izraelovo ozemlje (1 Krn 21,7-17), v Ps 78,49 je govor o krdelu angelov nesreče itd. Moč angelov se pogosto omenja v knjigi Razodetja, kar je razumljivo, saj spada med apokaliptično literaturo. V tej knjigi so tako omenjeni štirje angeli, ki so čakali na trenutek, da pomorijo tretjino ljudi (Raz 9,14-15), štirje angeli, ki so zadrževali štiri vetrove sveta (Raz 7,1-2), angel, ki je s srpom zamahnil po zemlji (Raz 14,14-19), itd.

Ena od zelo pomembnih nalog angelov je tudi, da so angeli varuhi ljudi. O tem nam govori tudi nekaj mest v Svetem pismu: »Kajti moj angel je z vami in bedi nad vašimi življenji.« (JerP 1,6); »Zakaj svojim angelom bo zate zapovedal, naj te varujejo na vseh tvojih potih.« (Ps 91,11) itd. Tudi veliki teologi so si postavljali precej vprašanj o angelih varuhih. Tako se je pojavilo vprašanje, kdaj človek dobi svojega angela varuha. Bonaventura je verjel, da je duša lahko skušana že pred rojstvom, zato je zagovarjal, da mora angel varovati dušo osebe takoj, ko se ta »izlije« v maternico. Akvinski pa je po drugi strani zagovarjal, da je angel varuh določen k osebi šele ob njenem rojstvu, torej ob času, ko začne nastajati racionalno bitje. Do rojstva pa naj bi materin angel primerno skrbel in varoval fetus. A če angel vedno varuje človeka, ali lahko potemtakem tudi vpliva na človekovo svobodno voljo? Tako Bonaventura kot Akvinski sta tu zagovarjala, da pomoč angelov nikakor ne vpliva na človekovo svobodno voljo. Angeli varuhi ne morejo odrešiti človeštva, lahko le sodelujejo s človekovim lastnim duhovnim trudom. Angelski nasvet je vedno lahko zavrnen. (Keck 1998, 161-162) Oba, tako Bonaventura kot Akvinski, sta se strinjala tudi v tem, da oseba nikoli ne more

izgubiti svojega angela varuha. Noben grešnik ni zmožen odvrniti od sebe milostne pomoči angelov. Angel varuh tako ponuja neumrljivo upanje Božje pomoči. (164)

JEZUS IN ANGELI

Karl Rahner poudarja, da je angelologijo navsezadnje mogoče razumeti samo kot notranji element kristologije. To nam govori tudi Sveto pismo, v katerem je kar nekaj mest, ki izražajo superiornost Jezusa nad angeli: »Ta je šel v nebesa in je na Božji desnici in so mu podrejeni angeli in oblasti in moči.« (1 Pt 3,22) V Janezovem evangeliju to potrdi celo Jezus sam: »In rekel mu je: Resnično, resnično, povem vam: Videli boste nebesa odprta in Božje angele hoditi gor in dol nad Sinom človekovim'.« (Jn 1,51) Angeli so tako služabniki odrešenika in samo prek njihovega gospodarja ostajajo ključni del božanske ekonomije. (Keck 1998, 39–40) Toda usmerjenost angelov v Jezusa Kristusa se kaže že v tem, da v vseh odločilnih trenutkih Jezusovega življenja posežejo vmes angeli (Dolenc, Sorč in Turnšek 2003, 509). Angeli oznanijo Jezusovo rojstvo (npr. Lk 1,26–38), Jožefu v sanjah razodenejo, kdaj naj zbeži v Egipt in kdaj naj se vrne (Mt 2,13–19), navzoči so pri Jezusovem rojstvu in to tudi oznanijo pastirjem (Lk 2,8–21), spremljajo ga v puščavi, kjer ga hudič skuša (npr. Mt 4,6–11), angel krepča Jezusa na vrtu Getsemani (Lk 22,39–43), navzoči so pri grobu po Jezusovem vstajenju (npr. Mt 28,2–5) ter ob Jezusovem vnebohodu (Apd 1,10).

Tako so angeli v Novi zavezi postavljeni povsem v kristološko perspektivo, saj imajo pri skrivnosti Kristusovega življenja v glavnem vlogo pojasnjevalca. Zato je tudi razumljivo, da so angeli v času Jezusovega javnega delovanja skoraj odsotni, saj je Jezus edini srednik med Bogom in ljudmi. Znova se vrnejo v središče dogajanja po Jezusovi smrti in vstajenju, ko ljudje spet potrebujejo njihovo posredniško vlogo. (Dolenc, Sorč in Turnšek 2003, 499)

PADLI ANGELI

Angeli so že od samega stvarjenja poklicani k milosti in blaženemu zrenju. Ker pa so svobodna duhovna bitja, ta možnost zanje seveda ni nujnost, ampak jo lahko svobodno izberejo ali zavrnejo. Angeli, ki so to možnost zavrnil, so postali padli angeli. (Dolenc, Sorč in Turnšek 2003, 504)

Padec Satana in njegovih privrženecv je bila pomembna tema tudi za cerkvene očete in velike teologe. Zgodnji očetje so bili negotovi, kdaj naj bi prišlo do padca in kaj je bila točna narava tega. Dve stvari pa sta bili jasni, in sicer, da je bil Bog tisti, ki je ustvaril demone, in da jih ni ustvaril zlobne. Bog je stvarnik vseh vidnih in nevidnih stvari in On je ustvaril vse stvari dobre. Kasneje je Avguštin na to vprašanje odgovoril – in to je postalo soglasno mnenje –, da so angeli padli zaradi ponosa že pred stvarjenjem sveta. Bonaventura je sledil Avguštinu in prav tako potrdil, da je bil ponos tisti greh, ki je bil kriv za padec Satana in njegovih privrženecv, saj so si želeli biti podobni Bogu. Kdaj pa so se ti padli angeli obrnili proti Bogu? Bonaventura razlaga, da so imeli angeli to možnost izbire takoj po njihovem stvarjenju. Vendar je narava angelskega intelekta taka, da njihova prva svobodna odločitev za vedno določa njihovo usmerjenost, naj bo to proti dobremu ali proti zlu. Zato za padle angele ni mogoče, da bi bili odrešeni. Tako dobri kot zli angeli so v trenutku svoje odločitve imeli dovolj znanja o drugi možnosti, a zaradi svoje volje in ponosa so demoni padli. (Keck 1998, 24)

ANGELI V UMETNOSTI

Na vprašanje, ali so angeli lahko predstavljeni v umetnosti ali ne, je odgovarjal drugi Nicejski koncil, ki se je sestal leta 787. Koncil je odgovoril, da umetniki lahko uprizarjajo angele, saj so ti osebna bitja, ki se v Svetem pismu prikazujejo v podobi mož. (Keck 1998, 30)

Obstajalo je več različnih smernic pri upodabljanju angelov. Ena od teh je bila angelska obutev. Jezus, angeli in apostoli so bili ločeni po tem, da so bili brez obuval, torej bosí, svetniki pa so imeli obute neke vrste sandal. Zelo prav so prišla tudi krila, saj so postala uporabno sredstvo za ločevanje angelov od svetnikov ali drugih ljudi. Zato nekatere upodobitve prikazujejo nadangela Rafaela s krili, čeprav v celotni Tobitovi knjigi ni ene omembe angelskih kril. Poleg tega je bila kotna oblika kril zelo dobrodošla za umetnike, ki so tako lažje okraševali robove in obokane galerije. Ena od največjih sprememb pa je bila v zunanji podobi angelov. Na začetku so bili namreč angeli upodobljeni, kot so prikazani v Svetem pismu. Tako so bili upodobljeni v podobi krepkih mož in tudi mogočnih bitij, angelov pogube in kazni. Šele v 13. stoletju je podoba angela začela postajati milejša, nežnejša. Angeli so, podobno kot ženske, dobili manjše, nežnejše oblike čeljusti oz. brade. V istem stoletju v Franciji se je pojavila celo prva upodobitev smejočega se angela. V 14. stoletju so nemški in francoski umetniki začeli upodabljati angele kot otroke. Še stoletje pozneje, v 15. stoletju, se je pojavila priljubljena oblika kerubov, ki so prikazani samo z otroško glavo in perutmi. Zakaj pa je prihajalo do takih sprememb? Sprememba upodabljanja angelov se je spreminjala glede na odnos med Bogom in človekom. Kot se je torej spreminjala podoba o Bogu, odrešenju in verski praksi, tako so se spreminjale tudi upodobitve angelov. (30–31) Tako kot je Bog postajal čedalje bolj prijateljski, bolj domač, tako so tudi angeli postajali vse bolj nenevarni, čedalje nežnejši.

Zunanja podoba angela se je torej v stoletjih precej popačila. V Svetem pismu namreč nikjer ne najdemo namigovanj, da so bili angeli podobni otrokom, kaj šele dojenčkom, kot so danes pogosto upodobljeni na slikah ali kot kipci. Res je, da so angeli dobra bitja, ki izražajo neko svetost in milino, a ob takih upodobitvah lahko hitro pozabimo, da so pravzaprav ena od najmočnejših in

najmogočnejših bitij, ki pa so hkrati tudi naši varuhi.

REFERENCE

- Areopagit, Dionizij. 2008. *Zbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Dolenc, Bogdan, Ciril Sorč in Marjan Turnšek. 2003. *Priročnik dogmatične teologije 2*. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II. 2016. *Angeli: kdo so in zakaj so pomembni?* Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve*. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Keck, David. 1998. *Angels & Angelology in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.
- Smolik, Marijan, ur. 1999–2001. *Leto svetnikov*. 2. prenovljena in razširjena izdaja. 3 zv. Celje: Mohorjeva družba.
- Strle, Anton. 1982. *Človek v nevidnem vesoljstvu: angeli in hudobni duhovi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Sulavik, Andrew. 1999. *All About Angels*. New Haven: Catholic Information Service.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod*. 2008. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Foto: Jan Pirnat



Kierkegaardova ponovitev in njen odmev

UVOD

Danski filozof Søren Kierkegaard je leta 1843 pod psevdonimom Constantin Constantius izdal delo *Ponovitev*.¹ V njem obravnava koncept ponovitve in čeprav besedilo ni tipična filozofska razprava, ki bi podala precizno strukturirano analizo koncepta, vseeno ne moremo trditi, da ne ponudi dobrega okvirja za njegovo razumevanje. V delu lahko beremo o:

1. Constantinovi ponovitvi kot neuspešnemu poskusu estetskega izraza človeškega življenja;
2. mladeničevi duhovni ponovitvi, ki pa še ni avtentična ponovitev;
3. Jobovi ponovitvi avtentičnega gibanja eksistence – izraz duhovne sodbe in pristne vere.

Kljub veliki pomembnosti drugih dveh delov, se bomo v pričujočem prispevku osredotočili predvsem na prvi del, ki zadeva vprašanje možnosti ponovitve, ter na Constantinov poskus njene potrditve s pomočjo »eksperimenta« vrnitve v Berlin in podoživetja pretekle izkušnje. Prvi cilj pričujočega prispevka je tako poskus kratkega orisa razumevanja koncepta ponovitve pri Kierkegaardu. Primer Constantinove vrnitve v Berlin bo omogočil vpogled v razlikovanje med spominom in ponovitvijo, kar nas bo v nadaljevanju pripeljalo do prikaza nekaterih vzporednic med ponovitvijo in odmevom. V zaključnem delu se bomo za pomoč oprli na Ovidov mit *Narcis in Eho* ter na analizo ponovitve in odmeva, ki jo v delu *Prozopopeja* izpelje Mladen Dolar.

KIERKEGAARDOVA PONOVI TEV

NARATIVNOST DELA IN KONTEKST

Kierkegaardovo delo *Ponovitev* je zastavljeno zelo narativno. Zgodba, ki jo Constantin v njem predstavlja, se vrtili okoli ljubezenske afere neimenovanega fanta, ki mu sam pravi preprosto mladenič. Pisec se že na samem začetku dela zanima za vprašanje ponovitve in v tem kontekstu nam pove zgodbo, ki je v mnogih pogledih lahko razumljena kot izhodiščna točka premisleka o tem pomembnem konceptu. Constantin je spoznal mladeniča, ki ga je pritegnil s svojo duhovno zrelostjo in sčasoma postane mladeničev zaupnik. Mladenič mu zaupa položaj, v katerem se je znašel: že dalj časa je zaljubljen v lepo dekle, in zdaj ko ji je čustva

izpovedal, je ugotovil, da je ljubezen vzajemna. Ta dogodek je mladeniča spremenil, je prepričan Constantin. Mladenič je sicer srečno zaljubljen, a počasi postaja vse bolj depresiven (zdaj pogosto namreč tudi recitira poezijo, duhovito dodaja pisec). Constantin pravi, da je presenečen, da je ljubezen na mladeniča vplivala tako melanholično, in njegova diagnoza je, da mladenič dekleta ne ljubi zares. Mlado dekle je bilo le priložnost, da se v njem prebudi in razvije poetičnost ter ga naredi za poeta. Dekleta tako zdaj ne potrebuje več, ljubezni je konec. Mladenič sprejme postavljeno diagnozo, a dekletu ne želi povedati resnice, da je ne bi prizadel, raje vztraja pri pisanju poezije in podaljša prevaro. Constantin mu svetuje, naj razmerje konča, kasneje pa spozna, da je mladenič pravzaprav

v večjih težavah, kot si je predstavljal, in zato sklene, da fantu ne preostane drugega, kakor da izvede »religiozen premik«. Mladenič namreč ni ujet v ljubezen do dekleta, temveč v obžalovanje, da ji bo s priznanjem resnice uničil življenje. Prepričan je, da sicer ničesar ni storil napak, a vseeno ne more vztrajati v takšnem ljubezenskem razmerju. Prišel je do »meje svoje biti« in pokaže se, zakaj potrebuje religioznost – kar je videti absurdna možnost, v veri ni absurdno. Reši ga lahko ponovitev. Z vrnitvijo na začetek bo ljubezen spet postala sveža, nova in ga naredila za primerne, da postane mož. Za vzpostavitev konteksta dodajmo še to, da se mladenič ne odloči za to pot, temveč v obupu preprosto izgine. Constantinu vseeno pošilja pisma, njegova strast do dekleta pa se stopnjuje, dokler ne izve, da se je mladenka v vmesnem času poročila. Zdaj se lahko le še predaja poeziji in spominu.²

VRNITEV V BERLIN

Med njunim druženjem je nastal premor. Po Constantinovem nasvetu (naj prekine razmerje) sta z mladeničem namreč za nekaj časa prekinila stike, obnovila pa sta jih, ko mu je mladenič čez čas nenadoma spet pisal. V času tega premora Constantin razmišlja o konceptu ponovitve in piše o svoji poti v Berlin, kjer je pred nekaj meseci doživel zelo prijetno izkušnjo. Zdaj želi to izkušnjo ponoviti. Ponovno potovanje poteka kot raziskovalna odprava. Constantin spet odide v Berlin, kjer želi »preveriti«, ali je ponovitev mogoča. Spomini iz Berlina so mu bili všeč, zato se je vrnil, a v drugo je skoraj vse drugače. Njegov najemodajalec je zdaj poročen. Mesto je drugačno. Tudi ob vrnitvi v berlinsko gledališče ne doživi nikakršne ponovitve. Dekleta, ki ga je videl v gledališču ob svojem prvem prihodu, ni nikjer, sam sedi na drugem sedežu kot prvič, celo komedijant ga ne nasmeji več. Constantin upa, da bo izkušnja ponovitve mogoča vsaj, ko se vrne domov, a tudi ob prihodu domov ne doživi pristne ponovitve »svojega doma«, saj je vse drugače, kot je

bilo, ko je odšel. Po vrnitvi domov sklene, da ponovitve ni mogoče izvesti uspešno. Ves čas se mu je ponavljal le občutek, da ponovitev ni mogoča. »[...] odkril sem, da ponovitve sploh ni, in se o tem prepričal, saj se mi je ponavljalo na vse mogoče načine.« (Kierkegaard 1987, 174)

CONSTANTINOV POSKUS PONOVITVE

Izhodišče za naš premislek je torej Constantinovo potovanje v Berlin, ki ga izpelje v želji po ugotovitvi, ali obstaja možnost ponovitve in kakšen je njen pomen. Bistveno pri tem »eksperimentu« je, da bi radi vnovič izkusili že izkušeno stanje. Zdi se torej, da poskus zahteva vrnitev v preteklost. »Stopnja, do katere je takšno podoživljanje (vrnitev) možno, in predvsem ugotovitev, ali je takšno gibanje skozi čas mogoče, sta lahko doseženi z »novo filozofsko kategorijo«, ki jo uokvirira Kierkegaard z glasom Constantina Constantiusa, in sicer v ponovitvi.« (Bârliba 2014, 24)

SPOMIN IN PONOVITEV

Kierkegaard pravi, da je ponovitev izraz za tisto, kar je bilo pri Grkih »spominjanje« (*anamnesis*). Če so Grki učili, da je vse spoznavanje le spominjanje, pa ta »nova filozofija ponovitve« uči, da je vse življenje ponovitev. Med diskusijo o gibanju in spominu pri Grkih Constantin predstavi to »novo kategorijo«. Koncept ponovitve predstavi v primerjavi s spominjanjem. Povezava med grškim *spominom* (Sokratova reminiscenca in *anamnesis*) in *ponovitvijo* je v tem, da gre v obeh primerih za gibanje. Razliko med njima pa lahko opazimo, če jima poskušamo določiti smer. »Ponovitev in spominjanje sta isti korak, le v drugi smeri; kajti česar se spominjamo, to je bilo, ponavljaj se nazaj; nasprotno pa se dejanske ponovitve spominjamo naprej.« (Kierkegaard 1987, 129)

Poskušajmo pojasniti to trditev, da gre pri spominu in ponovitvi za gibanji, ki potekata v različnih smereh. Sokrat v znanem dialogu *Menon* sužnju pokaže, da ta že ima znanje o geometriji, četudi se ne spomni, da bi ga kdaj

prejel (Platon 2004). Ta vednost je očitno morala biti že od nekdaj v njegovi duši. Sokrat pravi, da je vse spraševanje in učenje le spominjanje. Lahko rečemo, da je spomin pri Grkih oblika vednosti, s katero se pokaže tudi, da resnica vseh stvari vselej že obstaja v duši. Spomin je torej oblika vednosti, ki obnavlja resnico, ki že obstaja, ponovitev pa zajema prihajajočo resnico. Če nas spomin vrača v preteklost, nas ponovitev dejansko usmerja v prihodnji čas, četudi za to potrebuje obstoj »ponovljenega«, da ne ostane le upanje ali golo načrtovanje. »Ponovitev je človeška potreba po prinašanju v dejanskost, po oživitvi, veselja, ki ga ustvari prisotnost objekta (široko opredeljenega) ali priklicana izgubljen osebja.« (Bârliba, 2014, 26–27) Če nas spomin vleče v preteklost, ponovitev preteklo vleče v sedanjost. Ponovitev torej v sedanjost prinaša preteklo stvarnost, katere resnica bo »postavljena« šele v nedoločeni večni prihodnosti. In prav večnost je ključna za ustrezno formulacijo razlike med spominom in ponovitvijo: »Spomin in ponovitev sta torej gibanji resnice: prvi se giblje proti pretekli večnosti, druga pa se giblje proti prihodnji večnosti.« (Carlisle 2005, 525–526) Spominjanje je tako vednost, ki spet pridobi že veljavno resnico, ponovitev pa je gibanje nastajanja, gibanje resnice v eksistenco. »Ko so Grki dejali, da je vse spoznavanje spominjanje, tedaj so rekli, vse, kar biva, je bilo, če pa rečemo, da je življenje ponovitev, tedaj pravimo: kar je bivalo, sedaj nastaja.« (Kierkegaard 1987, 150)

S spominom oseba udejanji ali prenese v obstoj trajno resnico, ponovitev pa je dejanje v gibanju, s katerim resnica lahko postane znana. Dogodek, ki naj bi ga ponovili, ni statična idealnost, zasidrana v preteklosti, kot se zdi, da je pri spominjanju, temveč pomeni začetno točko nastajanja. O tej lastnosti ponovitve, da s seboj vedno prinaša (da vsebuje) neko nastajanje, bomo več povedali pozneje, na tej točki z Bârlibo dodajmo le, da »če spominjanje zadeva vednost (že obstoječe) resnice, ponovitev zahteva njeno

odkritje; z drugimi besedami njeno sprejetje z verovanjem.« (Bârliba 2014, 27). Z verovanjem predvsem zato, ker se je lahko nadajamo pravzaprav šele v morebitni prihodnosti.

Spominjanje je torej statično, ne prinaša novega in ne spreminja posameznikove eksistence. Ponovitev pa spreminja posameznikovo eksistenco in jo vnovič udejanja tako, da nanjo pripne pomen in skladnost (vsaj s ponovljenim). Kierkegaard se sprašuje, »ali stvar s ponovitvijo pridobi ali izgubi.« (Kierkegaard 1987, 129) Mladen Dolar v svojem delu *Prozopopeja* na to zapleteno vprašanje odgovori, ko zapiše: »Ponavljjanje je narobe obrnjeno, inverzno spominjanje: v aktu ponovitve je vsebovano več kot v originalu. Ponavljjanje producira, spominjanje reproducira.« (Dolar 2006, 189) Ponavljjanje prav zaradi produkcijske narave vsebuje presežek originala. Tudi k reprodukciji in produkciji se bomo še vrnili, velja pa si torej zapomniti to, da ponovitev nasprotno od spomina vselej prinaša oz. producira novost.

SPODLETELA PONOVITEV

Constantina torej zanima, ali je ponovitev mogoča. Na nekaterih mestih se zdi, da pripisuje spominu in ponovitvi enako pomembnost. »Če nimamo kategorije spominjanja ali ponovitve, tedaj se vse življenje razleze v prazen in votel hrup.« (Kierkegaard 1987, 150) Vendar Constantin pravi, da spomin potrebuje določitev dogodka ali momenta z eksistencialno pomembnostjo v že preteklem dogodku. To pa ustvari časovni razmik med subjektom in njegovim eksistencialnim idealom, ki je umeščen nekje v preteklosti. Do tega objekta ideala tako nimamo dejanskega dostopa. S spominom nam ne uspe vzpostaviti odnosa s tem objektom, temveč se lahko le spomnimo, kako je bilo, ko smo dostop do njega imeli. Spominjanje objekta iz preteklosti je vselej bolj kot dejanski dostop do objekta predvsem spominjanje dostopa.

Ko govorimo o spominjanju objekta iz preteklosti, vidimo, da se spominjanje vselej začne z izgubo, odsotnostjo, saj ne ponuja možnosti povezave človeka in njegovega ideala kot ustaljenostjo v preteklosti in ponovno reaktivacijo v sedanjosti. Tudi Dolar opozarja, da je spomin povezan z izgubo, nostalgijo, zato ga vedno spremlja melanholija. »V spominu je stvar že vnaprej izgubljena in kot izgubljena ohranjena, od tod melanholija, ta največja zaščitnica pred izgubo, ker si zada prav ohranjanje same izgube.« (Dolar 2006, 189–190) Spomin je po naravi melanholičen, saj si želi posedovati izgubljeno z žalovanjem za njim. Izgubo začne častiti in se ji klanjati, pravi Dolar. V spominjanju nečesa je vselej tudi spomin tega, da gre le za spomin.

Constantin se zaveda, da je spomin vezan na odsotnost ideala, ki je v preteklosti in do katerega nam je neposreden dostop onemogočen ter meni, da je nesprejemljivo, da k vednosti in eksistenci pristopamo posredno. Edini možni pristop je neposreden, v konkretni obliki, v tem trenutku. »Če ima življenje zanj kakšen smisel, ga lahko ponudi le ponovitev, ne spomin.« (Bârliba 2014, 32) Ponovitev lahko ponudi neposrednost. Kierkegaard prav v ponovitvi vidi možno rešitev problema življenja v večni preteklosti ali življenja v večni prihodnosti. »Da, ko bi ne bilo ponovitve, kaj bi bilo življenje? Kdo neki bi si želel, da bi bil plošča, na katero čas slednji trenutek piše nov napis ali spominski zapis o minulem?« (Kierkegaard 1987, 131) Ponovitev se tu že začne dotikati smisla eksistence.

Ko se Constantin vrne v Berlin, želi v prisotnosti ohraniti prav povezano s prvo idealizirano podobo potovanja. »Namesto da ohranjamo naš ideal (v splošnem razumevanju) v preteklosti, ga moramo projicirati v prihodnost, da ga lahko izkusimo v sedanjosti.« (Bârliba 2014, 32) Z vidika izkustva časovnosti je cilj torej trenutni moment. Na ponovnem potovanju v Berlin naj bi Constantin potrdil trditev, da je smisel eksistence odvisen od ponovitve. Vse stori

enako, kot je storil pred nekaj meseci: izbere isto stanovanje, gre v isto kavarno, ogleda si iste gledališke predstave. Prav nič ni več enako. Stanovanje je mračno. Kavarna ni več enako prijetna. Niti gledališka predstava ni več enako zabavna.

Kot smo dejali, Constantin sklene, da ponovitev ni mogoča. Bârliba pravi, da bi lahko Constantinovo mnenje o ponovitvi na tej točki zapisali tako: ponovitev ni mogoča, če pa je, se je ne da doumeti ali pa se pojavlja presenetljivo in nepričakovano v naravnem poteku navadnih življenjskih dogodkov (Bârliba 2014). Kakor da ponovitev ni mogoča, če je namerna. A precej bolj kot zgolj to, »kakšna« je ponovitev, je ključno, kakšen je »način iskanja« ponovitve. Constantin res razume ponovitev kot objektivno, zunanjo, teoretično, pri kateri je uspeh odvisen predvsem od avtentične osebne vpletenosti. In zdi se, da prepričanje, da ponovitev ni možna, pri njem ne igra zelo pomembne vloge - vsaj v smislu, da se z dognanim ne obremenjuje preveč. Veliko bolj gre za zavedanje, da jo je le iskal na napačnem mestu in na napačen način. Z »napačnim načinom« je mišljeno prav to, da je v Berlinu iskal ponovitev z reproduciranjem idealizirane preteklosti. Reprodukcijska pa je, kot smo dejali, v domeni spomina, ne ponovitve, ki ji gre za produkcijo. Med vračanjem se Constantin zaveda svoje nezmožnosti transcendiranja onkraj učinkovanja spomina. Idealizirana podoba, fiksirana v preteklosti, je postala merilo poskusa preverjanja sedanje zunanje stvarnosti. Ohranjanje idealizirane podobe dogodkov v preteklosti in iz nje pa ne more onkraj spomina.

Objekt ponovitve torej ni zunanji (potovanje), temveč notranji (veselje, ki ga je občutil med potovanjem). »[...] objekt notranjosti in spomin veselja ne moreta biti podvržena ponovitvi brez doživljanja novega.« (Bârliba 2014, 34–35) Ponovitev zunanjih okoliščin ni dovolj za dejansko ponovitev – še posebej, če so občutja res ključna. O podobnem problemu ponovitve dogodka piše ruski režiser Andrej Tarkovski v svojem delu *Ujeti čas*³. Na mestu,

Foto: Jan Pirnat



kjer pojasnjuje, zakaj naj poetična logika zamenja linearno logiko filma, pravi, da če želimo na platno prenesti notranji svet človeka (npr. občutja), gola ponovitev zunanjih okoliščin nikoli ne bo zadoščala. Tako ko navede primer, kako režiser želi na platnu ponoviti srečanje, ki ga je doživel z neko osebo, katere pogled ga je presunil, pravi: »Če je vse, kar storite, to, da reproducirate okoliščine tega srečanja z mehanično natančnostjo, tako da oblečete igralce in izberete mesta snemanja z dokumentarno natančnostjo, s filmsko sekvenco še vedno ne boste dosegli vtisa, ki je enak vtisu samega srečanja.« (Tarkovski 1997, 20) Vidimo lahko podobnost s Constantinovo vrnitvijo v Berlin. Ponovitev potrebuje novost. Ta novost ne izhaja iz raznovrstnosti zunanjih življenjskih objektov, ampak iz notranjih transformacij, ki jih zahteva gibanje ponovitve. Constantin pa svojo notranjost zanemari in se »eksperimentalno navzven« poskuša približati ponovitvi – občost ponovitve išče veliko bolj, kakor išče svojo lastno ponovitev, zato ponovitev ni več del osebne izkušnje. Lahko bi rekli, da je težava verjetno v tem, da najbolj notranji problem možnosti želi biti izražen in rešen eksterno.

Z neuspehom se Constantinova kontemplacija ponovitve na tem mestu ustavi. Poleg tega, da zavzame stališče, da ponovitev ni mogoča, sprejme tudi stališče, da prav to prispeva pomemben doprinos k temu, da v življenju nikoli ne moremo biti resnično zadovoljni. Neuspeh sprejme in se zave, da je ponovitev transcendentno, religiozno gibanje, ki se tiče kreacije (produkcije) in prihodnosti, ter ni človekovi volji na razpolago kot čarodejski trik. To je po mnenju Bârlibe njegov najpomembnejši eksistencialni korak.

ODMEV

Zanimanje za problem ponovitve pa se za nas tu še ne ustavi. S problemom ponovitve sta tesno povezana tudi odsev in odmev. Odmev je za nas še posebno zanimiv,

ker je, vsaj zdi se tako, za razliko od odseva, prav tako kot ponovitev neposredno vezan na časovnost. S tem pa je vezan tudi na spomin. V zahodni literaturi ima odmev od nekdanj precejšen vpliv. O njem so tako ali drugače pisali že številni antični pisci: Ovid, Homer, Longos in tudi Pavzanij. V nadaljevanju se bomo oprli na Ovidov mit *Narcis in Eho*, ki vsebuje zelo nazorne primere, kateri so nam lahko pri razkrivanju odmeva v veliko pomoč.

NARCIS IN EHO

Mit *Narcis in Eho* je izšel v delu *Metamorfoze* avtorja Ovida leta 8. Na zahodu ima že tisočletja velik vpliv tako na umetnost kakor tudi na filozofijo in mnoga druga področja. Večina študij, ki so bile napisane o tem mitu, je sicer vezanih predvsem na Narcisa in danes še posebej na narcistično osebnostno motnjo, nas pa precej bolj zanima plat, vezana na Eho in teorijo odmeva.

Zgodba govori o ljubezni, ki jo Eho goji do Narcisa. Ta je izredno lep fant, za katerega je videc Tejrezias dejal, da bo dočkal visoko starost, če ne bo spoznal samega sebe. Med drugimi se je vanj zaljubila tudi nimfa Eho. Junona (Hera) ji je nekoč za kazen vzela možnost svobodnega govora. Odvzeta možnost govora jo je doletela, ker je pogosto prav z govorom zamotila Junono, da ta ni opazila ljubezenskih afer, ki jih je v tem času imel njen mož Jupiter (Zeus) z nimfami. Eho zdaj sicer lahko odgovarja s ponovitvami stavkov, ki jih je izrekel njen sogovornik, govora pa sama ne more začeti. Ker ji Narcis ne vrača ljubezni, Eho zbeži v gozd. Boginja Némezis na priprošnjo zavrženega fanta, ki je zaljubljen v Narcisa, poskrbi, da se Narcis, potem ko se zagleda v vodni gladini, zaljubi sam vase. Ker je tako tudi on nesrečno zaljubljen, od trpljenja umre. Na mestu smrti zraste narcisa. Eho pa se v gozdu spremeni v kamen, in ker od takrat naprej le še ponavlja glasove, ki jih sliši, od nje ostane le še odmev.

Christian Meham pravi, da Ovidov mit od drugih antičnih zgodb o odmevu med

drugim izstopa po tem, kako dodelan je lik Eho. Pri Ovidu je Eho svobodno bitje, ki ni le pasiven odsev drugih, temveč sama odloča o svoji usodi. (LeCroix Mecham 2013) Izgubila je možnosti, ki so nam običajno v govoru na voljo. Odvzeta ji je bila namreč možnost prostega govora. Svoboda, ki ji je še ostala, je izbira, kdaj bo za sogovornikom ponavljala besede in kdaj jih ne bo, s tem pa je ohranila neko raven možne komunikacije. Ovid navaja primere, ko Eho *odgovarja* Narcisu s ponovitvijo njegovih stavkov. Dva izstopata po svoji nazornosti. »Tukaj se združiva,« pravi Narcis v prvem primeru in Eho mu odgovori: »Se združiva.« (Ovid 2013, 223) Odmev je tu več kot odmev. Odmev je tu odgovor. Verjetno še bolj znan in za nas zaradi svoje jasnosti še zanimivejši primer pa je, ko Narcisu, ki pravi: »Nobeni objemov! Prej rajši umrem, kakor tebi predam se v ljubezni,« Eho odvrne: »Tebi predam se v ljubezni!« (Ovid 2013, 223) Na ta primer se bomo še navezali, povejmo pa, da ker Eho čaka na stavek, ki ga je pripravljena ponoviti, njen glas vseeno izraža njeno subjektivnost. Mecham pravi, da je pred kaznijo govor uporabljala namesto Jupitra, da je lahko Junono zamotila, šele »Junonino prekletsvo da Eho možnost, da resnično govori zase, da izrazi svoje želje in potrebe.« (LeCroix Mecham 2013, 7) V navidezni kazni, ki zahteva večno ponavljanje in izgubo izražanja, je svoboda, ki je pogoj za možnost pristnega izražanja, v veliki meri pravzaprav dejansko šele omogočena.

