

2012 3/4

Vsebina

UVODNIK

- 1 Aleš Maver: Lazar, pridi ven!

VERA IN RAZUM

- 5 René Girard, Gianni Vattimo: Krščanstvo in modernost

FILOZOFIJA

- 15 Nikolaj Berdjajev: Kraljestvo Duha in cesarstvo Cesarja, II.

SVETO PISMO

- 23 Lea Jensterle: Odnos med Staro in Novo zavezo v luči Jezusove edinstvenosti

PATRISTIKA

- 31 Jure Sojč: Razvoj veroizpovedi do koncilov v Niceji in Carigradu in vprašanje Sinovega predobstoja

LEPOSLOVJE

- 45 János Kodolányi: Zadnje ure Jude (Jehude) Iškarijota¹
49 Tine Mlinarič: Daljave in bližine
55 Marjeta Longyka: Pesmi

PROTESTANTIZEM

- 59 Leon Jagodic: Luthrovi dediči?
61 Leon Jagodic: Protestantizem
67 Geza Filo: Evangeličanska cerkev v nekaj geslih
73 Igor Grdina: Humanizem, reformacija in Primož Trubar
81 Katarina Johanna Prosenjak: Evangeličanka, ženska, duhovnica

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 85 Giampaolo Crepaldi: Katoličan v politiki – priročnik za ponovni zagon

PSIHOLOGIJA

- 91 Katja Knez: Upor sistema proti spremembam v procesu družinske in zakonske terapije
99 Marko Kovačič: Problematična raba spleta med adolescenti

CERKVENA UMETNOST

- 105 Mojca Polona Vaupotič: Zgodba nekega križnega hodnika

PRESOJA

- 111 Aleš Maver: Posrečena hagiografija

Prva številka Biltena študentskih verskih skupin je izšla decembra 1971. Foto: Samo Skralovnik



Lazar, pridi ven!

V Moskvi so si oni dan, teden po veliki noči, omislili zanimiv, oči vsekakor božajoč spektakel. Nič čudnega, da je menda pritegnil precej več ljudi kot velikonočno praznovanje samo. Trume lepo oblečenih duhovnikov so korakale na čelu procesije, organizirane kot etape v "boju za rusko dušo". Korakali so proti brezvercem, smo lahko slišali. In čeprav bi težko oporekali, da so imeli za jezo vse razloge, saj se je nekaj pobalinskih deklet spravilo nad dragoceno svetinjo, je ostalo kar nekaj grenkega priokusa. Procesijo razjarjene množice bi se dalo namreč zlahka razumeti kot podeljevanje nebeškega blagoslova aktualnim oblastnikom in njihovemu videnju Rusije in "ruske duše". O katerem pa imam ne glede na vse impresivne scene z ikono poljubljajočimi predsedniki, ki spravijo v jok kakšnega našega pridigarja, razmeroma slabo mnenje.

Mogoče ni prav, če namesto pometanja pred lastnim pragom v tem velikonočnem času kažem s prstom tako daleč. Toda naklonjeni bralec bo razumel, da se da z zamenjavo imena kraja, časa in uporabljenih lepih oblek prizor z enako vsebino hitro naslikati drugje. Zdel se mi je omembe vreden, ker tako dobro ponazarja tisto čudovito veliko skušnjava vseh cerkva, ko se enkrat udomačijo. Sam je, kot sem kje že povedal, ne vidim v pregrešno načičkanih cunjah, v sapo jemajočem blišču, v zlatem posodju, v vsem tistem skratka, čemur bo preprost človek rekel "bogastvo". Še zdaleč ne, čeprav priznam, da vsega tega ni lahko povezati z galilejskimi ribiči. Ampak nedavno sem doživel, da so dijakinje, s katerimi sem bil na šolski ekskurziji, dobile na občestnem postajališču omleto mnogo prej kot jaz, ki je tehnično sploh nisem dočakal. Vsaj nekatera so seveda imela majice zvenečih znamk. Kljub vsem drugačnim pobožnim željam in predstavam jo bo zlat kelih pri večini vselej odnesel bolje od jogurtovega lončka.

Prava skušnjava je drugje. V tem, da želi kakšna skupnost verujočih biti občestvo pridnih, ubogljivih, poštirkanih občanov, ki si želijo miru in zgolj miru, vsaka krepkejša javna beseda in vsak glas protesta pa sta jim v nadlego. Trinajsto poglavje Pisma Rimljanom je bilo tu kristjanom (in jim je velikokrat še) v preveliko potuho.

Seveda nočem reči, da bi moral biti Kristusov učenec nasilen revolucionar. A priznati moram, da vsako leto z bolj našpičenimi ušesi poslušam poročila o Kristusovem vstajenju in njegovih prikazovanjih učencem. Verjetno se kaj podobnega dogaja skoraj vsakomur, ki pride v leta, ko mu postane bolj ali manj jasno, da

smrt ni nekaj romantičnega kot pri Romeu in Juliji in ni nekaj industrijskega kot v Schwarzeneggerjevih filmih (čeprav je v 20. stoletju vsaj na zunaj postala tudi to), ampak nekaj z neprijetnim vonjem usodne dokončnosti. In ker je tako, je Fulvio Tomizza svoj roman *Boljše življenje* lahko zaključil z razorožujočim sklepom, da svet umira s smrtjo vsakega človeka.

Zaradi svoje skrivnostne govorice, za katero je prav, da taka tudi ostane, mi omenjena svetopisemska mesta niso več v takšno tolažbo, kot so mi bila nekoč, ko zase v mladostni neugnanosti še nisem dojel osrednjega mesta staranja in upadanja *tostran*. Vendar me ob vsaki veliki noči bolj pomirja neka druga rdeča nit, ki mi po svoje še učinkoviteje govori, da je bil "prvenec tistih, ki so zaspali" zares obujen. To je preobrazba prav tistih povprečnežev, ki so se tolikokrat izkazali za dobre, poširkane, pridne občane, kakršni dandanašnji marsikje po svetu demonstrirajo proti domislicam s Facebookom okužene mladine. In si domišljajo, kakšno veliko uslugo delajo svoji skupnosti, cerkvi in državi. Ni majhna stvar, da si ribič nenadoma upa stopiti v čevlje profesionalnega govornika. In čeprav poznam toliko zakonitosti antičnega zgodovinopisja, da "vem", da ni naenkrat pridobil tri tisoč mož, mi je sočasno kristalno jasna izjemnost, da, nadzemeljskost njegovega binkoštnega nastopa. Velikonočna skrivnost torej ni preveč združljiva s konvencionalno pridnostjo in ubogljivostjo, ampak nas ravno vabi k odpovedi lepi skušnjavi omenjenih "čednosti". Vabi nas, da tudi mi sledimo tistim Jezusovim besedam ob njegovem največjem znamenjem pred vstajenjem, ki se ga sramuje celo kak "pridni" biblicist, ko je svojega mrtvega prijatelja na začudenje vseh pozval, naj pride ven.

RENÉ GIRARD, GIANNI VATTIMO

Kršćanstvo in modernost

Pierpaolo Antonello: Želel bi izhajati iz dveh izrazov, ki sestavljata naslov današnjega srečanja: krščanstvo in modernost. Z različnimi sredstvi – antropološkimi pri Girardu in filozofskimi pri Vattimu – sta prišla do bolj ali manj enakih zaključkov: da je modernost v obliki, kot jo je razvil in razumel evropski Zahod, v svojem bistvu izum krščanstva. Raziskovalno delo vaju je pripeljalo do oblikovanja navidez paradoksalnega koncepta: krščanstvo je odgovorno za sekularizacijo sveta. Konec religije se je udejanjil z religijo. V svojem nedavnem delu Girard piše celo, da je "ateizem v svojem modernem pomenu izum krščanstva". Da sta sekularizacija in laicizem, kot ju splošno pojmuje, v nasprotju in v konfliktu s krščanstvom, je zato za vaju bodisi zgodovinska bodisi filozofska zmota. Kako lahko razložimo ta navidezni paradoks?

René Girard: Da bi lahko izrazil svoje razloge, moram izhajati iz antropološke in historično-evolutivne perspektive. Krščanstvo je povzročilo notranji prelom človeške kulturne zgodovine in še posebej zgodovine religij, ker so prvotne skupnosti več deset-tisočletij branile pred samouničenjem prav religije. Ljudje smo namreč pogosto nasilni, bolj kot živali. Vendar moramo nasilje dobro razumeti. Ko govorim o nasilju, nimam v mislih agresivnosti, ampak nekaj inherentnega družbeni dinamiki, v obliki povračila, maščevanja, načela oko za oko in zob za zob. Človek je globoko v sebi tekmovalen in si vedno želi, kar si želijo drugi – to imenujem "mimetičnost" – zato teži k določeni vrsti nasilja, ki se dogaja znotraj skupnosti, je

recipročno in potencialno brez konca ter vzpostavlja začarani krog nasilja, ki ga ne more zaustaviti noben "sodni" sistem. Zato mitologija (predvsem v mitih o izvoru) vedno pričenja pripoved s krizo, krizo človeških odnosov, ki je velikokrat opisana kot "nadloga" ali "kuga". Običajno se kriza konča z nenadnim zasukom k mimetični enoumnosti, s čimer se kolektivno nasilje skupnosti polarizira proti eni sami žrtvi, ki je izbrana povsem arbitrarno: z njenim umorom se ponovno vzpostavi družbeni red. To je v grobih črtah shema mitičnega strukturiranja kulture in prvotnih religij, ki se utemeljujejo na podlagi izvirnega linča, na začetku realnega, nato pa simboličnega izгона nedolžne žrtve.

Kršćanstvo za razliko od prvotnih religij popolnoma preobrne to perspektivo, ker v nasprotju s pogosto trditvijo antropologov ni le eden izmed mnogih mitov. Mit vedno prikazuje pogled nasilne skupnosti, ki prevale svoje nasilje na žrtev, ki jo ima za krivo. Z njenim izgonom se ponovno stabilizira družbeni red, ki je tako dragocen in rodoviten, da skupnost izgnani žrtvi podeli sakralno oblast in jo s tem naredi za božansko. "Sacrificium" pomeni prav "narediti za sveto". V mitični pripovedi pa je žrtev vedno predstavljena kot kriva. Lahko pomislimo na Ojdipa, ki je bil izgnan zaradi zagrešenega očetomora in incesta. Freud je vzel ta mit dobesedno in verjel v resničnost prikaza, medtem ko nam krščanstvo pomaga dešifrirati drugačno, skrito in potlačeno resnico. Mit naravnih religij uprizarja farso, ki ji verjamejo množice v oblasti mimetičnega paroksizma in tako ostajajo "nevedne", saj "ne vedo, kaj delajo", kakor nam razlaga evangelij. Krščanstvo v sociološkem in antropološkem pogledu zanika takšno urejenost in branje mitov, ker opisuje isti prizor, toda z vidika vedno nedolžne žrtve. Zato deluje uničujoče na tovrstne religije, ki ljudi poenotijo in povezujejo proti arbitrarno izbrani žrtvi, kot je bila nenehna praksa naravnih religij, z izjemo bibličnih.

Kršćanstvo torej sprevrača položaj, saj pokaže, da žrtev ni kriva in da enoumna množica ne ve, kaj dela, ko jo krivično obtožuje. Primere lahko najdemo že v Stari zavezi – že pred pasijonom, ki zame predstavlja vrhunec razodetja nedolžnosti žrtve, ki jo žrtvuje krivična in nasilna skupnost. Vzemimo primer iz Izaije 52–53, kjer je poudarjeno, da je žrtev nedolžna, a jo kljub temu obsodi množica v oblasti mimetične okužbe oziroma enoumnega prepričanja, da je našla krivca za vse svoje notranje krize. V teh okoliščinah ni več posamičnega delovanja ali zavesti, temveč je le še enoumna logika množice. Ko se med pasijonom znajde sredi množice, ki obtožuje Kristusa, celo Peter zapade tej skušnjavi in ga zataji. Z evangelijem in z Jezusovim pasijonom se antropološka resnica človeka

razodene in razgrne v svoji polnosti: mi smo v vsej zgodovini kulturnih živali za razrešitev svojih kriz vedno iskali grešne kozle, jih ubili in jih kasneje povzdignili v božanstvo, ne da bi vedeli, kaj počnemo. Kristusov pasijon nas to uči in govori z jasnimi besedami: Jezus je nedolžna žrtev množice, ki se je enoumno obrnila proti njemu, potem ko ga je le nekaj dni prej pozdravljala s hozano. In to brez kakršnegakoli posebnega razloga. Zavest o tem pripelje do preloma z mehanizmom nezavedanja, kognitivnega prikrivanja, ki leži v temeljih mitične sheme: odslej se ne moremo več pretvarjati, da ne vemo, kako se družbeni red gradi na plečih nedolžnih žrtev. Krščanstvo nas oropa mehanizma, ki je stal v temeljih arhaičnega družbenega in religioznega reda, in nas uvaja v novo obdobje človeške zgodovine, obdobje, ki ga lahko legitimno imenujemo "modernost". Vse osvojitve modernosti po mojem izhajajo od tu, iz prevzetja vednosti, ki je lastna krščanstvu.

Antonello: Gianni Vattimo, v svojo perspektivo sprejemate Girardove premise, kot jih je izrazil predvsem v delu *Stvari, skrite od začetka sveta*,³ a jih v svoji filozofiji upogibate v drugo smer, s tem da jih umestite v Heideggerjevo misel o koncu metafizike in razkroju biti oz. vsakršne ontološko stabilne resnice. Kristusovo učlovečenje in smrt ter posledično razodetje nasilnega žrtvenega mehanizma, na katerem je temeljilo sveto naravnih religij, nas uči, da Bog sam postaja "šibek" in tako odpira prostor, kjer se človek lahko emancipira do te mere, da postane celo "ateističen" in "laičen".