PONOVITEV IN ODMEV

Videli smo, da je za Sokrata vsa vednost že vselej v nas in da je učenje pravzaprav spominjanje. Prav tako smo videli, da je spomin vselej melanholičen, saj je vezan na izgubo, odsotnost objekta ideala, ki ostaja v preteklosti. Dolar pravi, da je skupno melanholičnemu spominu, za katerega je vse izgubljeno, in sokratskem spominu, za katerega je vse znova pridobljeno, to, da »[...] *ne eden ne drugi ne moreta proizvesti česa novega.*«

(Dolar 2006, 190) Drugače od njiju pa se je izkazalo, da ponovitev s seboj vedno nosi nastajanje. Preteklemu vnzaj povrne neki moment nastajanja. Če spominjanje prinaša vednost, ponavljanje prinaša nastajanje – ponovitev torej vselej vsebuje nekaj novega. Constantin sam se je zavedal, da se ponavlja le občutek, da ponovitev ni mogoča – ponavlja se nemožnost ponovitve, Dolar pa se strinja in dodaja, da četudi ponovitev nima nobenih pozitivnih lastnosti, očitno v pomembnem smislu vseeno vselej vztraja.

Ponovitev torej gotovo obstaja. Vendar ne more biti le odsev preteklega dogodka, gola ponovitev originala, temveč s seboj vselej prinaša novost - čeprav ponovitev ponovi prvotno dejanje, v kontinuiteto vnaša vrzel, pravi Dolar. »Kierkegaardov popotnik izkusi oboje: ne le da nič ni več isto, temveč tudi, da je vse isto, a nič ni več isto.« (Dolar 2006, 191) Ponovitev ni zvedljiva na golo istost, obenem pa ni zvedljiva niti na razliko med originalom in »kopijo«. Dolar zapiše: »Ponovitev združi vrzel, nastajanje, dogodek in ironijo.« (Dolar 2006, 192) Kako naj to razumemo? Skozi vrzel, vzpostavljeno med originalnim dogodkom in ponovitvijo, ponovitev prinese nekaj novega. In ker je v vrzeli vzniklo nastajanje, je ponovitev zares novi dogodek. Prav v tem pa tiči ironija, ki deluje, kot da je novi dogodek »le« odmev preteklega. Povezava med ponovitvijo in odmevom je sedaj očitna.

»V naravi glasu je, da mu pripada odmev, toda odmev ni le izzvenevanje glasu in ni le ponovitev izrečenega – brž ko se stvar ponovi, postane druga, odmev prinaša sporočilo, ki se ga nismo nadejali, in že sámo dejstvo, da izrečeno dobi odmev, podvrže izrečeno ironiji. Odmev je dovolj za ironičen komentar, ki izrečeno zapiše kontingenci, vanj vnese zamik.« (Dolar 2006, 192)

Bistvena lastnost, ki jo Dolar pripisuje odmevu, je ta, da odmev dopolnjuje glas, iz katerega izvira. Ponovljeno torej vselej s seboj prinaša presežek, ki ga original sam ni vseboval. Ponovitev drugače od spomina, ki, kot smo videli, reproducira (original),

dejansko producira. Ne le da ponovitev s seboj prinaša nov pomen, Dolar pravi, da odmev vnzaj spreminja pomen izrečenemu. » [...] odmev spremeni rečeno s tem, da v njegov pomen vnese razpoko, razmik – in prav v tem je za Kierkegaarda njegova ironija –, v razpoki pa nastane presežek, ki ni preprosto presežek novega pomena.« (Dolar 2006, 193) Poleg primera, ki smo ga že omenili, ko Eho Narcisu odgovarja s ponovitvijo njegovih besed, Dolar navaja še en primer, kjer odmev vnzaj spreminja pomen besed, katerih odmev je. Duhoviti primer je Kierkegaardov. Ta napiše, da ljubitelju narave, ki pravi: »Poslušaj tam, samotni napev zaljubljenega slavca [Nattergal]«, odmev odgovarja: »Norec [Gal]«. Tu je ključna prav primerjava s spominjanjem in dostopnostjo do objekta v preteklosti. Če spomin nima dejanskega dostopa do dogodka v preteklosti, pa se zdi, da odmev ta dostop ima. Odmev ima namreč moč vnzajšnjega spreminja pomena besed, iz katerih izvira sam. Če si spomin neuspešno prizadeva za vrnitev do dogodka v preteklosti, pa odmevu to dejansko lahko uspe.

A kako odmevu uspe doseči originalni dogodek (glas, izrečeno) v preteklosti? Bi poleg tega, da odmev »odmeva« original, lahko rekli tudi, da se je izkazalo, da lahko original »odmeva« odmev? Najbrž le pogojno, kolikor »odmevanje« razumemo v nekoliko prenesenem pomenu, ki sugerira časovno povezavo med originalom in njegovim odmevom. A za Dolarja je povezava med odmevom in izrečenim precej bolj neposredna in presega koncept »dostopnosti«. Odmev je pravzaprav vselej že notranje lasten samemu izrečenemu. Izrečeno v sebi vselej že nosi svoj odmev. Drugače pravzaprav odmeva ni. Izrečeno svoj odmev pravzaprav »[...] podvaja v samem izrekanju, sámo izrekanje je prepleteno z lastnim odmevom, moj glas podvojen z odmevom, glas kot razcep glasu.« (Dolar 2006, 194) Ponovitev je v tem smislu dejansko ponovitev ponovitve, saj ponovi prav to, da je ponovitev vselej že bila prisotna pri svoji prvi pojavitvi. Ponovi to, da je bila že

njena prva pojavitvev »razcepljena na glas in odmev.« (Dolar 2006, 194)

Dolar na tem mestu sklene, da odmev in ponovitev zahtevata posebno etično držo – zahtevata pogum. In Kierkegaard se strinja: »Za upanje je treba mladosti, za spominjanje je treba mladosti, kdor pa hoče ponovitev, mora imeti pogum.« (Kierkegaard 1987, 130) Ko vzamem ponovitev za svojo, se namreč sam napravim za odmev.

»Odmev izgubljenega izvora je stvar sama, ki se proizvaja zdaj, skozi ponovitev in njeno novost.« (Dolar 2006, 194)

ODMEV, KI SE PONAVLJA

Bârliba je prepričan, da je ponovitev eden najbolj problematičnih izrazov, ki jih lahko najdemo v Kierkegaardovih delih. Razloge je mogoče iskati v mnogih smereh. Delno je verjetno razlog v tem, da je pojem večplasten in ga lahko obravnavamo v različnih kontekstih. Verjetno pa k delni »nejasnosti« pripomore tudi Kierkegaardova izbira načina pisanja. Pojem ponovitve obravnava v delu, ki ga je zastavil kot če že ne skoraj »psihološki roman«, pa vsaj dnevnik s pismi. A vsekakor gre za filozofsko delo, v katerem Kierkegaard poleg globoko prodorne misli pokaže tudi čudovit smisel za humor.

V sklepnem pismu dela *Ponovitev* nam Constantin nameni nekaj namigov, kako brati to delo. Sam pravi, da pisatelj »[...] še najpraviše stori, če s Klementom Aleksandrijskim piše tako, da ga krivoverci ne morejo razumeti.« (Kierkegaard 1987, 222) Ta trditev spominja na Jezusov odgovor apostolom, ko ga vprašajo, zakaj jim pripoveduje v prilikah in kakšna je njihova razlaga. »Vam je dano spoznati skrivnosti Božjega kraljestva, drugim pa je to dano v prilikah, da gledajo, pa ne vidijo, in poslušajo, pa ne razumejo.« (Lk 8,10) Zanimivo je, da sta obe zgodbi, ki sta bili v središču tega prispevka, tako zgodba iz *Ponovitve* kot mit o *Narcisu in Eho*, zelo prepleteni z religioznostjo. Čeprav ta tema presega okvir pričujočega prispevka, lahko

omenimo, da Kierkegaard naveže ponovitev tudi na Joba in možnost avtentične ponovitve s konceptom religioznega gibanja, ki smo ga na hitro omenili, *Narcis in Eho* pa je mit z zgodbami o božanstvih, ki jih Ovid uporabi za pojasnitev izvora omenjenih fenomenov. Religiozni moment je v obeh delih očiten in neposreden, a tudi subtilnejši prizvok vere bo v obeh delih verjetno prepoznan vsaj, dokler bomo zasledovali idejo, da sta ponovitev in odmev pomembna za nastajanje in produkcijo, s tem pa tudi za kreacijo in nenazadnje kreativnost.

Mit *Narcis in Eho* je, kot smo dejali, v dveh tisočletjih doživel mnogo interpretacij, a le redko je bila v središču Eho. Spodbudno se zdi, da se s teorijo odmeva ukvarja vedno več filozofov in umetnostnih teoretikov, tako na tem področju že obstaja nekaj izredno dobrih del in zanimivih smeri raziskovanja. Prav v delih, kakršno je tudi Dolarjeva *Prozopopeja*, lahko v novih smereh prepoznamo vpliv starih idej. In prav te povezave, ki v idejah, kakršna je Kierkegaardova ponovitev, prepoznava novost in novo nastajanje, lahko starim idejam danes dajejo jasen odmev.

Naj odmev nikoli ne utihne.

REFERENCE

Bârliba, Ionuț-Alexandru. 2014. *Søren Kierkegaard's Repetition. Existence in Motion*. Symposium: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences 1 (1): 23–49.

Carlisle, Claire. 2005. *Kierkegaard's Repetition: The Possibility of Motion*. *British Journal for the History of Philosophy* 13 (3): 521–541.

Dolar, Mladen. 2003. *O glasu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Dolar, Mladen. 2006. *Prozopopeja*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Kierkegaard, Søren. 1987. *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.

LaCroix Mecham, Christian. 2013. »Her Voice Has Life: The Myth Of Echo In Psychoanalysis and Deconstruction, and the Acoustic Vision of a New Subjectivity«. Magistrska naloga. Louisiana State University.

Lowrie, Walter. 2013. *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press.

Ovidij. 2013. *Metamorfoze I.–III.* Ljubljana: Modrijan.

Platon. 2004. *Zbrana dela. I. knjiga*. Prev. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.

Pound, Marcus. 2005. »Lacan, Kierkegaard, and Repetition«. *Quodlibet Journal*: vol. 7, number 2, april-Junij.

Sveto pismo. *Nova zaveza in psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina. Teološka fakulteta.

Tarkovski, Andrej. 1997. *Ujeti čas: Razmišljanja o filmu*. Ljubljana: EWO.

¹ Na isti dan, 16. oktobra 1843, je Kierkegaard izdal tudi delo *Strah in trepet*.

² *Ponovitev* je zelo avtobiografsko delo. Tudi Kierkegaard je uspešno prosil za roko dekle, v katero je bil zaljubljen kar nekaj časa - Regine Olsen. Po zaroki pa je začel dvomiti o svoji odločitvi in do poroke nikoli ni prišlo. (Lowrie 2013)

³ *Ujeti čas* (1985) je edino delo Andreja Tarkovskega, v njem pa se ukvarja s teorijo filma. Predvsem ga zanimajo čas (tudi v navezavi na spomin in nostalgijo), odnos med podobo in simbolom, poetičnost filma ter umetnikova dolžnost in odgovornost.

Foto: Jan Pirnat



JAN DOMINIK BOGATAJ OFM

Cerkev kot karavana: sinod-i-alna ekleziologija Ireneja Lyonskega

Povzetek: Avtor v članku obravnava inovativno besedno zvezo, ki jo Irenej Lyonski v svojem znamenitem delu *Zoper krivoverstva* uporabi na dveh mestih, in sicer ko metaforo karavane (gr. συνοδία) aplicira na Cerkev. Najprej predstavi biblično besedje, ki izraža iz korena te besede, čemur nato sledi prikaz Irenejeve unitarne ekleziologije. Drugi del prispevka se izkaže za še bolj inovativnega, saj avtor prvotno eklezialno metaforiko karavane razvija v smeri nekaterih ključnih prvin te metafore: trgovanje, varnostni vidik skupnega potovanja, vnaprej določene poti, postajališča, sestava karavane, spremljevalne listine. Tako se pogloblja izvirna Irenejeva metafora, ki pa v njegovem delu še ni bila eksplicitno razvita.

Ključne besede: karavana, ekleziologija, Cerkev, Bližnji vzhod, potovanje, sinoda, sinodalnost, sinodija, *synodia*

Abstract: In this article, the author discusses the innovative syntagm used by Irenaeus of Lyon in two places in his famous work *Against Heresies*, when he applies the metaphor of the caravan (Greek: συνοδία) to the Church. First, the author introduces the biblical text from which grows out of the root of this word, what is then followed by an exposition of Irenaeus' unitarian ecclesiology. The second part of the paper proves to be even more innovative, as the author develops the original ecclesiological metaphor of the caravan towards some of the key elements of this metaphor: trade, the security aspect of a common journey, predetermined routes, stopping points, the composition of the caravan, the accompanying documents. In this way, Irenaeus' original metaphor is deepened, since it has not yet been explicitly developed in his work.

Keywords: caravan, ecclesiology, Church, Middle East, journey, synod, synodality, synod, *synodia*

1. UVOD

Beseda, ki jo v zadnjem času v cerkvenem življenju poslušamo tako pogosto, da se nam kdaj pa kdaj morda že upira, *sinoda* (gr. σύνοδος, db. skupna pot), pravzaprav ni »krščanskega« izvora, saj jo poznajo že stari grški pisci, kot je denimo zgodovinar Herodot iz 5. stoletja pr. Kr., pa tudi ne bibličnega.¹

Vendar ni čisto res, da izraza *sinoda* ne najdemo v Svetem pismu – ni ga le v grški Novi zavezi. V Apostolskih delih sicer naletimo na poročilo o zboru apostolov v Jeruzalemu, toda brez posebej izoblikovane terminologije; v besedilu najdemo tudi deležnik συνοδεύοντες (Apd 9,7), ki izhaja iz glagola συνοδεύω in označuje »tiste, ki potovali s (Pavlom)«, vendar na njem ne najdemo posebne teološke

pregnantnosti. Če pobrskamo po antičnem grškem prevodu Stare zaveze, imenovanem Septuaginta, najdemo tako glagol *synodeúō*, ki pomeni potovati skupaj (v tem primeru skupaj »z razjedajočo nevoščljivostjo«, prim. Mdr 6,23 LXX), kot tudi samostalnik *synodos* (σύνδοος), ki ga srečamo na treh mestih. (Bogataj 2022; Arko 2022)

Enkrat označuje *zbor* oz. *srečanje*, ki ga pripravi Asájeva mati Ana (= Μαάχα) v svetem gaju (ἐποίησεν σύνδοον ἐν τῷ ἄλλοι): iz hebrejskega Svetega pisma izvemo, da je napravila podobo boginji Ašeri in s tem malikovala (3 Kr [=1 Kr] 15,13 LXX). Drugič izraz *sinoda* pomeni *skupino*, in sicer prešuštnih upornikov izmed nezvestega ljudstva, nad katerimi jadikuje Jeremija (σύνδοος ἀθετούντων, Jer 9,1 [9,2] LXX). Tretjič pa naznačuje *združitev* oz. *konjunkcijo* mesecev, ko Mojzes pred smrtjo podeli Jožefovemu rodu blagoslov dežele, ki bo dajala pridelke v skladu z letnim časom, s povezavo mesecev (ἀπὸ συνόδων μηνῶν, 5 Mz 33,14 LXX). Razjedajoča zavist, malikovalski zbor, truma sleparjev in zvezdoslovski pojav – očitno izraz *sinoda* v Svetem pismu res nima velike sreče!

A k sreči krščanstvo poleg Svetega pisma tudi v izročilu, kot v dveh tesno povezanih tokovih istega studenca Božja razodetja (prim. BR 9), najdeva pot do resnice, saj je Jezus po apostolih napravil verigo izročila, ki se vije in pogloblja vse do nas. Začetni člani te verige so bili apostoli in preostali prvi učenci, nato pa škofje, med katerimi tiste iz prvih stoletij, ki so se najbolj odlikovali po svoji svetosti in zvestem nauku, imenujemo cerkveni očetje. In prav tisti med njimi, ki so živeli v grško govorečih predelih, so od svojih poganskih sopotnikov prevzeli izraz *sinoda*, da so z njim označili vrsto stvari, ki jih je izoblikovala nova krščanska kultura. Ignacij Antiohijski, ki je pisal krščanski skupnosti v Efezu, svoje naslovnike imenuje takole:

»Vsi ste torej tudi sopotniki (*sinodniki* oz. *sinodalci*, σύνδοοι), nositelji Boga, nositelji templja, nositelji Kristusa, nositelji svetega, v vsem okrašeni z

zapovedmi Jezusa Kristusa.« (Pismo Efežanom 9.2 [Spisi apostolskih očetov 1996]).

Predvsem se je ta izraz *sinoda* v krščanskem izrazoslovju uveljavil kot označba za srečanje, zbor, koncil oz. *sinodo* v tem pomenu: šlo je bodisi za manjše, lokalne zборе škofov bodisi za vesoljne zборе, na katerih so razpravljali in odločali o pomembnih zadevah krščanskega nauka in življenja. Nadalje v patristični in bizantinski grščini beseda *sinoda* označuje bogoslužni zbor, lahko tudi zbor heretikov, posebej pa je to tudi sopomenka za Cerkev tako z malo (prim. Gregor Nazianški, Ep. 57) kot z veliko začetnico (prim. Janez Krizostom, Exp. in Ps. 149.1). Beseda *sinoda* se je uporabljala tudi kot izraz za združitev raznih stvari, npr. obeh narav v Kristusu.

1.1 SYNODIA

A če bi na vso silo vendarle želeli iskati biblično utemeljitev *sinode*, predlagam zelo podobno grško besedo, in sicer *synodía*. Beseda sama že v antični literaturi najprej pomeni potovanje v družbi oz. druženje na potovanju. Pozna jo že denimo véliki rimski govornik Cicero, ki pravi, da nastane odlična družba (*praeclara synodiá*), če jo sestavljajo pravi možje (Att. 10.7.2). Grški komediograf Menander († ok. 292 pr. Kr.) svari: »Vedno bēži od družbe pokvarjenega človeka (ἀνδρὸς πονηροῦ φεῦγε synodián áei).« (Monostihoi 24)

Poleg navedenega beseda *synodía* v konkretnem pomenu označuje tudi skupino popotnikov oz. karavano. Kot táko jo na primer poznata grški geograf Strabon (prim. Geographica 4.6.6) in pa tudi evangelist Luka, ki ob opisovanju pogrešanega dečka Jezusa zapiše: »Misleč, da je pri popotni družčini (ἐν τῇ synodiá), sta prehodila pot enega dne.« (Lk 2,44 JP; prim. Neh 7,5.64 LXX)

Beseda *synodía* ima tako res osnovo v Svetem pismu, a spet se izkaže, da nima najbolj pozitivne konotacije. Označuje kolono ljudi, skupino popotnikov, karavano, sredi

katere naj bi potoval Božji Sin(ček) – vendar v resnici ni bilo tako.

2. IRENEJ LYONSKI IN SINOD-I-ALNA EKLEZIOLOGIJA

Iz te neprijetne zagate nas vnovič lahko izjemno izвлеčejo naši cerkveni očetje. In h komu bolj imenitnemu kot k velikemu škofu Ireneju se lahko zatečemo s prošnjo na pomoč? Od 21. januarja 2022 je v rimski Cerkvi Irenej uradno imenovan tudi cerkveni učitelj kot *doctor unitatis* (učitelj edinosti).

Irenej je bil Grk iz Polikarpovega rojstnega mesta Smirna v Mali Aziji, zdaj v Izmiru v Turčiji, rodil se je verjetno med letoma 120 in 140.² Ko je Mark Avrelij, rimski cesar med letoma 161 in 180, preganjal kristjane, je bil Irenej duhovnik lyonske cerkve. Duhovniki tega mesta, med katerimi jih je bilo veliko zaprtih zaradi vere, so ga leta 177 poslali v Rim s pismom papežu Eleuteriju o hereziji montanizma, ob tej priložnosti pa je odločno pričal o svojih zaslugah. Medtem ko je bil Irenej v Rimu, se je v Lyonu začelo preganjanje. Po vrnitvi v Galijo je Irenej nasledil mučenca svetega Potina in postal drugi lyonski škof.

Skoraj vsi njegovi spisi so bili usmerjeni proti gnosticizmu. Najbolj znan od teh spisov je *Adversus haereses* (*Zoper krivoverstva*). Irenej omenja, da je naletel na gnostične spise in se pogovarjal z gnostiki, kar se je morda zgodilo v Mali Aziji ali Rimu.

O Irenejevem življenju po tem, ko je postal škof, je malo znanega. Zadnje dejanje, o katerem poroča Evzebij (150 let pozneje), je, da je leta 190 ali 191 vplival na papeža Viktorja I., naj ne izobči krščanskih skupnosti v Mali Aziji, ki so vztrajale pri praznovanju velike noči na kvatrodecimanski način (14. nisana). O datumu njegove smrti, ki se je morala zgoditi ob koncu drugega ali v začetku tretjega stoletja, ni nič znanega, Katoliška cerkev pa ga šteje za mučenca.

Za Irenejevo teologijo je vprašanje glede edinosti eno osrednjih, kar je le deloma mogoče pojasniti z njegovimi antignostičnimi

polemikami (von Balthasar 1990). Bolj temeljno ta naravnost izhaja iz notranje dinamike njegovega razumevanja vere in teologije. V nasprotju z različnimi božanskimi bitji gnostičnih sistemov in dvema bogovoma pri Markionu Irenej vedno znova poudarja, da obstaja samo en Bog, Oče enega Jezusa Kristusa. Ta en in isti Bog je ustvaril človeka in od samega začetka načrtoval njegovo odrešenje. Od začetka zgodovine se je razodeval po svoji Besedi in tako pripravljaj prihod svoje Besede v mesu. Jezus Kristus je resnično eno; je Bog in človek. V nasprotju z osnovno protitelesno usmeritvijo gnostične misli je Irenej poudaril, da je Beseda postala meso, da bi lahko prenesla svojega Duha našemu telesu. Tako bo naše človeštvo, ki ga Duh postopoma preoblikuje v podobo Sina, sprejeto v osebno občestvo z Očetom in napolnjeno z njegovim življenjem. Tako se začetek poveže s koncem, prvi Adam je odrešen v drugem, Božje stvarstvo pa je po Duhu v Sinu v celoti povzeto in vpeljano v Očetovo navzočnost.

S konceptom edinstvo je tesno povezana tudi Irenejeva ekleziologija (Kereszty 1984; Minns 2010, xiii; Behr 2013; Ciascai 2019). Izraz *ekklesia* uporablja le za osrednjo fazo zgodovine odrešenja: to je skupnost, v kateri in po kateri Duh predaja Kristusa vsemu človeštvu in preoblikuje človeštvo v Kristusovo telo. Toda vse v Stari zavezi pripravlja Cerkev, izraelsko ljudstvo jo celo vnaprej upodablja, Cerkev sama pa je začetek in anticipacija končne dovršitve, nebeškega Jeruzalema.

Z uporabo istega izraza za vesoljno in krajevno Cerkev brez modifikacij sporoča, da se mu ti dve stvari zdita v nekem smislu enaki: krajevna Cerkev je Cerkev na določenem kraju, vendar le v občestvu z vsemi krajevnimi Cerkvami. »Čeprav je Cerkev razsejana po vsem svetu (*oikouménē*) in sega do skrajnih meja zemlje (*Ecclesia enim per uniuersum orbem usque as fines terrae seminata*), je po apostolih in njihovih učencih prešla vero.« (AH 1.10.1) Prava vera je za Ireneja ključen določnik, ki zamejuje in vzpostavlja Cerkev, zato verjetno ni naključje, da srečamo

eno njegovih najbolj izvernih eklezioloških metafor – namreč tisto o Cerкви kot karavani bratov iste vere – v okviru govora o konkretni cerkveni skupnosti v zvezi z vprašanjem prave vere.

Ko Irenej Lyonski († ok. 202) opisuje krivo-verca Kerdona – Markionovega predhodnika, ki je deloval za časa osmega rimskega papeža, Higina – zapiše:

»Večkrat je prišel v Cerkev in izpovedal vero, nazadnje pa se je zgodilo tole: ker je zdaj skrivoma učil, zdaj izpovedoval vero, so ga zavrnil ti, ki jih je narobe učil, bil pa je tudi odrezan iz karavane bratov (ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας).« (AH 3.4.3)³

Tu se z izrazom *synodía*, karavana oz. skupina popotnikov, označuje Cerkev, skupnost kristjanov. (Kot apologijo tedanje rimske hierarhije lahko dodamo, da je grški deležnik ἀφιστάμενος mogoče razumeti tudi medialno, se pravi, da se je Kerdon »sam odrezal« iz skupnosti.)

V Irenejevem obsežnem delu se ta beseda *synodía* najverjetneje pojavi še enkrat. Čeprav grško besedilo za to drugo mesto ni ohranjeno, pa lahko na prisotnost te besede sklepamo po starodavnem latinskem prevodu, ki v obeh primerih prinaša isto besedo: *conventus* (skupnost). Irenej takole piše zoper tiste krivoverce, ki so zavračali učenje apostola Pavla:

»Tisti, ki ne sprejemajo njega (tj. Pavla), ki ga je izbral Gospod, da bi pogumno ponesel njegovo ime k omenjenim narodom, zavračajo Gospodovo izbiro ter sami sebe ločujejo od karavane apostolov.« (AH 3.15.1)

3. IRENEJ, CERKEV IN KARAVANA

Da bi bolje prodrli v razumevanje te Irenejeve metafore, moramo najprej bolj pojasniti izraz karavana. Besede je perzijskega izvora, *kār(a)vān*, in pravzaprav pomeni obliko skupnega potovanja ljudi in blaga, organiziranega tako, da zagotavlja obrambo

pred oboroženim napadom, zadostne zaloge za potnike in živali ter upoštevanje vnaprej določenih poti in urnikov. Največji del karavanskega prometa so obsegale trgovske karavane, vendar so v Perziji obstajale tudi druge vrste, med katerimi so bile najpomembnejše romarske karavane, obstajala pa je tudi karavana za potovanje mrtvih (*Encyclopedia Britannica*, 10. izd., s. v. »Caravan«; Fragner 1996).

Iz teologije lyonskega škofa izvira prepričanje, da je pravzaprav celotno življenje vernika nekakšno potovanje, kar se lepo razjasni ob primeru Abrahama, ki je zapustil vse svoje zemeljsko sorodstvo in sledil Božji Besedi: »Z Besedo je bival na tujem (*xeniteuein*), da bi postal sodržavljan Besede (*syn tō Logō politeusthai*).« (AH 4.5.3) Nato Irenej v istem tonu nadaljuje in metaforo potovanja vere raztegne tudi na apostole in vse kristjane:

»Po pravici so tudi apostoli, ki so iz Abrahamovega rodu, zapustili čoln in svojega očeta ter sledili Besedi. In po pravici tudi mi, ki imamo isto vero kot Abraham, vzamemo križ kakor Izak les in mu sledimo. Kajti v Abrahamu se je človek naučil in navadil (*assuescere*) slediti Božji Besedi. Abraham je namreč po svoji veri sledil zapovedi Božje Besede in vdano prepustil svojega edinorojenega in ljubljene sina v daritev Bogu.« (AH 4.5.4)

Na podlagi zgoraj navedenih strokovnih zgodovinskih opredelitev o tem, kaj sama karavana je, se bomo v nadaljevanju posvetili šestim najznačilnejšim vidikom te podobe in se skozi njih približali globlinam Irenejevega učenja.

3.1 TRGOVANJE

Prvi vzrok za razvoj karavan je bil v tem, da je obstajalo veliko povpraševanje po trgovskem blagu, ki ga je bilo treba daleč pretovoriti; karavane so na poti do več ciljev lahko preživele tedne in celo mesece. Metafora karavane torej na prvem mestu aludira na

prodajo najrazličnejših dobrin: bakra, kositra, tekstila, srebra, zlata, čaja, začimb ...

Tudi v Irenejevi ekleziologiji najdemo nekaj mest, kjer je poudarjeno, da je Cerkev shramba in izročiteljica različnih darov, ki pa jih – drugače od trgovskih karavan – ponuja zastonj, saj jih je tudi prejela brezplačno:

»Ni mogoče naštetih darov, ki jih je Cerkev po vsem svetu prejela od Boga in s katerimi v imenu Jezusa Kristusa, križanega pod Poncijem Pilatom, vsak dan pomaga ljudem, pri tem pa nikogar ne zapeljuje in ne zahteva denarja: kar je namreč zastonj prejela od Boga, tudi zastonj deli naprej.« (AH 2.32.4)

Podobno je merilo brezplačnega oz. zastonskega »trgovanja« po Irenejevo preizkusni kamen med pravo potjo, po kateri hodi Cerkev, in zgrešeno potjo krivovercev:

»Pri njih torej vsem na očem prihaja do zablode, zavajanja in čarodejskih prevar, v Cerkvi pa najdemo usmiljenje, trdnost in resnico v pomoč ljudem; mi ne samo delujemo brez vsakega plačila in nagrade, ampak tudi sami od svojih dobrin dajemo za odrešenje ljudi in bolniki od nas pogosto prejmejo to, česar jim manjka in kar potrebujejo.« (AH 2.31.3)

V Cerkvi so različne dobrine shranjene, saj so jih vanjo zbrali apostoli. Z dobrinami je mišljen pravi nauk.

»Ker je torej toliko dokazov, resnice ni treba še naprej iskati pri drugih, saj se jo zlahka prejme od Cerkve. V njej so namreč apostoli kot v nekakšni bogati shrambi (*in depositorium*) celovito zbrali vse, kar je povezano z resnico, da bi vsakdo, ki bi želel, vzel iz nje pijačo življenja. Ta resnica je vhod v življenje, vsi drugi pa so tatovi in roparji. Zato se jih je treba ogibati, z največjo vnemo pa ljubiti to, kar je povezano s Cerkvijo, in se okleniti izročila resnice.« (AH 3.4.1)

Metafora posode pri Ireneju pogosto nastopa. V naslednjem slovitem odlomku ponazarja posoda vero, ki pomlaja Cerkev,

obenem pa ta vera, ki je v posodi, pomlaja tudi posodo samo.

»To vero smo prejeli od Cerkve in jo ohranjamo, saj po delovanju Božjega Duha kot dragocen zaklad v dobri posodi (*quasi in vaso bono*) vedno pomlaja (nas), pri tem pa pomlaja tudi posodo samo, v kateri je. Cerkvi je bil namreč ta Božji dar kakor ustvarjenini diha zaupan zato, da bi ga bili deležni vsi udje in bi tako oživel; vanjo je bilo shranjeno občestvo s Kristusom, to je Sveti Duh, poroštvo nepropadljivosti, potrditev naše vere in lestev za vzpon k Bogu. Kajti v Cerkvi je Bog postavil apostole, preroke, učitelje in vse drugo delovanje Duha.« (AH 3.24.1)

V tem okviru je kot nekakšno antropološko ekstenzijo ekleziološkega nauka o Cerkvi kot o shrambi omeniti eno najlepših, a tudi najdrznejših Irenejevih misli o človeku kot o posodi, ki sprejme Božje delovanje: »Bog je namreč človekova slava, človek pa je posoda (*receptaculum*), ki sprejme Božje delovanje in vso njegovo modrost in moč. Kakor se zdravnik preizkusi pri bolnih, tako se tudi Bog razodene pri ljudeh.« (AH 3.20.2) Človek v tej prizmi radikalno potrebuje Boga, saj mu lahko le on podeli srečo, slavo in popolnost, za katero je bil ustvarjen – a na skrivnosten način tudi Bog potrebuje človeka, in sicer grešnega človeka, na katerem lahko do konca pokaže svojo moč, modrost in dobroto.

Metaforiko karavanskega poslovanja odslkava tudi jasen in močno navzoč Irenejev poudarek na Cerkvi kot skupnosti, ki jo razodeto od Boga in izročeno od prejšnjih rodov sprejme in izroča oziroma predaja naprej.

»Izročilo apostolov, ki se je razširilo po vsem svetu, lahko v vsej Cerkvi vidijo vsi, ki želijo videti resnico. In naštejemo lahko tiste, ki so jih apostoli v Cerkvah postavili za škofe ter njihove naslednike vse do naših dni. Ti niso ne učili ne poznali nič takšnega, o čemer oni blebetajo. Če bi namreč apostoli poznali silne skrivnosti, o katerih bi

Foto: Jan Pirnat



posebej in na skrivaj učili popolne, bi jih izročili zlasti tistim, katerim so zaupali tudi same Cerkve. Želeli so namreč, da so tisti, ki so jih pustili za naslednike in jim izročili svoje lastno učiteljsko mesto, zares popolni in v vsem brezgrajni: če bi ti pravilno ravnali, bi nastala velika korist, če pa bi zašli, bi prišlo do silno velike nesreče.« (AH 3.3.1)

Kot v karavani, ki dobrine prenaša z enega kraja na drugega, je po Irenejevo tudi v Cerkvi »izročilo resnice« tisto, ki »v Cerkvi izhaja od apostolov« in je prišlo do nas: »To je celosten dokaz, da se je ena in ista oživljajoča vera v Cerkvi od apostolov do danes ohranjala in izročala v resnici.« (Ah 3.3.3) Kdor temu izročilu apostolov in starešin, ki ga ohranja Cerkev, nasprotuje, ni na pravi poti do resnice (AH 3.2.2).

3.2 SKUPNO POTOVANJE JE VARNO

Drugi vzrok za razvoj karavan je bila potreba po varnosti, saj so bila dolga območja, skozi katera so potekale poti, večinoma zelo redko poseljena; da bi ohranili varnost pred oboroženimi roparji, je bilo običajno, da so bili nekateri člani karavane opremljeni z orožjem in celo deležni bojnega usposabljanja.

Nevarnost potovanja Cerkve po tem svetu Irenej najprej ponazoril s starozavezno podobo Lotove žene, ki je bila v obliki solnatega stebra puščena v puščavi. Metafora pustinje kaže na Cerkvi neprijazen svet, po katerem ta neomajno potuje.