Gianni Vattimo: Preden začnem, moram potrditi, da je bil Girard osnova mojega spreobrnjenja in ima torej zanj zasluge, čeprav ne vem, kako zadovoljen bi bil, ko bi vedel, k čemu me je spreobrnil! Zame je bilo branje Girardovih del enako odločilno kot branje nekaterih Heideggerjevih spisov, ki so me v nekem drugem obdobju mojega življenja globoko zaznamovali (ne le z intelektualnega, ampak tudi eksistencialnega in osebnega vidika). Girard mi je namreč omogočil, da sem doumel dogodkovno in zgodovinsko-progresivno

bistvo krščanstva in modernosti. Vsi mi, ki smo bili vzgojeni v katoliškem okolju, smo si navadno predstavljali, da obstaja med biti kristjan in biti moderen antiteza in opozicija. Francoska revolucija, misleci razsvetljenstva, demokracija in liberalizem iz *Sillabusa* – če ga je kdo prebral – so imeli vse to za nasprotno religiozni veri, posebej krščanstvu, ki je bilo predstavljeno kot konzervativno in nazadnjaško. Modernost je bila ena stvar in krščanstvo druga. V filozofiji je *biti kristjan* pomenilo obrniti se k filozofom preteklosti – k Aristotelu, sv. Avguštinu, sv. Tomažu itd.

Odkriti Girarda je pomenilo spoznati, da je Jezus prišel na svet, da bi razkril, kar so skrivale naravne religije, z razodetjem njihove utemeljenosti v žrtvenem mehanizmu, ki nam je omogočilo spodkopati in na koncu razkrojiti številna verovanja, lastna naravnim religijam. Zgodovina krščanstva je zgodovina – kot katoliško verjamem, pod vodstvom Svetega Duha – razkroja nasilnih, sakralnih naravnih elementov v Cerkvi. Vsa pravila ravnanja, ki so si jih kristjani postavljali skozi izročilo, imajo v sebi nekaj nasilnega, a so hkrati povezana z zahtevo, ki se je na neki način sekularizirala. Ključna beseda, ki sem jo začel uporabljati potem, ko sem prebral Girarda, je prav sekularizacija kot učinkovito uresničenje krščanstva kot nežrtvene religije. V tej smeri grem dalje, ko mnoge navidez škandalozne in "razkrojevalne" fenomene modernosti vidim pozitivno. Sekularizacija tako ne bi bila opuščanje sakralnega, ampak celostna aplikacija sakralnega izročila na določene človeške fenomene. Na misel mi prihaja primer Maxa Weberja, ki v kapitalistični družbi vidi zakonsko hčer duha protestantizma. V tem smislu moja pozitivna teorija sekularizacije izhaja iz nežrtvene reinterpretacije Svetega pisma s strani Cerkve. Krščanstvo kot religija odpira pot bivanju, ki ni strogo religiozno v pomenu vezi, zahteve, avtoritete – tu bi se lahko obrnil na Joahima iz Fiore, ki je govoril o tretji dobi zgodovine človeštva in odrešenijske zgodovine, v kateri vedno bolj

prodira "duhovni" pomen Pisma, in ljubezen prevzema mesto discipline.

Izhajajoč iz teh premis, ki zares izvirajo iz branja dela *Stvari, skrite od začetka sveta*, bi Girarda vprašal sledeče: ali ni krščanstvo v svet vpeljalo nečesa, kar bi moralo použiti tudi sam cerkveni aparat? Krščansko razodetje vsebuje element dinamičnosti, ki govori: "Poglejte, žrtveni mehanizem religij je grozljiv, moramo ga spremeniti." Toda do kakšne mere mora krščanstvo použiti vse elemente nasilja, prisotne v religijskih izročilih? Če katoliška pravovernost razglša, da ne smemo zagovarjati splava, da se ne smemo ločiti, eksperimentirati na zarodkih itd., ni to preostanek določenega nasilja naravne religije znotraj področja zgodovinsko-pozitivne religije, ki je razodela samo ljubezen? Jezus Kristus je prišel na svet, da bi razkril, da religioznost ni v žrtvovanju, ampak v ljubezni do Boga in do našega bližnjega. Ali ne predstavlja vse, kar se v Cerkvi ne da reducirati na to, zopet naravne, žrtvene religije?

Antonello: René Girard, kako odgovarjate na ta ugovor? Kakšen je odnos med zgodovinskim krščanstvom in "sakralnim", ki ga evangelijsko krščanstvo poskuša preseči?

Girard: Gianni Vattimo je izredno inteligenčen in simpatičen, njegove ideje zelo cenim. Želel vam je sugerirati, da jaz odobravam vse, kar je Cerkev storila na svetu. Ne trdim, da je krščanstvo preobrazilo svet v takšni meri, kot bi moralo ali zmoglo. Krščanstvo se je borilo z arhaičnimi religijami in se še vedno bori z bolj ali manj eksplicitnimi oblikami sakralnega. Zgodovinsko krščanstvo je obdržalo elemente arhaične, zgodovinske religije in kakor so zgodovinski družba, politika, kultura in ves svet, v katerem živimo, velja enako za religije. Tako v preteklosti kot tudi še danes poteka poskus prilagajanja in popravkov, a očitno to zahteva zelo veliko časa. Krščanska ideja se je namreč vključila v svet, v katerem je bila prisotna močna teritorialnost, močan je bil koncept maščevanja. Dejanja ljudi so bila zelo vezana na dejanja skupine, na soglasne mehanizme, ki

jih lahko imenujemo plemenski. Krščanstvo, ki poskuša vstopiti v tako nevaren svet, nima lahkega življenja in seveda potrebuje tisočletja, preden uspe karkoli sneti s tečajev. Tega Vattimo ne vidi – ali pa morda s tem ni tako obseden kot jaz.

Mi znamo živeti v svetu, kjer se stalno povečujejo možnosti in zmožnosti človeškega delovanja, z vedno obsežnejšimi učinki. Primitivni ljudje si pogosto niso upali obdelati niti koščka zemlje iz spoštovanja in strahu pred duhovi, ki naj bi prebivali na ozemlju (vsa božanstva, ki so prevečala naravo, so bila po mojem mnenju izvirno grešni kozli, preobraženi v bogove), medtem ko mi nimamo več tovrstnih strahov.

Strinjam se z dejstvom, da je bilo razsvetljenje zgodovinski trenutek, ko se je krščanski, zahodni del človeštva zavedel, da se svet spreminja, ljudje postajajo svobodnejši, da obstaja za človeka večja možnost delovanja zaradi okoliščine in da se svet desakralizira v primerjavi s predkrščanskimi časi ali že samo v primerjavi s srednjim vekom. Toda uveljavilo se je zmotno prepričanje, da je to zgolj produkt delovanja ljudi, njihovega individualnega genija ali genija človeka na splošno. Obenem pa ni zrasla zavest človeške odgovornosti v svetu. Imamo vedno močnejša orožja, a zelo malo občutka za odgovornost. S tem, da smo v kulturni evoluciji nadomestili Boga, smo si naložili ogromno odgovornost. Vprašanje, kakšen je pomen religije, si moramo postaviti na povsem drugačen način, kot to počnejo sodobna sredstva obveščanja. V množičnih medijih je religija predstavljena kot misel, tuja človeški naravi, nekakšna prisila, kot vez, ki je lahko škodljiva za zdravje – religija škodi človeku tako kot kajenje. Toda ta diskurz pušča ob strani dejstvo, da sta religija in religiozno prepričanje del človeške narave in da mora religija kot taka imeti tako antropološki kot družbeni pomen. Danes se moramo vprašati, kaj pomeni živeti v svetu, ki se pretvarja, da lahko shaja brez religije. Ni to nevarnost (predvsem) izbruha nasilja? Mar nas izginjanje religije v svetu ne izpostavlja

nevarnosti izbruha "apokaliptičnih" razsežnosti? Kar govorim, seveda ni kompatibilno z apokaliptično različico protestantskega fundamentalizma, ki pričakuje, da bo svet uničilo Božje nasilje, ker je to v svojem bistvu protikrščansko. Mislim, da sta prava apokaliptična teksta, ki se ju na žalost nikoli ne citira, 13. poglavje Evangelija po Marku in 24. poglavje Evangelija po Mateju, ki sta zame z vidika fundamentalnega krščanstva še pomembnejša od Janezovega Razodetja.

Čeprav se zavedamo stanja, se obenem posmehujemo svetopisemskim besedilom – Razodetje bi morali jemati resno, saj je tu konec sveta povezan prav s krščanstvom. Judovstvo in krščanstvo se namreč zavedata, da poskus shajanja brez vseh prepovedi in mej, ki so jih postavljale arhaične religije, pomeni tveganje ne le za nas, ampak za obstoj celotnega sveta. Iz tega zavedanja so se pravzaprav rodile tudi arhaične religije. Danes se obnašamo, kot da smo gospodarji sveta – želimo imeti oblast nad naravo brez kakršnegakoli posrednika ali razsodišča, kot da vse naše ravnanje ne bi moglo imeti negativnih posledic. Vendar vsi zelo dobro vemo, zakaj so imeli arhaični tabuji vrednost in pomen. Človeška bitja, narodi ne morejo živeti brez etike. Lepo si je predstavljati in razmišljati, kaj vse bi bilo mogoče, toda vsak izmed nas ve, da v resničnosti obstajajo omejitve. Če se bodo ljudje in narodi še naprej izogibali odgovornosti, bo tveganje postalo ogromno. Vattimova želja je, da bi mislili, da lahko živimo v neke vrste raj, če se le preprosto zavemo, da smo že tam, da ni nikjer nevarnosti. Žal ga svet okoli nas ne posluša.

Potrebujemo dobro teorijo sekularizacije, ker se ta ujema tudi s koncem žrtvovanja, to pa je dogodek, ki nam je odvzel kulturna sredstva za soočenje z nasiljem. Žrtvovanje je časovno omejeno in nasilje je podvrženo eroziji ter entropiji, a zdi se mi, da je Vattimov način nasprotovanja nasilju simptomatičen. Ko se s krščanstvom znebimo sakralnega, se nam na odrešenjski način odpre *agape*, ljubezen, a se hkrati odpre tudi možnost še večjega nasilja. Živimo v svetu, kjer je po

našem zavedanju manj nasilja kot v preteklosti, pa tudi za žrtve skrbimo na način, ki ga ni nikoli poznala nobena druga civilizacija. Pa vendar živimo tudi v svetu, ki preganja in ubija več ljudi kot kadarkoli. Smo pod vtisom, da sta tako dobro kot zlo v porastu. Če želimo imeti teorijo kulture, moramo upoštevati nenavadne vidike te kulture. V delu *Mislim, da verujem* Vattimo navaja idejo Maxa Webera o sekularizaciji kot vzroku raz-čaranja sveta. Pravi, da je "raz-čaranje sveta povzročilo tudi radikalno raz-čaranje same ideje raz-čaranja".⁴ Strinjam se. Weber je kljub svoji inteligenci prišel samo do polovice odkritja tega paradoksalnega procesa, ki ga predstavlja sočasna prisotnost velikega razvoja in visoke stopnje razkroja, a obstajajo tudi drugi procesi, ki s časom postajajo vse intenzivnejši in postopoma vse bolj fascinantni.

Vattimo: Morda sem v svojem začetnem razmišljanju poenostavil Girardovo misel. Vsekakor ga ne razumem kot nekoga, ki ovira razvoj, in iz njega nisem hotel narediti še večjega papista, kot se lahko kaže. Pri njem (tudi v tem, kar je pravkar povedal) se čuti prisotnost ideje o človeški naravi, ki na neki način postavlja omejitve. Jaz sem nasprotno prepričan, da lahko po isti poti dekonstruiramo tudi koncept omejevalne človeške narave. Po mnenju Bageta Bozza⁵ se je Jezus učlovečil, da bi nam razložil obstoj hudiča in njegovo nevarnost. Toda potem bi nam lahko poslal pismo, ne da bi se dal križati! Manj "bagentijanski" kristjan bi lahko rekel, da se Jezus ni učlovečil le zato, da bi razkril obstoj zla, ampak tudi, da bi ga uničil. Ni prišel in rekel: "Spomni se, da moraš umreti!", ampak: "Smrt, kje je tvoja zmaga?"⁶

Če izhajamo iz Girardove teorije, lahko torej izdelamo diskurz o krščanstvu, ki ne opisuje človeške "resnične" narave, ampak jo spreminja, odrešuje. Odrešenje ni samo v spoznanju, da Bog je, ampak tudi, da nas Bog ljubi in da se nam ni treba bati teme. Do katere točke lahko prodremo v tej smeri? Moj ugovor in moja misel je, da s krščanstvom lahko zares izrečemo stavek "hvala Bogu,

da sem ateist", to je, hvala Bogu, da nisem malikovalec, hvala Bogu, da ne verjamem v zakone narave, da ne verjamem v stvari, ki jih ne moremo prekoračiti. Verjamem le, da moram ljubiti Boga nad vsem in bližnjega kakor samega sebe.

Konzervativni katoličan bi me lahko vprašal: "Ampak kaj ljubiš, ko praviš, da ljubiš Boga? Ne bi moral reči, da ljubiš zakone narave?" Ne, ker je istovetenje Boga z zakoni narave zelo nevarno. Tako bi moral ljubiti tudi dejstvo, da so belci tradicionalno bogatejši in bolj uglašeni kot črnci. Zakoni trga nam pravijo, da močnejši zmaga in šibkejši izgubi. To so zakoni narave, ki jih pridiga desnica! Zato nisem naturalist v nobenem pomenu besede. Gotovo je Bog ustvaril svet, toda ali moramo to jemati tako dobesedno? Kakor da bi dejali – če je Bog ustvaril svet, kjer velike ribe jedo majhne, potem moram velikim ribam dati sardine in sardele ter jim pomagati, ker tako hoče zakon narave. Ali pa jih moram poskušati spremeniti in spreobrniti v vegetarijance? Ali bi preobrazba mesojedca v rastlinojedca kršila zakone narave? To se mi zdi absurdno. To bi bila krščanska resnica v Girardovem smislu. Res je, kot je na začetku dejal Antonello, da je Girard bolj antropolog kot filozof in da je v osnovi njegove misli, kar se kaže tudi v delu *Izvori kulture in konec zgodovine*,⁷ še vedno ideja, da je razkritje žrtvenega mehanizma, ki ga je omogočil Jezus z darovanjem svojega življenja, ključ za boljše razumevanje in opis človeške narave. Jaz mu v tem ne sledim, ker sta me Heidegger in Nietzsche naučila, da je vsakršna utrditev strukture vedno dejanje avtoritete. Kdo zahteva vaš osebni dokument? Policija. Zakaj se torej Girard ne more pripraviti do priznanja, da ima krščanstvo dinamično in razodevajoče se bistvo ter da je smisel zgodovine in cilj življenja vedno bolj reducirati omejitve? To sta mislila tudi Hegel in razsvetljenstvo. Ne moremo sprejeti omejitev *non plus ultra*. Jezus je prišel, da bi ti povedal, da ni nič nemogoče.