»Medtem ko se je to dogajalo, je (Lotova) žena ostajala na obrobju Sodome, ne več kot propadljivo meso, marveč kot solnat steber (1 Mz 19,26), ki za vedno ostane takšen: s svojo naravno pojavnostjo prikazuje to, kar je običajno za človeka, kajti tudi Cerkev, ki je sol zemlje (Mt 5,13), je bila puščena v pokrajini zemlje, da trpi človeške tegobe. Čeprav ji nenehno jemljejo ude, ostaja neokrnjen solnat steber, se pravi

opora vere, ki podpira svoje sinove in jih pošilja k njihovemu Očetu.« (AH 4.31.3)

Le skupno potovanje v karavani Cerkve, ki ohranja pravo pot resničnega nauka, izročene apostolom, lahko po Irenejevo vodi po pravi poti.

3.3 VNAPREJ DOLOČENE POTI

Na sledi predhodne značilnosti karavan je tudi naslednja: karavane so se vedno gibale po vnaprej določenih poteh, katerih zaporedne faze so bile odvisne od dostopnosti vode, primernih počivališč in naselij. Vendar vsakdo ni znal prepoznati poti med temi stalnimi točkami, zato je vsaka karavana potrebovala specializiranega vodnika. Te poti so se postopoma razvile iz tradicionalnih potovalnih vzorcev posameznih družb in kulturnih skupin.

Romarskih karavan niso spremljali tako imenovani vodniki, saj so bile poti vedno enake in dobro znane, so se pa zato običajno razne beduinske skupine ponujale za spremstvo in so neredko namerno vodile svoje stranke v nevarnosti, pred katerimi naj bi jih po dogovoru obvarovale.

V Irenejevem delu *Zoper krivoverstva* – prav nič nepričakovano – srečamo številne omembe krive poti, po kateri zgrešeno hodijo krivoverci, npr. valentinijanci: »Upravičeno bom torej pokazal, da so zašli daleč od resnice.« (AH 2.30.9) To nasploh velja za vse krivoverce, ki so »slepi glede resnice, nujno hodijo po takšni ali drugačni vijugasti poti in zato so tudi sledi njihovega nauka razpršene brez vsakršne ubranosti in reda«, medtem ko »pot tistih, ki pripadajo Cerkvi, obkroža ves svet, ima trdno izročilo, ki izhaja od apostolov, in nam kaže, da imajo vsi eno in isto vero, kajti vsi sprejemajo enega in istega Boga Očeta, verujejo v isto ojkonomijo učlovečenja Božjega Sina, priznavajo isti dar Duha, se urijo v istih zapovedih, ohranjajo isto ureditev Cerkve, pričakujejo isti Gospodov prihod ter upajo na isto odrešenje celega človeka,

se pravi duše in telesa«. (AH 5.20.1) Irenej govori o eni in isti pravi poti po vsej zemlji: »Oznanilo Cerkve je torej resnično in trdno, saj se po njem po vsem svetu kaže ena in ista pot odrešenja.« (AH 5.20.1) Na drugi strani pa opozarja pred zlim, zvijačnim, zapeljivim in nevarnim naukom valentinijancev in drugih krivovercev ter razkriva »neutemeljenost njihove poti«. (AH 2.19.8)

3.4 POSTAJALIŠČA

Umestitve karavanskih postojank oz. karavanserajev so bile določene glede na zaloge pitne vode. Ta postajališča so služila kot okrepevalnice in prenočišče za trgovske, romarske, poštno in zlasti uradne potnike. Po plačilu vstopnine so lahko dobili zaloge zase in za svoje živali, spalne prostore in hleve, vse pod zaščito stražarjev. Poleg tega je bilo običajno mogoče opraviti manjša popravila in celo poiskati zdravniško pomoč.

V Irenejevi predstavitvi potovanja Cerkve vse od njenih začetkov srečamo podobne prikaze določenih »postajališč«. Že v bibličnem obzorju so ta postajališča kraji, kjer so se apostoli – predvsem Pavel – ustavljali, oznanjali in zbirali prve krščanske skupnosti. Na sledi svetopisemskim poročilom se tudi Irenej sam kot nekakšna naslednja postaja uvršča v ta niz oznanjevalcev. Posebej lepo to prikaže na primeru Smirne, njegovega rojstnega kraja, in bližnjega Efeza, ki ga je prav tako dobro poznal. Oba kraja postaneta pomembna karavanseraja zgodnje Cerkve, ki ju povezuje znamenita osebnost Polikarp.

»(Omenim lahko) tudi Polikarpa: ne samo da je bil učenec apostolov in je živel z mnogimi, ki so videli našega Gospoda, ampak so ga apostoli postavili tudi za škofa v Aziji v Cerkvi, ki je v Smirni. Njega sem tudi sam videl, ko sem bil še zelo mlad. Dolgo časa je živel in zelo star je zapustil to življenje, potem ko je preslavno in nadvse odlično pričeval. Vedno je učil to, kar se je naučil od apostolov

in kar izroča tudi Cerkev in je edino resnično. O tem pričujejo vse Cerkve v Aziji in Polikarpovi nasledniki do danes. On je bil mnogo verodostojnejši in zanesljivejši pričevalec resnice kot pa Valentin, Markion in drugi, ki imajo sprevržena prepričanja. Ko je pod Aniketom prišel v Rim, je mnoge izmed prej omenjenih krivovercev spreobrnil k Božji Cerkvi, ko je oznanjal, da je od apostolov prejel eno in edino resnico, prav tisto, ki jo izroča Cerkev. Nekateri so ga slišali (pripovedovati), da se je Janez, Gospodov učenec, v Efezu šel kopat, toda ko je v kopališču zagledal Kerinta, je planil iz kopališča, ne da bi se okopal, rekoč: »Bežimo, da se kopališče ne zruši, kajti notri je Kerint, sovražnik resnice!« Tudi sam Polikarp je, ko mu je nekoč Markion prišel pred oči in dejal: »Priznaj nas!«, odgovoril: »Priznam te za prvorojenca Satana.« Tolikšna je bila previdnost apostolov in njihovih učencev, da niso hoteli niti v besedi imeti nič skupnega s kom izmed ponarejevalcev resnice. Tako je dejal tudi Pavel: Krivoverca se po prvem in drugem svarilu ogiblji, saj veš, da je izprijen, če je tak, in da se je sam obsodil. Obstaja tudi zelo pomembno Polikarpovo pismo Filipljanom, iz katerega se lahko tisti, ki to želijo in skrbijo za svoje odrešenje, poučijo o značaju njegove vere in oznanilu resnice. Dodajmo še, da je tudi Cerkev v Efezu, ki jo je ustanovil Pavel, Janez pa je v njej prebival vse do Trajanovega časa, resnična priča izročila apostolov.« (AH 3.3.4)

3.5 SESTAVA KARAVANE

Celotno kolono je vodil poglavar (perz. *kārvān-sālār*), ki je določil pot, po kateri se bo vila, in prevzel organizacijo karavane. Posamezni potniki so mu plačali pavšalen znesek za vsako tovorno žival; iz teh sredstev

naj bi se plačali vsi stroški karavane. Izključna dolžnost vodje karavane je bila, da poskrbi za stražo, zaloge, prenočišča itd. Na Bližnjem vzhodu so bile najpogostejše tovarne živali kamele, vendar so se uporabljali tudi osli, mule, konji in včasih celo volji; vključene so bile tudi jahalne živali, ki so zagotavljale sveže konje za spremljevalno osebje.

Kot pravega sinodiarha, resničnega voditelja karavane, se v širši prizmi seveda najprej lahko razume Gospoda Jezusa Kristusa, »vladarja in voditelja iz Juda« (AH 4.10.2; prim. 1 Mz 49,10) kot bogočloveškega voditelja vsega človeštva. Če pa v podobi karavane razumemo zgolj človeški del Kristusovega telesa, so v Cerkvi škofje tisti, ki so od Gospoda in apostolov prejeli nasledstvo. Irenej piše, da so apostoli »namreč želeli, da so tisti, ki so jih pustili za naslednike in jim izročili svoje lastno učiteljsko mesto, zares popolni in v vsem brezgrajni: če bi ti pravilno ravnali, bi nastala velika korist, če pa bi zašli, bi prišlo do silno velike nesreče.« (AH 3.3.1) Čeprav govori o Cerkvah v Germaniji, pri Ibercih, pri Keltih, na Vzhodu, v Egiptu, v Libiji ali »v središču sveta« (prim. AH 1.10.2), ohranja Irenej enotnost krščanskega ljudstva, ki ga utemeljuje na eni in isti moči izročila. V tem kontekstu poseben imenuje »mogočno, nadvse starodavno in vsem poznano Cerkev, ki sta jo v Rimu ustanovila in osnovala dva preslavna apostola, Peter in Pavel,« in opozori na nevarnost odpada od soglasja z njo, ki ima »odličnejši izvor [*potentior principalitas*]«: »V njej se je namreč za vse ljudi od nekdanj ohranilo izročilo apostolov.« (AH 3.3.2)

V delu *Zoper krivoverstva* najdemo dolg odlomek, v katerem Irenej prikazuje, kako je v podobah (*figuraliter*) tudi Stara zaveza vnaprej napovedala usodo človeka s pomočjo podobe iz živalskega sveta. Kot so živali ločene na čiste in nečiste, obstaja tako tudi razlikovanje med duhovnimi in mesenimi ljudmi, vendar ne na način gnostikov, ki so zagovarjali že vnaprejšnjo razvrstitev ljudi v tri skupine v smislu predestinacije, marveč se po Ireneju ljudje sami s svojim ravnanjem razvrstimo

bodisi med tiste, ki Boga zavračajo, bodisi tiste, ki ga sprejemajo in poslušajo njegovo besedo.

»Vse to je v podobah. Vse živali, ki imajo parklje preklane na dvoje in prežvekujejo (*duplicem ungulam habent et ruminant*), je namreč razglasila za čiste, druge, ki nimajo obeh lastnosti ali pa samo ene od njiju, pa je izločila kot nečiste (prim. 3 Mz 11,2-3; 5 Mz 14,3-4). Kdo so torej čisti? Tisti, ki v veri odločno potujejo proti Očetu in Sinu – to je namreč odločnost tistih, ki imajo na dvoje preklane parklje – ter noč in dan premišlujejo Božje besede, da bi bili ovenčani z dobrimi deli – to je namreč krepost prežvekovalcev. Nečisti pa so tisti, ki nimajo preklanih parkljev in ne prežvekujejo, se pravi ne verujejo v Boga in ne premišlujejo njegovih besed: to je gnusoba poganov. Živali, ki prežvekujejo, a nimajo preklanih parkljev, so prav tako nečiste: to je prispodoba za Jude, ki imajo v ustih Božje besede, vendar pa se ne zakoreninijo v Očetu in Sinu, zaradi česar je ves njihov rod spolzek. Živali, ki imajo en sam parkelj, namreč zlahka zdrsnejo, trdnije pa stojijo tiste, ki imajo preklane parklje, saj pri hoji oba parklja sledita drug drugemu in en parkelj podpira drugega.« (AH 5.8.3)

Sveto pismo stare zaveze kamele sicer uvršča med nečiste živali, saj le-te resda prežvekujejo, nimajo pa parkljev oz. jih imajo popolnoma preklane (prim. 3 Mz 11,4; 5 Mz 14,7). Toda četudi bi v tej primeri karavanske kamele ostale zunaj Božjega kraljestva, lahko jasno vidimo, da Ireneju tudi biblična in življenjska simbolika kopit različnih živali, ki so sestavljale karavane, ni tuja. Navsezadnje je Mojzes po Božjem naročilu ob izhodu iz Egipta poskrbel, da tam ni ostala nobena živana, »ostal ni niti en parkelj« (2 Mz 10,26), marveč so vsi šli na pot.

3.6 SPREMLJEVALNE LISTINE

Predstavo o karavanskih birokratskih postopkih nam lepo opisujejo listine, ki so nastale že v času stare asirske civilizacije, torej v 20. in 19. stoletju pr. Kr.; in sicer gre za listine treh vrst (Trolle 1967). Za to pošiljko je bilo pogosto treba napisati tablico, v kateri so bili navedeni izročena količina, cilj in drugi možni pogoji transakcije – dokumenti te vrste se imenujejo *prevozne pogodbe*. Nato je moral pošiljatelj obvestiti svojega vodjo ali zastopnika na cilju. To je bilo storjeno s pismom prejemnikom, da je pošiljka na poti, in navedbo pošiljateljevih želja v zvezi s prodajo pošiljke – tovrstna pisma se imenujejo *obvestilna sporočila*. Zadnje besedilo v postopku je napisal prejemnik pošiljke. V pismu pošiljatelj je podal poročilo o svojih dejavnostih, v katerem je navedel prejem pošiljke in opravljeno prodajo ali nakup. V številnih primerih so v teh dopisih navedeni menjalni tečajji in podroben seznam vseh stroškov – takšna besedila so imenujejo *karavanški računi*.

Kot *prevozne pogodbe* je pri Ireneju mogoče razumeti izročena svetopisemska besedila apostolskega izvora, saj sta v njih navedena opis in cilj celotne Božje odrešilne pošiljke.

»Trdna, neizmišljena in edina resnična je torej naša vera, ki je bila očitno dokazana s temi Pismi, ki so bila prevedena na omenjeni način, pa tudi oznanilo Cerkev je neponarejeno. Kajti apostoli, ki so starejši od vseh teh, soglašajo z omenjenim prevodom in prevod soglašja z apostolskim izročilom.« (AH 3.21.4)

»Tako je Matej med Hebrejci v njihovem jeziku izdal evangeljski zapis, medtem ko sta Peter in Pavel v Rimu oznanjala evangelij in ustanovila Cerkev. Po njuni smrti nam je Marko, Petrov učenec in prevajalec, v zapisani obliki izročil to, kar je oznanjal Peter.« (AH 3.1.1)

Kot *obvestilna sporočila* si lahko predstavljamo Irenejeva nenehna svarila pred krivoverci,

s katerimi je želel svoje naslovnike obvarovati pred napačnim predajanjem pošiljke odrešilnega nauka.

»Ker sta torej razkrinkanje in zavrnitev vseh krivovercev raznolika in mnogovrstna in ker jim nameravam vsem ugovarjati v skladu z njihovimi značilnostmi, sem menil, da moram najprej predstaviti njihov izvor in korenino, da boš, ko spoznaš njihovo nadvse vzvišeno Brezno, vedel, na katerem drevesu so zrasi takšni sadovi.« (AH 1.22.2)

»Toda ker za njihovo razkritje zadostuje eno delo, za njihovo zavrnitev pa jih je potrebnih več, sem ti poslal dve knjigi. ... V tej tretji knjigi pa bom prinesel dokaze iz Pisem, da ti z moje strani ne bo manjkalo nič od tega, kar si mi naročil, ampak boš onkraj svojih pričakovanj prejel sredstva za razkritje in zavrnitev tistih, ki na kakršenkoli način učijo sprevržene nauke.« (AH 3.1.)

Nazadnje si lahko kot *karavanške račune* predstavljamo Irenejevo učenje o pravilu resnice glede verovanja (lat. *regula veritatis*, gr. *kanòn tês aletheías*). S tem pravilom, ki velja za zametek poznejših veroizpovedi, Cerkev pravzaprav potrjuje prejem pošiljke Božjega nauka in v njem nadrobno opiše, kaj je prejela.

»Mi pa se držimo pravila resnice, po katerem obstaja en Bog, vsemogočni, ki je vse ustvaril po svoji Besedi in uredil in iz nebivajočega naredil vse, da biva [...]; on je Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, kakor bom pokazal. Ker se držimo tega pravila (resnice), jim zlahka dokažemo – naj bo njihovo govorenje še tako različno in obsežno –, da so skrenili s poti resnice. Skoraj vsi krivoverci namreč trdijo, da obstaja en Bog, toda v svojem sprevrženem mnenju ga spreminjajo; nehvaležni so njemu, ki jih je naredil, prav kakor so nehvaležni pogani, ko malikujejo.

Po drugi strani pa zaničujejo Božjo ustvarjenino in nasprotujejo svojemu odrešenju: postali so najostrejši tožniki in lažne priče zoper same sebe. Čeprav nočejo, bodo zagotovo vstali v mesu, da spoznajo moč njega, ki jih bo obudil od mrtvih, toda zaradi svoje nevere ne bodo prišteti med pravične.« (AH 1.22.1)

4. ZAKLJUČEK

Slikovita podoba Cerkev kot karavane, potujočega ljudstva, v Irenejevi viziji podaja ekleziološko vizijo v skupnostni in dinamični luči. Cerkev je po eni strani karavana bratov in sester, torej celotnega Kristusovega telesa tu na zemlji, ne zgolj denimo klera, po drugi strani pa je tudi karavana apostolov, torej ni razpuščena potepuška banda, ampak urejena skupina popotnikov z jasno opredeljenimi voditelji, *sinodiarhi*, voditelji karavane, in njihovimi nasledniki, ki premorejo apostolsko avtoriteto.

V stoletjih zatem se je ta Irenejeva prispevka za Cerkev zelo razširila. Evzebij Cezarejski z izrazom karavana poimenuje skupino mučencev, ki skupaj hodijo po poti k zmagi. Bazilij v pismu enemu od svojih sotrudnikov v škofovstvu njegovo Cerkev omenja kot karavano vernih. Asterij Sofist se v svojem govoru obrne na svoje poslušalce, zbrane vernike, in jih nagovori:

»O verna in enodušna karavana (ὁ πιστὴ συνοδία καὶ ὁμόψυχε), ki z nami potuješ po isti poti življenja, ki z nami pluješ na istem čolnu Cerkev po valujočem in zoprnem morju življenja, ki ene duše in enega duha poveličuješ Trojico in hitiš k edinemu pristanišču, nebeškemu kraljestvu!« (Comm. in Ps., hom. 5.1 [Richard 1956])

Cerkev je torej v tem imaginariju upodobljena kot karavana, družina Božjih otrok na poti k Očetu, ki jo vodi Kristus in krepí Sveti Duh. Vsi njeni člani se morajo enako truditi,

individualni napredek ni mogoč: kdor se od te karavane oddalji, tvega, da se bo izgubil.

V apokrifnem spisu *Tomažev evangelij* (103) beremo, da je Kristus naš glavni »sopotnik (σύννοδος)«, ki nas spremlja na strašni poti do svojega kraljestva in ki nas bo pripeljal v večno življenje ter nam dal zaupanje, ki ne mine in se ne spremeni. V resnici lahko rečemo, da sta Jožef in Marija na neki način s svojo skrbjo pripravljala pot: če malega Jezusa takrat res ni bilo sredi popotne družine, lahko spoznamo, da danes sredi te naše cerkvene »karavane« hodi z nami.

V Stari zavezi je izraz karavana (ʿarāhāh) izrecno omenjen zgolj enkrat (prim. Iz 21,13; Job 6,19), in sicer ko gre za »karavano Izmaelcev, ki je prihajala z Gileáda,« in je bila skupaj s kamelami, otovorjenimi s kozlinecem, mastiko in ládanom, namenjena v Egipt (1 Mz 37,25). Kot taka, če jo enačimo s trgovskimi karavanami, ki so prihajale iz Indije in Zahodne Azije, lahko predstavlja predpodobo Cerkev, ki bo pozneje v podobi modrih z Vzhoda ponovno prinesla troje podobnih darov, le da takrat v znamenje darovanja namesto trgovanja.

Razmišljanje lahko sklenemo še z eno, morda najslikovitejšo svetopisemsko podobo karavane, in sicer tisto, ki je spremljala prihod kraljice iz Sabe v Jeruzalem: »Prišla je v Jeruzalem z zelo velikim spremstvom; kamele so nosile dišave, zelo veliko zlata in dragih kamnov. Ko je prišla k Salomonu, se je z njim pogovarjala o vsem, kar ji je ležalo na srcu.« (1 Kr 10,2) Tudi ta podoba kraljicine karavane lahko predstavlja Cerkev, saj je, kot ugotavlja Irenej, prišla k Salomonu zaradi modrosti, ki mu jo je dal Bog: »Kraljica z juga je prihajala k njemu (tj. Salomonu), da bi spoznala modrost, ki je bila v njem. O njej je Gospod dejal, da bo ob sodbi vstala z rododom tistih, ki slišijo njegove besede, pa ne verujejo vanj, in jih bo obsodila (prim. Mt 12,42), kajti podvrgla se je modrosti, ki jo je oznanil Božji služabnik, oni pa so zaničevali modrost, ki jim jo je dajal Božji Sin.« (AH 4.27.1)

Kaj pa se zgodi, če v besedi *synodía* omikron zamenjamo z omega (συνωδία) – koliko

»skupnega petja« je v tej potujoči Cerkvi? – o tem pa morda kdaj prihodnjič ...

KRATICE

AH – Irenej Lyonski, *Adversus haereses* (*Zoper krivoverstva*)

BR – Drugi vatikanski koncil, *Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju*

REFERENCE

PRIMARNI VIRI

Irenej Lyonski. 2018. *Zoper krivoverstva*. Prevedli Benjamin Bevc, Jan Ciglencečki in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos.

Richard, Marcel. 1956. *Asterii sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt*. Symbolae Osloenses 16. Oslo: Brogger.

Kocijančič, Gorazd, ur. 1996. *Spisi apostolskih očetov*. Prevedli Fran Omerza, Anton Strle in Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.

SEKUNDARNO SLOVSTVO

Arko, Alenka. 2022. Kairos sinodalnosti v Cerkvi. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2: 249–261.

Behr, John. 2013. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*. Oxford: University Press.

Bogataj, Jan Dominik. 2022. *Synodía* med tovarištvom, karavano in popotno družčino: starokrščanski utrinki o sinodalni grščini. *Božja beseda danes* 29, št. 2: 29–31.

Encyclopedia Britannica. 1911. Zv. 5, 10. izdaja, s. v. »Caravan«. Cambridge, MA: University Press.

Ciascai, Claudiu Marius. 2019. The Unity of the Church in Saint Irenaeus' Ecclesiology. *Studia Oecumenica* 19: 229–246.

Dujarier, Michel. 2020. Pour saint Irénée, l'Église est une 'Caravane'. Predavanje, ki je potekalo 8. oktobra 2020 na University Catholique de Lyon (UCLy) v okviru konference »Irénée de Lyon ou l'unité en question«. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=etqnuigfqM4>

Fragner, Bert G. 1996. Caravan. *Encyclopædia Iranica*, IV/7, 795–798. Dostopno na spletni povezavi: <https://www.iranicaonline.org>.

Grant, Robert M. 1997. *Irenaeus of Lyons*. London; New York: Routledge.

Kereszty, Roch. 1984. The Unity of the Church in the Theology of Irenaeus. *The Second Century* 4, št. 4: 202–218.

Minns, Denis. 2010. *Irenaeus: An Introduction*. London; New York: T&T Clark.

Trolle Larsen, Mogens. 1967. *Old Assyrian Caravan Procedures*. Instanbul: Nederlands historisch-archeologisch instituut in het nabije oosten.

Von Balthasar, Hans Urs. 1990. *The Scandal of the Incarnation: Irenaeus' Against the Heresies*. Tr. John Saward. San Francisco: Ignatius Press.

¹ Eden od glavnih navdihov za ta članek je bil še neobjavljen prispevek Michela Dujarierja (2020).

² Za kratek uvod v Irenejevo življenje in delo gl. Grant 1997 ali Minns 2010.

³ Odlomke iz Irenejevega dela *Zoper krivoverstva* navajam po slovenski izdaji, za katero so prevod pripravili Benjamin Bevc, Jan Ciglencečki in Gašper Kvartič (2018).

V NEDELJSKEM JUTRU

Noč, kje je tvoje želo? Kar mineva, ni resnično,
še najmanj moči imajo boleče sile, ki zdaj so, potem jih ni.
Vse potone v pozabo razen večnega, ki vzhaja v razkošju,
tako kot se danes svetlika jutro. Svoj dan bom prepustil angelom,
da mi bodo spleтали mavrico iz vidnih in nevidnih barv,
iz melodij, šumov, koncev in začetkov.
Veliko poguma bom potreboval, da ne bom delal po svoje,
ampak bom dopustil zmago mavričnih bitij.
Manj ko me bo, večja bo zmaga.
Ko me bo obiskal angel s človeškim telesom, ga bom vdano poslušal.
Molim, da bi ga videl, vsaj opazil – dolgo bo z menoj.
Tiho se bom umaknil za zastor in izza njega skrito opazoval,
kaj mi bo pričaral dan. Dolge ure mi bodo odtekle hitro
kot tekoča voda, ki jo vidiš kot eno, a je vedno druga.
Zvečer ne bom več vedel za bogastvo, ki sem ga prejemal,
daroval ga bom na oltarju noči in bom lahak šel spat.
Breme dneva je bilo dovolj. Ljubezen, ki sem jo prejemal,
sem dajal naprej, angelom s telesi in tistim brez njih,
sebi in čudovitemu Stvarniku, ki ni pozabil najmanjše trščice
moje hvaležnosti ...

ZVEČER

Nežno se polega dan. Zemlja pripravlja mir,
delila ga bo vso noč, do jutra, ko bo spet vse oživel.
Ne grem še spat. Naužil se bom miru v globokem privezu
na sidro prepričanja. Dolge večere sem iskal objem miru,
toplino duše, trezne misli, enost.
Vreli so studenci besed, na skrivnem so se spreletavali duhovi,
zadnji od njih je razodel skrivnost.
Vse se je poleglo v modrosti in v miru dreves pod oknom,
v orglah, ki nosijo prijetne vibracije.
Mavrični mir je prišel.
Vedno sem si ga želel in ga iskal!
Boj med telesom in dušo se je polegel,
sprejetje nujnega me je privezalo na sidro,
dogajanja so postala blaga in neboleča.
Nežnost in toplina zvenita v meni dolgo v noč ...

MISEL, KI NI MISEL

Sklonjene glave mislim raztresene misli,
negotov v njihovo skladnost z resničnostjo,
telo je v bolečinah,
upam v nezanesljive vzvode olajšanja.
Samo da bi mislil prav, da se ne bi zapikoval v to,
kar najbolj boli. Da ne bi robantil v sebi,
ampak bi vse s preprostostjo sprejel.
Tihi mir bi se naselil v meni, tiha gotovost bi krožila v zraku.
Dotaknil bi se drugih z obljubo in s hvaležnostjo.
Boli. Kar naj. Druge boli še bolj.
Samo prikloim se lahko velikemu čudežu,
ki je le pot čez mostiček s te na ono stran.
Ko trpimo, angeli od nas odnašajo trenutke,
polne bogastva, biserov in zlata.
Ko bolečina mine, prinesejo nazaj pomladne pokrajine in poezijo,
ki se razliva kot sonce veselja in notranje gotovosti.
Vse je prav.
Mislec v meni se vda drugačni misli, ki ni misel,
ampak je sreča, ko samo še živim ...

Foto: Jan Pirnat



PESNJENJE

Zjutraj je dan kot nenapisana pesem,
belina papirja vabi k pisanju in madeži na njem strašijo ...
Ne pritegne me jutranja zarja ne sonce, ki se razliva po zemlji –
pomembni so ljudje –
moje bogastvo angelov s človeškimi telesi.
Težko je ostati pravičen,
ko se hoče dobrota razširiti kakor sonce po jutranji pokrajini
in prestopam meje.
Težko je poslušati prazne besede in molčati,
v veri, da vsakdo prejme modrost,
ki jo potrebuje, ob pravem času.
Težko je gledati, kako se ego širi čez vse
in ne pušča prostora prezrtemu, odgnanemu Stvarniku.
Izročam madeže na jutranjem papirju,
pisal bom pesem, ki jih bo prekrila
in mi zmagovita vrnila vero
v belino jutrišnjega dne.

ODKRITJE

p. MARKU

Greh – zdaj je, zdaj ga ni.
Ostane lepota, kakršna je bila v začetku.
Vse se nam odpušča iz trenutka v trenutek.
Neverjetno. Milost velike ljubezni.
Človeška misel se ustavi pri svojem prav,
zveže in zapečati tisto, česar se ne bi smelo zvezovati.
Človek se zabubi v krč, rešuje,
česar sam ne more razrešiti, in trpi, dokler gleda navzdol.
Stvarnik nas hrani z vsem.
Hvaležni se umaknemo in damo v sebi prostor neverjetnemu.
In se čudimo dobremu, ki nas neskončno presega.
Padec človeka je srečni greh,
vpleten v gibanje stvarstva in nadstvarstva,
ki duši pripravljata dolgo pot domov.
Kaj naj izgovori človek drugega kot molitev hvalnico
velikemu soncu, ki ga bo grelo na vseh poteh?

NATE MISLIM

Nate mislim,
Jeruzalem.
Nate.
Na tvojo prevzetnost
in ruševine,
na tvojo izbranost,
edinost,
mnogost
tvojih zidov
in poti
in glasov
in ljudi.
Nate mislim,
Gospod.

DO TEBE IŠČEM POT

Do tebe iščem pot,
do tvojega dotika,
da bi ujela davno mišljen hip
ljubezni.
Da bi živela potlej lahko
tisoč let še
iz tega hipa
kot napojena zemlja.

Do tebe iščem pot,
do tvojega koraka,
da bi stopila
v tvojo varno sled,
na kamen tvoje bolečine,
in stala potlej s tabo
lahko še tisoč let.
Dokler kamen ne bi postal
cvetica.

Do tebe iščem pot.

JERUZALEM

Spet mislim nate, moj Jeruzalem,
na tvoja vzhodna in zahodna vrata,
na tvoje ljudi podnevi
in tvoje nebo ponoči.
Spet mislim nate, moj Jeruzalem,
moja radost in mesto moje preizkušnje.
V tvoje templje sem skrila svojo ženskost,
vsa sem se vate zavila,
moj obraz si prekril s svojimi poljubi,
zagrnil si moj obraz s tančico iz svojih
poljubov.
Moje noge se dotikajo tvojih tal,
ves bel je jeruzalemski kamen,
ves spran in bel od mojih solza, Jeruzalem.
Ne morem več jokati za tabo, Jeruzalem,
pomešala se bom med druge jeruzalemske
žene,
snela črnino in si nadela biserno ogrlico,
pela in molila bom k tebi,
Jeruzalem.

Foto: Jan Pirnat



V objemu milosti

Enakomerno brnenje motorja težkega tovornjaka, ki požira kilometre po brezkončni ravnini, se meša z živahnimi ritmi alpske poskočnice. Melodija napolnjuje prostor in vzbuja občutek domačnosti. Pričara mu košček sveta, ki ga vselej nosi s seboj na dolgih poteh. Sveta, ki mu predstavlja varno zavetje. Pristana, v katerega se vrača z vedno večjim veseljem. In ga vse težje zapušča. Nekoč zanimive poti so postale enolične. Sivina asfalta je obarvala tudi njegove dni, preživete na njem. Mesta enakih obrazov so ga puščala vse bolj hladnega in naveličanega. Prekrižaril je nebroj cest stare celine vse tja do Moskve, tudi Bližnjega vzhoda, in vsaka je izpila delček njega. Avanturistični duh, željan novih doživetij, ki ga je nekoč vabil v daljave, se je izgubil kdo ve kam. Zdaj je hrepenel po domu, bližini njemu dragih ljudi, znani govoric, zvenu zvonov vaše cerkve.

Njegov pogled se ustavi na števcu. Še slabih tristo kilometrov. Malenkost zanj, ki je vaje vožnje. Poleg tega za zdaj še zlahka premaguje napore, čeprav ni več mlad. Prva sivina lega na njegove lase in vid ni več oster kot nekoč. Noge postajajo težje, korak utrujen. Resnici na ljubo, tudi vse zajetnejši trebuh pripomore k temu. Po dolgi vožnji marsikdaj nase opozori še hrbet.

Zaveda se, da bi moral ustaviti, za kratek čas počiti, morda celo zadremati. A s tem bi izgubil čas, tako pa bo do jutra zagotovo že doma. Pri svojih. Končno spet! Presenetil jih bo, saj ga pričakujejo šele jutri. Lahko bo objel otroka, preden se bosta odpravila v mesto v šolo. Koliko mu bosta imela spet povedati! Ve, da ga tudi Ana že težko pričakuje. Ni ji lahko. Naporna služba, dva razigrana najstnika, ki ju je včasih kar težko krotiti, skrb za hišo in vrt ter za starša, ki ju vse bolj pesti teža let. Misel na družino mu sprosti poteze obraza. Saj je včasih težko, pomisli, pogreša svoje drage, a denar, ki ga zasluži na tujih cestah, jim pride še kako prav. Marsikaj si lahko privoščijo, česar si sicer ne bi mogli. Tudi otrokoma se s tem obeta lepša prihodnost. Lahko jima bo omogočil dobro izhodišče, ko se bosta odločila za samostojno življenje.

Za kratek čas prežene utrujenost, ki se prihuljeno plazi vanj. Topla, na videz prijetna in sproščujoča, a zato še nevarnejša otopelost se iz nog počasi seli vse višje. Seda mu na veke, ki postajajo čedalje težje. Kar nekaj napora je potrebnega, da obdrži pogled na skoraj prazni cesti.

Nenadoma ... široko razširjene zenice, kot bi hotele vsrkati videno, se prepričati, ali je resnično ali le strašljiv privid, porojen iz globoko v nezavedno potisnjenega strahu, ki ga je vselej hitro odrinil, kadar ga je hotel opozoriti nase ... slika zaledeni ... v delčku sekunde njegova zavest zazna le še odblesk zaslepljujoče svetlobe. Neobvladljiva sila zgrabi telo, iz katerega se izvije krik, ki onemi v primežu parajoče bolečine. Trenutek, ki se razpotegne v večnost ... mešanica zvokov lomeče se pločevine in žvenketa stekla se kot vse šibkejši odmev bolj in bolj oddaljuje, dokler slednjič ne utone v tišini. Preblisk spoznanja, da se je zgodilo, kar je bilo usojeno, določeno že davno prej, kot še zadnji impulz doseže možgane. Iz negibnega telesa, ujetega v razbitino, počasi izteka curek lepljive tekočine in z njim življenje. Zavest tone v brezno teme, ki mu ni videti konca.

Je minil le trenutek ali so minila stoletja? Skozi temino praznine tipajoče prodre žarek. Obotavljajoče mu sledi drugi, čez čas tretji in vsi naslednji, čedalje močnejši in odločnejši.

Svetloba se počasi zgoščuje in napolnjuje prostor. Utrinki sprva nepovezanih misli se pričnejo zlivati v harmonično celoto. Oblikujejo podobo, ki čez čas zasiže v svoji popolnosti, ožarjena z nenavadnim bleskom, izhajajočim iz nje same. Tedaj jo prepozna ... njeno milo obličje, komaj zaznaven nasmešek in pogled ... ta njen pogled, ki se mu zazre globoko v oči. V njem zazna iskreno skrb in hkrati tolažbo, ki pomiri drobce njegovih zmedenih misli. Čista ljubezen sije iz njega in ga navda z mirom, ki preplavi vso njegovo bit. Kot bi se ponovno znašel v varnem materinem naročju, z neizgovorjeno obljubo, da bo še vse dobro. V njem se prebudi spomin na otroške dni, ko je v domači cerkvi zrl v kip Device Marije, za katerega se mu je včasih zdelo, da je za hip oživel. Kot bi spregovorile njene oči. Samo njemu. Ta blagohotni pogled je v njem vzbujal občutek varnosti in pripadnosti skupnosti, katere del je bil. Le kam se je z leti izgubilo to čutenje? Kaj ga je počasi oddaljevalo od vrednot, ki so bile vsajene vanj v prvih letih življenja? Zakaj je dovolil, da so počasi bledele in se porazgubljale v pozabo? Kdo bi le razumel nedoumljivost usode, ki te včasih prek zapletenih poti privede do novih spoznanj ...

»O, dobra Devica Marija, blažena mati, po dolgih letih se zopet zatekam k tebi po pomoč ... nakloni mi milost, prosim te iz vsega srca ... naj v meni spet zaplapola življenje ... rad bi se vrnil ... ne le zaradi sebe, predvsem zaradi otrok ... in moje Ane ... prihrani jim bolečino ... rotim te, usliši mojo željo ... ne daj, da se tako nenadoma vse konča, brez slovesa in časa za razmislek o sebi, svojih delih, dokončanih in nedokončanih nalogah ... še toliko bi imel postoriti, preden se poslovim ...,« se iz njegovih prsi izvije goreča prošnja. Kot neslišen krik obvisi v zraku, na meji med svetovoma. Trenutek se prevesi v večnost.

V mehki božajoče svetlobe kot skozi kalejdoskop zamaknjeno opazuje prizore svojih pravkar končanih dni. Podoživlja vzpone in padce, iskanja in zmote, spoznanja, ki so ga vodila dalje. Zave se tistih, ki mu jih ni bilo dano dokončno dojeti. Spremljala so ga kot namigi, se mu ponujala, ga svarila, on pa jih ni hotel prepoznati in se jim je nezavedno izogibal.

Kako lahkotno bi s tem uvidom zdaj potekalo njegovo življenje. Vedel bi, kaj se skriva onkraj znanega. To vdenje bi nedvomno bolj osmislilo njegovo življenje. Ko bi le imel možnost, da bi – obogaten s pravkar pridobljenimi spoznanji – nadaljeval svojo zemeljsko pot! Občutil je obžalovanje, da je nepreklicno končana. Dokončno zaključena? Brez možnosti ponovne vrnitve med svoje drage, od katerih je odšel brez slovesa? Ko bi mu jih bilo dano le še poslednjič objeti! Hrepenenje prežame dušo in se kot iz prepolne čaše razlije v naročje milostne zavetnice.

Zabrišejo se meje časa in prostora. Zave se, da občuti nikoli prej znano lahkotnost in svobodo. Kot v razpoki niha med svetovoma. Med življenjem in tistim, čemur pravijo smrt. Pogled na podobo, ki lebdi pred njim, ga napolni z zavedanjem, da je v varnih rokah. Njen notranji nasmešek seva iz gibov, pogleda, izraza na obrazu. Oplazi ga plamen hvaležnosti, da mu je dana lepota, ki jo doživlja. Začuti, da ga obliva ljubezen v svoji najčistejši obliki. Občuti jo z vso svojo bitjo. Ljubezen, ki premaga tudi smrt. Zdaj zares ve, da slednje pravzaprav ni. Je le prehod. Vrnitev duše v božje kraljestvo, iz katerega je izšla in ji je bilo dano, da se bo prek dobrih del vrnila vanj. Intuitivno dojame večkrat slišane besede, ki jim prej ni dajal posebnega pomena: »In večna luč naj ti sveti.« Prav tako je kot otrok v molitvi večkrat mehansko ponavljal stavek: »Zgodi se tvoja in ne moja volja.« Šele zdaj ga je doumel. Z vsem na novo porojenim zaupanjem je svojo usodo predal v božje roke, vedoč, da se bo zgodilo, kar je najprimerneje, da se zgodi.

Pomislil na telo, ki ga je zapustil ujeto v zverženi pločevini. Nekje od daleč bolj zasluži kot vidi osvetljeno prizorišče nesreče, švigajoče postave, zavijajoči zvok sirene. In na drugi strani svoja speča otroka, ki sta zaplavala v spanec z mislijo na skorajšnje srečanje z očetom. Ve, da je Ana že spekla rženi kruh, ki ga ima najraje, in pristavila kokošjo juho. Takšno z veliko korenja in graha, na kateri plavajo maščobni cinki. S kakšnim užitkom bi jo srkal. V duhu zagleda pred seboj tudi materin utrujeni obraz, ki bi ga preletel blag nasmešek, ko bi ponovno videla sina. Prav gotovo še

vedno vsak večer moli zanj in ga priporoči angelu varuhu. Tudi v očetove oči bi privabil nekaj svetlobe. Ob stisku roke bi mu s težko prikritim olajšanjem v glasu zašepetal: »Pa si se le spet vrnil, poba.«

A njega ne bo. Ne more si predstavljati razočaranja in žalosti, ko bodo bližnji izvedeli kruto vest, da se je njegovo življenje v trenutku utrnilo. In bolečine, v katero se bodo zavili.

»Bodi milostna, ne zaradi mene, temveč zaradi njih,« zaplapola iskrena prošnja večni zavetnici v stiski.

Objem svetlobe jenja. Zrak postaja vse gostejši, skoraj zadušljiv. Lahkost se porazgublja. Občuti pritisk teže. Naenkrat se znajde v utesnjujočem oklepu, ki ga prepozna kot svoje telo. Hip zatem začuti krčevito bolečino, kot bi nekaj stresalo njegove prsi. Močan sunek ... in še drugi, tretji ... Srce vzplapola, a se ponovno umiri. Nov impulz ga znova predrami. Sprva slabotni in neenakomerni utripi se ojačajo in ujamejo v enakomeren ritem. Kot odmev udarjajo po razboleni glavi in se mešajo z najrazličnejšimi šumi. Slednjič do ušes prodrejo tudi glasovi. Čedalje razločnejši postajajo, dokler jih ne preglasi zavijanje sirene. Končno mu uspe dvigniti veke. Zabrisan obris obraza se sklanja nad njim. Nekaj mu šepeta, a ga ne razume. Preveč je vsega: hrupa, luči, hitečih postav. Želi se umakniti. Poloti se ga nemir. V svoji nemoči zaječi. Takoj zatem začuti vbod. Po telesu se razlije toplota, ki omami bolečino in ga zaziba v sen.

Čez čas zaslepljujoča svetloba spet butne v njegove oči. A tokrat je drugačna. Spremljajo jo izsušena usta, brenčanje v ušesih in vonj po anestetiku, ki izzove slabost. V sencah čuti razbijanje srca. Razbolena glava nekako uspe usmeriti tok misli. Skoraj obžaluje, da se je vrnil iz objema božje svetlobe, kjer je ves lahkoten užival v neskončnem miru. A globoko v sebi ve, da je tako prav. Njegov čas še ni prišel, saj pot še ni bila zaključena. Uvid, ki ga je bil deležen onkraj znanega, bo na novo osmisлил njegovo življenje in mu dal nov polet. Morda bi celo zbral pogum in spregovoril o svoji izkušnji. Ah, ne. Ne bi imelo smisla, saj bi mu le redko kdo verjel. Pri večini bi doživel kvečjemu posmeh in prepričevanje, da je vse skupaj le plod njegove fantazije ali posledica poškodbe. Ni še napočil pravi čas. Dovolj je, da v sebi nosi mir in zaupanje, da se bo nekoč znova znašel v zavetju večne svetlobe, ko bo stopil pred obličje Najvišjega.

V dolgih tednih, ki jih je prebil za debelimi zidovi bolnišnice in rehabilitacijskega centra, je marsikakšno noč podoživljal trenutke, ki so ga ponovno privedli v božje naročje. Na novo odkrite vrednote so mu pomagale najti stik s seboj in pokukati v koticke duše, ki so mu bili prej zakriti. Njegovo življenje je pridobilo barvitost, saj so ga obogatili nova spoznanja in uvidi. V njem je počasi zorelo spoznanje, da mu je bila milost vrnitve v življenje izkazana s posebnim namenom. Sklenil je, da se bo takoj po končanem zdravljenju odpravil na romanje, da se Devici Mariji zahvali za neprecenljiv dar – življenje. Hrepenече je pričakoval dan, ko bo ponovno stal pred kipom Matere Božje in se ji zahvalil za izkazano milost.

Jesenskega jutra se je podal na pot. Ko so se meglice dvignile in so zvonik obsijali plahi sončni žarki, je z ravnine zagledal cerkev, ki ga je vabila, da se povzpne do nje. Že dolga stoletja so se ljudje s svojimi pričakovanji, stiskami in bolestmii zatekali pred obličje Device Marije. Kolikim dušam je že pomagala, ko so jo prosile pomoči! Vsakdo je našel zavetje pod njenim plaščem milosti; včasih v besedah, drugič v dejanjih. Mnogokrat je zadostovala že misel, ki je vzbudila občutje, da človek ni sam. Marsikomu je bilo razodeto spoznanje, da ima trpljenje lahko smisel in bolečina svojo nalogo. Zapredenim v malodušje je nakazala žarek upanja. Odhajajoče v večnost je pospremila v svetlobo.

Z bolečinami in negotovega koraka je premagoval stopnice ter se slednjič le znašel pred Njo. Zazdelo se mu je, da je med obrazi, nanizanimi v zavetju njenega plašča, uzrl tudi svojega. V tišini se je predal občutku topline in začutil mir, ta je prežehl vso njegovo bit. Misli so se umaknile, glas razuma utihnil. Prepustil se je čaru trenutka in z zaupanjem dovolil svojemu pravemu

jazu, da ga je vodil po prostranstvih v marsičem še neraziskanega sveta. Čas se je ustavil, dokler ga globina lastnega diha ni vrnila v sedanjost. Vsak delček telesa je zadihal z novo močjo, kot bi se vanj ponovno naselili mladost in vitalnost. Vzravnal se je in noge so ga kar same nesle proti izhodu, od tam se je še enkrat ozrl proti oltarju s podobo Marije Zavetnice s plaščem, se v globoki hvaležnosti spoštljivo priklonil in pokrižal. Lahkotno, skoraj poplesujoče, se je napotil proti dolini.

Radost, kakršne že dolgo ni občutil, je prežemala njegovo srce. Kot bi našel delček sebe, ki ga je izgubil v priganjajočem tempu vsakdanjega življenja. Spravljen s svetom in seboj je Devici Mariji ter sam sebi podal zaobljubo, da nikdar več ne bo skrenil s poti, ki se je zarisala pred njim.

Držal je besedo in svoje vrednote z besedami, še bolj pa z zgledom, prenašal na svoje potomce. V veselje mu je bilo, ko je lahko opazoval, da je njegovo seme bogato vzkliko.

Korak je izgubil svojo prožnost in hrbet se je že upognil. Gube so razbrazdale obraz in čas je razredčil nekoč bujne lase. Hladne sape veje in jesen se preveša v zimo.

Vsako leto na isti dan se zdaj že stari mož s pomočjo palice povzpne po stopnicah do cerkve, ki se razgleduje po ravnici Ptujkega polja. Počasi oddrsa do glavnega oltarja, kjer se pokloni Mariji Zavetnici s plaščem in s hvaležnostjo obudi spomin na srečanje z njo, ki ga je tedaj otela smrti in vrnila v življenje med njegove drage.

Prišla bo jesen, ko starega moža ne bo več. Njegovo telo bo utrujeno slednjič leglo k počitku, duša pa se bo zlila s svetlobo večnosti, iz katere je izšla.

Foto: Jan Pirnat



Perfer et obdura: Joža Lovrenčič in njegova neobjavljena dela

Povzetek: Prispevek obravnava življenje in delo dr. Joža Lovrenčiča (1890–1952), slovenskega pesnika, pisatelja, prevajalca in klasičnega filologa. Opozarja na dve njegovi pripovedni deli, ki slogovno še posebej izstopata. Prinaša tudi podatke o doslej še neobjavljenih delih iz obdobja po njegovi aretaciji leta 1945: prevodu Ovidijevih *Metamorfoz* in neobjavljeni pesniški zbirki *Nič Niče*, ter prikazuje dogodke, ki so vplivali na avtorjevo naravnost v času njunega nastanka. Tako skuša prikazati Lovrenčičevo kompleksno in vsestransko razgledano osebnost ter ga postavlja za zgled pesniške vztrajnosti in osebne trdnosti.

Ključne besede: Joža Lovrenčič, Ovidij, izgnanstvo, *Sholar iz Trente*, *Metamorfoze*, *Nič Niče*

Članek na kratko orisuje življenje in delo dr. Joža Lovrenčiča, slovenskega pesnika, pisatelja, prevajalca in klasičnega filologa.¹ Izpostaviti želi dve njegovi manj poznani pripovedni deli in izpostaviti elemente, zaradi katerih sta posebnost v slovenski književnosti. Ti prikazujejo tesno prepletenost obeh Lovrenčičevih strokovnih področij, klasične filologije in slovenščine, hkrati pa opozarjajo na njegovo izredno razgledanost tudi izven glavnih strokovnih sfer. Morda mu je prav ta pronicljivost vlila dodatno moč za nepretrgano ustvarjalnost in neomajno osebno držo tudi v času, ko so bile zanj razmere še posebej nasprotujoče.

Lovrenčičevo literarno ustvarjanje danes povezujemo predvsem z njegovo liriko. Večinoma je zajeta v pesniški zbirki *Deveta dežela* (1917), ki jo obravnavajo vsi glavni slovenski literarnovedni priročniki,² njegove pesmi pa najdemo v vseh pomembnejših antologijah slovenske lirike. A takšen prikaz njegovega opusa nikakor ne zadovolji kvantitativnega kriterija obravnave, saj je bil v pripovedništvu veliko produktivnejši in je sledil drugačnim

smernicam. (Melnik 1991, 69) Te so se v resnici oblikovale že v začetku njegovega literarnega ustvarjanja in so bile vse od otroštva neodtujljiv del njegove osebnosti.

Največ podatkov o njegovem odraščanju in osebnostnem oblikovanju je v njegovi avtobiografski povesti *Med Scilo in Karibdo*. Objavil jo je v *Mentorju* 1928/29 pod izmišljenim imenom,³ in sicer kot zbirko vložnih zgodb, ki mu jih pripoveduje prijatelj. Vendar pa je iz besedila jasno, da gre pravzaprav za »njegov lastni dijaški življenjepis od gimnazijske pripravnice do mature«, opisuje pa »svojo borbo za poklic: ali duhovnik ali kaj drugega« (Lovrenčič 1954, 65). V Kredu pri Kobaridu rojeni Lovrenčič je prvo leto šolanja v Gorici namreč stanoval v Alojzijevišču, nato pa do sedmega razreda gimnazije v malem semenišču, iz katerega pa je kasneje izstopil. Tesna zavezanost krščanskemu izročilu se ni pri Lovrenčiču nikoli pretrgala, vendar pa se je odločil za drugačno poklicno pot, predvsem zaradi notranje potrebe po pisanju, ki ga strogo vodstvo semenišča ni odobravalo.⁴ Iz tega okolja izvira tudi njegova

ljubezen do latinskih besed, ki jih je v obilici raztresel po svojih delih, kot lahko opazimo že v omenjeni povesti. Že v prvem odstavku med napovedjo teme iz študentskega življenja kar trikrat spontano preide v latinščino: »Saj je to življenje lepo in pisano in zajemljivo – Debevec, Finžgar, Cankar docent – nešteto junakov se ti ponuja, da bi jih ovekovečil, laudator temporis acti, novim generacijam v eksemplu, a ko bi videli svojo podobo, kdo ve, kaj bi se mi primerilo, pa čeprav bi jih idealiziral, da bi lahko veseli in ponosno vzklikali: »Fuimus Troes!« (5)

Kljub graji iz okolja ga je ustvarjalna sila gnala dalje in do mature leta 1910 je imel objavljenih že vrsto pesmi in drugih literarnih del. Svoje pesmi je pošiljal v ogled nekaterim sočasnim piscem, v tem času očitno največ Finžgarju, v čigar zapuščini lahko najdemo več Lovrenčičevih pisem in pesmi.⁵ Kmalu se je usmeril v strnjen in slikovit ekspresionizem, formalno pa prešel k svobodnemu verzu, tako da velja celo za njegovega začetnika (Bjelčevič 1998, 103). Glavni del svoje ekspresionistične poezije je objavil v omenjeni pesniški zbirki *Deveta dežela*, štirih ciklusih izpovedne poezije, ki so vrhunec njegovega ekspresionizma. Poleg ekspresionističnih pesmi je Lovrenčič v tem času objavljala vrsto drugačnih izdelkov: članke, pesmi v tradicionalni verzni obliki, pripovedi po usmeritvah *Mohorjeve družbe*, in že takrat izstopal po svoji vsestransko plodni ustvarjalnosti. (Melnik 1991, 69)

Kmalu po izidu zbirke *Deveta dežela* je njegova literarna produkcija postala precej drugačna. Še vedno je objavljala tudi izpovedno poezijo, toda njegove glavne smernice so se obrnile v pripovedništvo. Slednje zajema večji del njegovega ustvarjanja; gre za povesti, pravljice, legende, namenjene mlajši in splošni publiku (Slodnjak 1968, 365). Največ se je odločal za izročilo s Tolminskega; ena pomembnejših zbirk so npr. *Gorske pravljice* (1921).

Po diplomi iz slovenščine in klasične filologije na graški univerzi pri Matiji Murku je Lovrenčič sprva služboval na gimnaziji v

Gorici kot učitelj slovenščine. Po vojni pa so oblasti zaprle goriško gimnazijo in preselil se je najprej v Kranj, nato v Podnart in zatem v Ljubljano. Medtem je spoznaval Gorenjsko, kar je močno opazno v njegovi knjigi legend v prozi *Tiho življenje* iz leta 1939. Od leta 1920 je služboval kot učitelj na Prvi gimnaziji (Poljane), nato od leta 1930 na Tretji gimnaziji (za Bežigradom) in od leta 1939 na učiteljski Ledina. V tem času je nastala večina njegovih pripovednih in dramskih del, poleg tega se je uveljavil kot literarnokulturni zgodovinar in prevajalec, predvsem iz italijanščine.

Zagotovo je iz tega obdobja premalo znan Lovrenčičev ep *Sholar iz Trente* (1939). Pesnitev je večinoma omenjena med »neuspešnimi poskusi« slovenskih literatov, da bi v začetku 20. stol. Slovencem ustvarili dobro epsko pesnitev (Bratuž 2007, 9). V resnici pa imamo pred seboj najdaljši in motivno najbogatejši slovenski ep, ki ne izstopa le po svoji tematiki, temveč tudi po stilu. Odvija se konec 16. stoletja v Beneški republiki med današnjo Primorsko, Vidmom in Padovo. Gre za zgodbo trentarskega kmečkega sina, ki se na materino željo poda v Videm študirat za duhovnika. Vendar se od študija odvrne in v hudi sili zaradi lakote in pomanjkanja v zameno za denar zapiše hudiču. Leta kasneje se vrne domov in prizna, da ne bo postal duhovnik, zato se mu starši odpovejo. Po smrti izvoljenke se priporoči Mariji in povzpne v domače gore, da bi se spokoril. Ko pride po njegovo dušo hudič, kliče mater, ki takrat umre, a njena molitev je uslišana in pogodba s hudičem se razdre.

Motiv študenta, ki se zapiše hudiču, je v slovenski književnosti sicer redek, Lovrenčič pa se sklicuje na objavo Simona Rutarja, ki je legendo opisal leta 1882 v *Ljubljanskem zvonu*. Navaja, da ga je že v otroštvu očarala prav zato, ker je v Sloveniji značilna za njegove domače kraje.⁶ V nadaljevanju postane še bolj oseben: »Odkar sem to zgodbo prvič slišal, me je spremljala, in zlasti sem mislil nanjo, ko sem tudi sam odšel v goriške šole.« (Lovrenčič 1939, 227) Pripoved resnično večkrat deluje

precej avtobiografsko, in če izvzamemo legendarne in zgodovinske motive, gre pravzaprav za zgodbo, ki z izjemo faustovske motivike ustreza Lovrenčičevi avtobiografiji *Med Scilo in Karibdo* (Kores 1993, 34).

V besedilu opazimo še dodatno podobnost z omenjeno povestjo. Zaradi svoje izredno široke informativnosti, raznovrstnosti, obsega in sloga se *Sholar* močno razlikuje od siceršnjih mohorjank prejšnjega stoletja. Podrobne opombe so nujno potrebne in pogosto poučne tudi za razgledanega bralca. Gre za navajanje geografskih pojmov, zgodovinskih dejstev, etnografskih značilnosti; od vseh področij, ki se jim avtor posveča z naključno razsejanimi podatki, je poleg slovenske in slovanske zgodovine najbolj prisotna antika. Kot v zametkih že v povesti *Med Scilo in Karibdo* pa tukaj naletimo še na mnogo več latinskih citatov ali domiselnih latinskih replik, ki se mojstrsko izmenjujejo s slovenskimi, npr. med opisom običaja iniciacije prvošolcev: »Haec clavis nostrae vita / si radovednost sita? /.../ Zdaj pa res že vse veste / umáknite se s ceste / da do taberne pridemo / in prvikrat poskusimo / ta uncum speciale / kako odpre portale.« (Lovrenčič 1939, 58) Sem ter tja avtor vključi tudi daljše pasuse, ki so v celoti v latinščini; sprejemu prvošolcev npr. sledi napitnica, ki jo bodoči študentje zapojejo v latinščini:

Ut semper nobis canes,
dulcissime Joannes,
bibe vinum ad libitum
non est, non est prohibitum
nec nocte nec diebus
dum lucet almus Phoebus! (59)

Takšno povezovanje materinščine in latinščine ali celo grščine je za slovensko književnost sicer novo (Gantar 1991, 99). Latinske citate srečamo že v starejših pripovedih, vendar povsod tako, da so jasno razločeni od preostalega teksta. Nasprotno pa so tu meje zabrisane, kar uvaja prav poseben stilni žanr, ki ga Kajetan Gantar poimenuje »makaronska latinščina.«⁷ Tako avtor pesnitev bogati še z

enim izvornim elementom, a tudi tu ne pozabi na utilitarnost. V spremni besedi sledi razlaga latinskega pasusa: »Ut semper nobis canes ...: Ut, kot veste, veže pravi latinec s konjunktivom, a tu so si pevci pač zaradi rime, dovolili futurum. Delali so tedaj v vsakdanji latinščini, ki so jo imenovali makaronščino, še hujše napake, ne da bi bili poznali Cicerona. Prevod pesmi bi bil: Da vedno boš nam pel / Joannes ves vesel / pij vino sladko, pij, / saj prepovedano nam ni / podnevi ne ponoči, / dokler je Phoebus v moči.« (Lovrenčič 1939, 223)

Sholar Joannes s svojo družbo za grajsko gospodo devinskega gradu uprizori tudi komedijo. Pesnitev tako ad hoc preide v dramsko obliko; v spremni besedi pa avtor pojasni, da gre za improvizacijo, v kateri si študentje privoščijo prve grške filozofe in jih po svoje komentirajo. Glavna oseba je filozof Tales iz Mileta, ki odkriva, da je voda prapočelo vsega, medtem ko ga skušajo preostali prepričati, da je od vode vseeno pomembnejše vino. V tem delu Lovrenčič popestri vloženo dramo tudi z nekaterimi grškimi izrazi v transkripciji. Tales reče: »Iz vode – ex to hidati – je vse nastalo.« Sluga pa mu s Pindarjem odgovarja: »Haha, kakor tvoj ariston to hidor?« (79) Da bralci ne bi bili prikrajšani za komiko, ki temelji na znanju, navede tudi splošne podatke o vseh omenjenih avtorjih.

Nad izvedbo komedije je navdušen tudi grajski pater, ki se z Joannesom zaplete v – spet z latinščino prepleten – pogovor o njegovi materinščini:

Haec meminisse juvat! Ne, ad rem!
Kar zdaj, Joannes, ti povem:
Ti jezik znaš, ki govoré ga tod,
saj do gorá prebiva isti rod,
in, ako prav sem poučen,
razširjen je ko drug noben
in Orbe, ko še sever, jug in vzhod
Slovenecem v last je dal Gospod. /.../
Propterea ne rideas, če ti izdam,
da jaz napisal rad bi sam
v jeziku vašem kaj v obliki skromni. (92)

Foto: Jan Pirnat



Poleg ljubezni do klasičnih jezikov iz besedila sijeta tudi narodna zavednost in samobitnost, kakor je značilno za epe, nastale v narodovih težkih časih (Kores 1993, 34). Zgodovinsko okolje – čas beneško-habsburške vojne – namreč nastavi ogledalo času Lovrenčičevega pisanja, torej prvi svetovni vojni, soški fronti in fašistični diktaturi. Zgodovina namreč zanj ni pokopan in pozabljen pojem, ampak nekaj nenehno prisotnega in hkrati vir človeškega spoznanja. (Melnik 1991, 71) Nespremenljiva daljna preteklost, ki v časih prehaja v ljudsko modrost in v časih v krščansko, je v oporo avtorjevi ustvarjalni vztrajnosti, zaznamovanost s sočasnim zgodovinskim dogajanjem je marsikje povezana tudi z avtobiografsko, v časih skoraj izpovedno noto. Slednje je še posebej prisotno v Lovrenčičevih najpозnejših delih, ki so nastala v zanj povsem drugačnih življenjskih okoliščinah.

Leta 1944 se je po dvajsetletnem službovanju v Ljubljani vrnil v Gorico in na prošnjo goriških izobražencev pod vodstvom Antona Kacina prevzel ravnateljstvo goriške gimnazije. S padcem Mussolinijevega režima je bila ta ideja namreč ponovno uresničljiva, predvsem pa dobrodošla. Kot je Lovrenčič zapisal sam, sta ga pri odločitvi gnala izključno pedagoški eros in narodna zavednost: »Nisem se takoj odločil za to mesto. Ker pa sem mislil, da bom svojemu narodu, ki je bil 25 let brez vsake srednje šole, koristil in sem ves čas v Jugoslaviji deloval zanj, sem se nato odločil. Pri vsem tem me je vodilo samo to, ne pa kakšni politični nameni.« (Movrin 2018, 66) Kmalu pa ga je zadela ideološko brezkompromisna obsodba Osvobodilne fronte (OF), ki je pobudo za slovensko šolstvo na območju nemške okupacije označila za sodelovanje z okupatorjem (Movrn 2018, 68). Tako je avtor postal tarča napadov in javnega blatenja. Prva strelica je priletela kar od Lovrenčičevega dolgoletnega prijatelja in celo botra njegove hčere, hkrati pa sodelavca pri *Domu in svetu*, Franceta Bevka. Slovensko gimnazijo v Gorici je označil za nič manj kot »fašistični strup.«⁸

Obtožbe so Lovrenčiča globoko prizadele in ob koncu semestra se je bolan vrnil v Ljubljano. Zaradi boleznii je ostal dlje, kot je sprva nameraval – a to je bila sreča, saj je v njegovo stanovanje v Gorici medtem priletela bomba. Ob koncu vojne se je na zahtevo družine v vsesplošni paniki umaknil v Celovec in od tam želel nazaj v Gorico. Z ženo in eno izmed hčera so kot civilisti potovali na enem od vlakov, ki so iz Koroške vozili slovenske domobrance, a namesto v Italijo je vlak zapeljal v predor Področca in nato na Jesenice. Tu ga je zajela partizanska vojska in Lovrenčič je bil že določen za smrt, ko ga je prepoznal nekdanji učenec, zdaj partizanski častnik, ter mu rešil življenje. V Ljubljani je bil nato obsojen zaradi nasprotovanja OF. Sledil je vnaprej odločen proces, po njem je bil Lovrenčič zaprt in obsojen na prisilno delo. Po izpustu leto kasneje je ostal brez pravice do pokojnine, zaposlitve in imena. Objavljati ni smel več, njegova dela je Komisija za pregled knjižnic umestila na seznam prepovedanih knjig. (Movrin 2017, 72)

Vsesplošno sovraštvo, naperjeno proti njemu in celo družini tudi iz prej naklonjenih krogov, ga je potisnilo v prisilni molk in grenko izolacijo. A kljub temu je vztrajal v pisanju, in kot bi se trudil na papir izliti bridko bolečino, je še naprej ustvarjal. Kakor bi se trudil kljub imenskemu izbrisu ohraniti svoj obstoj vsaj preko del, se ni nikoli predal brezdelni resignaciji ter je ostal plodovit in vztrajen pisec tudi v skrajnem obdobju življenja.

Takšne aspiracije so v literarni zgodovini znane in še posebej lastne avtorjem, ki ustvarjajo v izgnanstvu. Zgled je rimski pesnik Ovidij, ki v eni svojih elegij iz pontskega izgnanstva⁹ podaja svoj življenjepis in opisuje invokacijo v pesniško poslanstvo. Pripoveduje, kako ga je oče že kot dečka poslal v Rim, da bi si pridobil izobrazbo in se izučil govorniških veščin. A za razliko od njegovega brata so ga zapeljale muze in pritegnile k pesništvu¹⁰ – prav kakor zase v eni svojih neobjavljenih pesmi pravi Lovrenčič:

Bil je priden, bil je zgleden,
nekaj le bilo ni prav:
preveč bil je radoveden,
knjige kakor nor je bral.

Preden se je prav zavedel,
kaj je Pegaz, že se z njim
je postavljaj in se medel
ob kraguljčkih zvočnih rim. (1.5–12)¹¹

Ovidij se je tako odpovedal politični karieri in se posvetil zasebnemu življenju, potovanjem proti vzhodu in pesniškemu ustvarjanju. Na vrhuncu slave pa sta ga iz neznanega razloga doletela obtožba cesarja Avgusta in izgnanstvo v Tome ob Črnem morju, oddaljen del imperija, kjer je bila v rabi barbarska govornica, kulturno življenje pa v primerjavi z rimskim povsem nerazvito. V izgnanstvu je napisal pet knjig Žalostink (*Tristia*) in štiri knjige *Pontskih pism* (*Epistulae ex Ponto*) ter si s tem pridobil večer sloves pesniške vztrajnosti. Lovrenčič je omenjeno elegijo, še posebej pa Ovidijev ugled seveda poznal in ni bil edini pesnik, ki bi z njim začutil literarno povezavo prav zaradi takšnih okoliščin.¹² Morda mu je bil že v mlajših letih za zgled, da je sledil pesniškemu klicu navkljub materini spodbudi k duhovniškemu poklicu.

Svoje prepričanje, da pesniku večer spomin zagotavljajo njegova dela, je Ovidij najmočneje izrazil prav v *Metamorfozah*,¹³ kar je Lovrenčiča očitno nagovorilo do te mere, da se je v svojem prisilnem molku odločil pesnitev prevesti. Vztrajnemu prevajanju se je posvečal zadnji dve leti pred smrtjo (1952) in v tem času dokončal vseh 15 knjig pesnitve. Žal pa mu prevoda ni uspelo še enkrat pregledati in izpiliti. Prav tako ga za njim ni bral nihče drug. Že nekaj dni za tem, ko je delo vsebinsko sklenil, ga je za objavo ponudil *Slovenski matici*. Takratni urednik France Koblar mu, verjetno v strahu pred političnimi sankcijami v obdobju, ki je bilo za pisce katoliške proveniencije eno najnevarnejših v povojni zgodovini, ni mogel dati upanja na objavo (Akmaž

2003, 194). Tudi pripomb za izboljšavo mu ni ponudil. Lovrenčič se je vrnil domov in v nekaj dneh potrt umrl zaradi infarkta. Prevod je odtlej ležal v njegovi zapuščini in še zdaj ostaja edini in prvi prevod tega dela v slovenščino v celoti.¹⁴

Zgoraj navedeni avtobiografski verzi začenjajo prvo pesem Lovrenčičeve prav tako še neobjavljene pesniške zbirke z letnico 1949 in povednim naslovom Nič Niče, nadimkom, ki ga zase uporablja v pesmih, včasih pa celo v zasebnih pismih. Tipkopis zbirke je s še nekaterimi Lovrenčičevimi dokumenti v drugem delu zapuščine, ki jo je do nedavnega hranila Marta Vovko, vdova Lovrenčičevega vnuka dr. Andreja Vovka. Že nekaj časa pred tem je dr. Vovko oddelku za klasično filologijo Filozofske fakultete v Ljubljani v skrb zaupal dedov prevod Ovidijevih *Metamorfoz*. Njegova želja, da bi poskrbeli za uredniški postopek in objavo, se je začela uresničevati z digitalizacijo in piljenjem najprej zadnjih treh knjig prevoda. Po izidu teh v redakciji Davida Movrina¹⁵ je ga. Vovko na oddelek prinesla še preostanek Lovrenčičeve zapuščine. S pretresljivo odločnostjo je pripovedovala, kako je njen pokojni mož prav to mapo pred smrtjo položil na vrh svojih dokumentov in ji jo s tem zaupal v najpozornejše ravnanje. V njej so poleg omenjenega tipkopisa pesniške zbirke daljša Lovrenčičeva pesnitev z naslovom *Brat Honorat*, nekaj beležk mladostnih pesmi iz leta 1907, nekaj krajših besedil drugih avtorjev, nekateri dokumenti in članki, povezani z Lovrenčičevo obsodbo in sojenjem, fotografije in celo arhitekturni tloris pred vojno načrtovane hiše, kamor naj bi se preselili z družino.