Seveda ne mislim, da smo v raj. Imamo trenutke polnosti, ki jih ljubimo. Lahko bi

jih še bolj utrdili, če bi vsi zmogli živeti bolj ljubeče drug do drugega – to ni nemogoč pogoj, ker človeška narava nima teh omejitev. "Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče." (Mr 5,48.) To je evangeljski izrek. Želim biti popoln, kakor moj Oče. Je mogoče, da bi nam Jezus naročil nekaj absolutno nemogočega?

Antonello: Toda ali ne verjamete, da živimo, kakor pravi Girard, znotraj zgodovinske dimenzije, v kateri si morajo ljudje znotraj katerekoli družbe postaviti obveze, omejitve etičnega značaja? Gotovo ne sistema sakralnih tabujev in prepovedi predtehnoloških družb, ampak normativne "strukture" skupnega vedenja. Kakšno vlogo ima krščanstvo v izgradnji takšne skupne etike?

Vattimo: Verjamem predvsem, da moramo Girardov diskurz prevzeti in nadaljevati v smislu izčrpavajoče dinamike krščanstva. Vedno manj idolov, vedno več "ateizma". Nič naravnih dokazov za Boga, ampak le ljubezen in seveda etika. Vedno govorim, da je etika preprosto kot ljubezen in prometni predpisi. Prometne predpise spoštujem, ker nočem spraviti s sveta svojega bližnjega, ki ga moram ljubiti. Toda misel, da je iti čez cesto pri rdeči luči nekaj nenaravnega, je smešna. Če mislite na etiko v krščanskem smislu, ne more biti takšna. V nasprotnem primeru se bo vedno našel kdo, ki vam bo rekel, da pozna naravne zakone bolje od vas. Lahko me kdo vpraša, v kaj verjamem. Sem demokratični državljani, rešiti moram samo svojo dušo in svojo svobodo. Moja svoboda pomeni biti informiran, se dogovarjati, *delati zakone*, o katerih se strinjamo, se vzajemno spoštovati v imenu ljubezni. Vem, da to ni lahko, toda vsi drugi mehanizmi so vedno vodili v obstoj avtoritet, ki so bolj od mene vedele, kaj naj delam, in mi torej nekaj vsiljevale.

Odgovoren sem do drugih in zato tudi do zgodovine Cerkve, do človeštva. Nočem se vesti kot slon v prodajalni porcelana in stvari razmetati vsepovprek. Čutim veliko spoštovanje do krščanskih svetnikov. Nekoč sem dejal, da bi bil raje podoben svetemu Jožefu,

z njegovo držo krušnega očeta, kot puščavnikom. Čutim veliko spoštovanje do krščanske tradicije, do svetosti, a ne do te mere, da se ne bi kopal, da ne bi videl svoje lastne golote, kot se govori za sv. Alojzija Gonzaga. On je tako delal zaradi svetosti, jaz raje ne zaudarjam preveč, ko grem na sprehod. Vse to je ljubezen in prometni predpisi: to je etika.

Girard: Večini tega, kar je povedal Vattimo, ne morem ugovarjati. V intelektualnem življenju Evrope je bilo njegovo spreobrnjenje pomemben dogodek, ker pripada toku, ki izhaja iz Heideggerja, preko strukturalizma vse do dekonstrukcije. Za ta tok je značilno izredno *optimistično zadržanje do zgodovine*. Zanje zgodovina nima veliko pomena. Ključna beseda za opredelitev te šole bi bila lahko "igra". Vse je ludično, vse je jezikovna igra. S sociološkega vidika bi rekli, da si to lahko dovolijo, ker večina predstavnikov te šole prihaja z akademije, prepričani so, da jih bo vedno vzdrževala univerza z nenehnim financiranjem s strani kapitalističnega sistema in da se ne bo vmešal noben zunanji problem. Nimajo sicer plače inženirjev Silikonske doline, a je njihovo življenje vendarle udobno in funkcionalno.

Ta šola si je zadala nalogo prekiniti z nemškim idealizmom, a ne dekonstruirati naše civilizacije ali sveta. Vattimo se je odzval na to držo na zelo lep način. V zvezi s tem še – vedno bolj se učimo, kako religija porazi in prekaša filozofijo. Filozofije so dejansko bolj ali manj mrtve; ideologije so bolj ali manj pokojne; politične teorije so skorajda povsem končane; zaupanje v možnost, da bi znanost lahko nadomestila religijo, je že preseženo. V svetu se pojavlja nova potreba po religiji v kakršnikoli obliki. Vattimo se je tega zavedel. Toda v njegovi misli so še nekateri vidiki, ki vsaj za moj okus ohranjajo nekoliko preveč ludične atmosfere šole, iz katere je izšel in od katere se je kasneje distanciral.

Mislim, da živimo v svetu, kjer znova vznika tragedija na vseh nivojih: na političnem, ekološkem in družbenem. Nam je lahko živeti v tako dobro organiziranem svetu,

kot je zahodni. Vendar mi predstavljamo samo del privilegiranih 25 % svetovnega prebivalstva. Problem ne obstaja le znotraj določene družbe, ampak ima planetarni značaj, predvsem če upoštevamo, da se samo tretjina ali četrtna svetovnega prebivalstva lahko približa privilegijem, ki jih imamo mi. Če se v naš svet vrača tragedija in če bomo v njej zagledali religiozno tragedijo, potem imamo upanje. Če jo bomo nasprotno imeli za grško tragedijo, potem je konec.

Vattimo: Kot sem jaz na začetku pretiraval z Girdardovimi potezami, tako me on zdaj slika kot šaljivca. Pravzaprav je res, da sebe ne jemljem tako resno, kot to počnejo drugi italijanski filozofi. Morda pa bi moral biti nekoliko bolj resen. Zelo dobro se zavedam zla, ki preti okoli nas. Res pa težim k temu, da v njem ne vidim značilnosti človeške narave, ampak znak podlosti posameznikov, razrednega boja, avtoritarnosti itd.

Seveda grške tragedije ne moremo jemati resno, saj se Ojdip ni zavedal svojih dejanj, ko je ubil nesrečnega Laja in se poročil z Jokasto. Kot bi dejali razsvetlenci: ni se zavedal in mu je zato vladala usoda. Toda če bi vsi potovali z osebno izkaznico z imenom in naslovom, bi se zadeva rešila v trenutku. Če pretiram s šaljivostjo, lahko rečemo, da je v grški tragediji problem pomanjkanje matičnih knjig!

Prav nič ne mislim, da živimo v najboljšem izmed možnih svetov. Lahko bi sicer ugovarjal: je to posledica tega, da smo bili preveč šaljivi ali preveč resni? Quinzio je napisal zastrašujoče knjige, v katerih je trdil, da je krščanstvo neuspeh, ker smo do te točke prišli po dveh tisočletjih krščanske zavesti.⁸ Vendar, ali je to res krivda šaljivcev ali morda tradicije, ki je takšna, kot je? Nam ne bi torej koristilo prevzeti nekoliko manj naturalistično, avtoritarno, omejevalno in metafizično držo? Duh, "*spirito*", je končno lahko le duhovitost "*battuta di spirito*", v nasprotju z vsem tem tež(aš)kim diskurzom. Raj ne more biti drugega kot igra. Smoter našega življenja je estetski in ne more biti etični. Tudi če etika v vmesnem času šteje največ – pri tem hočem

reči – spoštovanje do drugih in ne do objektivnih norm.

Tudi pot sodobne filozofije – od jezikovnih iger pri Wittgensteinu, preko biti kot dogodka pri Heideggerju, do posebne različice pragmatizma pri Richardu Rortyju – vidim kot prehod od *veritas* h *caritas*. Z drugimi besedami: zame resnica ne pomeni nič, razen v luči določenega cilja. Zakaj študiram kemijo? Ker lahko izdelam stvari, ki služijo meni in bližnjemu. Toda, odkrito rečeno, samo po sebi me vedene, da je dva krat dva štiri, ne približuje Bogu, kot me ne bi približalo, če bi verjel, da je dva krat dva dvesto dvajset. Drugače bi bilo vse le priročnik geometrije! Vendar Sveto pismo ni priročnik astronomije, ne kozmologije, ne teologije. Če nam govori, da je Bog oče, za nas ne bo škandal reči, da je Bog tudi mati, stric ali bližnji sorodnik. Zakaj neki bi morali nanj gledati kot na očeta?

Tudi jaz sem prepričan, kot je rekel Girard, da se danes vračamo k religiji, ker smo ugotovili, da smo pri vseh spoznanjih, ki so veljala za dokončna, odkrili odvisnost od zgodovinske paradigme, od raznovrstnih pogojenosti družbene, politične, ideološke narave. Ne moremo več reči, da Boga ni, ker ga znanost ne pozna. Znanost prav tako ne more dognati, kaj pomeni reči, da sem zaljubljen. Vse bistvene stvari, ki označujejo naše življenje, to pa so čustva, vrednote in upanja, niso predmet znanosti.

Da torej Bog ni predmet znanosti, mi ni prav nič v spotiko, celo še en razlog več je, da verjamem vanj, in ne razlog za njegovo odstranitev. "Samo Bog nas lahko odreši," je rekel Heidegger. Kateri Bog? Bog naravne teologije, trdnih zakonov, nepremagljivih omejitev? Bog sodnik, ki naj bi užival, ko bom v peklju, ker sem bil "packon"? Res verjamete v to? Če je to Bog, ga kar imejte! To je prav tisti Bog, ki ga je Jezus hotel postaviti na laž, ko je rekel: "Nimam vas več za služabnike, ampak za prijatelje," in "Z menoj boste v mojem kraljestvu."

Antonello: Kakšen odnos moramo v tem procesu izčrpanja ontološke resnice

vzpostaviti do spoštovanja zgodovinske tradicije, iz katere vedno črpamo, a je zaznamovana z vero v to "resnico"? Nadalje, je na podlagi teh teoloških ali moralnih premis lahko postaviti medverski dialog, ko vidimo, da bi druge tradicije verjetno le s težavo sprejele zahodni filozofski nihilizem, da ne bi govorili o njegovih materialističnih in sekularnih izidih?

Vattimo: Neka anglikanska gospa mi je nekoč dejala: "Veš, da je do razkola prišlo le zato, ker se je Henrik VIII. ponovno poročil? Je mogoče, da imamo še vedno te fiksacije?" Je papež ob srečanju z dalajlamo v skrbeh, da bo ubogi revež šel v pekel, ker ni katoličan? Pri Bergsonu najdemo zanimivost, ko govori o mistični stopnji religij, in morda prihajamo na to stopnjo. Morda lahko zares pridemo do skupne dimenzije, kar pa je nekaj podobnega kot težava, ki muči italijansko levico: dejstvo, da se birokracija noče odreči svojim privilegijem. V cerkvah je podobno. Ne vidim drugega kot aparat, ki verjetno ima svoj motiv za misel, da ženske ne morejo postati duhovnice. Je to v kakršnikoli zvezi z ljubeznijo? Ne. Torej je samo vprašanje zgodovinskega obdobja. V Jezusovem času ženske niso bile odvetnice ali inženirke, a tudi apostoli niso bili Poljaki ali Nemci, bili pa so poročeni, bili so ribiči ali pobiralci davkov, in papež ni niti poročen niti ni nikoli postal ribič.

Reči želim: tudi z ekumenskega vidika bi medverskemu dialogu koristila nekoliko večja ločitev od političnega aparata. Ko kardinal Ruini pravi, da je križ simbol naše narodnosti, bi mu dal klofuto, če bi bil križan! Predstavlajte si! Iz Jezusa nočem delati privrženca Severne lige, nič nima opraviti z našim narodom. Morda niti z evropsko identiteto. Ali bolje: prav kot kristjan verjamem, da iz vprašanja "krščanskih korenin" Evrope ni potrebno delati točke spora, konfliktna tema. Če je tako, raje o tem ne govorimo.

V pogovorih pretiravam s polemičnim prispevkom svojih trditev. Vendarle sem prepričan, da je veljaven razlog za etiko lahko le v zvestobi tem, ki so bili pred mano, in tem,

ki bodo prišli kasneje, in torej tudi v zvestobi zgodovini in tradiciji svetnikov. Ne morem jih zavreči, ker so edino, kar imam. So navtične naprave, tako kot Sveto pismo in učenje Cerkve. V mislih imam, da so kot štafetne palice, ki jih moram prenesti naprej in izročiti tem, ki prihajajo za mano. Ne morem jih držati ob strani ali zakopati kot talente.

Verjamem, da je to lahko dober načrt za krščanstvo. Kakšen načrt lahko imam na svetu, če sem kristjan? Nazaj priboriti avtoriteto Cerkve in dogem, ali napotiti se proti drugačnemu, ekumenskemu položaju, kjer bomo resnično eno in si želimo dobro (tudi politično)? Vem, da to ni lahko, ampak druga pot, pot absolutnih gotovosti, nam je dala svet, kakršnega imamo. Lahko mi ugovarjate: "Toda tako uničuje vsako absolutno gotovost?" Odgovarjam: "Z absolutnimi gotovostmi smo prišli do točke, ko govorimo o tragediji. Izčrpajmo torej to resnico!"

Girard: Mislim, da je Vattimo popoln prav tak, kot je, in seveda ne poskušam moralizirati ali mu dajati tovrstnih nasvetov. Toda tudi z estetskega vidika imam težave s sprejetjem njegovega opuščanja postavljanja omejitev, ki gre po mojem mnenju v resnici proti zavrnitvi etike, posebej s stališča modernosti in tega, kar bo naš jutri. Zavrnitev etike je eden od velikih klišejev modernosti, ki izvira iz 18. stoletja ali še prej, a se mi zdi, da je danes izčrpal svojo moč, tudi estetsko.

Nikogar nočem siliti, da bi postal prerok apokalipse ali da bi si posipal glavo s pepelom, a imam otroke in nečake in moram priznati, da se bojim. Imam občutek, da se na svetu dogajajo vedno bolj strahotne reči. O usodi sveta sem začel razmišljati leta 1945, v času, ko so izumili in uporabili atomsko bombo. Do danes ni postala tako uničevalna, kot smo se lahko bali, ker je delovala moč odvrčanja. Proti sredini petdesetih let smo doumeli, da imajo Rusi brez dvoma mnoge napake, ampak vsekakor nočejo umreti. V današnjem svetu nasprotno vidimo, da je vedno več oseb pripravljenih umreti, da bi ubili nedolžne ljudi, ki jih nikoli niso videli. Znašli smo se

pred izzivom terorizma, ki je našel način, kako premagati in nevtralizirati tudi najbolj sofisticirano in učinkovito tehnologijo. Zato se moramo zavedati, da smo se znašli v svetu, ki je odprt za možnosti, kakršnih prej ni bilo, za možnosti, ki strašijo predvsem nas, pripadnike privilegiranega dela sveta. Vse to po mojem zahteva bistveno refleksijo, ki, kot se zdi, uhaja vsakdanji politični debati.

Rad bi dodal še nekaj o problemu resnice, ki ga je sprožil Vattimo. Zakaj sem religiozen? Zdi se mi, da je to povezano z "razkritjem žrtvenega mehanizma", ki zame sovпада s pasijonom. Zakaj ga krščanstvo tako zanosno poudarja? Pasijon opisuje smrt našega Odrešenika, kar ni pomembno le z religioznega, ampak tudi z antropološkega vidika, ker nam podaja perspektivo z druge strani človeške kulture. Vsak mit je neuspeh pasijon. Ne ker žrtev ne bi bila ubita, ampak ker antropološka resnica te smrti nedolžnega ni bila razodeta. Vprašanja, ki jih zastavlja pasijon: "Na kateri strani smo? Smo z množico, ki obtožuje Jezusa, da je kriv, ali smo na drugi strani?"

Po mojem mnenju moč razodetja v pasijonu prekaša Staro zavezo v tem, da je didaktična na zelo praktičen način. Ne razkrije nam le resnice, lastne vsem predhodnim mitom, ampak nam pokaže obe stališči obenem. To imam za nekaj zelo nenavadnega. Pasijon je postal ključ za razumevanje mitologije. V mitu se vedno kaže pogled množice, ki določi žrtev in jo ima za krivo, medtem ko v zgodbi pasijona vidimo tudi drugo stran, položaj nedolžne žrtve. Vprašanje, tudi v zvezi s tem, kar trdi Vattimo, se zdaj glasi: je vse to resnično ali lažno? Če je resnično, gre za očitno, odprto resnico. O "resnici" govorim predvsem v tem pomenu.

Nekateri pravijo, da mešam religijo z znanostjo. Ni res. Pravim le, da ta razmislek obsega oboje. Je krščanstvo res drugi obraz mitologije? Je krščanstvo resnica vse mitologije? Vse moje razmišljanje se vrti okrog vprašanja, ali krščanstvo razkriva drugo, skrito stran mitov. S tem nočem reči, da nam govori resnico o Bogu z znanstvenega vidika, ampak da nam govori resnico o mitih in o

vsej človeški kulturi. Krščanstvo je to, kar so ameriški logiki imenovali *common knowledge*. Verjamem, da napredujemo proti prihodnosti, kjer se bo večalo sprejemanje *common knowledge* kot dela naše skupne zavesti, in da bomo živeli v svetu, ki bo v tolikšni meri krščanski, kolikor se danes zdi znanstven. Verjamem, da živimo v predvečerju revolucije v naši kulturi, ki bo presegla vsakršna pričakovanja, in da se svet pomika proti spremembi, v primerjavi s katero se bo renesansa zdela malenkost. Po mojem mnenju gre seveda za fascinantno perspektivo.

Vattimo: Girardove besede se mi zdijo pomenljive in presenetljive. V določenem smislu se mi dozdeva, da je postal večji optimist kot jaz. Menim, da v modernosti prepoznavam klico krščanstva, česar uradno krščanstvo ni hotelo storiti. Francoska revolucija je zame na primer bolj krščanska kot sanfedisti.⁹ S tega vidika imam tudi sam zaupanje v dejstvo, da vpliv krščanstva v zahodni civilizaciji sovпада tudi s sekularizacijo, z odkritjem političnih svoboščin itd. Vzemimo primer globalizacije informacij: na televiziji vidimo tragedije, kot se je zgodila v Ruandi – postali smo neobčutljivi; ne ukvarjamo se s tem, ker udobno sedimo za mizo. To je deloma res, a sem hkrati prepričan, da se nekaj povprečne humanitarosti razširja po svetu. V Italiji in na tolikih delih sveta imamo prostovoljstvo, imamo tudi posvojitve na daljavo. Nisem mnenja, da je zahodna, krščanska kultura slabša od drugih.

Prihodnost seveda straši tudi mene, ampak bolj iz ekoloških razlogov kot zaradi vprašanj o dobrem in zlem. Konec sveta ni nekaj naravnega kot tudi ni naravno, da 15 % človeštva porabi 85 % virov. Nam bo uspelo ob odkritju resnice žrtvenega mehanizma postati civilizacija, ki se ne omejuje na obrambo lastnih privilegijev? Strinjam se s tem, kar govori Girard, a bi želel poudariti tudi pomen tega, česar ne izreče. Ima kak smoter misliti na primer, da se védenje o resnici žrtvenega mehanizma širi primerljivo z védenjem znanosti? Ne bi bilo bolje, da bi kulture krščanskega izvora globlje odkrивale jedro

krščanstva, namesto da bi ga imele za razlago, kaj je človeška narava? Drugače se namreč na tej točki raje oborožimo in branimo. Kaj lahko storiš, če te napadejo – recitiraš molitvice? Ne, lahko pa začneš spreminjati politiko, spreminjati politične strukture na način, ki bo omejil nasilje. Strinjam se z Girardom, ko govori, da na izvoru zgodovine stoji dejanje nasilja. A nisem tako prepričan, da nasilje lahko istovetimo z umorom, ker sem na primer zagovornik evtanazije. Nasilje lahko bolje opredelimo kot dejanje sile nad drugim in njegovo svobodo. Če hoče nekdo skočiti skozi okno, ga lahko zgrabim, zvežem za nekaj dni, ga malo ljubkujem, se z njim nekaj tednov pogovarjam. Če se po zdravljenju hoče znova vreči skozi okno, ga moram pustiti, ker je njegova svoboda pomembnejša od njegovega neposrednega življenja in njegovega preživetja. O tem bi bilo zanimivo razpravljati: ni nasilje morda avtoritarnost, ki govori "tako moraš misliti in konec"? Ni krščanstvo prej dejanje ljubezni kot razodetje resnice? Dejanje ljubezni je lahko tudi pustiti nekoga, da se na vrže skozi okno! Drugače bi ga morali zapreti v svinjak, kot je to storil Muccioli z enim svojih zasvojenecv in ga pustil umreti "za njegovo dobro".¹⁰ Nasilje ob izvoru zgodovine je avtoritarnost, ki pomeni, da drugega ne spoštujemo kakor sebe, da mu ne želimo dobro. Vse to je izvor zla. Za zdaj ne vem, ali obstaja izvirni greh, a verjamem, da moramo vsi dati prednost omejevanju nasilja in njegovemu prepoznanju. Tukaj Girard antropolog prevlada nad Girardom politikom in kristjanom, ko trdi, da bomo živeli v pravičnejšem in manj nasilnem svetu, ko bo zavedanje antropološke resnice postalo skupna zavest, podobna znanstveni. Tu postane jasna moja globoka kritika znanosti, ker je povezana s tehnologijo, ki ni nič drugega kot vsiljevanje racionalnega reda svetu (verjamem, da se lahko Girard glede na njegove besede o tem strinja z menoj). Zato se na tem mestu še naprej razločujem. Nisem se spreobrnil in bojim se, da nisem spreobrnil Girarda.

Girard: Osebnost se strinjam z Vattimom, ko pravi, da je krščanstvo razodetje ljubezni, a pri

tem ne izključujem, da ni tudi razodetje resnice. V krščanstvu namreč resnica in ljubezen sovpadata in pomenita isto stvar. Mislim, da moramo vzeti ta koncept zelo resno: pojem ljubezni, ki v krščanstvu pomeni rehabilitacijo krivično obtožene žrtve, je resnica sama, je antropološka in krščanska resnica. Mislim, da antropološka resnica lahko da krščanstvu pogled na človeka, ki si ga zasluži. Skozi tradicijo je namreč krščanska teologija, ki je v svojem bistvu pravilna, temeljila na "zmotni" grški antropologiji, ki je poganska in ne vidi odgovornosti človeka kot nasilnega bitja. Mislim, da je krščanski teologiji potrebno končno dati antropologijo, ki si jo zasluži.

Prevod: Rok Blažič

1. Pordenonelegge, Pordenone, 25. septembra 2004. Iz angleščine prevedel Paolo Scopacasa. (Prevod prinaša prvi del zbornika pogovorov med obema mislecema: R. Girard, G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa: Transeuropa, 2006. Pričujoči pogovor je potekal leta 2004 na Pordenonelegge, festivalu knjige s številnimi nastopajočimi avtorji. Op. prev.).
2. R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Milano: Cortina, 2003, str. 200.
3. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano: Adelphi, 1983.
4. G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996, str. 18. (G. Vattimo, *Mislim, da verujem*, Ljubljana: KUD Logos, 2004, str. 30.).
5. Giovanni Battista Baget Bozzo (1925–2009), je bil duhovnik, politik in pisec, ki je bil med drugim (tako kot Vattimo) tudi evropslanec (in s tem zapadel pod suspenz a divinis). Miselno je sledil tomizmu in je ostro nasprotoval sekularizaciji. Op. prev.
6. Vattimo uporablja svetopisemske navedke po spominu in v veliki meri svobodno, tako da prevod v vseh tovrstnih primerih sledi njegovemu navedku in ne tekstu, na katerega se nanaša. Op. prev.
7. R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Milano: Cortina, 2003.
8. Prim. S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Milano: Adelphi, 1993.
9. Sanfedisti so bili najznačilnejši predstavniki protirevolucionarnega gibanja, ki ga je l. 1799 ustanovil kardinal Fabrizio Dionigi Ruffo z namenom obrambe dinastije Bourbonov in katoliške tradicije.
10. Vincenzo Muccioli (1934–1995) je bil ustanovitelj največjega evropskega centra za zdravljenje odvisnosti Comunità di San Patrignano. Zaradi spornih metod so mu večkrat očitili zlorabo, leta 1994 pa so mu sodili tudi zaradi umora enega od odvisnikov.

Kraljestvo Duha in cesarstvo Cesarja

Protislovja svobode¹

I.

Filozofija svobode se začneja s svobodnim dejanjem, pred katerim ni bivanja in brez katerega sploh ni mogoče bivati. Ko se za temelj postavlja bivanje in se zanj priznava prvenstvo nad svobodo, se bivanje uveljavi kot opredeljevalec vsega, od njega je nujno odvisna tudi svoboda, vendar že v naprej in od nečesa odvisna svoboda sploh ni svoboda. Mogoča pa je tudi druga vrsta filozofije, takšna vrsta, ki utrjuje prvenstvo svobode, prvenstvo ustvarjalnega dejanja pred bivanjem. Le takšna filozofija je svobodi prijazna. Zavedati se moramo, da razumska opredelitev svobode na obstaja. To je priznaval tudi Bergson. Med dvema vrstama metafizike, intelektualne in voluntarne, je prva svobodi neprijazna, druga pa prijazna. Kljub temu niti voluntarna metafizika sama po sebi še ni filozofija svobode. To, kar moramo odločno zakoličiti, je, da je svoboda duh in ne bivanje. Kar so v preteklosti označevali za bistvo ali podstat, je oblikovanje prvinskega bivanjskega dejanja. Intelektualna (staro-)grška misel je bila svobodi zelo nenaklonjena. Dobro je bilo pogojeno z razumom. Prvenstvo in gospostvo razuma ne priznavata svobode.

Tukaj nimam priložnosti, da bi razčlenil zapletene odnose med svobodo, naključjem, nujnostjo, previdnostjo in milostjo. Ne glede na to, menim, da se je pri enem soodnosu potrebno ustaviti: pri soodnosu med svobodo in milostjo. Okoli te teme so se v zahodnem krščanstvu stoletja vrtele burne razprave. Zdi se mi, da je postavljanje svobode in milosti v nedvomno nasprotje že na samem začetku napačno. To postavljanje v nasprotje je označevalo objektivizacijo milosti in njeno razumevanje kot delujočo tudi mimo neobčnosti božjega. Kar imenujejo milost, v resnici deluje znotraj človeške svobode kot njeno razsvetljenje. Ne smemo mešati logične nujnosti v spoznanju in nujnosti v življenju sveta kot takem. Kajti že v samem spoznanju ne obstaja logična nujnost, ki bi bila izključna in ki tako ali tako zavzema zgolj del spoznanja. Prisiljeni smo priznati, da obstaja tudi neracionalno spoznanje in le-to igra veliko vlogo. Prav zaradi tega je namreč sploh mogoče spoznanje neracionalnega. T. i. racionalizem v sebi vsebuje povsem neracionalne prvine, kar je še posebej potrebno izpostaviti na primeru materializma. Da bi filozofsko opredelili svobodo, so to želeli storiti preko voluntarističnega

pogleda nanjo kot na dejanje vzročnosti (npr. Maine de Biran, Lopatin). Taki poskusi pa niso segli v globino problema. Globina namreč zahteva priznanje obstoja prvobitne in neustvarjene svobode, ki se nahaja tudi izven psihološke vzročnosti. T. i. tradicionalni nauk o svobodni volji je vedno v sebi nosil pedagoško-učiteljski značaj. Ta nauk opredeljuje odgovornost človeka tako v zemeljskem kakor v onostranskem življenju. Za v celoti nevzdržno smo dolžni razglasiti svobodo enakosti, ne-različnosti, ki je le mehanizacija svobode. Resnični problem svobode mora biti postavljen izven okvirov nagrade in kazni, izven odrešenja in pogube, izven sporov svetega Avgušтина s Pelagijem, Luthra z Erazmom, izven vsakršnih sporov v zvezi s poimenovanji posameznih kategorij, ki namerno zaobidejo glavno vprašanje in se osredotočajo na zanikanje pojmov. Vse to se še vedno nahaja znotraj razumevanja krščanstva, ki je še vedno obrnjeno k sodbi in se nahaja na področjih razsvetlitve ter opravičevanja, namesto da bi se posvetilo ideji spremenjenja. Resnični problem svobode je problem ustvarjalnosti. Sledeč zamisli svoje knjige, me ne bo zanimala ideja svobode v svojem bistvu, ampak ideja svobode v luči njenih posledic za družbeno življenje.