Iz dokumentov se lesketa podoba neizpoljenih načrtov nekega prekinjenega življenja, ki bi bilo skorajda izničeno, kakor ponazarja naslov zbirke. A paradoksalno Nič Niče neomajno piše svojo zgodovino in perpetuira svoja dela. V pesniški zbirki je 38 izpovednih pesmi v različnih verzniških oblikah z različno, vendar vedno avtobiografsko obarvano temo. Podnaslov je pomenljiv:

Nič Niče

V žalostnih pesmih z veselim poudarkom
ki jih je pel sam o sebi v tretji osebi
za zabavo in kratek čas
ko je hodil peš na Parnas

V nagovoru nakaže bistvo nadaljnjih pesmi
– živahen trohejski ritem in avtobiografsko
vsebino, ki prehaja od šaljive do ironične, a v
svojem bistvu bridke izpovedi. Avtobiografski
zapisi o otroštvu se nadaljujejo v naslednjih
petih pesmih, ki opisujejo Lovrenčičevo
življenje do obsodbe in v resnici močno
spominjajo na Ovidijevo elegijo. Življenjepis
nadaljuje sedemnajsta pesem, ki podaja popis
Lovrenčičevih del skoraj v obliki seznama; v
začetnih kiticah npr. najdemo naslove zgoraj
obravnavanih del:

Nič Niče je dosti pisal,
Nič Niče je dosti pel,
vse iz naroda ob Soči
in iz sebe je zajel.

Oče naš z begunci molil,
sam kot oni prizadet,
ko ob Soči je bobnelo
in bil v ognju rodni svet.

V bridkem času se zamaknil
je v skrivnosti srčnih čar
in v Deželo šel deveto –
in z njim iz Trente šel sholar.

Ko skrivnosti Gorskih pravljic
v pisan šopek je nabral,
cesto in njen vozal bajni
je prikazal naših tal. /.../

Pa prišli so taki časi,
da historik nič ne ve,
da je pel za rod ob Soči
tudi neki Nič Niče. (17.1–16, 53–56)

Konec pesmi zaznamuje žalostno zavedanje
lastne zamolčanosti, literarnega izgnanstva,

ki veje tudi iz marsikatere druge pesmi.
Čas sodnega procesa in zaporne kazni avtor
označi za »izpuščena poglavja«: »Nič Niče ši-
rokoustil / ni v življenju se nikdar, / torej tudi
tu izpustil / bo poglavij lepih par!« (5.1–4) Zato
naj bi jih iz skromnosti »zagrnili s plaščem«
in »zakril je leto dni, / dokler spet se v svet
ni vrnil, / da kot Nič Niče živi.« (5.9–12) Prav
izrecen poudarek zamolčanosti pa v resnici
izraža globoko zgroženost nad dogajanjem, ki
ga v deseti pesmi izenači s smrtjo: »Eno leto je
minilo, eno leto sem bil mrtev!« (10.5–6)

V naslednjih pesmih vzdušje prehaja od op-
timizma do grenkobe in marsikje je v ospred-
ju izpoved nemoči nad bolečim izkustvom
dvojnosti sodobnih vrednot. Tudi tema ni več
le avtobiografska, temveč na trenutke celo
domoljubna, največkrat pa politična. Izrazito
je nasprotovanje novi politični ureditvi, ki
se požvižga na božje zakone in brez ozira na
tradicijo izumlja svoje: »Izumrl stari rod je,
/ z njim izginila povsod je / ljuba vsa do-
mačnost stara, / ki za njo več svet ne mara.«
(21.21–24) Krasni novi svet ne glede na trud
ostaja nerazumljiv in tuj: »Nič Niče zavzet
poslušal / novih, srečnih dni modrost, / a se
upira mu, ko skuša, / da pogoltnil bi to kost.«
(26.49–52) Ogorčenje nad vetrnjaštvom in
popolno odsotnostjo morale v sodobnem času
je čedalje bolj očitno in proti koncu zbirke
se marsikatera pesem izteče v resignacijo in
občutek minevanja: »O dokler imamo čas, / ki
vse pelje v večnost nas, / ne pozabimo nikdar,
/ da smo božje volje stvar!« (35.9–20) Celotno
zbirko preveva vsesplošno vzdušje neime-
novanosti, ki ga povzroča nenehna uporaba
tretjeosebnihih glagolov in venomer prisotni
nadimek Nič Niče. Lovrenčič tako poustvarja
občutje popolne brezimnosti in osamljenosti
protagonista zbirke, ki je pravzaprav on
sam. Tolažbo ponuja obrat k Bogu in božji
besedi, ki sta opora za vztrajnost v kreposti
in poštenosti. To zavedanje avtorju vliva val
optimizma in mu daje zalet za nadaljevanje
pesniškega poslanstva:

Doklér bo Bog hotel
in kakor bo dal,
bo Nič Niče živel,
nikogar se bal.

Resnici bo služil,
ljubezen budil,
preganjaj sovraštvo,
s pozabo ga kril.

V psalmih veličal
bo vedno Boga
in prosil ga vdano
iz vsega srca:

Smiluj se, smiluj se
nas majhnih, o Bog,
nikar ne pozabi
slovenskih otrok! /.../

O daj, da dokler še
bo svet in bo čas,
bi hvalo prepeval
slovenski Ti glas! (33.1–16, 25–28)¹⁶

Ta pesem je pravzaprav Lovrenčičev življenjski credo. Poštenost in pokončnost sta usmerjali njegovo naravnost tudi v težkih letih zadnjega obdobja njegovega življenja. Politični zaznamovanosti navkljub je Lovrenčič vztrajal tudi v neumorni delovni vnemi za korist slovenske književnosti in naroda, kar ga postavlja za trajen zgled prihodnjim generacijam. Premisliti velja tudi, koliko zamolčanih, izbrisanih in na pozabo obsojenih del se nemara še vedno skriva po arhivih in v zapuščinah avtorjev, ki jih je iz političnih razlogov doletela podobna *damnatio memoriae*. V prihodnje bo morda poleg Lovrenčičevega prevoda *Metamorfoz* uspela tudi objava njegovih avtorskih pesmi, s čimer bo slovenske bralce z več kot polstoletno zamudo iz pesnikovega notranjega izgnanstva vendarle dosegel njegov glas.

REFERENCE

- Akmaž, Miroslav. 2003. Uzorci prekida diplomatskih odnosa između Vatikana i Jugoslavije 1952 Godine. *Croatica Christiana Periodica* 27, št. 52, 194.
- Bevk, France. 1945. Fašistični strup. *Partizanski dnevnik*, št. 19. 1.
- Bjelčević, Aleksander. 1998. Slovenski svobodni verz do sredine 30-ih let 20. stoletja. *Słowiańska metryka porównawcza: Wiersz wolny* 7, 205–45. Ur. Pszczółowska, Lucylla. Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- Dolenc, Janez. 1991. Folklorne prvine v delih Joža Lovrenčiča. *Goriški letnik* 18, 89–96.
- Ann. Elementi ekspresionizma pri Joži Lovrenčiču. V: *Arhiv Joža Lovrenčiča*, Oddelek za klasično filologijo, FF UL.
- Gantar, Kajetan. 1991. Joža Lovrenčič in antika. *Goriški letnik* 18, 97–108.
- Gantar, Kajetan, prev. 1997. *Publij Ovidij Naso: Metamorfoze*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Grafenauer, Ivan. 1915. O naših najmlajših. *Dom in svet* 28, št. 1. 6–10.
- Ingleheart, Jennifer. 2011. *Two Thousand Years of Solitude: Exile After Ovid*. Oxford: Oxford University Press.
- Jurca, Josip. 1959. *Ovid: Pisma iz Pregnanstva*. Ljubljana: DZS, 99.
- Kores, Darinko. 1993. Joža Lovrenčič: »Sholar iz Trente«: ob 40. letnici pisateljeve smrti. *Dialogi* 29, št. 3, 24–42 in št. 4, 55–63.
- Kurinčič, Jože. 1991. Sholar iz Trente – slovenski Faust. *Goriški letnik* 18. 73–82.
- Lovrenčič, Joža. 1954. *Med Scilo in Karibdo*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Lovrenčič, Joža. 1915. Pismo F. S. Finžgarju. V: *Korespondenca Frana Saleškega Finžgarja*. Rokopisna zbirka NUK.
- Lovrenčič, Joža. 2018. *Publij Ovidij Nazon: Metamorfoze 13–15. Keria* 19, št. 2, 81–163.
- Lovrenčič, Joža. 1939. *Sholar iz Trente*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Lovrenčič, Joža. *Ves vaš ljubeči očka: pisma hčerki Nini*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba 2010.
- Lovrenčič-Lenček, Nina. 1991. Lovrenčičeva Jubilejna elegija s pismom hčerki Nini ob priliki svoje šestdesetletnice 2. marca 1950. *Goriški letnik* 18, 41–47.
- Melnik, Branko. 1991. Staro in novo v pesniškem opusu Joža Lovrenčiča. *Goriški letnik* 18, 69–72.
- Mlakar, Boris. 1991. Dr. Joža Lovrenčič in mimohod revolucije. *Goriški letnik* 18, 69–72.
- Movrin, David. 2017. Dr. Joža Lovrenčič in njegove zakopane *Metamorfoze*. *Keria* 19, št. 2, 65–80.
- Movrin, David. 2018. Urejanje Ovidijevih *Metamorfoz* v prevodu dr. Joža Lovrenčiča: novo gradivo. *Keria* 20, št. 1, 147–156.
- Slodnjak, Anton. 1968. *Slovensko slovstvo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Šega Čeh, Barbara. 2013. *Publij Ovidij Naso: Metamorfoze I-III*. Ljubljana: Modrijan.

- ¹ Prispevek oblikovan kot izsek iz magistrskega dela, ki je nastalo kot sad enoletnega raziskovanja zadnjega poglavja življenja obravnavanega avtorja in prvič prinaša njegova neobjavljena dela v integralni obliki: Anja Božič. 2018: »Niso namenjene v tisk, tebi velja njih obisk«: neobjavljena dela dr. Joža Lovrenčiča: pesniška zbirka *Nič Niče*, kronika *Brat Honorat* in prevod Ovidijevih *Metamorfoz*: magistrsko delo. Naslovni citat je iz Ovidijevih *Amores* 3.11a.7.
- ² Seznam je v članku Darinko Kores. 1993. Joža Lovrenčič: »Sholar iz Trente«: ob 40. letnici pisateljeve smrti. *Dialogi* 29, št. 3, 24–42. Pregled različnih ocen njegovega ustvarjanja najdemo v predgovoru Jožeta Faganela ob izdaji Lovrenčičevih pisem, glej Joža Lovrenčič. 2010. *Ves vaš ljubeči očka: pisma hčerki Nini*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba, 7–18.
- ³ In sicer J. K. Rejec; ob drugačni vezavi črk je to J(oža) Krejec, to je Joža iz Kreda. Glej Joža Lovrenčič. 1954. *Med Scilo in Karibdo*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba, 65.
- ⁴ V povesti *Med Scilo in Karibdo* najdemo opis, kako je mladi dijak skrival novo številko *Ljubljanskega zvona*, da je ne bi odkrili predstojniki v domu. (Lovrenčič 1954, 40)
- ⁵ In sicer sedem pisem iz obdobja 1911–1915. Joža Lovrenčič, Pismo F. S. Finžgarju, v: *Korespondenca Frana Saleškega Finžgarja*. Rokopisna zbirka NUK.
- ⁶ »Tako sem slišal že kot otrok doma zgodbo o šolarju iz Trente, ki se je hudiču zapisal. Edino v teh krajih je ta motiv doma.« (225)
- ⁷ »V slovenskem kulturnem okolju je ta stilni žanr tako malo poznan, da npr. SSKJ te oznake sploh ne registrira. Nasprotno pa npr. zgodovina italijanske književnosti pozna celo ‚klasike makaronske latinščine‘, pri katerih se nevsiljivo in povsem organsko prepletajo elementi latinske in italijanske diktije.« (Gantar 1991, 99)
- ⁸ V članku z istim naslovom: France Bevk, Fašistični strup, *Partizanski dnevnik* 1945.
- ⁹ Ovidij, *Tristia* 4.10.
- ¹⁰ Kljub očetovim očitkom je bil vsak njegov poskus upora jalov, in karkoli je skušal napisati izven ritma, se je samo po sebi spremenilo v verz. Od tod njegov znani stih: »*Quidquid temptabam scribere versus erat*« (Tristia 4.10.26) oz. v prevodu Josipa Jurca: »Kar sem povedati hotel, vse mi postalo je stih.« (1954, 99)
- ¹¹ Gre za prvo pesem iz Lovrenčičeve neobjavljene pesniške zbirke *Nič Niče*, o kateri več v nadaljevanju članka.
- ¹² Eden najbolj znanih primerov je Petrarca. Za več podobnih literarnih povezav glej Ingleheart, Jennifer. 2011. *Two Thousand Years of Solitude: Exile After Ovid*. Oxford: Oxford University Press.
- ¹³ In sicer v slavnem epilogu ob koncu petnajste knjige, v Lovrenčičevem prevodu: »Koder se širi po zemlji podjarmljeni rimsko gospostvo, / brali me bodo ljudje; če je količkaj res, da ne vara / pesniška slutnja, na veke vse čase slovel bom in živel.« (Lovrenčič 2018: 163)
- ¹⁴ V zbirki *Kondor* je izbor najpomembnejših odlomkov prevedel Kajetan Gantar. 1977. *Publij Ovidij Naso: Metamorfoze*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Prve tri knjige integralnega besedila je prevedla Barbara Šega Čeh. 2013. *Publij Ovidij Naso: Metamorfoze I–III*. Ljubljana: Modrijan. Druge tri knjige so tik pred izidom.
- ¹⁵ Za opis uredniške obdelave glej David Movrin. 2018. Dr. Joža Lovrenčič in njegove zakopane *Metamorfoze*. *Kerla* 19, št. 2, 72. Članku sledijo tudi zadnje tri knjige prevoda: Joža Lovrenčič. 2018. *Metamorfoze 13–15*. *Kerla* 19, št. 2, 81–163.
- ¹⁶ Zadnje kitice te pesmi so vklesane tudi na Lovrenčičevem nagrobnem spomeniku na ljubljanskih Žalah (južno od spomenikov internirancem in žrtvam dachauskih procesov, 26B.5.16).

Foto: Jan Pirnat



Samogovori in dialogi ...

Vodilo in smer moje esejistične zgodbe je njena »notranja« arhitekturna zgradba, »zunanja« manj!

Čemu?

Ker je našim človeškim percepcijam tuja!

Zares naša bo postala, ko jo ponotranjimo, spravimo na frekvence duš;

te jo »obdelajo«,

da se potlej odziva z avtentičnimi refleksijami in govoricami.

Prozaični diskurz dopolnjujem z lirično-izpovednim.

Slednji naj deluje kot »kurivo«,

ki duha in materijo, nižje in višje, površinsko in poglobljeno učinkoviteje »obdela«;

vendar ne z izključevanjem ali prevlado enega nad drugim,

ampak z med-sebojno dialektiko –,

da izstopi, kar obe polariteti in njuni morebitni omejenosti,

pre-sega.

Želel bi namreč vlti novega vina v mehove, ker menim, da staro (tradicionalna strukturiranost eseja) zaudarja po trohnobi ...

»Ko je med mano in sabo zid kot na cestišču nasprotnih smeri, ko najina obraza prekriva make-up, ko sta med mano in sabo dva pogleda, dve vodi, navpična in vodoravna, ko eden vpraša drugega, je prvi doma ali drugi zdoma? Ko med mano in sabo ni brvi, reciva, zgradiva jo, oljčne vejice podtikajva v najin med-prostor, vanj vstopata dva, izstopa le **eden** ...«

Ko si zaželim *notranjih lepot*, to od mene zahteva opravilno vnemo in eksistencialni napor; saj se moram zanje podati na pot, ki vodi »navkreber«, rečem ji »romarska«; morebiti bi kot Marko Uršič odpotoval v Svete kraje, išoč dušo v Sveti deželi v literarnem delu Romanje za Animo; morebiti ne bi nikamor zares šel ali poromal, zapuščal domačih krajev in ljudi okoli sebe, saj bi se resnici na ljubo »vase vzpenjal«.

Spuščal.

Samost-an!

Vstopiti v svoj »interier« se morda zdi samodestruktivno, okolico izključiti, vase se zapreti. Morda zveni samovšečno, zgolj sebe ljubiti, zase poskrbeti, ker v tem primeru lahko govorimo o narcisoidnem jazu, iz katerega ni mogoč ljubeč odnos do Sebe, kaj šele do svojega Drugega, ki bo v naših *dialogih* postal neizogiben partner.

Vstopiti v svoj »interier« ne pomeni ne eno ne drugo, ampak prav nasprotno, v goloti svojega jaza in na čistini svoje biti postati resničen, svoboden in ljubeč, še več, preseči svojo bitno naravo in vstopiti – onkraj ali drugače biti, v svoj *transcendentni* Nadjaz.

Smo pa današnje dni priče obilnih novodobnih oblik v smislu »individualnih drž«, ki jih ustvarjajo neoliberalne združbe, njihovi sistemi in ekonomije, ki izvirnost, ustvarjalnost in mobiliziranje potencialov v ljudeh izkoristijo za povečano produkcijo materialnih sredstev, ustvarjanje dobička in kapitala, tako da med svoje sodelavce vpeljujejo tekmovalnega duha, kdo bo bolj izviren, bolj spreten, bolj iznajdljiv ...

Bolj dobičkonosen.

»O sreča, zrenje in žarenje, ko sam s sabo nisi sam ...«

»Otrok s sivo brado odkriva zaklade,
v daljnih bregih koplje rudo,
v najemni prsti greblje po semenih,
v **svojih** jih razkriva,
lepa jedrca,
ki ga bodo odtlej redila.«

Kaj pa so ti zakladi, ta jedrca?

V literaturi in umetnosti skrito in skrivnostno, znotraj psihoanalize in psihoterapije poglobljena duševna stanja, v religioznosti – presežna **božja** narava.

»Jutranjo zgodbo sprejemam iz ne-svojih oči, ki odpirajo moje majhne. Najdrobnejšo zrno sejem, ki zraste v drevo – in mi zveni kot ne-mir, prijeten in mil.«

»Nekdo prebiva v mojem malem kotu. Nekdo sedi na mojem malem stolu, ne pod turnom ali na knežjem kamnu. Ni podoba ne oseba – sama je bila in ne spoznana. V meni je rasla v otipljivost.«

Je to Duh, ki presega »duha časa« ?

V knjigi Naše rešnje telo pisatelj in zdravnik Alojz Ihan govori o »duhu«, čigar odzivanje je hipno in nerazsodno. Primer: narediš prekršek (eksces), nemoralno dejanje in »tvoj duh« te opraviči, najde razlage, tolaži in spodbuja, saj si prav naredil(a) odreagir(a), po človeško, edino pravilno in umestno ... Celu poveliča tvoje odločitve, pohvali za hitre reakcije ... Iz deliktov naredi kreposti.

Ihanov zaključek je, da je »človeško telo« pri svojih odločitvah ali reakcijah razsodnejše od »duha«, zato **telesu**, ne duhu pripiše, da je naše *rešnje*, torej rešitveno ... Vendar v tej točki nastane zagata, potreba po razločitvi med »Ihanovim zaletavim« (površinskim) duhom in »Tistim«, ki seže do izčiščene zavesti in v sebi nosi stanja, ki se ne odzivajo hipno, ampak na odlog, do njih se dospe na način, rekli smo, »romarskih poti«.

Ki je v meni, pa ni od tega sveta!

»Ki nam je *v-dahnjen* in spet *iz-dahnjen*, v življenje ne v smrt!

Janez od Križa govori o *poročni noči* z **Njim**, ki pa se zgodi po »temni noči«, očiščenju čutov in duhov«. Papež Janez Pavel II. je ugledal *luč* te **Ljubezni**, vendar iz »poprej niča« – kar razumemo na način potrebe po izstopu iz razpoložljivosti sveta in vstopu v model samocenzure in omejitve

... Izvoljeno ljudstvo je moralo skozi napor »puščave«, da je dospelo v »obljubljeno deželo notranje svobode«.

Avguštin dodaja: »**Ta**, ki te je ustvaril, te ne bo brez tebe odrešil!«

Zato se nam mora zgoditi »daritveno-žrtveni proces«, rekonstrukcija ne-vrednega, da se iz njega porodi vredno in krepostno,

nelepo zamenja z lepim, nižje z višjim ...

»Moraš iti skozi svet saj, skozi plamen žvepla, skozi dolino megle, skozi rudnik soli, se podati v votline teles in dupline dreves, v katerih trohniijo stari lesi, pod južni veter, v katerem kopnijo stari obrazi, v ogledala, v katerih se utaplajo črne ptice, Magdalene in Eve.

In kar na kurišču lesa **tebe** ostane,

iz tlečega ognja diha kot **ne-bes** v tebi.«

Vprašanje.

Ali soočanje nelepega in lepega, dobrega in zlega poteka kot dvo-bojevanje v smislu drugega zoper drugega?;

ali pa v luči med-njune dialektike, kakor v simboliki dvojčka,

ko je nasprotovanje toliko izključevalno,

da se more spet zgoditi vključenost.

Izkustveno lahko povem, da se protislovja morejo rešiti v ustvarjalni napetosti; kot zimska zmrzal, ki popusti toplini pomladnega sonca, ali sotočje dveh rek, ki se skleneta v novo, skupno reko. Brez zmagovalcev, ki bi padli v zanos, in brez poražencev, vpetih v kaznovanost in krivdnost;

to v nas postori Ljubezen, ki običajno presega.

»Četudi se je žito na mlinskih kamnih

lomilo,

se je z namenom, da bi se pre-obrazilo v moko,

potlej vzhajalo

in zamesilo v testo.«

»Hvaležen sem življenju, ki me je peljalo skozi lastno bivanjsko zgodbo (preizkušnjo), da danes lahko živim spontano (svobodno), lahko rečem tudi duhovno, da so se izostrila moja čutenja, predvsem pa, da se lahko zavedam svoje sreče,« pričuje Oseba.

Ključno je torej sprejetje **ne-popolnega**, brez postavljanja vprašanj, »zakaj in čemu in celo meni«, ko pa nas bolečina in izguba uči: poslušati, čutiti, gledati, živeti ...; ego vse bolj slabi, z njim pa dotlej bolno, zlobno, nelepo; um postaja obstranski, življenje preprostejše, rešljivo, saj se je Oseba odločila sprejemati življenje v vseh njenih odtenkih;

čemur je sledila osvoboditev; tudi telesna ozdravitev ...

Pa se nam primeri, da ne dospemo do (od)rešitev!, da ostajamo razbiti na koščke črepinj.

Je to naš poraz?

Nikar, ampak zgolj sporočilo, da je treba razbitine -

spet sestaviti v celoto,

v harmonijo življenja.

Pot k Lépeemu primerjam s tehniko likovnega ikonopisja, ustvarjanja podob (ikon) na način nanosov svetlih barv na temne podlage, ki te svetlijo, da se ob njih začno »svetliti« tudi »temine« naših duš.

Proces k Lépeemu ponazarjam tudi z odkritjem mehanizmov *avtofagije* Nobelovega nagrajenca za medicino za leto 2016, japonskega molekularnega biologa Jošinorija Ohsumo, ko celica za svoj obstoj oziroma za prilagajanje spremenjenim (kriznim) razmeram v organizmu razgradi lastne proteine.

Omenjeni biološki proces povezujem z »razgradnjo znotraj mene samega«, kar je sicer videti samo-uničevalno, vendar moja duša le tako pridobi potrebna »hranila«, ki ji omogočijo oživitve od poprejšnjih kriznih razmer.

Platon bi rekel – do »biti spet dobrega«.

V primeru svetopisemske Magdalenine – od nekoč nelepe v lepo ljubezen.

Poti ...

»Glej moč nabreklih granitnih src in krepkost stegenskih mišic, kako vznemirjajo prepadne stene, v perutih jih skeli želja po vrhovih. Čez Kaf vodi pot. Ob jutranjem zvonjenju vonjajo kadila, na jezik pada mana, Kana napoji ustno votlino, potok Cedron zdrsi med prsti, vzdržuje vlažnost nog, s Krištofom Kolumbom osvajajva grad,

v katerem dočakava sprelet **ptice** ...,

simbol ,božjega‘ ...«

»Jemalo je vid, pa se niso lesketale posode. Na peščinah nočnega sonca so se svetlikale reke. Ribiči so zapluli v brezmejne prostore, da bi presodili njihovo vodnatost, da bi potopljeni v srčne vode spoznali, kaj črpa kri, kaj hrani odmeve, kaj napaja cinobrova polja, kjer ni čutiti ne snega ne odjuge, ne zaznati poka – le porodni šiv v steni;

skoz prebodeno steno je šlo –

kakor iz nebes ...«

Poti ...

»Nisem lagal, ko sem rekel, da mi je nekaj v noge prišlo. Nisem vedel, kdaj sem takšen postal. Eni so govorili, da sem dušo prodal. Noge, samo noge, nič drugega. Zabredle v plivkajoče reke. Noge v vetru žitnega polja. Premikajoče se kolesje. Na odprto sem zabredel. Vse poti nazaj so zastrte, zato se ne morem vrniti v zaliv, ne do kopnega ... Zastonj se je truditi z glavo, kadar si dopustil, da srce nogam zapoveduje.

Hodite ...«

Ni pomembno, ali odhajate ali se vračate ...

Kajti ko stopamo po poteh, cilje že nosimo v sebi, če pa bi hiteli zgolj za cilji, bi se na poteh izgubljali.

Le poti vodijo do Lepot!

Lahko se sicer na poteh ustavljam, kar je naravno; da bi pa obtičali, na njih zastali za dlje časa,

morebiti celo za vselej, pa ni v človeški naravi, saj po duhovno-duševnem ustroju veljamo za dinamična in kreativna bitja,

ustvarjena za nenehna potovanja –

v med-sebojnost – odnos med Menoj in Seboj,
in med-osebnost – dialog med Menoj in Teboj.

»Slišim glas!,

ki ne prihaja iz ust, ni namenjen ušesom. Kot čaša obilja se mi ponuja –
jo bom **sam** ali z **drugim** popil!?!«

»Simon, sem slutil dobro namero, opeka na opeko – hiška. Mi je že pomagala tuja (Tvoja) prisotnost, pritegnila mi je vejo, rešila iz zasede. Simon, pozimi si kuril peč, jaz nisem svoje, ti si nalagal drva v prvem in drugem prostoru. Kaj ko se bosta ohladila in bodo drva pošla? Bo vsak s sam s sabo v korak ali k drugemu segajoč?«

Ko bi se, recimo oseba A, ki posebej akterja ali producenta del ali zamisli, zaradi svoje prevladujoče vloge postavljala nad pozicije osebe B, bi veljalo, da si jo pollašča; oseba B bi bila v podrejenem položaju, v ontološkem smislu bi pomenila *nebiti*, oseba A pa bi veljala za nadrejeno.

Če pa oseba A namesto osebe B postori, bi to za osebo B pomenilo spet nekakšen *nebiti*, saj ne bi delovala iz svojih moči in potreb; ne zase postorila ne vračala uslug. (Iz tega konteksta so seveda izvzeti insuficientni, invalidni ali drugače socialno ter bolezensko obremenjeni; pa vendar se tudi ti, četudi iz svoje nemoči, lahko odzovejo na prejeto in tudi dajejo.)

»Vse, kar želi obstati, se mora z drugim zamenjevati. S tem bogati sebe in tistega, s katerim sobiva ...«

Govor je o vzajemnosti, ki se odziva na klic drugega človeka in velja za visoko stopnjo človečnosti; imenujemo ga *sočutje*.

K sočutju pa pristavljam model *dajanja* in *sprejemanja* po(moči), pri katerem ni pomembno, kaj se daje, kdo da več ali manj, komu se eno ali drugo zgodi poprej ali potlej, pomemben je zgolj nenehni in reaktivni *duh vzajemnosti*; ko ne moremo materialno, lahko vračamo recimo s postorjenim delom, če nam moči jenjujejo, se odzivamo z duhovnimi orodji ...

Odnos, ki ga kreiramo na način vzajemnosti, poimenujem –
žlahтна med-osebnost.

»Slišim glas. Odpiram vrata. Skupaj bova večerjala. Poiskala jaso v gozdu, jamo v tleh. Kurila bova ogenj. Dim se bo dvigoval, kadeč iz nepokvarljivih smol. Z vseh strani neba bo zapihalo, prineslo vodo, sol živino in pravico. Voda se bo odkrila vetru, veter bo imel oblast nad vodami, prestol na njih. V jadrnih in napolnjenih prazninah se razkriva stvariteljstvo duha ...«

Po »božanskem Nadjazu« oblikovani subjekt zmore vselej dajati in sprejemati.

Splošno znano je, da je 20. *stoletje* ustvarilo **ego** človeško naravo, ta pa najhujše oblike »-izmov« (individualizem, komunizem, nacizem, fašizem, narcizem ...), ki hromijo medčloveške odnose.

Razmišljam.

Zgodba se je zagotovo zgodila in se še dandanes godi, vzrok zanjo pa vidim v ohromeli notranji človeški naravi, ki jo je povzročila izguba lastne *samobitnosti*. Zaradi pretrganega odnosa s *seboj* (s svojo božjo naravo) je oseba vstopila v svet *ne-božjega* poveličevanja sebe na račun poniževanj, celo razvrednotenj drugega, in zato postala narcisoidna in egoistična. Vrnitev k altruističnemu je zato v meniškem sloganu:

»Bodi svoj in božje (Bog) bo tvoj.«

V med-sebojnosti pa se zgodi, da naš Drugi ne želi neposredne po-moči, ampak mu zadostuje zgolj človeška bližina.

Iz »bližin« namreč vznikajo mehanizmi, ki potrjujejo prisotnost drugih, ki v osebah, h katerim so »pogledi« usmerjeni, prebudijo njihovo lastno, sicer zamrlo, a še vedno močno, celo nesmrtno naravo, kakor uči hrvaški psihiater dr. Nemet.

Pogoj je le eden: biti voljan razkriti svojo »ranjeno dušo«

(Pesnika Toneta Pavčka je ob izgubi sina tolažila, zdravila prisotnost so-človeka; pomirjala ga je in sestavljala, iz nevidnih medosebnih dotikanj prebujala lastno vero v življenje in literarno spet ustvarjanje o lepotač človeškega bivanja!)

Še o *dialoščnosti* ...

»Danica e-sporočil ne pošilja rada. Ko jezdi na konju, komunicira z dihanjem, ki je naveza z vetrom, Duhom bližin s svojim Drugim.«

Poklicala me je urednica iz založbe, pogovor je tekel o predstavitvi moje knjige. Povprašala me je, ali bi sprejel zamisel, da bi bil dogodek kot kavarniški večer. Pri tem naj bi ob meni, piscu spremne besede in voditeljici pogovora sodelovala še oseba, ki bi z drugega zornega kota osvetlila sporočilo knjige!?

Zazdelo se mi je, da sem v tistem trenutku osebo, bolj znanca kot prijatelja, že kar povabil ...

Četudi se mi je vsiljeval dvom, ali ni morebiti on mene poiskal ... Našel.

Poskušam razvozlati zagato.

Kako drugače razumeti med-najino sledenje kot z vidika *presegaajoče* človeške narave, v kateri je neznano postalo realen, udejanjen dogodek;

kako drugače zavedanje dveh oseb in njuno med-sebojno sledenje kot z vidika – *enosti s seboj in s svojim Drugim*,

kar svetli temno pego medčloveške *razdvojenosti* ...

Nista se namreč dotikali fizični, ampak duhovni »telesi«, v popolni svobodi, in v resnici nobena od njiju ni iskala vidnih povezovanj, obe sta ostali zgolj močno vpeti v lastno »transcendentno naravo«.

Da, zaradi takih odnosov postaja(mo) ljudje spremenjeni –,

ob odkritih (*metaracionalnih*) svetovih drugačni, nadgrajeni, prepojeni s presežnimi vsebinami ...

Z odpiranju takih svetov postajamo občestvo, ki ima opravka s »srčnimi vibracijami«, najmočnejšimi energijami, ki se kot mediji širijo od enih do drugih, od »oddajnikov do sprejemnikov« in spet v nasprotni smeri ...

Da na koncu ne vemo, kdo je avtor in kdo prejemnik; ko smemo celo reči, da postaja prvotni prejemnik – stvaritelj, avtor pa konča kot sprejemalec besedil, glasbe, slike ..., dejanj, energij srca ...

Oba pa orodje razodete resnice, svobode in lepote, recipročna odkrivalca problema in rešitve.

Italijanski pisatelj Claudio Magris verjame v umetnost in literaturo, ki se izraža kot globinski doživljaj v njej. Ker tudi sam zagovarjam to tezo, sva v medsebojnem odnosu. Dialogu.

Oba sva namreč zagovornika iste univerzalne resnice o Lépem, ki skozi preboj Besede med-sebojno konvergira, se tako med-osebno spaja in oplaja; zaradi lepe besede gradi lep duhovni svet so-bivanja.

Tudi s svojimi Bralci želim odnos zblíževanj, vendar tako, da bodo ob mojih ustvarjali svoje zgodbe, življenjske in literarne. V to jih vpeljujem, ko v svojih povedovanjih ne dajem končnih rešitev, ampak jih sami iščejo, ob mojih »pišejo« svoje knjige ...