Svoboda je pogosto razumljena statično, v resnici pa jo je potrebno razumevati dinamično. Obstaja usoda svobode v svetu, eksistenčialna dialektika svobode v svetu. Svoboda lahko preide v svoje nasprotje. Suženjstvo je lahko nadaljevanje lažno naravnane svobode. Najsplošnejša opredelitev svobode, ki zaobjema vse delnostne opredelitve, je v tem, da svoboda opredeljuje človeka ne na zunaj, temveč navznoter, iz duha. Duhovno počelo v človeku je prava svoboda, zanikanje duha, če je prignano do skrajnosti, pa je neizbežno zanikanje svobode. Materializem samodejno vodi k zanikanju svobode. Svoboda je namreč ukoreninjena v kraljestvo Duha in ne v cesarstvo Cesarja. Popredmeteni svet, kakršen je svet Cesarja, je svet, ki zaslužnjuje. Ko je govora o svobodi, je pogosto omenjano

razlikovanje med notranjo in zunanjo svobodo. Omenja se, da je človek lahko notranje svoboden celo takrat, ko je v verigah ali ko ga zažigajo na grmadi. To drži. Kljub temu pa je vprašanje o notranji svobodi bolj zapleteno, kakor se navadno misli, še posebej takrat, ko se ne upošteva notranjega življenja človeka. Človek je lahko suženj ne le zunanjega sveta, pač pa tudi samega sebe, svoje nizkotne narave. Osvoboditev sužnjem v družbi na zunanji ravni še ne označuje osvoboditve izpod notranjega suženjstva. Človek namreč lahko postane suženj v svoji notranjosti. Prav to je razlog, da revolucije ne pripomorejo k dejanski zgraditvi nove svobodne družbe in naposled vedno pripeljejo do vrnitve k staremu stanju. Revolucije, resnici na ljubo, so pojavi z najmanj svobode. Opredelitev svobode kot izbire ni zadostna in je zgolj formalna. To je zgolj eden izmed vidikov svobode. Prava svoboda ne prihaja na dan tedaj, ko je človek dolžan nekaj izbirati, marveč takrat, ko je že nekaj izbral. Iz tega izhajajoč prihajamo naproti novi opredelitvi svobode, k stvarni svobodi. Svoboda je notranja ustvarjalna energija človeka. Preko svobode lahko človek ustvarja popolnoma novo življenje, novo življenje družbe in sveta. Pri tem pa bi bilo napačno, če bi svobodo pojmovali kot notranjo vzročnost. Svoboda se nahaja izven vzročnih odnosov. Vzročni odnosi se nahajajo v popredmetenem svetu pojavov, svoboda pa je preboj v svetu. Svoboda prihaja z drugega sveta, z zakoni tega sveta je v nasprotju in jih postavlja na glavo. Prav tako je zgrešeno pojmovati svobodo zgolj kot sredstvo za udejanjanje kolektivnega družbenega reda in jo razumevati kot izključno odvisno od družbene ureditve. Spoznali bomo, da so od nasprotja med formalnim in stvarnim razumevanjem svobode odvisna njena protislovja v družbenem življenju. Takšna svoboda, ki jo dojemamo lahkotno, ne kliče po junaški borbi, pač pa se izrodi in izgubi svojo vrednost. Izrojena svoboda se izraža samo še v zanikujoči zavesti v slogu "da me le s čim ne posiljujejo". Končno izražanje padle

svobode je sklenjeno v teh besedah: "Pustite me na miru." Svoboda ni v nobenem primeru nekaj lahkega, svoboda je težka in težavna. Svoboda ni pravica, je dolžnost. Liberalci pojmujejo svobodo kot pravico in ne kot dolžnost, zato za njih svoboda označuje lahkost in odsotnost pritiskov. Ravno zato se svoboda spreminja v privilegij vladajočih razredov. V globljem pomenu te besede je svoboda polnoletnost človeka, zavedanje dolga pred Bogom biti svobodno bitje in ne suženj. Junaško pojmovanje svobode je postavljeno v nasprotje s starim liberalnim pojmovanjem. Svoboda namreč predpostavlja odpor – povezana je z močjo.

Deklaracija pravic človeka in državljana bi morala biti, da ne bi bila le formalnost, tudi deklaracija dolžnosti človeka in državljana. Pri tem bi moral biti postavljen poudarek na človeku kot duhovnem bitju, kar pa politične revolucije nikoli niso počele. Preveč je znano, da v demokracijah prava svoboda še ni samoumevno zagotovljena. V jakobinski demokraciji, ki jo je navdihnil Rousseau, se lahko utrdi načelo totalitarne države, samovoljno vladanje v imenu suverenosti ljudstva. V kapitalističnih demokracijah lahko denar in podkupljena množična občila vladajo družbi in ji odvzemajo stvarno svobodo. Zavedati se moramo, da je Deklaracija pravic človeka in državljana imela verski izvor, rodila se je z uveljavitvijo ideje o svobodi vesti pri reformaciji, a se je pozneje od tega izvora oddaljila. Zaradi tega so notranje nesvobodne duše ustvarjale nove oblike družbenega suženjstva. Lažniva propaganda izvaja nasilje nad množicami. Množice, ki so podvržene tovrstni propagandi, nimajo notranje svobode. Zlohotnost in sovražnost, ki sta izzvani zavoljo demagoške propagande, oblikujeta ljudi v notranje sužnje. Prav po takih suženjskih čustvih pa posegajo za uveljavljanje lastnih interesov tako oblast kot stranke. V takih okoliščinah nikakor ne moremo govoriti o kakršnikoli pravi demokraciji. Družba bo namreč vedno takšna, kakršni so ljudje, ki jo sestavljajo.

II.

Osnovni razliki znotraj svobode sta dve: svoboda kot izbira in svoboda kot ustvarjalno dejanje. Obstaja pa še važnejše, posebno vprašanje, ki se poraja ob razmišljanju o svobodi. Odgovor na to vprašanje rešuje usodo svobode v svetu. Tu se srečujemo s protislovjem, ki ga je zelo težko preseči. Gre za vprašanje o odnosu med svobodo in resnico. Ali je sploh možna svoboda brez spoznanja resnice in ali je možna resnica brez svobode? V Evangeliju je napisano: "In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila" (Jn 8, 32). Te besede predpostavljajo, da je resnica, resnična resnica, tista, ki osvobaja. Te evangeljske besede so parafrazirane v sodobnem svetu, saj jih ponavlja svobodi sovražen sodobni totalitarizem. Marksizem/komunizem pravi takole: "Spoznajte resnico marksizma, komunistično resnico, in ta vas bo napravila za svobodne. Izven te resnice ni svobode, izven nje je laž, lažna formalna svoboda, ki jo utrjujejo kapitalistične družbe." Če se spomnimo na vez med marksizmom in hegelistvom, lahko rečemo, da takšno spoznanje resnice daje svobodo kot priznanje nujnosti. To je pojmovanje svobode, ki je obratno od krščanskega. Za krščanstvo je resnica hkrati Pot in Življenje. Resnica ne daje le svobode, temveč se v svobodi tudi odkriva. Za resnico je potrebna svoboda. Krščanstvo je bilo tisto, ki je prvokrat v zgodovini utrdilo svobodo duha. Resnica o svobodi je bila potrjena s krvjo mučencev. Krščanstvo je religija resnice, pribite na križ. Na križ razpeta resnica ne prisiljuje, obrnjena je namreč k svobodi. Ravno zato so se do krščanstva izdajalska dejanja dogajala tedaj, ko so nekateri želeli ustvariti krščansko resnico za obvezno. Do konca sveta bosta obstajali dve gospodstvu. Konflikt krščanstva in imperija je bil konflikt med cesarjem in duhom, kar se v predkrščanski dobi, v odsotnosti krščanske zavesti, ni moglo dogajati. V svoji religiji je antični človek pripadal državi. Ni si bilo moč zamisliti nikakršnega področja svobode izven pokroviteljstva države

in družbe. Duhovne svobode ni bilo. Šlo je za monizem, ki svobode ne more zares spoznati. Poznejši totalitarizem ni zgolj pojav našega časa. Krščanska teokracija in imperializem sta bila totalitarizma in oba sta zavračala svobodo duha. Imperialistični režim Napoleona je bil totalitarizem, ki še ni bil prignan do konca. V krščanskem primeru pa je totalitarizem vračanje k poganskemu monizmu. Absolutna država Hegla kot utelešenje duha je bila ravno tako vrnitev k poganstvu. Enako lahko trdimo, ko imamo v mislih avtoritarni režim v zamislih Augusta Comtea, ki bi ga lahko označili za katolištvo brez Boga. Bog je bil razglašen za sovražnika svobode in svoboda se je kazala kot ideja osvoboditve od ideje Boga. Za takšno v nebo vpijočo laž je bilo krivo tudi krščanstvo samo v svojem zgodovinskem razvoju. Prav tako je bil tudi duh razglašen za sovražnika svobode, materializem pa priznan za svobodi naklonjenega in koristnega. Težko si predstavljamo odklon, ki se v tem primeru pojavlja. Svoboda namreč predpostavlja obstoj duhovnega počela, ki ni pogojeno niti z naravo niti z družbo. Svoboda je duhovno počelo v človeku. Če bi bil človek bitje, v celoti pogojeno z naravo in družbo, o svobodi sploh ne bi mogli govoriti. Materializem je popolno zanikanje svobode in družbeni red, postavljen na temeljih materializma, ne zmore upoštevati svobode. To lahko vidimo tudi v stvarnem življenju. Svoboda je v prvi vrsti svoboda osebe. Če zanikamo vrednoto osebe in dvomimo o njeni realnosti, ne moremo govoriti o nikakršni svobodi. Oseba je meja z oblastjo narave, oblastjo države, oblastjo družbe. Oseba pa obstaja zgolj v primeru, če je človek svobodni ustvarjalni duh, nad katerim cesar nima oblasti.

III.

Zapletenost svobode se najbolj očitno kaže v njenih družbenih posledicah, v tem, da povprečni človek množic, v svojem bistvu, svobode ne ceni kaj preveč. Revolucionarno gibanje, ki je osredotočeno na množice, pa

tako ali tako ne teži k svobodi. Za to, da bi se človek bojeval za svobodo, je potrebno, da bi svoboda v njem že bila, to pomeni, da bi ta ne bil notranji suženj. Demagogija, h kateri se vedno zateka, ko se želi obračati na množice, je odpoved svobode. Gre za psihološko nasilje. Upravljati z množicami, ki dejavno vstopajo v zgodovino, še zdaleč ni nekaj enostavnega. V svojem bistvu je svoboda aristokratska in ne demokratična. Z grenkobo je potrebno priznati, da je svoboda misli cenjena le pri tistih ljudeh, pri katerih je močna ustvarjalna misel. Ta je prav malo potrebna tistim, ki misli ne čislajo. V t. i. demokracijah, postavljenih na temelju suverenosti ljudstva, velik delež prebivalstva sestavljajo ljudje, ki se še ne zavedajo, da so svobodna bitja, nesoča v sebi dostojanstvo svobode. Manjka jim namreč vzgoja za svobodo, kar pa se ne more zgoditi na enostaven in hiter način. Staro načelo avtoritete, zamejujoče, včasih celo zanikajoče svobodo, je razrušeno in ni ga vredno znova obujati. Ne glede na to so se v zgodovini ustvarile nove avtoritete, za katere se želi najti omejitve v samih množicah, vendar so te avtoritete bolj obremenjujoče in škodljive za svobodo kakor one stare. Potrebno je priznati, da je svoboda mnogo bolj aristokratska kakor demokracija. Poleg tega svoboda daje možnost za demokracijo. Nehvalevredno je v demokracijah to, da te ne omejujejo toliko oblasti, kakor jo prenašajo na novega nosilca, na nov subjekt. V liberalizmu je nekoč obstajal delež resnice, vendar je bil povsem izkrivljen in pohabljen. V življenju uresničeni ekonomski liberalizem je postal kapitalistični sistem "*laissez faire, laissez passer*". Najmanj prijetno je za svobodo jakobinsko razumevanje demokracije. Protislovja svobode se v družbenem življenju kažejo še v tem, da se v imenu podpiranja ohranitve danega režima, na primer kapitalizma, začenja dojemati enoličnost in nespremenljivost za glavno značilnost svobode, gibanje ter spremembe pa kot nekaj, kar svobodo ruši. Družbeni razred, ki je v mladosti sprejemal svobodo kot gibanje in spremembo ter si

svobode želel, bo v starosti začel gledati na svobodo z očmi nespremenljivosti. Buržoazni razredi, dovzetni za propadanje, vidijo že v najskromnejših družbenih reformah rušenje svobode. V takem okviru razumevanja pravzaprav vsakršno gibanje in spreminjanje povzroča določeno preoblikovanje znotraj neke družbene sredine, kar pa se lahko hitro razlaga kot nekaj nasilnega. To zgolj dokazuje, kako zelo nedosledno je statistično razumevanje svobode. Takšna statistična svoboda zmaguje v primeru "*statusa quo*". To je načelo cesarja. Zaradi tega se srečujemo s paradoksalnim pojavom, da se reakcionarji, ki so sovražni do vsakih družbenih sprememb, lahko vztrajno zakrivajo za imenom branjenja svobode. Če želimo nastopiti proti taki razlagi svobode, moramo poseči po utrjevanju njenega dinamičnega razumevanja, to je svobode ustvarjalnega gibanja. Vedno pa se lahko najdemo pred nevarnostjo, da v imenu svobode začnemo svobodo zanikati. Diktatorji in tirani, ki drugim kratijo svobodo, jo imajo sami zase zelo radi in jo poudarjajo v korist tistih, s katerimi so povezani, in za tiste, ki so jim voljni slediti. Svobodo pa resnično ljubi tisti, ki jo poudarja za drugega. Obstaja merilo, s katerim lahko merimo svobodo. To je verska strpnost, ki je redek pojav, če ga želimo razumeti globinsko. Popolnoma zgrešeno je enačiti versko strpnost z brezbržnim skepticizmom. Nestrpnost se je navadno povezovala z močnimi religijami, v nacionalni ter revolucionarno-socialni nestrpnosti pa naj bi prihajala na dan tista prvotna nestrpnost, ki naj bi izhajala iz religij. Skrajna stopnja nestrpnosti je fanatizem. Strpni ljudje o sebi mislijo, da so mlačni, toplo-hladni. To je le površni zaključek. Fanatizem, to je skrajna oblika nestrpnosti, ni nič drugega kot izguba notranje svobode. Fanatika zasužnji ideja, v katero je prepričan. Ideja oži njegovo zavest in utesnjuje zelo pomembna človeška stanja; fanatik sebe ne more več notranje obvladovati in ni sposoben najti nobene povezave med idejo, ki ga vzpostavlja, in svobodo. To se dogaja celo tedaj, ko fanatik deklarativno

nastopa proslavljajoč idejo svobode. Nestrpnost je mehkejša oblika fanatizma in je prav tako zožanje zavesti, je nerazumevanje mnogoterosti in individualnosti življenja. Resnica kliče po svobodi in to zaradi tistega, ki resnico ter svobodo odkriva za druge. Verska strpnost je povezana z neskončnostjo resnice, z resnico, ki odkriva neskončno pot. Izkrivljenje resnice v končnost je nestrpnost in fanatizem, v svojem bistvu je to izdaja resnice. Nestrpneži in fanatiki so največkrat opazni kot pravoverni ljudje. V tem primeru ni pomembno, s kakšnimi "pravovernimi" imamo opravka: s pravoslavni, katoličani, marksisti. Tudi v takšni ortodoksni se dogaja siromašenje vere in prenehanje gibanja življenja. Spor označuje strpnost. Tega ortodoksni ne sprejemajo. Strpnost, ki ne bo brezbržnost, je premikanje proti neskončnemu. Nihče samega sebe ne more razglasiti za nekoga, v čigar rokah bi bili polnost in nezaključenost življenja.

IV.

V družbenem življenju obstajajo stopnje svobode. Svoboda se mora povečevati v skladu s svojim približevanjem duhu, manjšati pa se mora v skladu z bližanjem materiji. Največja svoboda je svoboda duhovnega življenja, najmanjša pa svoboda materialnega življenja. Povsem razumljivo je, da je s tem prav tako in nič drugače, kajti duh je svoboda, materija pa je nujnost. Pogosto prihaja tudi do izkrivljanja, predvsem tedaj, ko se zanika svoboda misli in duha ter se istočasno priznava ogromna svoboda na področju gospodarskega življenja. Ekonomija je delo duha preoblikujoče snovnosti sveta, od česar je odvisen obstoj ljudi. Absolutna svoboda na področju gospodarstva, to je njegova popolna samostojnost, je bila osnova sistema "*laisser faire, laisser passer*", to je kapitalističnega sistema. Kapitalizem postavlja velikanske množice ljudi v zelo težak položaj. Kapitalizem je vir izkoriščanja. Zaradi tega je več kot nujno, da je gospodarska svoboda omejena

in to v imenu svobode. V takšni meri, kot se bomo dvigali nad materialno plat življenja k njegovi duhovni razsežnosti, se bo tudi svoboda povečevala. Svoboda in duh sta namreč premosorazmerna. Če je včasih mogoča politična in gospodarska diktatura, je intelektualna in duhovna diktatura v celoti nedopustna ter neopravičljiva. Ko se v vlogi ključnega razmisleka postavlja pereče vprašanje o "kruhu" (simbol gospodarstva) in njegovem pomenu za družbo, lahko ugotovimo, da je v igri gospodarska diktatura. Intelektualna diktatura je velikokrat sprejeta kot nekaj pravičnega, saj se brez nje, to je brez s strani države predpisanega svetovnega nazora, gospodarska diktatura ne more uresničevati in opravičevati. Ravno to je totalitarni ustroj, ki pravzaprav venomer označuje gospodovanje represivnih organov nad življenjem ljudstva. Zelo težko in celo dramatično je vprašanje o odnosu med dvema velikima simboloma v življenju človeštva: med simbolom "kruha" in simbolom "svobode". Ko se začne gibanje množic v smeri udejanjanja ideala "kruha", se vsakič znova zgodi žrtvovanje "svobode". V takih razmerah duhovno in intelektualno svobodo ščitijo le nekateri kulturni sloji. K temu moramo dodati še to, da se je simbol "svobode" zlorabljal za uveljavljanje odvrtnih, povsem neosvobajajočih ciljev. Ne glede na vse svoboda še vedno ostaja največja duhovna vrednota, vrednota, ki je večja od vsakršne vitalne vrednote. Za svobodo se lahko in mora žrtvovati življenje, za življenje pa ni potrebno žrtvovati svobode. S svobodo je namreč povezana kakovost življenja, z njo je tesno speto dostojanstvo človeka. Ne smemo čislati takšnega življenja, ki ni vredno človeka. Množice delavnega ljudstva obožujejo materialno plat življenja, ki pa jih ne zadovoljuje in jih povrh tega postavlja v odvisen položaj. Zdi se jim, to jim tudi vseskozi ponavljajo, da se borijo za gospodarske koristi, kar naj bi bila osnova življenja, ob tem pa pozabljajo na svobodo, za katero bi se morali prav tako boriti. Pomanjkanje

"kruha" je istočasno pomanjkanje "svobode". Nerešeno gospodarsko vprašanje ne more dati možnosti za reševanje vprašanja svobode. V resničnem življenju opazamo, da se neizbežnost družbenega preoblikovanja vedno prevesi v zmanjševanje svobode, ne le politične in gospodarske, ampak tudi intelektualne in duhovne. Osredotočenost na materialno stran življenja, ki je najbolj oddaljena od svobode, vodi k temu, da se v njej ne vidi več sredstva, temveč kar cilj življenja. Ustvarjalno duhovno življenje je tako podvrženo bodisi popolnemu zavračanju bodisi podrejenosti materialnemu življenju, s čimer to postane orodje za dajanje ukazov v korist materialnega preoblikovanja družbe. Borba za svobodo duha lahko dobi junaški značaj. Dolžni smo ohraniti trdno prepričanje, da se za obdobjem potopitve v materialno plat življenja in zmagoslavjem materializma začena bolj prečiščeno obdobje, ki je usmerjeno k duhovnosti. Duhovnost preteklosti je bila občasno pretirano privezana na materialno življenje, ki se je častilo kot posvečeno organsko življenje, kakor da bi bilo neposredno ustvarjeno od Boga in nespremenljivo. V naši dobi se duh oddaljuje od te privezanosti na organsko snovno življenje. Svoboda ni utemeljena v naravi (naravno pravo), utemeljena je v duhu. Današnja doba je težka in mučna, v kateri slabi veselje do življenja. Svoboda je dandanes glavni vir tragičnosti življenja. Življenje v božanski nujnosti ne bi bilo tragično. Človek mora sprejeti takšno tragičnost svobode. Nimam namreč pravice samega sebe tolažiti. V primeru vprašanja svobode ni lahke rešitve. Dve pomembni načeli življenja, svoboda in ljubezen, lahko preideta v spor. Svoboda ja lahko omejena z ljubeznijo, ljubezen je lahko omejena s svobodo. Kaj takega pa ne predvideva vedno harmoničnega razpleta. V družbi poteka spopadanje med načeli, ki niso tako čista. Svoboda se, žal, ne omejuje z ljubeznijo, ampak z gospodarstvom, ki se povzdiguje v vladarja. Včasih tovrstne pojave imenujemo "potreba po pravičnosti", vendar po tem

nazivu ne moremo vedno poseči. Dosego monizma si lahko zamislimo zgolj v eshatološkem smislu.

Prevedel: Simon Malmenvall

1. Prevedeno iz ruskega izvirnika po prepisu prvotnega besedila v znanstvenokritični izdaji "Н. Бердяев, Царство Духа и Царство Кесаря [N. Berdjajev, Kraljestvo Duha in cesarstvo Cesarja] (Москва : Республика, 1995), 325–330." iz ponovne izdaje prvotnega dela "Н.Бердяев, Царство Духа и Царство Кесаря [N. Berdjajev, Kraljestvo Duha in cesarstvo Cesarja] (Париж : YMCA-Press, 1949)." Pričujoči prevod je sestavljen iz šestega poglavja pravkar omenjenega dela. Dotika se razčlenjevanja dilem povezanih s pojmovanjem svobode in želi bralca opozoriti na ključno vlogo svobode pri verodostojnem izpolnjevanju etičnih načel. Gre za tretji prevedeni in obenem objavljeni odlomek navedene monografije v reviji Tretji dan: prvo poglavje je bilo vključeno v številko 7/8 (2011), peto v 1/2 (2012), šesto pa v trenutno številko. Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev (1874–1948) sodi med največje ruske mislece in osrednje evropske filozofe 20. stoletja. Njegovo misel največkrat opredeljujejo kot krščanski eksistencializem in personalizem. Leta 1922 ga je

komunistična oblast pregnala z moskovske univerze, kjer je opravljal službo profesorja filozofije, in hkrati iz domovine. Zatekel se je v ZDA, za tem v Francijo. Tam si je tudi pridobil mednarodni sloves. Umrli je v Parizu leta 1948. V svojem opusu se je največkrat dotikal vprašanj, ki so zadevala svobodo, osebo, objektivnost in resnico ter Boga. V duhu krščanstva si je prizadeval zlit nasprotje med človekom in Bogom v bogočloveško enotnost, ki naj bi izhajala iz Duha. Ukvarjal se je tudi s propadanjem kulture Zahoda in kovanjem misli o posebnosti ruske religiozne izkušnje. Skupaj s filozofom Vladimirjem Solovjovom je izdelal sistem t. i. ruske ideje, kar je prikazano v njegovem najznamenitejšem delu z istim naslovom. Kronološko in vsebinsko je umeščen v okvir (precej raznorodnega) ruskega kulturnega toka imenovanega "duhovno-religiozni preporod" (od 70. let 19. stol. do 20./30. let 20. stol.). Za nadaljnje branje glej (med velikim izborom gradiva): O. Волкогонова, Н.Бердяев. *Интеллектуальная биография* [O. Volkogonova, N. Berdjajev. *Intelektualna biografija*] (Москва, 2001).

2. Prvi je francoski metafizični katoliški filozof (1766–1824), kritik senzualizma. Drugi pa je ruski filozof (1855–1920), profesor na moskovski univerzi, ki je sledil pravoslavnemu teološkemu izročilu in se (med drugim) navdihoval pri prvem ter odločilno sooblikoval rusko filozofsko strujo spiritualistov. Za nadaljnje branje glej: О.Т. Ермишин, "Лопатин против В.С. Соловьева: (к истории одного спора)" [O.T. Ermišin, Lopatin proti V.S. Solovjovu (o zgodovini nekega spora)] , *История философии* 4 (1999), 44–56.

Bilten študentskih verskih skupin (1971). Foto: Samo Skralovnik



LEA JENSTERLE

Odnos med Staro in Novo zavezo v luči Jezusove edinstvenosti

Odnos med teologijo dveh zvez Svetega pisma buri duhove že od samega začetka krščanstva. Skozi zgodovino so se razvili različni skrajni pogledi, ki so želeli Novo zavezo ločiti od "pre-sežene" Stare zaveze, ki naj bi s Kristusom izgubila svoj pomen za človeka. Ker je Nova zaveza izredno specifična v svoji interpretaciji razodetja Boga po svojem sinu Jezusu Kristusu, ki je Bog in človek, se zdi na nek način ostro ločena od teološke misli Stare zaveze, kjer je Jahve eden in edini Bog. Tako razumevanje je izraz površinskega pristopa tako k novozavezni kot tudi k starozavezni teologiji. Poglobljeno branje Svetega pisma, ki išče srčiko razumevanja Boga svetopisemskih avtorjev, razkrije neizpodbitno dejstvo, da se Nova zaveza v svoji osnovi bistveno povezuje s Staro zavezo, saj ima v njej korenine. Brez starozaveznega ozadja ostaja dogodek Jezusa Kristusa popolnoma nerazumljen in napačno interpretiran.

Z vidika krščanstva lahko rečemo, da se sodobni kristjani občutno premalo zavedajo pomembnosti sporočila, ki ga prinaša Stara zaveza. Zgodbe o patriarhih in sodnikih, opomini prerokov in klici psalmistov se jim zdijo tuji in brez posebne povezave z Jezusom Kristusom. Tak odnos ne kaže le na to, da današnji verniki ne poznajo resničnega sporočila Stare zaveze, ampak pomeni tudi, da njihovo dojemanje krščanstva stoji na napačnih temeljih. Le pravo dojemanje starozaveznih tradicij je lahko luč, ki osvetljuje novozavezno veselo sporočilo. Vsi drugi pristopi, ki želijo približati krščanski dogodek verniku, so bolj ali manj drugotnega pomena.

Nova zaveza vseskozi izraža svojo kontinuiteto s starozavezno tradicijo. Lahko bi rekli, da želi poročilo o Jezusu dihati skupaj s starozaveznimi zgodbami in napovedmi. Nenehno je poudarjeno, da Jezus predstavlja izpolnitev vseh starih prerokb. Po drugi strani pa Nova zaveza izraža tudi nasprotje s Staro zavezo in prikazuje Jezusa kot tistega, ki ga ne more zaobjeti nobena starozavezna kategorija. Odnos med zavezama tako sloni na bistveni povezanosti, hkrati pa tudi na očitnem prepadu, ki zeva med njima. Kako obrazložiti tak napet odnos in kako premostiti brezno, ki ju ločuje?