Ko pa sem sam v vlogi Bralca, segam po prav taki literaturi in orodju, ki bosta tudi mene nagovarjala (spodbujala) k so-ustvarjanju vsebin, s katerimi so me poprej od zunaj (od drugih oseb) nagovorile ...

Sklepna misel:

Bodimo oblikovalci med-sebojnosti, odnosa med Menoj in Seboj, ker šele tako oblikovani zmoremo v med-osebnost, ki je dialog z našimi Bližnjimi in Daljnimi ...

Konec.

Foto: Jan Pirnat



Ob liriki Franceta Vodnika

Leta 2013 je pri Celjski Mohorjevi družbi izšla pesniška zbirka Franceta Vodnika *Borivec z Bogom*. Pesmi so me pritegnile zaradi iskrene in globoke vere, ki jo pesnik izpoveduje. Ob njih sem napisal nekaj razmišljanj, ki sem jih povezal s pričevanji Svetega pisma. Ob pesmih sem razmišljal kot pesnik, ki jih doživlja, posvaja in ponotranja.

Med sveto mašo smo še posebej deležni Jezusove prisotnosti. Dejstvo je, da je vedno z nami, a pesnik France Vodnik izpoveduje v svoji pesmi Sveta maša, da se je te prisotnosti med sveto mašo še veliko bolj zavedel. Začutil je prepad med njim in seboj in zapisal: »Med množico sem klečal v svetem somraku božje hiše kot izobčenec.« Vendar ga Jezus v nadaljevanju pesmi sam potolaži: »Kod si blodil, otrokoc moj, še v blodnjah sem bil jaz s teboj.« Pesnik se je predal veliki Jezusovi ljubezni, rekoč: »Jaz pa sem le zaihtel v sebi kot majhno dete in bilo mi je tako dobro«.

Stara modrost pravi: S komer se družiš, temu postajaš podoben, in še drugače: Povej mi, s kom se družiš, in povem ti, kdo si. Mnogi se družimo z Jezusom, se z njim pogovarjamo, delimo svoje življenje z njim in skušamo živeti kot on, biti takšni, kakršen je on. Zaradi naših slabosti pa nam to le delno uspeva. A leta tečejo, druženje z Jezusom je včasih bolj, včasih manj zaupno in intenzivno. Včasih se zavemo svojih temin, slabega, ki je v nas, svojih želja po udobju in prijetnem življenju, svojih padcev, in takrat se počutimo kot izobčenci, kakor je čutil tudi Vodnik. Potem se spet trudimo za poboljšanje. A Jezus je vedno z nami, tako kot je rekel Vodniku: »Še v tvojih blodnjah sem bil jaz s teboj.« A odnos z Jezusom ni samo naš odgovor na njegovo prisotnost. Jezus dela. In dela tudi čudeže. Od njega lahko pričakujemo najboljše, samo dobro, tudi takšno dobro, za kakršno ga sploh nismo prosili niti si ga kakor koli zamislili.

Paradoks v prvi kitici pesmi Saj me ne razumejo Franceta Vodnika je v tem, da išče srečo in ljubezen drugje in drugače kot večina ljudi. Veliko globlje. Tako kot piše v Svetem pismu: »Odrinite na globoko!« (Lk 5,4) Neki kantavtor današnjega časa je v svoji popevki tudi posrečeno izjavil: »Jaz sem srečen na svoj žalosten način.« Večina današnjih medijev spodbuja k plitkemu uživanju življenja. Vodnik pa pravi: »Jaz ne ljubim smeha in sonca.« Tudi v Svetem pismu piše, da je uživanje prazno, in kdor mu zapade, se čedalje bolj prazni, potem pa išče več in več nadomestkov za Božjo prisotnost, ki bi ga edina lahko osrečila. Temu se Vodnik modro izogne in izjavi: »V samoto svojega srca se tih umikam«. Ni lahko živeti v zunanjem svetu takšnega življenja, še posebej pesniki smo pač najbolj deležni takšnega življenja.

Vodnik nadaljuje: »V samoti je noč, dvom in zapuščenost, kesanja ogenj vroč ...«, a kljub temu je srečen, ker »ljubi kaosa in borbe mamečo lepoto«. V njem je nenehen notranji boj, a ve, da s pomočjo milosti od zgoraj zmaga in njegovemu razklanemu srcu se Bog nenehno smehlja. Ni sreče nad srečo Božje prisotnosti. Vodnik trpi pri tem, ko jo ima, tako kot je sveti Frančišek tvegati vse imetje in imenitno prihodnost za to, da je bil z Bogom resnično srečen.

France Vodnik pravi v drugi kitici svoje pesmi Saj me ne razumejo: »Saj me ne razumejo otroci sveta, ker ne vedo, da samo če goriš in padaš, ker je pretežak romarski križ, se srcu razklanemu Bog smehlja«. Kaj vse je potrebno, da se nam, preveč človeškim in vsakdanjim, nasmehne Bog! Goreti je treba in nositi tako težak križ, da pod njim od onemoglosti padaš, treba je imeti ranljivo srce in zato razklano ... Pa vendar je vsak nasmeh bližnjega Božji nasmeh.

Teža in tema na eni strani, Božji nasmeš na drugi. In oboje je skupaj eno ... Naše zemeljsko življenje je odrešeno prav s trpljenjem in povzdignjeno z vstajenjem. Oboje se dogaja tukaj in zdaj. Kadar koli se lahko obrnemo k Bogu. »Njegova roka ni prekratka, da ne bi mogel pomagati, in njegovo uho ni gluho, da bi ne slišal.« (Iz 59,1) Tako pravi prerok v Svetem pismu. Če bomo Bogu očitali, da nas ni uslišal, nam bo rekel: Zakaj me pa nisi prosil? Bog tako spoštuje našo svobodno voljo, da hoče in pričakuje, da bomo ponižali svoj napuh in ga prosili za vse potrebno.

Vodnik piše, da »le če goriš, se srcu razklanemu Bog smehlja«. Če nas je ustvaril, pričakuje, da bomo živeli z njim in zanj. »In če v stranpot noga zablodi, je dovolj, da oči odpreš in med rožami uzreš domači prag.« Zgodi se najlepše, kar se lahko.

France Vodnik konča tretjo kitico svoje pesmi Saj me ne razumejo z verzoma: »In kljub noči luč na vseh cestah /... / le oči odpreš: med rožami uzreš domači prag.« Jezusa je slepi berač prosil: »Da bi videl!« (Lk 18,41) In spregledal je. Jezus ga je ozdravil slepote in tudi Vodnik pravi: »Le oči odpreš.« Farizejem je Jezus rekel, da so slepi. In delno slepi smo vsi. Vsi bi lahko s slepcem prosili: »Da bi videl!« (Lk 18,41) Opazili bi, da »je kljub noči luč na vseh cestah,« kot pravi Vodnik. In naprej: »Med rožami bi opazili domači prag.« Nič ni lepšega kakor priti domov s potovanja, iz službe, iz šole v svoj topli dom, se spet naspati v svoji postelji in imeti občutek varnosti v svoji hiši. Tako Vodnik simbolizira nekaj najlepšega, kar se nam lahko zgodi: prihod domov. To je metafora prihoda nazaj k Bogu. Vemo, da smo tu le popotniki. Pravi prihod v naš pravi dom nas šele čaka. In če imamo to vero, bomo imeli kljub noči luč na vseh cestah, na vseh zemeljskih poteh nas bo spremljal blagoslov upanja v čudoviti zadnji dom.

Vodnik poje, da nas »ta luč v jutro varno, varno vodi«. Naša usmerjenost v zadnji cilj podreja vse cilje zadnjemu, in kadar imamo cilj pred seboj, nikoli nismo v negotovosti, ali gremo prav. Kompas deluje. Tudi če se nam oči ne bi odprle, lahko prosimo Jezusa kot slepec: »Da bi videl!« (Lk 18,41) In Jezus nas bo tako ali drugače, takoj ali kasneje bogato uslišal in nam bo dal videti še več kot to, za kar smo ga prosili.

V pesmi O slišim te ... France Vodnik izraža veliko kesanje: »V škrlat sem jaz odet, v škrlat pregeh, v škrlat krvi.« Sveto pismo poroča, da so Jezusa ogrnili v škrlaten plašč, zato Vodnik poudarja to barvo, saj je to barva, ki je nesla naše pregrehe na križ, da bi jih Jezus odrešil. Jezus je nedosegljiv ideal. Pa vendar pravi: »Za učenca je dovolj, da postane kakor njegov učitelj.« (Lk 6,40) S tem nas vabi, da bi se trudili živeti, moliti in razmišljati tako, kot je on. Da bi mu sledili. Nekaterim preprostim ljudem, ki jih je srečal, je rekel: »Hodi za menoj!« (Mt 8,22) In ko je učenca vprašal, ali mu bodo sledili, so mu odgovorili: »H komu naj gremo? Besede večnega življenja imaš!« (Jn 6,68)

Vendar je človek slaboten, rad popusti svojim strastem; Vodnik pravi: »Kot lilija rana srca ti blesti, ko se smehljaš mi ves tih, ves bled ...« Nikoli ne bomo dovolj dobri. Le trudimo se. Sveto pismo pravi: »Delaj dobro in ogibaj se slabega.« (Ps 37,27) In se počasi približujemo učitelju, da bi postopno postajali takšni, kot je on. Ne vsiljuje se nikomur, le vabi, smehlja se nam v ranah, ves tih, ves bled, da bi se v nas spontano prebudilo dobro. Ihti, ker smo še vedno pretirano navezani na ta svet, na greh, tako da ne moremo celi in iskreni hoditi za njim. In to je naša bolečina. Bog to dopušča, ker dopušča možnost, da se bo kmalu v nas prebudilo več dobrega in da bomo uspešnejši pri premagovanju slabega.

France Vodnik v pesmi Jetnik potoži: »Meni nobena luč ne sveti. Roka omahne mi: jutro in zvezde so daleč.« Tu gre za izpoved trenutnega občutja in razpoloženja, toda po drugih Vodnikovih pesmih lahko sklepamo, da je v njem veliko svetlobe. Vodnikovo razpoloženje lahko zaznamo tudi v verzih: »Slutim z bolečino v duši: Izvoljenim v prepadih noči tisoč svetilk gori.« Strašno je občutje izločenosti, nepripadnosti izvoljenim. V Svetem pismu piše: »Mnogo je poklicanih, a malo izvoljenih.« (Mt 22,14) Kako si bomo nekoč zaželeli, da bi bili med izvoljenimi!

Tudi Vodnik izraža to željo, ki jo beremo med vrsticami pesmi, toda njegovo trenutno občutje in razpoloženje nista merodajna. Vsi doživljamo sonce in dež, za soncem pride dež in za njim spet sonce, in to se nam kar naprej ponavlja. Toda vera v novo nebo in novo zemljo je nad tem, bi rekli, vremenom naših duš.

Vendar je človeku lažje, ko prebere Vodnikovo pesem Jetnik. Vidi, da v svojem jetništvu ni sam niti edini, vidi, da je kot vsak človek v svoji slabosti čustvovanja in strasti podvržen svoji nepopolnosti in si temne trenutke lažje odpusti ter jih izroči Bogu. Sveti Frančišek je molil: Razsvetli, Gospod, moje temine! Jezus ne razsvetli samo trenutne teme, ampak nas je odrešil tudi trdovratne teme, ki še biva v globinah naših duš. In odrešil nas je do dna. Na svetu ni delca atoma ali delca duha, ki ne bi bil odrešen po Jezusu.

V pesmi Borivec z Bogom France Vodnik izrazi srečo v Božji prisotnosti: »Moj Bog, Ti tam si, tukaj jaz, čeprav se umika prostor in izginja čas, ko Ti se v mojih, jaz v objemu tvojih najdem rok.« Sliši se paradoksalno, toda dejstvo, da je Bog tako imanenten, povsod prisoten, kot transcendenten, presežen, ta paradoks izniči in postavi trditev na trdno, eno mesto: tukaj in zdaj. Nič ni lepšega kakor zvečer v prijetni utrujenosti od dela sesti k Bogu, mu izročiti dan in vse narejeno, se mu zahvaliti za vse in premisliti, ali smo ga morda s čim užalili, ter skleniti, da se bomo poboljšali. Takrat »se umika prostor in izginja čas«.

V takem trenutku je lahko nastala pesem: »Ko tišina me objame, ko je zemlja daleč proč, ti mi roke daš na rame in dihaš vame sveto moč.« Pomembno je, da je zavest Božje prisotnosti močna in neomajna. Takrat nam je toplo pri srcu, in če že moramo kaj razmišljati ali početi, lahko mislimo na vse, kar nam je Bog obljubil glede večnega življenja. »Če bomo z Jezusom umrli, bomo z njim tudi vstali. Če bomo z njim trpeli, bomo z njim tudi kraljevali.« (Rim 6,8) Vera dela čudeže in neverni nam bodo težko verjeli, kako srečni smo, ker imamo vero in obljubo večnega življenja.

»Jaz človek sem, a Ti si Bog,« poje France Vodnik v pesmi Borivec z Bogom. V Svetem pismu piše: »Ne bodi prenagel s svojimi usti, in tvoje srce naj prehitro ne govori pred Bogom, zakaj Bog je v nebesih, ti pa si na zemlji.« (Prd 5,1) Tega se Vodnik zaveda, Bogu poje z najbolj izbranimi besedami in z vzvišenim jezikom, tako kot pripada pesniku. Vodnik nadaljuje: »Tajni sva, neodgonetljivi zagonetki dve.« Bog biva v skrivnostni svetlobi in tudi človek je velika skrivnost vsemu razen Bogu.

Naše glave so premajhne, da bi razumele in odgonetile eno in drugo skrivnost. V Svetem pismu beremo: »Ko razmišljaš o skrivnostih, začneš šele, ko že končaš.« Božje modrosti je kot peska ob morju. In ubogemu človeku gredo le velika vdana srčna ponižnost in preprostost ter hvaležnost za življenje.

Kako čudovita je zavest, da nekdo je, da je z menoj, čeprav ga ne vidim s telesnimi očmi! In da me ta nekdo ima rad, ker me je ustvaril iz ljubezni, da mi pomaga, me vzgaja, vodi in rešuje! Da se smem s preprostim srcem obrniti nanj za pomoč, da ga lahko prosim za odpuščanje, če sem skrenil s prave poti, da mu lahko izročam vse in zaupam, da bo on bolje rešil moje zagonetke in mojo dušo, kakor bi jo jaz sam!

France Vodnik v trpljenju v pesmi Kelih grenkobe zapoje: »Nisem prosil ne v srcu ne z besedo, naj gre mimo mene ta kelih.« Zakaj ni prosil? Jezus je v vrtu Getsemani, ko je spoznal, da bo trpel, molil k Bogu Očetu: »Oče, naj gre ta kelih mimo mene, ako je mogoče, pa ne to, kar hočem jaz, temveč to, kar hočeš ti!« (Mt 26,39) Bog rad vidi, da ga zaupno prosimo, tako da smo prepričani, da bomo tako ali drugače uslišani, prošnja pa mora biti tudi vdana – da njemu prepuščamo, kdaj in kako nas bo uslišal. Prošnja mora biti tudi ponižna – v prepričanju, da bo Bog odgovoril nanjo tako, kot hoče on, in ne tako, kot smo si zamislili mi.

Dejstvo, da Vodnik ni prosil za manj trpljenja, lahko pripišemo človekovi slabosti, nenehni težnji, da bi se Bogu uprl in delali po svoje. Ko pa prosimo, kot je prosil Jezus, upora ni več in spet smo lahko všeč Bogu. Uslišal nas bo, kakor družinski očka usliši prošnje svojih otrok.

A prošnje so pri molitvi šele na tretjem mestu. Na prvih dveh mestih sta izročitev in zahvala. Jezus je v svoji prošnji, naj gre trpljenje mimo njega, popolnoma prepustil svojo voljo Božji. Tudi v najlepši molitvi Očenaš, ki nas jo je naučil, rečemo: Zgodi se tvoja volja! Prepuščamo in se zahvaljujemo. Šele potem prosimo. Besedici »Zgodi se!« sta Marijini besedi, in če res prav nikjer ne najdemo tolažbe, jo bomo zagotovo pri Mariji, kakor jo je pesnik.

France Vodnik v svoji pesmi Pot v tempelj poje: »... In sem trpel, da nisem njej svetel, da sem teman in tuj Bogu /... / da bi bil čist kot plamen in kristal ...« V sebi ima veliko vero in veliko ponižnost. Sveto pismo pravi: »Ponižnim se vrata odpirajo, prevzetnim se zapirajo.« (Prg 3,34) To velja tudi za vrata, ki vodijo k Bogu.

Ko pesnik srečuje Boga, si z dlanmi zakrije obraz. In si zaželi, »da bi bil čist kot plamen in kot kristal«. Tako visoka in širna je svetost Boga in tako še neočiščeno je vse zemeljsko. Upravičeno lahko zaihtimo od notranjega gorja, ko spoznamo svojo grešnost v luči popolne svetosti, ki je popolnoma čista in vseljubeča.

Tako pot v tempelj postane pesniku pot v onostranstvo, z vsemi mukami, ki so posledica greha in neočiščenosti, in se – z vsem hrepenenjem po lepoti in čistosti – čisti, »da bi bil čist, kot je plamen in kristal«.

Bog pričakuje od nas življenje po naukih, ki nas jih je učil Jezus, in veliko ponižnost in vdanost. Pesnik Vodnik se izpoveduje, ker ima uvid v to, kaj je Bog in kdo smo mi. Ljudje ga ne razumejo, a pomoč mu pride »od žene – sestre«. Gotovo s tem misli Marijo. Ona je vedno polna milosti. In vedno lahko ponavljamo z njo: Zgodi se! (Lk 1,38)

France Vodnik v marsikateri pesmi toži nad prepadom, ki zija med čistostjo Jezusa in pesnikovo človeško slabostjo in nepopolnostjo. Tako je tudi v pesmi Pot v tempelj. Vendar je našel most čez ta prepad: Marijo, Jezusovo in našo duhovno mater. Tako poje: »Takrat je mesec stopil med sinje gore. Od njihovih strani je prišla – noseč v rokah veliko zlato zvezdo – žena – sestra in je pokleknila pred njim v prah /... / Ker žena in Bog sta dom miru,« doda v tretji kitici.

Marija je bila vedno zagovornica vseh, ki so pribežali v njeno varstvo. Rečemo ji Pribežališče grešnikov ali Zdravje bolnikov in Kraljica miru in še marsikaj, saj imamo dvatisočletne izkušnje in poročila, kako Marija rada pomaga vsem, ki so v stiski in se v zaupni molitvi obrnejo nanjo.

Vodnik vzklikne: »Žena in Bog sta dom miru. Da bi ju videl!« Hrepenenje človeških src po miru je nenehna želja, ki tli v notranjosti, čeprav vsakdanje življenje mnogokrat prekrije naš notranji mir. A to vsakič znova mine in vedno se lahko spet s svojo prošnjo ozremo navzgor k Mariji. Izkušnje so kristjane naučile, da rečemo: Po Mariji k Jezusu! Lahko jo prosimo za vodstvo. Vse nas bo vodila k Luči, ki razsvetljuje vse.

V pesmi Sveta noč France Vodnik pravi: »Nocoj je v meni ugasnil plamen vroč in sem utonil v morje Božjega miru.« Božična noč je res nekaj posebnega. Nedoumljiv mir visi v zraku in se preliva v dno naših src. Ko bi bila božična noč vsak dan v letu! A vroči ogenj različnih strasti se bo v naslednjem dnevu spet razplamtel, vsakdanji opravki in skrbi bodo prekrili notranji mir in ga spremenili v nemir. Nekaj pa bo ostalo. Nihče ne more pozabiti vrhuncev svoje sreče, vedno si jih želi in hrepeni po njih.

»Nocoj me ne plašiš, noč, oj, sveta noč,« zapiše France Vodnik. Odsotnost strahu in notranjega nemira, skrbi, hotenj – vse je že tukaj, kakor je rekla sveta Terezija Avilska: Bog zadostuje. Sveti Pavel je zapisal: »Ne skrbite, ampak v vsem razodevajte svoje želje Bogu. In mir, ki vsak razum presega, bo varoval vaša srca in vaše misli v Svetem Duhu.« (Flp 4,7) Vodnik pa o božični

noči pravi še: »Nocoj sem čudno dober vsem ljudem, na srca vsa bi se naslonil plakajoč ...« Kako dobro je čutiti pesnikovo dušo in spoznati, da imamo sami prav tako ...

V pesmi Sveta noč zapoje: »V vseh čistih dušah se to uro Bog rodi – oj, nocoj je bela, bela noč ...« Čistost srca pomeni, da nimamo slabih namenov. Mnogi v sebi dolgo v mislih ljubkujejo kak greh in nazadnje se lahko zgodi, da se ta greh uresniči. V grehu marsikateri človek uživa in užitkom se je težko odpovedati. Zato je potrebno očiščenje duše vsaj kdaj pa kdaj, tako kot si kdaj pa kdaj pospravimo sobo; če je ne bi, bi bil v njej tak nered, da tam ne bi mogli prebivati.

Jezus je v govoru na gori vzkliknil: »Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali!« (Mt 5,8) Kolikor čistejša in pristnejša je duša, toliko bolj sveta je. A popolno čistost le redkokdo doseže že na zemlji. Ob smrti se bomo zdrznili in zgrozili nad seboj, ko bomo videli Boga in njegovo vzvišeno svetost in čistost. Saj po čistosti hrepenimo že zdaj. Vse človeško je nepopolno. Toda luč sveti v temi in gremo v smeri nove zemlje in novega neba.

O branju starih knjig

Izvirno je bilo to besedilo objavljeno kot uvod k angleški izdaji dela *O učlovečenju Atanazija Aleksandrijskega* v izdaji *The Incarnation of the Word of God: Being the Treatise of St. Athanasius De incarnatione Verbi Dei* (London: Centenary Press; Geoffrey Bles), 1944.

V tujini obstaja nenavadna ideja, da bi morali glede vseh tem stare knjige brati le strokovnjaki, ljubitelj pa bi se moral zadovoljiti s sodobnimi knjigami. Tako sem kot učitelj angleške književnosti ugotovil, da če želi povprečen študent izvedeti kaj o platonizmu, je zadnja stvar, na katero pomisli, da bi s knjižnične police vzel prevod Platona in prebral *Simpozij*. Raje bi prebral kakšno desetkrat daljšo sodobno knjigo, ki govori o »izmih« in vplivih, le enkrat na dvanajst strani pa mu pove, kaj je Platon dejansko rekel.

Napaka je precej prijazna, saj izvira iz ponižnosti. Učenec se nekako boji srečati z enim od velikih filozofov iz oči v oči. Počuti se nezadostnega in misli, da ga ne bo razumel. Toda če bi le vedel, da je veliki človek prav zaradi svoje veličine veliko bolj razumljiv kot njegov sodobni razlagalec!

Najpreprostejši učenec bo lahko razumel, če že ne vse, pa zelo veliko od tega, kar je rekel Platon; toda skoraj nihče ne more razumeti nekaterih sodobnih knjig o platonizmu. Zato je bilo vedno eno mojih glavnih prizadevanj kot učitelja, da bi mlade prepričal, da je znanje iz prve roke ne le bolj vredno pridobiti kot znanje iz druge roke, ampak je običajno veliko lažje in prijetnejše.

To zmotno dajanje prednosti sodobnim knjigam in sramežljivost pred starimi knjigami sta zdaj tu še bolj razširjena kot v teologiji. Kjerkoli najdete majhen študijski krožek

krščanskih laikov, ste lahko skoraj prepričani, da ne študirajo svetega Luka ali svetega Pavla ali svetega Avgušтина ali Tomaža Akvinskega ali Hookerja ali Butlerja, ampak N. Berdjajeva ali J. Maritaina ali R. Niebuhra ali Miss Sayers¹ ali celo mene.

Zdaj se mi zdi, da se to obrača na glavo. Ker sem tudi sam pisatelj, seveda ne želim, da bi običajni bralec ne bral sodobnih knjig. Če pa mora brati samo nove ali samo stare, mu svetujem, naj bere stare. To bi mu svetoval prav zato, ker je zgolj ljubitelj in zato veliko manj zaščiten kot strokovnjak pred nevarnostmi izključno sodobne prehrane.

Nova knjiga je še na preizkušnji in zgolj kot ljubitelj je ne more oceniti. Preizkusiti jo je treba v primerjavi z velikim korpusom krščanske misli skozi stoletja in razkriti vse njene skrite posledice (ki jih avtor sam pogosto ne sluti).

Pogosto je ni mogoče v celoti razumeti brez poznavanja številnih drugih sodobnih knjig. Če se ob enajstih pridružite pogovoru, ki se je začel ob osmih, pogosto ne boste videli pravega pomena povedanega. Pripombe, ki se vam zdijo povsem običajne, bodo sprožile smeh ali razdraženost in ne boste razumeli, zakaj – razlog je seveda v tem, da so jim prejšnje faze pogovora dale poseben pomen.

Prav tako so lahko stavki v sodobni knjigi, ki se zdijo povsem običajni, usmerjeni na neko drugo knjigo; tako vas lahko privedejo do tega, da sprejmete nekaj, kar bi ogorčeno

zavrnilo, če bi poznali pravi pomen. Edina varnost je imeti raven preprostega, osrednjega krščanstva (»običajnega krščanstva [mere Christianity]«, kot ga je imenoval Baxter), ki postavlja trenutne spore v pravo perspektivo. Takšno merilo je mogoče pridobiti le iz starih knjig.

Dobro pravilo je, da si po branju nove knjige nikoli ne dovolimo prebrati nove, dokler vmes ne preberemo stare. Če je to za vas preveč, preberite vsaj eno staro knjigo na vsake tri nove.

Vsaka doba ima svoj pogled na svet. Posebej dobro vidi določene resnice in posebej rada dela določene napake. Zato vsi potrebujemo knjige, ki bodo popravile značilne napake našega obdobja. To pomeni stare knjige.

Vsi sodobni pisatelji do neke mere delijo sodobni pogled – tudi tisti, ki mu na videz najbolj nasprotujejo, kot sem jaz. Ko berem polemike preteklih stoletij, me nič ne prese- neti bolj kot dejstvo, da sta obe strani navadno brez pomislekov sprejemali marsikaj, kar bi danes morali popolnoma zanikati. Mislili sta, da sta si tako popolnoma nasprotni, kot sta si lahko dve strani, vendar sta bili v resnici ves čas na skrivaj združeni – združeni druga z drugo ter proti prejšnjim in poznejšim obdobjem – zaradi velike množice skupnih predpostavk.

Lahko smo prepričani, da se značilna slepota dvajsetega stoletja – slepota, o kateri se bodo potomci spraševali: »Kako so lahko tako mislili?« – skriva tam, kjer je nismo nikoli sumili, in zadeva nekaj, o čemer so se Hitler in predsednik Roosevelt ali gospod H. G. Wells in Karl Barth brez zadržkov strinjali. Nihče od nas se tej zaslepljenosti ne more povsem izogniti, vendar jo bomo zagotovo povečali in oslabili svojo zaščito pred njo, če bomo brali samo sodobne knjige. Kjer so resnične, nam bodo posredovale resnice, ki smo jih napol že poznali. Če so napačne, bodo še poglobile zmoto, s katero smo že nevarno oboleli.

Edini blažilni ukrep je, da v naših mislih ohranjamo piš čistega morskega vetra stoletij,

kar pa lahko storimo le z branjem starih knjig. Seveda ne gre za to, da bi bila preteklost kakorkoli pravljica. Ljudje takrat niso bili nič pametnejši kot danes; delali so toliko napak kot mi. Vendar ne istih. Ne bodo nam laskali v napakah, ki jih že delamo; in njihove lastne napake, ki so zdaj odkrite in otipljive, nas ne bodo ogrožale. Dve glavi sta boljši od ene; ne zato, ker bi bila katera od njiju nezmotljiva, temveč zato, ker je malo verjetno, da se bosta zmotili v isti smeri. Gotovo bi bile knjige prihodnosti prav tako dober korektiv kot knjige preteklosti, vendar do njih žal ne moremo priti.

Sam sem bil prvič priveden do branja krščanskih klasikov skoraj po naključju, in sicer zaradi študija angleščine. Nekateri, kot so Hooker, Herbert, Traherne, Taylor in Bunyan, sem bral, ker so sami veliki angleški pisatelji; druge, kot so Boetij, sveti Avguštin, Tomaž Akvinski in Dante, ker so bili »vplivni«. Georgea MacDonalda sem našel zase pri šestnajstih letih in nikoli nisem omahoval v svoji zvestobi, čeprav sem dolgo časa poskušal ignorirati njegovo krščanstvo.

Opazili boste, da gre za mešano množico, ki predstavlja številne Cerkve, podnebja in obdobja. In to me pripelje do še enega razloga za njihovo branje. Razdeljenost krščanstva je neizpodbitna in nekateri od teh piscev jo najbolj ostro izražajo. Toda če je kdo v skušnjavi, da bi pomislil – kot bi lahko bil v skušnjavi tisti, ki bere samo sodobnike –, da je »krščanstvo« beseda, ki ima toliko pomenov, da sploh nič ne pomeni, lahko nedvomno izve, če izstopi iz svojega stoletja, da temu ni tako.

Merjeno s stoletji se »običajno krščanstvo« izkaže za nekaj pozitivnega, samostojčnega in neizčrpnega, ne pa za mlačno medversko prozornost. To vem, zares, po ceni, ki sem jo sam plačal. V dneh, ko sem še sovražil krščanstvo, sem se naučil prepoznavati, kot kakšen preveč znan vonj, to nekaj skoraj nespremenljivega, kar me je srečalo zdaj pri puritanskem Bunyanu, zdaj pri anglikanskem Hookerju, zdaj pri tomističnem Danteju.

Foto: Jan Pirnat



Bilo je prisotno, medeno in cvetlično, pri Frančišku Saleškem; bilo je prisotnost, resno in domače, pri Spenserju in Waltonu; bilo je prisotnost, mračno, a moško, pri Pascalu in Johnsonu; spet je bilo, z blagim, strašljivim, rajskim okusom, pri Vaughanu, Boehemeju in Trahernu.

V mestni treznosti osemnajstega stoletja človek ni bil varen – Law in Butler sta bila dva leva na poti. Domnevno »poganstvo« elizabetincev tega vonja ni moglo zadržati; čakal je tam, kjer bi se človek lahko imel za najbolj varnega, v samem središču *Vilinske kraljice* in *Arkadije*. Bila je seveda raznolik, a vendar – navsezadnje – tako nezgrešljivo enak; prepoznaven, ne da se mu izogniti, vonj, ki je za nas smrt, dokler mu ne dovolimo, da postane življenje: »Zrak, ki ubija, / iz daljne dežele piha.«

Vsi smo upravičeno vznemirjeni in tudi osramočeni zaradi delitev krščanstva. Toda tiste, ki so vedno živeli v krščanski čredi, lahko preveč zlahka razočarajo. Te so slabe, vendar taki ljudje ne vedo, kako je to videti od zunaj. Gledano od tam, je tisto, kar je kljub vsem delitvam ostalo nedotaknjeno, še vedno videti – kot v resnici je – izjemno mogočna enotnost. Vem, ker sem jo videl, in to dobro vedo tudi naši sovražniki. To enotnost lahko vsakdo od nas najde, če izstopi iz svoje dobe.

To ni dovolj, je pa več, kot ste mislili do zdaj. Ko se enkrat dobro prepojite z njo, boste, če si potem upate spregovoriti, doživeli zabavno izkušnjo. Imeli vas bodo za papežnika, ko boste dejansko ponavljali Bunyana, za panteista, ko boste citirali Akvinskega, in tako naprej. Kajti zdaj ste prišli do velikega ravnega viadukta, ki prečka stoletja in ki je videti tako visoko od dolin, tako nizko od gora, tako ozek v primerjavi z močvirji in tako širok v primerjavi z ovčjimi stezami.

Ta knjiga je nekakšen poskus.² Prevod je namenjen širšemu svetu, ne le študentom teologije. Če bo uspešen, mu bodo verjetno sledili še drugi prevodi drugih velikih krščanskih knjig. V nekem smislu seveda ni prvi na tem področju. Na trgu so že na voljo prevodi knjig

Theologia Germanica, *Hoja za Kristusom*, *Lestev popolnosti* in *Razodetja* Julijane iz Norwicha, ki so zelo dragoceni, čeprav nekateri med njimi niso preveč znanstveni.

Vendar je treba opozoriti, da so vse te knjige bolj nabožne kot pa doktrinarne. Laik ali ljubitelj mora biti poučen, prav tako pa mora biti opominjan. V tej dobi je njegova potreba po znanju še posebej pereča. Prav tako ne dopuščam ostre ločnice med obema vrstama knjig. Sam menim, da so doktrinarne knjige pogosto bolj koristne pri pobožnosti kot nabožne knjige, in sumim, da lahko enaka izkušnja čaka tudi mnoge druge. Verjamem, da bi mnogi, ki menijo, da se »nič ne zgodi«, ko se usedejo ali pokleknejo ob knjigo pobožnosti, ugotovili, da jim srce nepreklicno poje, medtem ko se prebijajo skozi težek del teologije s pipo v zobeh in svinčnikom v roki.

To je dober prevod sijajne knjige. Sveti Atanazij je v splošni oceni utrpel škodo zaradi nekega stavka v *Atanazijevi veroizpovedi*. Ne bom se trudil s tem, da to delo ni ravno veroizpoved in da ga ni napisal sveti Atanazij, saj menim, da gre za zelo dobro delo. Besede »Katera vera, če je nihče ne ohrani v celoti in neomadeževano, bo nedvomno večno propadla« so napaka. Običajno so napačno razumljene. Odločilna beseda je »ohraniti«; ne »pridobiti« ali celo »verjeti«, ampak ohraniti.