Da bi ponovno vzpostavili izvorno povezanost obeh zvez, moramo poseči v globino

in slediti rdeči niti, ki povezuje v skladno enoto kompleksno celoto Svetega pisma, ki jo sestavljajo različne zgodbe, njihove številne interpretacije in raznoliki pripovedni slogi.

POGLOBLJEN POGLED NA STARO ZAVEZO

Odgovor na vprašanje o napetosti med Staro in Novo zavezo leži v Stari zavezi sami. Celosten pristop k interpretaciji svetih knjig Postave, Prerokov in Spisov nam prikaže Staro zavezo kot dinamičen kompleks različnih tradicij. Sveti spisi Izraela niso statičen skupek religioznih dejstev ali kodeks etičnih pravil, ampak predstavljajo dinamično zgodbo o odnosu med Bogom in človekom, ki se odvija v zgodovini.

Izraelovo verovanje bistveno zaznamuje močan občutek človekove popolne odvisnosti od Boga. Korenina, iz katere izhaja Izraelov pogled na Boga, je doktrina o stvarjenju. Bog je stvarnik tega sveta in vse, kar obstaja, dolguje svoj obstoj zgolj njemu. Tudi človek je Božja ustvarjenina. Od Njega je popolnoma odvisen, vendar pa ima kljub temu v stvarstvu posebno mesto, saj je ustvarjen po Božji podobi in poklican v dialog s svojim Stvarnikom. Tak pogled na svet se bistveno razlikuje od ostalih religioznih pogledov antičnega časa in zavzema med vsemi prav posebno mesto. Čeprav so v Stari zavezi prisotne podobe iz drugih religij, s katerimi je prihajal v stik, pa jih Izrael nikoli ni sprejel za svoje, ampak jih je le uporabil za izražanje lastnega pogleda na svet in Boga, ki ga v raznih knjigah postopoma razvija in obravnava z različnih zornih kotov. Specifičnost Izraela je demitiziran pogled na svet in človeka ter posledično tudi razkrinkavanje jalovosti malikovanja. Za Izraelce ostajata svet in človek vedno zgolj ustvarjenina in zato sama v sebi nemočna. Človek nima nadzora nad tem svetom s pomočjo magije, saj vedno ostaja podrejen Jahveju, svojemu Stvarniku. Celotno človekovo življenje se opazuje skozi perspektivo njegovega odnosa

do Boga. Ta odnos se odvija v zgodovini, ki je zgodovina človeštva in hkrati s tem tudi zgodovina sveta. Perspektiva pogleda na svet je tako bistveno zgodovinska in nikoli ločena na naravni in človeški svet. Iz dejstva stvarjenja izhaja resnica, da celoten kozmos svojo urejenost in enotnost dolguje le Bogu, prav tako pa je človek, krona stvarstva, postavljen v popolno odvisnost od Boga. Smrt pomeni zgolj prekinitev odnosa z Bogom in tako ne predstavlja ničesar mističnega ali svetega. Za razliko od drugih verstev je vprašanje smrti postavljeno na obrobje in ni predmet primarnih verskih refleksij; ves poudarek je namreč zgoščen na dinamiko življenja ter odnos med Bogom in človekom v tem svetu.

Ker Stara zaveza ni mrtvo poročilo o verskih resnicah, ampak je Izraelova pripoved o zgodovinski dinamiki življenja, ki se odvija v območju vere, celotna knjiga ni linearna pripoved, ampak sklop različnih tradicij, ki so nastale v raznolikih zgodovinskih obdobjih in različnih situacijah. Ker je odnos med Bogom in človekom živ odnos, ga je potrebno vedno znova reflektirati in interpretirati. Izrael je vseskozi potreben novih spodbud, da ne zaide na stranpot. Bog vedno znova posega v njegovo zgodovino, mu postavlja voditelje, ga vodi v vojni pohodih ter daje nove obljube. Pričakovanja se tako kopičijo in postajajo vse večja. Izrael ostaja odprt za zgodovino, v kateri pričakuje izpolnitev Božjih obljub. Vsaka zgodba Svetega pisma je v perspektivi novih zgodovinskih okoliščin postavljena pod novo luč in je obrazložena glede na novo stanje. Tradicija tako ni potisnjena na stran, ampak je nenehno reinterpretirana, njen pomen pa se prilagaja v skladu z zgodovinskimi dogodki.

Radikalna reinterpretacija tradicije pride do izraza predvsem v preroški literaturi, ki predstavlja očiten preobrat v Stari zavezi. Preroki s svojo svobodno interpretacijo tradicije in opominjanjem nezvestega ljudstva preusmerijo pogled na Izraelov omahljiv odnos do Boga. Razbiti želijo lažno samoplašnost ljudstva, ki misli, da ima zagotovljeno

Božje varstvo ne glede na svoj odnos do Njega. Ljudstvo je zaradi svoje grešnosti iznenada soočeno z grožnjo propada. Preroki s svojim karizmatičnim nastopom predstavljajo korenit preobrat v starozavezni misli, ki na nek način sicer prelomi s tradicijo, po drugi strani pa jo le razlaga na drugačen način in nadaljuje v novi smeri.

Stara zaveza je priča za vero, ki diha s človekom in se razvija v skladu z zgodovinski mi dogodki.

NOVA ZAVEZA V NAPETEM ODNOSU DO STARE ZAVEZE

Nova zaveza prikaže dogodek Jezusa Kristusa kot nekaj edinstvenega, hkrati pa ga želi postaviti v nadaljevanje s starozavezno tradicijo. Nanj gleda kot na izpolnitev vse večjih starozaveznih pričakovanj, po drugi strani pa tudi kot nezaslišano preseženje vseh upanj. Jezus predstavlja popolno izpolnitev vseh Božjih obljub, ki segajo preko zgodovinskih izkušenj preteklosti. S tem, ko se je razodel preko svojega Sina, je Bog posegel v zgodovino na popolnoma nov način. Med starozavezno izkušnjo Boga, ki ostaja vedno skriti Bog, eden in edini, ter dogodkom Jezusa Kristusa, Božjega sina, ki je postal človek, zeva velik prelom. Kljub temu pa celotna Nova zaveza odseva trdno prepričanje, da je razodetje Boga po svojem Sinu v skladu z Izraelovo tradicijo in vsemi napovedmi, ki so se nakopičile v teku Izraelove poti, ki jo je vodil Bog. Kako torej razumeti kompleksen odnos med obema zavezama?

Odnos med Staro in Novo zavezo je odnos napetosti med kontinuiteto in diskontinuiteto, ki pa ne pomeni popolne odtujitve. Kot smo pokazali že zgoraj, je sama Stara zaveza sestavljena iz sklopa tradicij, ki so med seboj povezane, po drugi strani pa so tudi prekinjene in na novo interpretirane. Prav očiten preobrat predstavlja nastop prerokov, ki svobodno izbirajo med starimi tradicijami in jih razlagajo s čisto novega vidika. Že v Stari zavezi so tako prisotni veliki preskoki

v teološki misli, ki so popolnoma v skladu z Izraelovim odnosom do Boga, ki se z novimi Božjimi posegi postavlja pod vprašaj. S tega vidika je novozavezni pristop k Izraelovi tradiciji povsem legitimen. Z Jezusom Kristusom je Bog posegel v zgodovino na presenetljiv in dokončen način, kar je zahtevalo redefiniranje starega izročila v popolnoma novo smer. Nova zaveza tako predstavlja zadnje in zaključno poglavje Stare zaveze, ki meče novo luč na celotno odrešensko zgodovino in jo dokončno izpolnjuje.

JEZUS KRISTUS - IZPOLNITEV IN PRESEŽENJE STAROZAVEZNIH PRIČAKOVANJ

Osnovno dejstvo je, da brez starozavezne vere krščanska vera ostaja brez temeljev. Vsi evangeliji in epistolarna literatura izražajo trdno prepričanje, da je Bog, ki se je razodel po Jezusu, isti Bog, ki vodi odrešensko zgodovino že od stvarjenja naprej, Izraelov Bog. Prav tako pa izražajo prepričanje, da je dokončno Božje razodetje po svojem Sinu popolnoma v skladu z vsemi zgodovinskimi napovedmi. Starozavezna tradicija se v evangelijih in pismih odseva na različne načine. Uporabljeni so direktni citati, aluzije, biblične teme ali zgolj biblične fraze. Vse to formira široko osnovo, na kateri sloni poročilo o Jezusu Kristusu. V okviru te osnove je prikazana tako Jezusova oseba kot tudi njegovo učenje. Novozavezni avtorji predstavijo Jezusa s starozaveznimi podobami, prav tako pa je Jezus predstavljen kot nekdo, ki za svoj nauk uporablja starozavezno tradicijo.

Čeprav Nova zaveza predstavlja nekakšno zaključno stopnjo v Izraelovi tradiciji, hkrati prinaša tudi nekaj čisto novega in edinstvenega, kar je neprimerljivo s katerimkoli dogodkom v zgodovini odrešenja. Jezus Kristus predstavlja korak daleč preko vseh starozaveznih kategorij.

To se najbolj izrazi v vprašanju Jezusove identitete, ki je bistveno vprašanje celotne Nove zaveze. Ker pa je Jezusova identiteta

nekaj nedoumljivega in skrivnostnega ter nikoli dokončno razumljiva človeku, odgovor nanj ni preprost. Če želimo pristopiti k Jezusovi osebi, jo moramo jemati v vsej polnosti in kompleksnosti, ki jo orišejo evangelisti. Ne smemo se ustavljati le pri določeni oznaki ali nazivu, ampak moramo upoštevati celotno sliko, ki jo dobimo iz vseh poročil. Osnovno dejstvo, ki ga želi poudariti Nova zaveza, je, da je Jezusova oseba v skladu z vsemi pričakovanji, ki so prisotna v Stari zavezi, in zapolnjuje vse kategorije, ki so bile tradicionalno povezane s pričakovanjem rešitve. Vendar pa Jezus ni le oseba, v kateri so združena vsa upanja, ampak je nekdo, ki ta upanja presega preko vseh pričakovanj.

Jezus je v Novi zavezi označen s številnimi izrazi, ki so vzeti iz Pisem. Imenovan je Mesija, prerok, Božji sin, Davidov sin, Sin človekov ... Vsako od teh poimenovanj priključuje v spomin določen aspekt judovske tradicije, ki pa je v kontekstu novozaveznih knjig radikalno spremenjen. Vsaka kategorija predstavlja določeno osebo, ki ima z Bogom prav poseben odnos in specifično poslanstvo.

JEZUS KOT MESIJA

Eno najpomembnejših poimenovanj za Jezusa je gotovo Mesija. V Stari zavezi so bile mesijanske ideje povezane s kralji, duhovniki, preroki in učitelji.

V zgodovini Izraela imajo kralji izredno pomembno vlogo. Kraljeva teologija se je razvila v času Davidove dinastije in je prisotna predvsem v psalmih (Ps 2; 18; 20; 21 itd.). Tu je orisana podoba idealnega kralja. Kralj je Božji maziljenec, voditelj ljudstva, ki ima z Bogom odnos zaveze. Ni absolutni vladar, ampak deluje po Božjih ukazih. Po propadu Davidove dinastije postane jasno, da noben kralj ni dosegel pričakovanja, ki so ga izražali psalmi. Slika popolnega kralja, preko katerega se bo Bog sklonil k ljudstvu, se tako začne interpretirati kot prihodnja obljuba. Kljub koncu kraljeve dinastije upanje na prihodnjega kralja ostaja živo.

Vidnejšo vlogo posredovalca med Bogom in ljudmi v Stari zavezi zavzemajo preroki, še posebej t. i. veliki preroki (Izaija, Jeremija, Ezekiel, Daniel). Vsi preroki so bili izrazite osebnosti, ki jih je Bog poklical in jim dodelil določene naloge. V prvi vrsti pa so bili poslani, da bi oznanjali Božjo besedo. Njihove napovedi so se največkrat nanašale na prihodnost, na Božjo sodbo, ki ji ljudstvo lahko uide le, če se ponovno vrne na pravo pot. Vendar njihovo poslanstvo ni bilo lahko, saj so bili velikokrat soočeni z nasprotovanjem in stisko. Ker so bili tesno povezani z ljudstvom, so se z njim identificirali tudi v grešnosti in trpljenju. Ob koncu Stare zaveze je bilo sprejeto, da se je doba preroštva končala (1 Mkb 9,27). Njegovo ponovno rojstvo se je pričakovalo v novi dobi (1 Mkb 4,45–46; 14,41). Pričakovanje novega eshatološkega preroka se je povezovalo z različnimi pomembnimi osebami: prerok kot Mojzes (Devt 18,15), Elija (Mal 4,5–6) ...

Naslednja skupina ljudi s specifičnim poslanstvom so veliki duhovniki. Prvi veliki duhovnik je bil Aaron, ki ga je za to službo posvetil Mojzes z obredom maziljenja z oljem. Vloga velikega duhovnika je bila na začetku omejena zgolj na religiozno področje, po propadu monarhije pa je veliki duhovnik pridobil veliko časti, ki je prej pripadala kralju. Pričakovanje prihodnjega maziljenca, velikega duhovnika Ješua in upravitelja Zerubabela, je izraženo v Zah 4,11–14. Z izjemo tega odlomka ni veliko dokazov o pričakovanju duhovniškega mesije, pomemben podatek pa je, da je bila duhovniška figura združena s kraljevo figuro v osebi Melkizedeka. To dejstvo se ponovno obudi s Ps 110,4.

Omembe vredna je tudi kategorija modrih, na katero se v Stari zavezi rado pozablja. Modri so učitelji modrosti (Ezk 7,26), ki so tradicionalno povezovali s Salomonom in s kraljevim dvorom. Poleg tega pa lahko v Stari zavezi najdemo tudi veliko ljudske ali družinske modrosti, ki se je prenašala iz generacije v generacijo. V eshatološki dobi bo ljudi poučeval Bog (Iz 2,3) ali Učitelj, ki bo obdaroval z modrostjo (Iz 11,2; 30,20–21; Jl 2,23).

Vsa opisana starozavezna mesijanska pričakovanja se aplicirajo na Jezusa, vendar nobeno od njih ni v celoti pravilen in zadosten Jezusov opis. Vprašanje o Jezusovem mesijanstvu se pojavlja skozi vse evangelije, a odgovor na vprašanje, ali je Jezus Mesija, ni preprost in enoumen.

V evangelijih se nenehno pojavlja povezava s kategorijo kraljevega mesije, ki pa je razumljena na popolnoma nov način. V Mateju in Luku je Jezus predstavljen kot Davidov potomec, zanj se večkrat uporablja tudi naziv Davidov sin. Njegov vstop v Jeruzalem je poln kraljevske časti in izpolnjuje prerokbo o mesijanskem kralju iz Zah 9,9 (Mt 21,5), sam pa tudi govori o uničenju in graditvi templja, kar očitno asociira na Davidovega sina. Vendar pa Jezus ni kraljevi mesija v običajnem pomenu besede. Kadarkoli je sam soočen z vprašanjem, ali je Mesija, odgovori zadržano in se temu nazivu izmika. Najjasneje se Jezusov odnos do tega imena pokaže v Mr 8,27, ko Peter izpove vero v Jezusovo mesijanstvo. Jezus mu zapove tišino, takoj za tem pa napove trpljenje in smrt Sina človekovega. Tako želi očitno redefinirati termin Mesija. Brez trpljenja in smrti Jezusovo mesijanstvo ostaja napačno razumljeno. Ta paradoksnost, ki Jezusovo kraljevsko naravo povezuje s trpljenjem, dobi najočitnejši izraz v pasijonski zgodbi, ko je Jezus zasmehovan in zaničevalno imenovan kralj.

Jezus je v evangelijih očitno opisan tudi v preroških kategorijah. On je pri krstu poklican in poslan od Boga (Mr 9,37; Mt 15,24). Uči o prihodu Božjega kraljestva in napoveduje prihajajočo Božjo sodbo (Mr 13). Večkrat je omenjeno, da ga ljudje imenujejo prerok (Mr 6,15; 8,28 ...). Kljub temu, da Jezus sam tudi indirektno sprejme ta naziv (Mr 6,4), pa le-ta nikakor ne opiše bistva Jezusove identitete, ampak predstavlja samo delček, ki pripomore k celotni sliki o Jezusovi osebi.

Manj očitna od kategorije kraljevega mesije in preroka je povezava Jezusa z duhovniškim mesijo. Posebnost je le pismo Hebrejcem, ki ima svojevrstno kristologijo in Jezusu

pripisuje duhovniške attribute. Jezus je primerjan z velikim duhovnikom, vendar je bolj kot to poudarjen kontrast med njima. Jezus je veliki sveti brezgrešni duhovnik in njegova žrtev je enkrat za vselej, kar je v očitnem nasprotju s človeškim velikim duhovnikom, ki ostaja grešno bitje in mora svoje obrede žrtvovanja nenehno ponavljati.

Velik del Jezusovega delovanja je posvečen tudi učenju. Pogosto je imenovan učitelj, po hebrejsko rabi (Mr 9,59; Jn 1,38; 4,31 ...). Toda on je veliko več kot zgolj rabi. Njegovo učenje je učenje z močjo, ki se razlikuje od učenja farizejev in pismoukov (Mr 1,22).

Zgornji premislek nam pove, da so kategorije mesijanskih idej na nek način aplicirane na Jezusa in osvetljujejo njegovo osebo, nobena od teh kategorij pa ne zadostuje v celoti. Jezus je kralj, prerok, duhovnik in učitelj, a je tudi trpeči Sin človekov in Božji sin. Poleg naslova mesija sta bistveni prav ti dve poimenovanji. Vsi nazivi za Jezusa pridajo svoj delček v celotno sliko o njegovi osebi, ki pa postane pravilno obarvana šele z upoštevanjem dejstva, da je Jezus primarno tudi trpeči Božji služabnik, ki se daje Bogu popolnoma na razpolago.

JEZUS KOT SIN ČLOVEKOV, BOŽJI SIN IN TRPEČI SLUŽABNIK

Poleg zgoraj omenjene kompleksne kategorije mesije se moramo dotakniti še treh pomembnih Jezusovih nazivov: Sin človekov, Božji sin in trpeči služabnik.

Sin človekov je oznaka, ki se pojavlja le na Jezusovih ustnicah. Ker ni prisotne nobene posebne razlage, je očitno, da je bil termin takrat splošno poznan. Jezus ga uporablja zase, ko govori o svojem delovanju, bodočem trpljenju in smrti, ter ko napoveduje bližnji prihod Sina človekovega, ki bo prišel ob času sodbe. Čeprav izvorna aramejska beseda pomeni zgolj človeka, pa je v evangelijih njen pomen drugačen. Očitna je povezava z Dan 7, ki pa je hkrati tudi kontrastirana. Medtem ko v Dan "nekdo kakor sin človekov" (Dan 7,13)

predstavlja kolektivno figuro zvestega Božjega ostanka, ki pride k Bogu, je v evangelijih to individualna oseba, ki pride od Boga. Zaradi tako očitne razlike lahko domnevamo, da je v intertestamentalnem obdobju prišlo do razvoja termina v individualno apokaliptično mesijansko figuro. Četudi ta domneva drži in je Jezusova uporaba naziva Sin človekov osnovana na že razviti ideji, pa ostaja neizpodbitno dejstvo, da je Jezus sam to idejo tudi močno spremenil, saj jo je povezal s trpljenjem in smrtjo.

Naziv s posebno močno vsebino, in eden najpomembnejših v Novi zavezi, je Božji sin, saj najočitneje definira Jezusov odnos do Boga. Medtem ko je v Stari zavezi besedna zveza Božji sin uporabljena za nebeška bitja (Gen 6,2; Devt 32,8), za ljudstvo Izrael (2 Mz 4,22), za kralje (2 Sam 7,14) in občasno za pravičnike (Mdr 2,16), pa Nova zaveza prinaša nekaj nezaslišano novega: Jezus je resnični Božji sin in njegovo sinovstvo se razlikuje od sinovstva vseh ostalih ljudi. V sinoptičnih evangelijih Jezusovo Božje sinovstvo pride najbolj do izraza predvsem ob krstu in spremenjenju, kjer glas iz nebes Jezusa proglasi za "Ljubljenega Sina" (Mr 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22). Tudi Jezus sam zase direktno ali indirektno trdi, da je Božji sin (Lk 2,41–51; Mr 13,32; 14,61; Mt 11,27). Od vseh evangelijev je terminologija sinovstva najbogatejša pri Janezu, saj vsebuje številne reference na Jezusa kot Božjega sina ali zgolj Sina (Jn 1,14; 1,49; 5,19 itd.). Poleg evangelijev je ta kristološki naziv pomemben tudi v Pavlovih pismih (Rim 5,10; 8,3; Gal 1,15–16 ...), ki odsevajo neomajno sprejeto vero v Jezusovo Božje sinovstvo, ter v Pismu Hebrejcem (Heb 1,2).

Starozavezna kategorija, ki najbolj očitno opiše Jezusa, pa je prav gotovo trpeči pravičnik ali trpeči služabnik. Zelo pogosti so namigi na psalme, od katerih še posebej izstopa Ps 22, in reference na Izaijeve speve o trpečem služabniku. Vendar pa je preko teh neposrednih povezav s starozaveznimi teksti veliko bolj zgovorna celotna Jezusova zgodba o njegovem trpljenju in smrti, s katero

izpolnjuje Božje poslanstvo, za katerega je bil poklican in izbran. Jezus prostovoljno stopa v trpljenje in sprejema križ kot nujni del svojega poslanstva. Vse to Jezusa vzporeja s starozaveznimi pravičniki, ki so od Boga izbrani za posebno nalogo. Mnoge pomembne osebe Stare zaveze so imenovane služabniki in njihova življenja so pogosto zaznamovana z muko in trpljenjem (Jeremija, Job itd.); psalmisti vzdihujejo k Bogu, saj jih je zadela nepravična stiska, vendar kljub vsemu ohranjajo zaupanje v Boga in njegovo pomoč (Ps 69; 22; 41 itd.); spevi o trpečem služabniku opisujejo trpljenje nedolžnega, ki nase požrtvovalno sprejema posledice grehov drugih (Iz 42,1–7; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12). Vsi ti liki, ki kljub svoji pravičnosti trpijo, predstavljajo predpodebe Kristusa in njegove požrtvovalne smrti na križu.

EDINSTVENI JEZUS

Jezus predstavlja korenito reinterpretiranje vseh starozaveznih figur, ki so aplicirane nanj. Vsa tradicionalna pričakovanja v njegovi osebi dosežejo vrhunec in hkrati odločilen preobrat. Jezus ne samo izpolni določeno upanje v polnosti, ampak seže tudi preko Izraelovih predstav. Vsaka kategorija je z njim bistveno predrugačena in dopolnjena z novo vsebino. Po drugi strani pa vsaka starozavezna ideja, ki dobi svoj odsev v novozaveznem prikazu Jezusa Kristusa, predstavlja določen aspekt Jezusove identitete. Nobena kategorija sama zase ne zadostuje, da bi lahko doumeli skrivnost Njegove osebe, potrebno je upoštevati vse skupaj. Jezus je Mesija s kraljevimi atributi, je prerok in duhovnik ter modri, vendar pa je predvsem tudi Božji sin in Sin človekov, ki sprejema nase trpljenje in smrt, da bi kot trpeči Božji služabnik izpolnil svoje poslanstvo.

Ko pristopamo k vprašanju odnosa med zavezama, moramo najti ravnesje med povezanostjo in ločenostjo. Zaradi dinamičnosti Stare zaveze lahko na Novo zavezo popolnoma upravičeno gledamo kot na

nadaljevanje Izraelovih svetih spisov. Razgiban razvoj starozavezne zgodbe o odnosu med Bogom in človekom, ki je nenehno zaznamovan s prelomi in presenetljivimi obrati, doživi z Jezusom Kristusom dokončen preobrat. Podoben presenetljivi preobrat tradicije, kot ga predstavlja Nova zaveza, v Stari zavezi prinaša že nastop prerokov. Vendar pa analogija s preroško literaturo ostaja zgolj nezadostna primerjava, saj je novost Jezusovega dogodka nekaj enkratnega in edinstvenega, kar prekaša vsakršna Izraelova še tako drzna upanja. Kljub temu, da je Nova zaveza na neki način nadaljevanje Stare zaveze, pa se tako od nje tudi razlikuje.

Med zavezama Svetega pisma vlada kompleksen odnos povezanosti in preloma. Vsaka od njiju predstavlja enoto zase, ki pa potrebuje svoj "drugi del" zato, da je lahko razumljena v pravi luči. Brez Božjega posega v svet po Jezusu Kristusu starozavezna zgodba

ostaja brez epiloga. Brez Postave, Prerokov in Spisov novozavezni dogodek ostaja v zraku.

VIRI IN LITERATURA:

Aune D. E., *Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus*, v: Charlesworth James H., *The Messiah* (Developments in Earliest Judaism and Christianity), Fortress Press, Minneapolis 1992.

Chilton Bruce, Craig A. Evans, *Jesus and Israel's Scriptures*, v: Chilton Bruce, Evans Craig A., *Studying the Historical Jesus*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1994.

Dahl N. A., *Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus*, v: Charlesworth James H., *The Messiah* (Developments in Earliest Judaism and Christianity), Fortress Press, Minneapolis 1992.

Dunn J. D. G., *Messianic Ideas and Their influence on the Jesus of History*, v: Charlesworth James H., *The Messiah* (Developments in Earliest Judaism and Christianity), Fortress Press, Minneapolis 1992.

Meyer Ben F., *Jesus's Ministry and Self-understanding*, v: Chilton Bruce, Evans Craig A., *Studying the Historical Jesus*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1994.

Rad Gerhard von, *Old Testament Theology* (Volume Two), SCM Press Ltd, London 1965.

Scobie Charles H. H., *The Ways of Our God, An Approach to Biblical Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge 2003.

[illegible]

Razvoj veroizpovedi do koncilov v Niceji in Carigradu in vprašanje Sinovega predobstoja

V zapiskih Dietricha Bonhoefferja iz leta 1944 (leto pred njegovo smrtjo) najdemo razmišljanja, v katerih si avtor postavi vprašanje: "Kaj resnično verujem?" Izpostavi apostolsko veroizpoved. Na to vprašanje si odgovori sam: "Izpoved vere ne izraža, kaj mora nekdo drug verjeti, ampak kaj sam verjamem."¹ To je namen veroizpovedi, saj pomaga ubesediti tisto, kar se skriva nekje globoko v breznu človeka (Avguštin) in je tako težko povedati ter izraziti. Prvih šest koncilov je izdelalo ogrodje, v katerem lahko kontempliramo Kristusovo skrivnost. Ti koncili ne poenostavijo ali zakrijejo resnične skrivnosti, ampak nas oskrbijo z jezikom vere, v katerem lahko to skrivnost občudujemo, o njej govorimo in jo molimo.²

O d vprašanja, kaj pomeni veroizpoved, preidimo na vprašanje, kaj in zakaj sploh karkoli izpovedovati. Ko se začnejo pojavljati vprašanja, je nenadoma premalo odgovorov in polje raziskovanja postane morje brez obale. Gotovo bo potrebno najprej pogledati, kaj so izpovedovale prve skupnosti in ali je bilo to izpovedovanje resnično povezano z božanskostjo Jezusa Kristusa. S tem povezano je vprašanje Sinovega predobstoja pri Očetu, ki je postal osrednja tema koncila v Niceji. Skozi počasen pregled izpovedovanja nam bo morda jasno, kako smo prišli do tega, kar danes imenujemo nicejsko-carigrajska veroizpoved.

Prav zanimivo bi bilo vedeti, kakšna bi bila Jezusova podoba, če bi imeli samo Pavlova pisma z njegovim poudarkom na križu in

vstajenju. Ali, če bi imeli samo Pavlova Pisma