Avtor pravzaprav ne govori o nevernikih, ampak o puščavnikih, ne o tistih, ki nikoli niso slišali za Kristusa, niti o tistih, ki so ga narobe razumeli in ga niso hoteli sprejeti, ampak o tistih, ki so res razumeli in res verjeli, a so se nato pod vplivom lenobe, mode ali katere koli druge povabljenе zmede pustili zapeljati v nekrščanski način razmišljanja. So svarilo pred zanimivo sodobno predpostavko, da so vse spremembe v verovanju, ne glede na to, kako so nastale, nujno oproščene krivde. Vendar to ni moja neposredna skrb. *Veroizpoved* (običajno imenovano) *svetega Atanazija* omenjam samo zato, da bi bralcu odstranil s poti tisto, kar bi lahko bilo strašilo, in na njegovo mesto postavil pravega Atanazija.

Njegov epitaf se glasi *Athanasius contra mundum*, »Atanazij proti svetu«. Ponosni smo na to, da se je naša država večkrat postavila proti svetu. Atanazij je storil enako. Zagovarjal je trinitarični nauk, »cel in neokrnjen«, ko se je zdelo, da ves civilizirani svet iz krščanstva drsi nazaj v Arijevo religijo – v eno od tistih »razumnih« sintetičnih religij, ki se danes tako močno priporočajo in med katerimi je bilo takrat kot danes veliko visoko izobraženih duhovnikov. Njegova slava je, da ni šel v korak s časom; njegova nagrada je, da je ostal, ko se je ta čas, tako kot vsi časi, oddaljil.

Ko sem prvič odprl njegovo *O učlovečenju*, sem s preprostim preizkusom kmalu ugotovil, da berem mojstrovino. Ker sem poznal zelo malo krščanske grščine, razen tiste iz Nove zaveze, sem pričakoval težave. Na svoje začudenje sem ugotovil, da je knjiga skoraj tako lahka kot pri Ksenofontu; in le mojstrski um je lahko v četrtem stoletju s tako klasično preprostostjo tako poglobljeno pisal o takšni temi. Vsaka prebrana stran je potrdila ta vtis.

Njegov pristop k čudežem je danes zelo potreben, saj je končni odgovor tistim, ki jim nasprotujejo kot »samovoljnim in nesmiselnim kršitvam zakonov narave«. Pokazalo se je, da so bolj ponovitev istega sporočila, ki ga narava piše s svojo pisavo; to so operacije, ki bi jih pričakovali od Njega, ki je bil tako poln

življenja, da si je moral, ko je hotel umreti, »sposoditi smrt od drugih«. Celotna knjiga je pravzaprav podoba drevesa življenja – sočna in zlata knjiga, polna živahnosti in zaupanja. Priznam, da si danes ne moremo prisvojiti vsega njenega zaupanja. Ne moremo pokazati na visoko krepost krščanskega življenja in na veseli, skoraj posmehljiv pogum krščanskega mučeništva kot dokaz naših naukov s takšno gotovostjo, kot jo ima Atanazij kot nekaj samoumevnega. A kdorkoli je za to kriv, ni Atanazij.

Prevajalka pozna toliko več krščanske grščine kot jaz, da bi bilo neprimerno, če bi hvalil njeno različico. Vendar se mi zdi, da se drži prave tradicije prevajanja v angleščino. Mislim, da bralec tu ne bo našel ničesar od tiste žagovine, ki je tako pogosta v sodobnih prevodih iz starih jezikov. To je toliko, kolikor bo opazil angleški bralec; tisti, ki bodo verzijo primerjali z izvornikom, bodo lahko ocenili, koliko duhovitosti in talenta je predvidenega v izbiri, kot je na primer »these wiseacres (tj. te pametnjakoviči)« na prvi strani.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj OFM

¹ Dorothy L. Sayers (1893–1957) je bila angleška pisateljica kriminalk, pesnica, prevajalka, ki je s C. S. Lewisom tudi prijateljela. *Op. prev.*

² Tj. delo *O učlovečenju* Atanazija Aleksandrijskega.

Foto: Jan Pirnat



O učlovečenju (1, 4, 54)

Atanazij Aleksandrijski († 373) je kot ena izmed največjih osebnosti krščanske antike pustil globoko sled tako v konkretnem cerkvenem življenju kot v razvoju teologije in dogem. Postal je ikona boja zoper arianizem, s katerim se je spopadel že kot mlad diakon, ko je sodeloval na nicejskem koncilu leta 325, potem pa je v svojem življenju kar petkrat trpel izgnanstvo s svojega škofovskega sedeža v Aleksandriji.

Njegovo delo *O učlovečenju* (*De incarnatione*) je eden njegovih najlepših traktatov, obenem pa velja skupaj s spisom *Zoper pogane* (*Contra gentiles*) za njegovo najzgodnejše delo, ki naj bi bilo napisano okrog leta 318, torej še pred velikim razmahom arijanske kontroverze. Delo, ki ga je Atanazij napisal v začetku svojih 20 let, še kot mlad teolog in tajnik aleksandrijskega nadškofa Aleksandra, še ne nosi odmevov na misel aleksandrijskega duhovnika Arija, ki je nekaj let pozneje odjeknila tako močno, da je bilo z njo zaznamovano celotno 4. stoletje. Spis *O učlovečenju* lahko umestimo v širšo aleksandrijsko teološko tradicijo, na katero je temeljno vplival Origen, vendar se Atanazij skrbno brani pred zapadanjem v Origenova mejna oz. skrajna vprašanja in tako ostaja »pravoveren«. Iz dela veje poznavanje različnih filozofski šol, predvsem neoplatonizma.

V uvodu (*De inc.* 1) avtor pojasni, da od klasičnih apologetskih tem traktata *Contra gentiles* prehaja h govoru o učlovečenju Besede, kjer bo seveda znova igralo pomembno vlogo nasprotovanje poganskim prepričanjem, saj je bilo treba poganskim sodobnikom utemeljiti, kako je lahko smiselna vera v Logos, ki se poniža in postane človek. Pri tem ne gre brez razmisleka o stvarjenju, saj je z Besedo, z Logosom kot takim, Oče sploh ustvaril svet in tako za odrešenje vsega ustvarjenega ne more uporabiti drugega.

V 4. poglavju je ta tesna povezanost med (človekovo) ustvarjenostjo in Božjim utelešenjem še močneje poudarjena. Kakor je bil človek po Besedi iz nebivanja poklican v bivanje in je prejel milost Božjega življenja, tako je zaradi ene same napake, zaradi katere je izgubil to življenje, spet doživel pokvarjenost in svet sta napolnila greh in nesreča.

Prevod prinaša še 54. poglavje, ki se smiselno nanaša na 4., saj v njem srečamo slavno maksimo o pobožanstvenju človeka: »Kajti postal je človek, da bi mi postali Bog.« (*De inc.* 54.3) Na tej premisi je vzhodna krščanska teologija razvila veliko bolj pozitivno antropologijo, saj človeku ni obljubljena zgolj vrnitev v rajsko stanje, ampak mu je s Kristusovim učlovečenjem – in vsem njegovim odrešilnim delom – ponujena možnost vstopa v Božje življenje, kar pomeni zaživeti na Božji način. S tem Atanazij pravzaprav povzema svoje celotno delo in posledično celotno Kristusovo odrešilno delo: v Aleksandričevi misli je ključen poudarek na tem, da se je Kristus, Božji Logos, učlovečil *zaradi nas*.

Prevod je narejen na podlagi grške kritične izdaje: Kannengiesser, C., ur. 2000. *Athanase d'Alexandrie: Sur l'Incarnation du Verbe*. 4. natis. Sources chrétiennes 199. Pariz: Les Éditions du Cerf.

1.

1. V tem, kar je bilo pred tem, smo izluščili in med mnogimi točkami nekaj izbrali zadosten opis zablode poganov glede malikov in poganškega čaščenja ter kako so si jih prvotno izmislili, saj so si namreč ljudje iz hudobije sami izmislili čaščenje malikov; in po Božji milosti smo nekoliko opazili tudi bogstvenost Očetovega Logosa ter njegovo splošno previdnost in moč ter to, da dobri Oče po njem ureja vse stvari in da se vse stvari po njem gibljejo ter v njemu prejemajo življenje.¹ Zdaj, blagoslovljeni in resnični Kristusov ljubitelj, sledimo veri naše religije in predstavimo tudi to, kar se nanaša na učlovečenje Logosa, in na njegovo bogstveno pojavitev med nami, ki se ji Judje posmehujejo in se iz nje Grki norčujejo,² mi pa jo častimo, da bi se tvoja pobožnost do Logosa še bolj povečala in pomnožila spricho na videz nizkega položaja Logosa.

2. Kajti bolj ko je med neverujočimi zasmehovan, bolj priča o svojem bogstvu; ker ne le da sam kaže kot mogoče to, kar ljudje zmotno mislijo, da je nemogoče, ampak to, kar ljudje zasmehujejo kot nespodobno, po svoji dobroti oblači v navideznost. To, čemur se ljudje v svoji domišljavi modrosti smejiyo kot zgolj človeškemu, po svoji moči kaže kot bogstveno. S svojim domnevnim ponižanjem, s križem, si podreja privide malikov. Tiste, ki se norčujejo in ne verjamejo, skrivoma pridobiva za priznanje svojega bogstva in moči.

3. Toda za obravnavo te teme je treba spomniti na to, kar je bilo prej povedano: da bi lahko spoznal vzrok telesne pojavitve Očetovega tako vzvišenega in tako velikega Logosa in da ne bi mislil, kako je posledica njegove lastne narave, da je Odrešenik nosil telo, marveč da se je, ker je po naravi breztelesen in od začetka Logos, zaradi ljubeznivosti in dobrote svojega Očeta vendarle razodel v človeškem telesu zaradi našega odrešenja.

4. Zato je primerno, da obravnavo te teme začnemo s tem, da spregovorimo o stvarjenju vesolja in o Bogu, njegovem Umetniku, da

bi tako lahko ustrezno spoznali, da je bila prenova stvarstva delo istega Logosa, ki ga je ustvaril na začetku. Ne bo se namreč zdelo neskladno, da je Oče odrešenje ustvarjenega opravil v tistem, po katerem jo je ustvaril.

4.

1. Morda se sprašuješ, iz kakšnega možnega razloga, ko smo predlagali, da govorimo o utelešenju Logosa, zdaj obravnavamo izvor človeštva. Toda tudi to pravilno spada k cilju naše obravnave.

2. Ko namreč govorimo o pojavitvi Odrešenika med nami, moramo nujno govoriti tudi o izvoru ljudi, da boš vedel, da smo mi razlog [*prophasis*] njegovega spusta in da je naš prestopok priklical človekoljubje Logosa, da je Gospod tako pohitel na pomoč in se pojavil med ljudmi.

3. Mi smo bili vzrok [*hypothesis*] njegovega utelešenja in zaradi našega odrešenja je ravnal tako človekoljubno, da se je pojavil in rodil celo v človeškem telesu.

4. Tako je torej Bog ustvaril človeka in hotel, da bi ostal v nepropadljivosti. Toda ljudje,³ ki so prezrli in zavrgli zrenje Boga ter si sami izmislili in predstavljali zlo (kot je bilo rečeno v prejšnjem traktatu),⁴ so prejeli obsodbo smrti, ki jim je grozila. Od tedaj niso več ostali takšni, kot so bili ustvarjeni, ampak so se kvarili po svojih zamislih – in smrt je imela nad njimi oblast kot kralj. Prestopek zapovedi jih je namreč vračal v njihovo naravno stanje, tako da so, kakor so imeli svoje bistvo iz nič, kot je bilo mogoče pričakovati, sčasoma utrpeli izničenje.⁵

5. Če so bili namreč iz nekdanjega običajnega stanja neobstoja poklicani v bivanje po prisotnosti in človekoljubju Logosa, je naravno sledilo, da so bili ljudje, ko so izgubili spoznanje Boga in se obrnili nazaj k temu, kar ni – kajti kar je zlo, ni, kar je dobro, pa je –, večno oropani celo biti, saj svoje bivanje črpajo od Boga, ki je.⁶ To pomeni, da ko enkrat razpadeš, ostaneš v smrti in v uničenju.

6. Človek je namreč po naravi umrljiv, ker je narejen iz tega, česar ni. Toda zaradi svoje podobnosti z Njim,⁷ ki je – in če bi to podobnost še vedno ohranil tako, da bi ga ohranjal v svojem spoznanju –, bi zadržal svojo naravno smrtnost in ostal nepropadljiv, kot pravi Modrost: *Izpolnjevanje postav jamči nepropadljivost.*⁸ Ko pa bi bil nepropadljiv, bi odslej živel kot Bog, v skladu s tem, kar pravi Sveto pismo: *Jaz pa sem rekel: Bogovi ste; toda umirate kot ljudje in padate kot eden od voditeljev.*⁹

54.

1. Če bi človek hotel videti Boga, ki je po naravi neviden in se ga sploh ne more videti, ga lahko dojamemo in spozna iz njegovih del. Tako naj tisti, ki ne more videti Kristusa s svojim razumom, njega dojamemo vsaj po delih njegovega telesa in preizkusi, ali so to človeška dela ali Božja dela.

2. In če so človeška, naj se posmehuje. Če pa niso človeška, ampak Božja, naj to spozna in naj se ne smeje temu, kar ni razlog za posmeh, ampak naj se raje čudi, da so se nam s tako običajnim sredstvom pokazale božanske stvari in da je nesmrtnost preko smrti dosegla vse ter da je bilo z učlovečenjem Besede dano spoznanje splošne Previdnosti in njenega Dajalec in Umetnika, same Božje Besede.

3. Kajti postal je človek, da bi mi postali Bog [*theopoiēthōmen*]; in razodel se je preko telesa, da bi mi dobili predstavo o nevidnem Očetu; in prenašal je človeško predrznost, da bi mi podedovali nesmrtnost.¹⁰ Kajti medtem ko sam ni bil na noben način prizadet, saj je bil nedotakljiv in nepropadljiv ter sam Beseda [*Autologos*] in Bog, je ljudi, ki so bili podvrženi

trpljenju in zaradi katerih je vse to prenašal, ohranil in zaščitil v svoji nedotakljivosti [*apatheia*].

4. Z eno besedo, Odrešenikovi dosežki, ki so posledica tega, da je postal človek, so taki in tolikšni, da bi jih, če bi jih kdo hotel naštetih, lahko primerjali z ljudmi, ki gledajo v širino morja in želijo prešteti njegove valove. Kakor namreč z očmi ni mogoče zajeti vseh valov, saj tisti, ki se približujejo, ovirajo čut tistega, ki to poskuša; tako je za tistega, ki bi rad zajel vse Kristusove dosežke v telesu, nemogoče zajeti vse, tudi če jih prešteje, saj je tistih, ki presejajo njegovo misel, več kot tistih, za katere misli, da jih je zajel.

5. Bolje je torej, da si ne prizadevamo govoriti o celoti, kjer ne moremo biti pravični niti do enega dela, ampak po tem, ko omenimo enega, pustimo celoto, da jo občudujete. Kajti vse je enako čudovito, in kamor koli človek obrne pogled, lahko na tisti strani zagleda bogstvo Besede in ga prevzame izredno veliko strahospoštovanje.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj OFM

¹ Prim. Apd 17,28.

² Prim. 1 Kor 1,22.

³ Atanazij raje govori na splošno o ljudeh, kot pa o Adamu, čeprav evocira prva poglavje Prve Mojzesove knjige.

⁴ Prim. Atanazij, *Contra gentiles* 3 (PG 25,8sl.). Ljudje so si sami izmislili in predstavljali zlo v skladu z Origenovim razlikovanjem med *logismoi* in *epinoiai*.

⁵ V metafizičnem smislu se skvarjenost oz. smrtnost odvijata skozi celotno življenje.

⁶ Prim. Plotin, *Eneade* 1.8.3; 2 Mz 3,14.

⁷ Prim. 1 Mz 1,26-27.

⁸ Mdr 6,18.

⁹ Ps 82(81),6-7.

¹⁰ Tri trditve delujejo kot povzetek celotnega Atanazijevega dela *O učlovečenju*.

Foto: Jan Pirnat



Memre o krstu našega Odrešenika v Jordanu

Če Efremski nosi naziv »harfa Duha«, je tradicija verjetno drugemu največjemu pesniku sirske tradicije, Jakobu iz Seruga († 521), nadela epitet »flavta Duha«. Ta teolog, himnograf, ekseget sirskega rodu, ki je pred koncem življenja postal škof, je poleg nekaj pomembnih pisem avtor skoraj osemsto dvanajstzložnih metričnih homilij, t. i. *mimre*, izmed katerih se jih je ohranila polovica. Jakob iz Seruga se je v skladu s svojo *Vita I* rodil v letu, ko je zasedal kalcedonski koncil (451), ter je tako živel in deloval v burnem obdobju, ki se je za večino sirskega kristjanstva končalo z ločitvijo od pravoslavne bizantinske cerkve. Čeprav je to privedlo do hudega uradnega preganjanja nekalcedonskih krščanskih skupnosti, Jakob v svojih delih teh teoloških in političnih vprašanj skoraj ne omenja. Nasploh je analiza njegove kristologije ena največjih kontroverz v proučevanju sirske teologije, saj glede njegove »pravovernosti« ni mogoče podati jasnega odgovora. Jakobova misel se namreč navezuje na dva svetova; Efremovega sirskega načina razmišljanja sledi njegova *docta ignorantia*, ki z nostalgijo gleda na čase pred Nestorijem, prek Cirilove aleksandrijske kristologije pa se približuje mifologizizmu.

Za sirske teološke tradicije je značilno simbolično (celo mitično) mišljenje, ki ni vedno logično in natančno, kakor velja za grško. To se lepo pokaže tudi v refleksiji o krstu, ko so tri etape učlovečenja predstavljene s simbolom treh maternic: Marijina maternica, maternica Jordana in maternica šeola. Jakobovo razumevanje krščanskega krsta se napaja pri dveh virih: Kristusovem krstu v Jordanu in prebodehi strani na križu (Jn 19,34); oba dogodka se v odrešenjskem času prekrivata. Jasno je razvidna tudi misel, da krst v Jordanu posveti vse vode sveta. Kristusov krst v Jordanu je predstavljen kot zaroka med Kristusom in Cerkvijo, nevesto Luči, pri čemer Janez Krstnik nastopa kot poročna priča (prim. Rahela in Jakob ob studentu, 1 Mz 29). Sirska teološka misel krstno vodo razumeva tudi s pomočjo različnih metafor: deviška mati, maternica (*'ubba*, *karsa*, *marb'a*), peč in grob, krst kot čoln (nasprotno kot Haron, ki v grški mitologiji vodi v smrt), most, lestev, vrata. Sirski avtorji govorijo predvsem o dveh učinkih krsta za kristjane: prejem Svetega Duha in Božjega sinovstva. Šele v Duhu lahko kličemo Očeta kot »Oče naš«, zato je šele od krsta naprej mogoča molitev očenaša, saj krščeni postanejo Kristusovi bratje. Ali kot zapiše neki sirski avtor: pred (Jezusovim) krstom so ljudje z »oče naš« lahko klicali le Adama v šeolu. S krstom je povezana še ena tematika, ki je zelo prisotna v sirski misli, in sicer simbolika oblačila. Krst podeli obleko slave (oz. obleko luči, prim. Ps 51,7), ki sta jo Adam in Eva izgubila oz. jima jo je ukradla kača. Sirski izraz za krst, *ma'mūdītā* (ܡܘܕܝܬܐ), izhaja iz glagola *mamed* (ܡܡܝܕ), ki podobno kot v grščini dobesedno pomeni »potopiti, umiti«. V sirski liturgični tradiciji se je od prvih stoletij naprej praznoval predvsem praznik teofanije, Božjega razglašenja, imenoval *denhā*, kar dobesedno pomeni »sončni vzhod, zora«.

Prevod je narejen po sirskega izvirniku: Bedjan, P., ur. 1905. *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, 1. zvezek (*Hom.* 8, str. 167–193). Pariz; Leipzig: Harrassowitz.

Kristus, Ženin, je pripravil poročno slavje¹ za Cerkev narodov in svet se je zavedel svatbe, ki jo je pripravil zanjo.

Kraljevi Sin se je želel zaročiti z ranjeno

in poslal jo je k studencu, da bi spral njen prah.²

Videl je, da je preganjana, šibka, posušena in izmučena,

nakar je zmešal vode, in preden se je zaročil z njo, jo je poslal, da se umije.

Poskrbel je za njeno lepoto, ki jo je spremenilo malikom darovano kadilo, na njen obraz je izlil deroče tokove reke, da bi postala svetla.

Ko se je zaročil z njo, jo je najprej poslal k vodam preizkušnje,³

da bi jo po posvečenju očistil vsega nečistovanja.

Smrad žgalnih daritev je bil na njej,

vendar je nanjo speljal širjavo voda, da bi njeno telo napravil dišeče.

Zaradi daritev se je pokvarila,

on pa jo je poškopril s svetostjo, da bi bila očiščena omadeževanosti.

V maternico krsta je postavil obleko slave

in nevesto poslal dol, da si jo nadene v vodi. (vv. 1–16)

Nevesta Luči je prišla naprej in stala Janezu ob strani,

da bi, ko ji bo pokazal Ženina, lahko padla predenj.

Nevestine oči so bile pozorne na vse, ki so prihajali,

da bi bili krščeni, dokler On ni prišel (iz vode).

Tisoči so bili krščeni, a Duh se ni spustil nanje.

Desettisoči so bili okopani, a je reka ostala hladna, ni se spustila nanje.

Množice so se spustile, a vode so ostale mirne, kot so bile,

veliko jih je prišlo ven, a Očetov glas je bil zakrit kot On.

Ko pa se je nevesta ozaljšala z nakitom pokore

in je bila očiščena ter je prišla iz krstnih voda,

ko je bila svatba do potankosti pripravljena,

je manjkal le še Ženin, da bi jo obiskal.

Med očiščevanjem so svatje postali čisti,

a še niso bili oblečeni v obleko Duha iz vode.

Ko so vsa ljudstva stala slečena,

čakajoč na Ženina, da bi prišel in jih oblekel,

ko je bila nevestina nečistost umita v vodi in se je ona približala,

ko so vsi pričakovali bela oblačila, ki jih bo prinesel Ženin,

– ker je krstu manjkalo še odpuščanje

in nihče še ni prejel Duha svetosti iz voda –,

ko je celotno poročno slavje iskalo Ženina, kje bi lahko bil,

je k vodi med množico prišel Kraljevi Sin. (...)

Ob njegovem prihodu se (voda) ni segrela, kakor da bi On, ki je že svet, moral šele postati svet.

Sprejela ga je, da bi bila njena maternica po Njem posvečena.

(vv. 115–136; 145–146)

»Kaj je v krstu, kar ni tvojega?
In kaj ti manjka, da se moraš skloniti in iskati v vodi?
Če je pomilostitev, le-ta za vse človeštvo prihaja od tebe;
če je odpuščanje, je odpuščanje greha prav tako tvoje.
Če je duhovništvo, je njegova polnost v tebi, saj si veliki duhovnik;
če je kraljestvo, si ti edini, ki kraljem nadeva krone.
Svetost izhaja iz tebe za človeštvo:
če je duhovništvo, saj vendar svet obstaja po tvoji desnici.
Očitno je, da je polnost božanstva v tebi,
kaj ti lahko doda ta majhna reka?«
Naš Gospod pravi: »Nič mi ne manjka, razen enega:
povrnitev Adama, ki se je od mene izgubil in ga iščem.
Dovoli mi, da se spustim in poiščem Adama, pravo podobo,⁴
in ko ga najdem, bodo vse moje želje izpolnjene. (...)
V tej obnovitvi bo moje hrepenenje dopolnjeno,
ker potrebujem Adama, da vstopi v svojo dediščino. (...)
Dovoli mi torej, da se spustim in očistim zamegljeno podobo.
Po velikem usmiljenju sem se spustil in postal novorojenec,
po njem sem se spustil, da bi postal krščen.
Maternica krsta ni ožja od trebuha
in voda reke ni temnejša od maternice.«
(vv. 191–204; 209–210; 215–219)

»Čeprav sam ne potrebujem peči vodà [*kūrā d-mayyā*], glej, vstopam,
da bi bil človek, ki je izrabljen, prenovljen z mojim pečatom.
Spodbujam jih, da bi prišli k studencu, kot sem jaz,
in bi bili z mojim kovancem duhovno zaznamovani.
Človeštvo prinašam v grob vode [*qabrā d-mayyā*],
da bi jih v vstajenju napravil nesmrtni.
Pošiljam jih v mokro maternico [*karsā rgitā*], da bi jih spočela
in jih ponovno rodila brez porodnih bolečin.
Ponovno: spodobi se, da me krstiš, ne obotavljaj se,
pridi, odpri pot, ker svet čaka, da bo po meni prenovljen.« (vv. 281–290)

Prevedel: Jan Dominik Bogataj OFM

¹ Mt 22,2-14; Lk 14,16-24.

² Zah 13,1.

³ Sod 7,1-4.

⁴ 1 Mz 1,26.

Foto: Jan Pirnat



Asiški zbornik: Izbrane apoftegme iz življenja sv. Frančiška

K mnogim poročilom o življenju in svetosti svetega Frančiška, brez dvoma moža, ki je s svojo evangeljsko navdušenostjo neponovljivo pretresel srednjeveško Cerkev, z njo pa ves svet, se je leta 1922 pridružilo še eno izvirno besedilo, ki ga je v Biblioteca Augusta v Perugi odkril Ferdinando Delorme (prim. Menestò 1995; Accroca 2004). Sprva so besedilo naslovlili s *Stara legenda o svetem Frančišku*, nato *Peruška legenda* (po kraju odkritja), vendar pa je kasnejši naslov *Asiški zbornik* (*Compilatio assisiensis*) ustrežnejši, saj ne gre za biografijo oziroma legendo v klasičnem pomenu marveč za zbirko nekakšnih apoftegem, faset oz. prizorov iz svetnikovega življenja, ki večinoma niso niti kronološko urejeni.

Delo je umeščeno v kodeksu s 127 foliji, ki je bil prvotno sestavljen in hranjen v Assisiju (zato ime *Asiški zbornik*), dokončan pa nekako med pomladjo leta 1310 in prvo polovico leta 1312; v kodeksu je naše besedilo umeščeno kot zadnje. Začetni del besedila je žal izgubljen, delo pa je ostalo nedokončano. Večji del besedila, kot pravi Raoul Manselli, je pristno delo, ki so ga leta 1246 zbrali svetnikovi tovariši – med njimi zlasti spomini brata Leona –, vsakakor pa so bila besedila zbrana v obliko, kakršno nam prinaša kodeks, šele po objavi Bonaventurove *Legendæ maior* leta 1263, kot njena dopolnitev. Ne gre torej za parafraziranje oziroma preformulacijo že prej popisanih dogodkov v svetnikovem življenju (očitno je namreč, da je kompilator imel dostop do dotodaj že močno razširjenih biografij o Frančiškovem življenju, kakor tudi do izvirnih dokumentov ter bul v asiškem »Sacro Convento«), marveč nam besedilo ponuja pogled v morda nekoliko manj znane in bolj osebne trenutke svetnika z njegovimi najbližjimi brati, trenutke razpotij in morda tudi notranjega boja.

Besedilo je očarljivo preproste literarne oblike, ki bralca povabi v središče dogajanja. Spomini se večinoma osredotočajo na zadnja leta svetnikovega življenja in odstirajo svetnikov boj v prizadevanju za zgledno krepstno življenje in koder lahko na vsakem koraku občudujemo svetnikovo neprizanesljivost samemu sebi in obenem blagost do svojih bratov v prizadevanju za svetost. Besedilo pri površnem branju sicer daje občutek neurejnosti in notranje inkoherenca, pa vendar so odlomki precizno ter tematsko razporejeni, da nam tako kar v največji meri morejo odstreti veličino v majnosti ter svetost v norosti svetega Frančiška, Kristusovega ubožca. Kot del velikega prevoda celotne zbirke *Frančiškovi viri*, ki naj bi izšla do leta 2026, ko bomo obhajali 800-letnice svetnikove smrti, na tem mestu – prvič v slovenskem prevodu – objavljamo prvih deset poglavij besedila. Mednaslovi so sad sodobne redakcije, saj jih v rokopisu ne najdemo.

ASIŠKI ZBORNİK (PERUŠKA LEGENDA) 1-10

1. ŽELO POKORŠČINE

1. Menil je, da je le redko kaj potrebno zapovedati pod pokorščino in da ne gre udariti najprej z orožjem, ki bi moralo biti poslednje.
2. »Po meču,« je dejal, »naj roka hitro ne seže.«
3. Če pa se kdo, ki mu je bilo kaj

zapovedano pod pokorščino, hitro ne pokori, se niti Boga ne boji niti ne spoštuje človeka (prim. Lk 18,4).
4. Nič ni resničnejšega. Kaj je namreč moč ukazovanja nepremišljenemu zapovedovalcu, če ne meč v rokah blazneža?

5. Kaj pa bi bilo bolj brezupno kakor redovnik, ki bi preziral pokorščino?

2. ČAS PREIZKUŠNJE IN PRIČEVANJE IZVOLJENIH

1. Sveti Frančišek je govoril: »Prišel bo čas, ko bo zaradi slabih zgledov ta od Boga ljubljen red zasramovan tako, da bo sramotno iti v javnost. 2. Kateri pa bodo tedaj, v [takšnih] časih prišli, da bi bili sprejet v red, bodo privedeni le po delovanju Svetega Duha, in ne bodo zaznamovani z nobenim *madežem mesa in krvi*; resnično bodo *blagoslovljeni od Gospoda*. (prim. Sir 11,33 vG; Mt 16,17; Ps 113,15) 3. Čeprav ne bodo opravili nobenega zadoščevanja, saj se bo ohladila ljubezen (prim. Mt 24,12), ki žene svetnike, da goreče delajo, bodo prestali neznanske preizkušnje; 4. in ti, ki bodo v tistem času prestali preizkušnje, bodo boljši od svojih predhodnikov. 5. Gorje pa onim, ki si le ob navideznem redovnem spreobrnjenju ploskajo, otopeli od brezdelja in se brez pojenja ne upirajo skušnjavam, ki so dopuščene za preizkušnjo izvoljenih; 6. zakaj le ti, ki bodo preizkušeni, bodo prejeli *venec življenja* (Jak 1,12), in ki jih med tem vadi hudobija zavrženih.

3. PREMIŠLJEVATI, GOVORITI IN DELATI SVETE REČI

1. Tudi je pravil: »Prosil sem Gospoda, bratje, da naj mi milostno pokaže, kdaj sem njegov služabnik in kdaj nisem (prim. 2 Kor 12,8). 2. Nočem namreč,« je dejal, »ničesar drugega kakor biti njegov služabnik (prim. Ps 118,25). 3. Sedaj pa mi je po svoji milosti odgovoril sam najdobrotljivejši Gospod: »Vedi, da si resnično moj služabnik, ko sveto premišljuješ, govoriš in delaš.« 4. Zato sem vas poklical, bratje, ker hočem biti osramočen pred vami, če bi kdaj od tega trojega ničesar ne izvrševal.«

4. NAPOVED SVOJE SLAVE

1. Nekega dne, ko je blaženi Frančišek bolan ležal v asiški škofovski palači, mu je nek brat, duhoven in svet mož, šaljivo in smeje dejal: 2. »Le za koliko boš prodal vse svoje

raševnike Gospodu? Mnogo baldahinov in svilenih pregrinjal bo položenih in pregnjenih nad tem tvojim telesom, ki je sedaj oblečeno v raševnik.«

3. Sveti Frančišek pa je imel tedaj zaradi boleznih usnjeno pokrivalo, ki je bilo pokrito z raševino, in oblačilo iz raševine. 4. Blaženi Frančišek pa je odgovoril, vendar ne sam, ampak Sveti Duh po njem, z veliko gorečnostjo duha in veseljem: »Po resnici govoriš, kajti tako se bo zgodilo.«

5. BLAGOSLOV ASIŠKEMU MESTU

1. Ko je blaženi Frančišek, medtem ko je bival v prav tej palači, uvidel, da bolezen vsak dan bolj napreduje, in ker se ni mogel jezdit zaradi svoje poslabšanja svoje silno nadležne bolezn, se je dal na postelji nesti k cerkvi svete Marije v Porciunkuli. 2. Ko so ti, ki so ga nosili, prečkali pot zraven bolniškega zavetišča, jim je dejal, da naj posteljo položijo na tla. 3. In ker zaradi hude in dolge bolezn oči skoraj ni mogel videti, je dal obrniti posteljo tako, da je imel obraz obrnjen proti mestu Assisi. 4. Nekoliko se je vzdignil na postelji in blagoslovil asiško mesto, rekoč: »Gospod, kakor verjamem, da je bilo mesto v starih časih kraj in prebivališče slabih in krivičnih ljudi, grešnega slovesa med vsemi temi pokrajinami, 5. tako vidim, da si mu zaradi preobilnosti svojega usmiljenja v času, ki ti je ustrezal, izkazal obilnost svojega usmiljenja (prim. Sir 36,1), da bi bilo kraj in prebivališče teh, ki te spoznavajo, dajejo slavo tvojemu imenu (Ps 113,1.9), vonj dobrega življenja, nauka in dobrega slovesa med vsem krščanskim ljudstvom. 6. Prosim te torej, Gospod Jezus Kristus, Oče usmiljenja (prim. 2 Kor 1,3), da ne gledaš na našo nevhvaležnost, marveč se vedno spominjaš preobilja svojega usmiljenja, ki si mu ga izkazal, da bo vedno kraj in prebivališče teh, ki te spoznavajo in povečujejo tvoje blagoslovljeno in slavno ime na veke vekov. Amen (prim. Dan 3,26). 7. Ko je to izrekel, so ga prenesli k sveti Mariji v Porciunkulo.

6. SESTRA SMRT

1. Blaženi Frančišek si je od časa svojega spreobrnjenja pa vse do dneva smrti, v času zdravja in boleznii vedno prizadeval spoznati in slediti Gospodovi volji (prim. Rim 12,2).

7.

1. Nekega dne je neki brat dejal blaženemu Frančišku: »Oče, tvoje življenje in spreobrnjenje izstopata in sta luč ter ogledalo ne le tvojim bratom, temveč vsej Božji Cerkvi; taka bo tudi tvoja smrt; 2. zakaj, spodobi se, da bo tvoja smrt tvojim bratom in premnogim drugim v veliko bolečino in žalost, tebi pa bo največja tolažba in brezkončno veselje, 3. saj boš prešel od velikega truda k največjem počitku, od mnogih bolečin in preizkušenj k brezkončnemu veselju, iz svojega velikega uboštva, ki si ga vedno ljubil in [ga] proustvoljno nosil vse od začetka svojega spreobrnjenja pa do dneva smrti, k največjemu in brezkončnemu bogastvu, iz časne smrti v večno življenje, 4. kjer boš gledal iz obličja v obličje gledal Gospoda svojega Boga, ki si ga s takšno gorečnostjo, hrepenenjem in ljubeznijo premišljeval v tem veku (prim. 1 Mz 32,30; 1 Kor 13,12). 5. In ko mu je to povedal, mu je še odkrito dejal: » Oče, v resnici veš, da je, če Gospod iz nebes ne pošlje svojega zdravila tvojemu telesu, tvoja bolezen neozdravljiva in boš živel le še malo časa, kakor so že dejali tudi zdravniki. 6. To pa sem ti rekel, da bi potolažil tvojega duha, da bi se vedno veselil v Gospodu navznoter in navzven, zlasti, da te tvoji bratje in drugi, ki prihajajo, da bi te obiskali, najdejo veselega v Gospodu (prim. Flp 4,4), 7. saj vedo in so prepričan, da boš hitro umrl, da bo tem, ko bodo to videli in drugim, ki bodo slišali o tem slišali po tvoji smrti, bila tvoja smrt v spomin, kakor je vsem tvoje življenje in spreobrnjenje.«

8. Blaženi Frančišek, čeprav preobtežen z mnogimi boleznimi, je z veliko gorečnostjo duha in veseljem obojega človeka počastil Gospoda in mu dejal: 9. »Če moram torej

hitro umreti, mi pokličite brata Angela in brata Leona, da mi zapojeta o sestri smrti.«

10. K njemu sta prišla ta brata in z veliko solza zapela Pesem brata Sonca in drugih Gospodovih stvari, ki jo je sestavil sam svetnik v svoji bolezni v Gospodovo čast in v tolažbo svoji duši in drugim, 11. in kjer je v pesmi pred zadnjim verzom vstavil vrstico o sestri smrti, namreč:

12. »Hvaljen, moj Gospod,
v naši sestri smrti,
ki ji nihče v življenju ne uide.

13. Gorje njim, ki umrjejo v smrtnem grehu,

14. a blagor njim, ki počivajo v tvoji najsvetejši volji,

zakaj druga smrt (prim. Raz 2,11; 20,6) jim ne bo mogla storiti žalega.« (prev. Vital Vodušek)

8. ZADNJI OBISK BRATA JAKOBE

1. Nekega dne je blaženi Frančišek k sebi poklical svoje tovariše: » Vi veste, kako je bila gospa Jakoba de Settesogli¹ nadvse zvesta in vdana meni in našemu redu; 2. in zaradi česar bo imela, tako verjamem, če ji sporočite, kako je z menoj, za veliko milost in tolažbo; 3. posebej pa ji sporočite, da vam pošlje blago za tuniko redovne obleke, ki naj bo po barvi podobno pepelu, kakršno izdelujejo cistercijski menihi v pokrajinah preko gora; 4. Naj pošlje tudi nekaj slaščic, ki mi jih je večkrat pripravila, ko se bil v Mestu.« 5. To slaščico pa Rimljani imenujejo »mortariolum« in se naredi iz mandljev in sladkorja ali medu ter drugih reči.

6. Ta duhovna žena pa je bila sveta in Bogu vdana vdova, izmed najodličnejših in najbogatejših vsega Mesta, ki je po zasluženju in pridiganju blaženega Frančiška dosegla tolikšno milost pri Bogu, da je bila skoraj kakor druga Magdalena, vedno vsa v solzah in vdana za Božjo ljubezen.

7. Ko je bilo pismo napisano, kakor je naročil sveti oče, je medtem, ko si je neki brat prizadeval najti drugega brata, ki bi pismo

odnesel, potrkalo na vrata. 8. Brž ko je neki brat odprl vrata, je zagledal gospo Jakobo, ki je prihitela iz Mesta (prim. Lk 1,39), da bi obiskala blaženega Frančiška, 9. in takoj je neki brat z velikim veseljem prišel k blaženemu Frančišku oznanjajoč, kako je gospa Jakoba s svojim sinom in mnogimi drugimi prišla, da bi ga obiskala. 10. »Kaj naj storimo, oče,« je dejal, »naj ji dovolimo vstopiti in priti k tebi?« 11. Po volji blaženega Frančiška je bilo namreč določeno, da na ta kraj zaradi njegove častitljivosti in pobožnosti v to klavzuro ni dovoljeno vstopiti nobeni ženi. 12. Blaženi Frančišek pa je dejal: »Pri tej gospe ne bomo upoštevali tega predpisa, saj jo je velika vera in naklonjenost nagnila priti semkaj iz najbolj oddaljenih krajev.« 13. Tako je torej vstopila k blaženemu Frančišku in pred njim potočila mnogo solza.²

14. In čudna reč, da je mrtvaško blago, seveda sive barve, za tuniko, ter vse, kar je bilo napisano v pismu, ki naj bi ji ga poslali, prinesla seboj. 15. Nadvse pa so bili ob tem osupli bratje, ko so premišljevali svetost blaženega Frančiška. 16. Gospa Jakoba pa je bratom dejala še te besede: »Bratje, v duhu mi je bilo rečeno, ko sem molila: Pojdi in obišči svojega očeta, blaženega Frančiška, ter pohiti in se ne mudi, saj ga ne boš našla živega, če boš dolgo mudila. 17. Še več, nesi mu takšno blago za njegovo tuniko in takšne reči, da mu boš napravila takšne slaščice. Prav tako seboj nesi veliko količino voska za njegove svetilke in prav tako kadila.« 18. Blaženi Frančišek pa ni dal napisati kadila v pismo. 19. Toda Gospod je hotel navdihniti to gospo v povračilo in tolažbo njeni duši, ter da bi bolje spoznali, kolikšne svetosti je bil ta svetnik, ubožec, ki ga je nebeški Oče s takšno častjo hotel počastiti v dneh njegove smrti.

20. Ta, ki je navdihnil kralje, da so z darovi šli, da bi počastili dečka, njegovega ljubljene-ga Sina v dneh njegovega rojstva in uboštva, je hotel navdihniti to odlično gospo iz daljnih krajev, da je prišla z darovi proslavit in počastit slavno in sveto telo njegovega svetega služabnika, 21. ki je s takšno ljubeznijo in

zanosom v življenju in smrti ljubil in zasledoval uboštvo njegovega ljubljene-ga Sina.

22. Nekega dne je ta gospa svetemu očetu pripravila tisto slaščico, ki jo je želel zaužiti; toda le malo jo je pokusil, saj je njegovo telo zaradi bolezni vsak dan bolj in bolj pešalo in se bliževalo smrti. 23. Prav tako je napravila veliko sveč, da so po njegovem prehodu gorele ob njegovem svetem telesu; in iz blaga, ki ga je prinesla za njegovo tuniko, so mu bratje torej napravili tuniko, v kateri je bil pokopan. 24. On sam pa je ukazal bratom, da morajo nanjo priti raševino v znamenje in vzor presvete ponižnosti in uboštva. 25. In zgodilo se je, kakor je ugajalo Gospodu, da je v tistem tednu, v katerem je prišla gospa Jakoba, blaženi Frančišek prešel h Gospodu.

9. IDEAL PONIŽNOSTI IN UBOŠTVA

1. Blaženi Frančišek je vse od svojega spreobrnjenja s sodelovanjem Gospoda resnično modro sebe in svoj dom, to je Red, utemeljil na trdni skali (prim. Mt 7,24), to je na največji ponižnosti in uboštvu Božjega Sina, ko ga je imenoval Red manjših bratov.

2. Na največji ponižnosti: vse od začetka reda, potem ko so se začeli bratje množiti, je hotel, da bratje ostanejo v zavetiščih gobavcev in jim strežejo; 3 od tega časa je bilo plemenitim in preprostim, ki so se pridruževali redu, rečeno, da se spodobi, da med drugim, čemur so se odpovedovali, strežejo gobavcem in ostajajo v njihovih domovih.

4. Na največjem uboštvu: kakor je v Vodilu rečeno, da naj bratje ostanejo kakor *tujci in priseljenci* (prim. 1 Pt 2,11; Heb 11,13) v domovih, kjer se zadržujejo, in naj ne želijo imeti ničesar pod nebom, razen svetega uboštva, po katerem jih hrani Gospod na tem svetu s telesno hrano in močjo, v prihodnjem pa bodo dosegli nebeško dediščino.

5. Izgradil je samega sebe na največjem uboštvu in ponižnosti, saj je hotel in si izvolil biti, čeprav je bil velik odličnik v Božji Cerkvi, majhen ne le v Božji Cerkvi, marveč tudi med svojimi brati.

10. ŠKOF V TERNIJU

1. Ko je nekoč je pridigal na trgu pred škofijo ljudem v Terniju, je njegovi pridigi prisostvoval tudi škof prav tistega mesta, razločujoč in duhoven mož. 2. Ko je bila pridiga končana, je škof vstal in med drugimi Božjimi besedami, ki jim jih je govoril, dejal tudi tole: 3. »Gospod je svojo Cerkev od začetka, ko jo je pričel zalivati in graditi, zaljšal s svetimi možmi, ki so jo z besedo in zgledom gradili (prim. Mt 15,18). 4. Sedaj pa jo je v tej poslednjem času (1 Jn 2,18) ozaljšal s tem ubožcem, neukim in prezira vrednim možem,« – upirajoč prst v blaženega Frančiška pred vsem ljudstvom, – »in zaradi česar ljubíte in častite Gospoda ter se izogibajte grehov, saj ni storil tako nobenemu narodu. (Ps 147,20)«

5. Ko je bila pridiga končana in se je spustil s kraja kjer je pridigal, sta gospod škof in blaženi Frančišek vstopila v škofijsko cerkev. 6. Tedaj se je blaženi Frančišek sklonil k gospodu škofu in padel k njegovim nogam rekoč: 7. »Resnično vam pravim, gospod škof, da mi še noben človek doslej ni storil tolikšne časti na tem svetu, kolikšno ste mi storili danes, ko vendar vsi ljudje pravijo: to je svet mož! Slavo in svetost pripisujejo stvari in ne Stvarniku. 8. Toda ti si, kakor razločujoč mož, ločil dragoceno od ničvrednega (Jer 15,19).

9. Pogosto pa je namreč, ko je bil blaženi Frančišek počaščen in je bilo rečeno, da je svet mož, odgovarjal s takimi besedami, rekoč: »Nisem še prepričan, da bi ne mogel imeti sinov in hčera.« 10. Tudi je pravil: »Če bi namreč ob katerem koli času Gospod hotel imeti odvzeti zaklad, ki mi ga je posodil, kaj mi drugega ostane razen telesa in duše, ki pa ju imajo celo neverniki? 11. Zaupati pa moram

raje, da če bi Gospod razbojniku in celo nevernemu možu naklonil toliko dobrega, kolikor je meni, bi bila Gospodu zvestejša kakor jaz.« 12. Dejal je tudi: »Kakor se v sliki Gospoda in blažene Device, naslikani na les, časti Bog in blažena Devica, in se kličeta v spomin Bog in blažena Devica, in kakor les ali slika sebi nič ne pripisuje, saj je les in slika, 13. tako je Božji služabnik nekakšna slika, to je Božja ustvarjenina, v kateri se časti Bog zaradi svojih dobrin. 14. Toda sebi sama ne sme nič pripisati, kakor les ali slika, saj gre le Bogu samemu čast in slava (1 Tim 1,7), sebi pa le sramoto in težavo, dokler živi, saj je vedno, dokler živi, meso nasprotno Božjim dobrinam.«

Prevedel: Jakob Piletič

REFERENCE

Accrocca, Felice. 2004. Introduzione. V: *Fonti Francescane: Nuova edizione – Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, 873-878*. Padova: Editrici Francescane.

Menestò, Enrico. 1995. Introduzione. V: *Fontes Franciscani, 1449-1470*. Assisi: Edizioni Porziuncula.

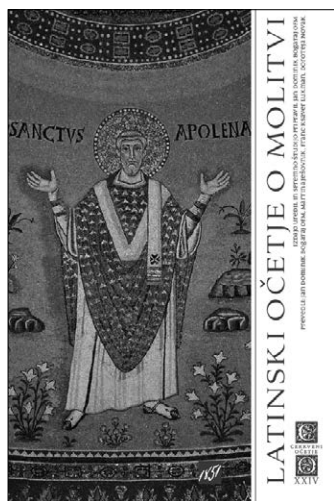
¹ Eden najpomembnejših Frančiškovih biografov Tomaž Čelanski k temu opisu poslednjega obiska »brata Jakobe« dodaja še, kako je na povabilo brata Elija ta velika dobrotnica svetega Frančiška in njegovih bratov ob smrti objela telo svetega Frančiška in počastila njegove stigme. [3Cel 39] »Brat Jakoba« je ime, ki ga je sveti Frančišek nadel svoji zvesti učenki, rimski vdovi iz družine Frangipanijev. Asiški ubožec jo je navdušil za pomoč najbolj ubogim, redu pa se je pridružila kot tretjerednica. God blažene Jakobe pa v koledarju vesoljne Cerkve slavimo 8. februarja.

² Takšno ravnanje svetega Frančiška je bilo v srednjeveški, močno monastični kulturi docela tuje in morda celo nezaslišano. Žene so namreč v meniški, srednjeveški duhovnosti posebjale skušnjavo, zato so se vsi resnični iskalcji Boga, začeni z menih in redovniki, stikom z njimi praviloma izogibali.

Foto: Jan Pirnat



LATINSKI OČETJE O MOLITVI



Ljubljana: Teološka fakulteta;
Celje: Celjska Mohorjeva
družba, 2022.

Zbirka *Cerkveni očetje* 24.

Prevedli: Jan Dominik

Bogataj OFM, Martina

Ješovnik, Franc Ksaver

Lukman, Doroteja Novak

Izdajo uredil in spremno

študijo pripravil: Jan

Dominik Bogataj OFM

Urednik in prevajalec
Jan Dominik Bogataj OFM
je skupaj s prevajalkama
Martino Ješovnik in Dorotejo
Novak ter z že pokojnim
znanim slovenskim patrolo-
gom in prevajalcem Francem
Ksaverjem Lukmanom
(1880–1958) pripravil
znanstvenokritično izdajo
besedil o molitvi zahodnih
cerkvenih očetov z naslovom
Latinski očetje o molitvi:
Tertulijan, Ciprijan, Avguštin,
Janez Kasijan, Peter Krizolog,
Učiteljevo vodilo.

Knjiga je 24. zvezek *Zbirke Cerkveni očetje* ter jo skupaj izdajata Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in Celjska Mohorjeva družba. Publikacija je sad dela v okviru programske skupine na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* (P6-0262).

Delo je skrbno in smiselno urejeno z lepimi slovenskimi prevodi latinskih besedil o molitvi. Ta izredno pomembna besedila iz antične krščanske dobe, ki so primarni viri za krščansko teologijo in duhovnost, imamo zdaj na voljo v prevodu in opremljena z izjemno dragocenim obširnimi znanstvenim aparatom. Tega je pripravil urednik in vsebuje: izčrpno jezikovno in teološko ter zgodovinsko skrbno izvedeno spremno študijo, med besedilom so pomembne besede navedene tudi v latinskem izvorniku, sprotne opombe pa bogato dopolnjujejo vsebinsko razumevanje in kažejo pomembne povezave ter vsebujejo tudi bibliografska dopolnila. Ta znanstveni aparat omogoči poznavanje hermenevtičnega okvira, ki je nujen za razumevanje tako starih besedil. Vse to bo pomembno olajšalo nadaljnje raziskovanje tega teološkega področja raziskovalcem; študentom in drugim, ki jih zanima tovrstna tematika, pa bo približalo ta do zdaj njim tako rekoč nedostopna besedila. Zato je to delo

pomemben prispevek k stroki in tudi krščanski duhovnosti v širšem smislu.

Delo, ki se predstavlja kot antologija razlag očenaša in besedil o molitvi, je tako rekoč naravna dopolnitev 5. zvezka iz zbirke *Cerkveni očetje* z naslovom *Grški očetje o molitvi* (ur. Gorazd Kocijančič), ki je izšel že leta 1993, torej je od tedaj v slovenski klasični krščanski literaturi obstajala določena praznina. S prispodobno lahko rečemo, da bo zdaj tudi slovenski bralec lahko misel o molitvi zajemal iz obeh kril krščanskih pljuč: vzhodnega in zahodnega. Obe tradiciji sta namreč avtentični in se v marsičem dopolnjujeta ali nadgrajujeta, vsekakor pa samo vzajemno omogočata poznavanje celovite krščanske duhovne tradicije in samo tako je mogoče neizkrivljeno poznavanje krščanstva od začetka do danes. V obeh zvezkih izbrani avtorji, sami veliki cerkveni očetje, v glavnem razlagajo molitev očenaš in ob njem razvijajo teologijo o molitvi nasploh. Tudi v tem pogledu sta oba zvezka zbirke vsebinsko zelo poenotena.

Preden se srečamo z izvornimi besedili v prevodu, nam knjiga postreže s spremno študijo Jana Dominika Bogataja OFM »Molitev iz latinskega srca na zgodnjekrščanskemu Zahodu«. Študija je velikega pomena, saj uvaja bralca v razumevanje besedil in ga opremi s potrebnim

»orodjem« za to ter namesto njega opravi določen »hermenevtični napor«, ki je nujen zaradi pravilne zgodovinske umeščenosti besedil. Razprava tudi s pomočjo najnovejše literature ustvari celovit pogled na tematiko teologije molitve v patristični dobi. Avtor nakaže smisel dela: »Namen pričujočega cvetnika latinskih zgodnjekrščanskih del o molitvi tako sestoji v premoščanju dvojne prepreke: vstopiti je treba v svet prvih krščanskega stoletij Zahoda, da bi v njih odkrili prve živete odseve tega, kar so učenci doživeli na tisti gori, ko so prvič slišali molitev očenaša iz ust Učitelja, in šele tako bo moč polnejše umevati, kaj nas je Gospod takrat sploh želel naučiti.«

Ob premišljevanju teh patrističnih besedil postane jasno, da je z njihovo pomočjo mogoče priti do *sensus plenior* bibličnega besedila Gospodove molitve, kakor so ga avtorji s trudom izluščili v svojem času in prostoru, torej znotraj svojega kulturnega obzorja. Avtor spremne študije spretno pokaže na podobnosti in značilne razlike pri obravnavi posameznih prošelj iz očenaša pri posameznih avtorjih. S tem bralcu olajša vstop v raznovrstnost in hkrati enotnost razlag molitve, ki je več kot

zgolj obrazec molitve, saj se v besedilih predstavi kot prava paradigma krščanske molitve.

Nauk latinskih očetov glede molitve je v primerjavi z vzhodnim izročilom bolj konkreten. Če grški teologi molitev dojemajo bolj kot umsko dejavnost, se latinski bolj ukvarjajo s praktičnimi vprašanji: zakaj in kako moliti, kaj prositi, kdaj bo molitev uslišana, kakšno telesno držo zavzeti itd. To pa ne pomeni, da se kdo ni posvečal tudi bolj kontemplativni molitvi (Avguštin, Gregorij Veliki, Janez Kasijan). Tako s pomočjo zahodnih piscev in njihovih del, ne samo v tej knjigi objavljenih, ampak tako rekoč iz vsega njihovega opusa, avtor skicira »latinsko teologijo o molitvi«.

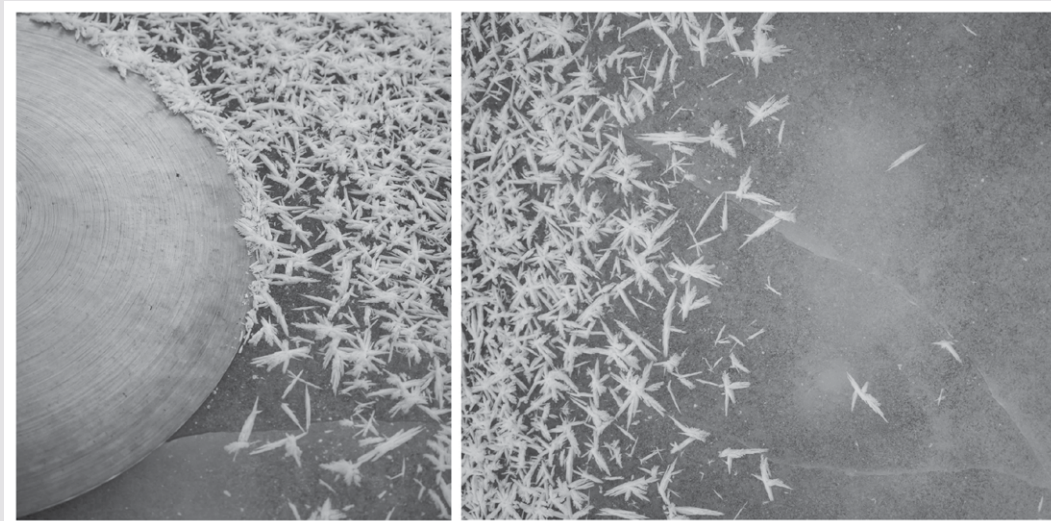
V tretjem delu razprave sta predstavljena krstna kateheza in mesto očenaša v njej (*traditio orationis*). Raziskava je pokazala, da so ti zgodnji avtorji, ko so pripravljali snov za pouk katehumenov o molitvi, pravzaprav v ta namen redno pripravili razlago očenaša: »V katehetskem ambientu je zaradi skladnosti med *lex credendi*, pravilo verovanja, in *lex orandi*, pravilo molitve, očenaš našel svoje vzvišeno mesto kot paradigma za uvajanje v molitev.«

To delo, ki je pravi »cvetober« razlag Gospodove molitve iz antične dobe na Zahodu, je hkrati tudi zelo aktualno, saj prihaja v času vedno intenzivnejšega iskanja poti ponovne in marsikje tudi nove evangelizacije in začetka sinode o sinodalnosti. Brez poglobljene dojemanja molitve in katehumenskega uvajanja v molitev si ni mogoče predstavljati te evangelizatorske skupne poti. To nakaže tudi avtor spremne študije, ko proti koncu zapiše: »Poleg kažipota za splošno katehetsko uvajanje v molitev, na katero se moramo kristjani 21. stoletja čim prej (znova) podati – in kdo je lahko pri tem boljši vodnik kot naši očetje v veri? –, je ta izdaja namenjena tudi pogloblitvi zavedanja, da je poznavanje korenin ključno za razumevanje sedanosti.«

Delo *Latinski očetje o molitvi* je izrazito znanstvenokritična publikacija, ki prinaša v slovenski teološki in kulturni prostor prevode izvornih besedil krščanskih antičnih avtorjev o molitvi; gre za besedila, ki so viri za vsako resno teološko razpravo, uporabni pa so tudi pri pastoralnem delu uvajanja in poglobljanja v molitveno življenje.

dr. Marjan Turnšek

Foto: Jan Pirnat



STARI IZRAEL. ŽIVLJENJE IN DRUŽBENA UREDITEV



Avtor knjige: Roland de Vaux
Založba: Družina
Leto: 2022

Med slovenske bralce je leta 2022 z velikim časovnim zamikom prišel prevod dela Rolanda de Vauxa z naslovom *Stari Izrael, Življenje in družbena ureditev* (z izvirnim naslovom *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 1958 in 1960). To pomembno referenčno in monumentalno delo bralcu prinaša celovito rekonstrukcijo družbenega in verskega življenja Izraela v Stari zavezi. Delo, ki temelji na besedilih Stare zaveze in arheoloških dokazih, najprej ponuja obširen uvod v nomadsko naravo življenja v starodavnem Izraelu in nato podrobno predstavi razvoj najpomembnejših izraelskih ureditev – družinske, civilne, vojaške in verske – ter njihov

vpliv na življenje in zgodovino naroda.

»Klasika«, kot delo razumejo mnogi, prihaja med Slovence iz različnih razlogov s časovnim zamikom. Iz francoščine jo je prevedel Stane Okorn, strokovno pregledala in uredila pa dr. Samo Skralovnik in dr. Marijan Peklaj. Slovenski prevod je že v začetku 90. let naročila Mohorjeva družba, a do izida ni prišlo. Prevod je potoval od Mohorjeve založbe, Svetopisemske družbe in Teološke fakultete UL do končne postaje, Družine, ki je knjigo končno izdala. Prvotni prevod je bil slab in ga je bilo treba narediti tako rekoč na novo, o čemer govori tudi podatek, da sta dr. Skralovnik in dr. Peklaj v izvorni prevod vnesla skoraj 50 tisoč popravkov.

»OČITNO JE GLAVNI VIR SVETO PISMO SÁMO«

Delo podaja samo sklepe avtorjev dolgoletnih raziskav in drugih študij, ki jih uporablja. Avtor v uvodu zapiše: »To delo v prvi vrsti ni namenjeno strokovnjakom s področja bibličnih ved. Hoče le prispevati k razumljivemu branju Stare zaveze. Zato smo navedli veliko referenc k bibličnim besedilom, namerno pa smo se izogibali preveč tehničnim razpravam in se odrekli učenim pripombam, ki bi zatrpale konce strani. Mnogo trditev in pobud, izrečenih

v tej knjigi, bi zaslužilo obširnejšo obravnavo, saj predpostavljajo izbiro besedilne, literarne in zgodovinske kritike, o katerih še vedno lahko razpravljamo.« Ter dodaja: »Sveto pismo ne razpravlja naravnost o teh načinih življenja, razen o pravnih, obrednih področjih, toda zgodovinske, preroške in modrostne knjige vsebujejo veliko podatkov, ki so toliko zanimivejši, ker nam razkrivajo to, kar so ljudje delali, in ne tega, kar bi morali delati.«

BREZČASEN PRISPEVEK K RAZUMEVANJU STAREGA IZRAELA

»Čeprav vsi sklepi de Vauxa ne bodo prestali »preizkusa časa« – biblična znanost je v zadnje pol stoletja naredila velik razvoj – njegove natančne analize osnovnih problemov veljajo za neprecenljiv in brezčasen prispevek k razumevanju starega Izraela,« zapiše dr. Samo Skralovnik. V recenziji dr. Večko doda: »V času pospešenega razvoja bibličnih znanosti pa dejstvo, da ga izdajamo kljub takšnemu časovnemu zamiku, samo govori za njegovo trajno vrednost. Njegove trditve namreč v največji meri ohranjajo veljavo ob vseh novih dognanjih, zlasti s področja arheologije in zgodovinske kritike. Vsekakor *Stari Izrael. Življenje in družbena ureditev* velja za temeljno referenčno delo, h kateremu se bo lahko napotil vsakdo, ki bo iskal

relevantne podatke o življenju starega Izraela. Tako strokovnjak kot tisti, ki se iz osebnega zanimanja želi seznaniti z ljudstvom, ki je dalo človeštvu Sveto pismo.«

MOŽ, KI JE 20 LET PREŽIVEL V »JAMI«

Roland de Vaux (1903–1971), francoski dominikanski duhovnik, je bil eden najvidnejših in najvplivnejših arheologov, biblicistov in svetopisemskih zgodovinarjev prejšnjega stoletja. Vodil je mednarodno skupino znanstvenikov, ki je izkopavala, urejala in preučevala kumranske oz. mrtvomorske rokopise. Od leta 1945 do leta 1965 je kot direktor vodil znamenito Francosko biblično in arheološko šole v Jeruzalemu (*École Biblique et Archéologique Française*). Delo je sad avtorjevega večdesetletnega študija in arheoloških izkopavanj v Izraelu, toda pričujoča knjiga podaja samo zaključke vseh teh raziskav.

Na koncu knjige je predstavljena Biblična arheološka zbirka predmetov iz Svete dežele (z območij današnjega Izraela, Palestine in Egipta), ki jo hrani Teološka knjižnica v Mariboru. Predmete je zbral akad. dr. Jože Krašovec, popis in osnovni katalog zbirke pa je v Jeruzalemu pripravil arheolog Jean-Baptiste Humbert, učenec Rolanda de Vauxa. Dodatna vrednost knjigi na skoraj 500 straneh sta dodatka: več različnih

zemljevidov Svete dežele, vzetih iz jeruzalemske izdaje Svetega pisma, in barvne fotografije z opisi predmetov Biblično arheološke zbirke Teološke knjižnice v Mariboru.

ODLOMKA IZ KNJIGE

V nadaljevanju »za pokušino« navajamo dva odlomka iz knjige. Prvi je razlaga izvora svetopisemskih imen (str. 58–59), drugi pa govori o sinkretističnih prvinah jeruzalemskega templja (str. 289–290):

Za nekatera imena pridejo navdih iz posebnih okoliščin ob rojstvu. Ta okoliščina lahko zadeva mater: Eva imenuje svojega prvorojenca Kajn (Qaïn), ker je '(pri) dobila' (qana) človeka (1 Mz 4,1). Enako je z imeni Jakobovih sinov (1 Mz 29,31–30,24); Rahela, ki bo umrla ob porodu, da svojemu sinu ime Ben Oni, 'sin moje bolečine', Jakob pa ga spremeni v Benjamin, 'sin desnice' (1 Mz 35,18). Redkeje okoliščina zadeva očeta: Mojzes imenuje svojega sina Geršom, ker ga je dobil, ko je bil ger, tj. ko je bival v tuji deželi (2 Mz 2,22). Okoliščina lahko zadeva otroka samega. Jakob tako dobi ime, ker je v telesu svoje matere držal peto, 'aqeb, svojega dvojčka (1 Mz 25,26), ki ga je izpodrinil, aqab' (1 Mz

27,36; Oz 12,4). Perc je rojen tako, da si je odprl 'prodor, razpoko', perec (1 Mz 38,29). Lahko pa je to navsezadnje čisto zunanja okoliščina v času rojstva: ko Pinhasova žena izve, da so Filistejci zaplenili skrinjo zaveze, rodi otroka, ki mu da ime Ikabod, kar pomeni 'Odšlo je Veličastvo iz Izraela' (1 Sam 4,21). Lahko primerjamo tudi simbolična imena, ki jih Ozej in Izaija dasta svojim otrokoma (Oz 1,4.6.9; Iz 7,3; 8,3).

V razlagah, ki jih Sveto pismo navaja za ta imena, pogosto prepoznamo ljudsko etimologijo, ki je bila skovana pozneje in jo upravičuje določena izmišljena značilnost te osebe. To drži za nekatere primere, vendar ne vedno, kajti navada dajati otrokom imena po okoliščinah rojstva je izpričana pri mnogih ljudstvih in pri sedanjih Arabcih. Tako je žena, ki je rodila same deklice, četrti dala ime Za'uleh, 'Vznemirjajoča', osmi pa Tamâm, 'Dovolji!'. Tako je mož deklico, ki se je rodila v jutru, polnem rose, imenoval Endeyeh, 'Polna rose'.

Sicer pa so kralji vedno ohranjali nad templjem strog nadzor, njihovo versko življenje ali politični nazori pa so

določali njihovo ravnanje glede templja. Ahaz je odstranil bronast oltar in dal zgraditi novega po vzoru tistega, ki ga je videl v Damasku (2 Kr 16,10-16). Odstranil je stojala na kolesih in vole, ki so podpirali morje; najverjetneje ne z namenom poseganja v bogoslužje, pač pa zato, da bi si preskrbel sredstva za plačilo davka, ki ga je dolgoval Tiglat Pileserju (2 Kr 16,17); podobno je dal odstraniti pokriti sobotni hodnik in kraljevi zunanji vhod, da bi se prikupil svojemu vrhovnemu vladarju s tem, ko je odstranil znamenja neodvisnosti (2 Kr 16,18). Brezbožni kralj Manase je postavil v

templju oltarje malikom in kip Ašere (2 Kr 21,4-5,7).

Pobožni kralji pa so tempelj nasprotno očistili takih poganskih prvin. Ezekija je dal odstraniti Nehuštan, neki malikovalski predmet, v katerem so Izraelci prepoznavali bronasto kačo iz puščave (2 Kr 18,4). Zlasti Jošija je po odkritju postave odstranil iz templja »vso opremo, narejeno za Baala, Ašero in vso nebesno vojsko«; pretresljive so omenjene podrobnosti: sveti kol (Ašera?), stanovanja obrednih vlačugarjev, kjer so ženske tkale ogrinjala za Ašero, konji, ki so jih Judovi kralji postavili soncu, ter sončni vozovi,

oltarji, ki so jih Judovi kralji postavili na strehi, in tisti, ki jih je Manase zgradil na obeh dvorih (2 Kr 23,4-12). Reforma je bila le kratkotrajna: Ezk 8 opisuje s krivoverstvom pomešane obrede, ki so jih opravljali v templju tik pred njegovim uničenjem. Tempelj je bil ogledalo verskega življenja in te malikovalske deviacije, ki so jih sprejemali ali dopuščali v uradnem jahvističnem svetišču, kažejo, kako je bil sinkretizem stalna nevarnost. To delno tudi pojasnjuje, zakaj je tempelj odvrčal celo nekatere pristne vernike.

dr. Samo Skralovnik

Foto: Jan Pirnat





KRŠČANSKA REVIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

TRETJI DAN

REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI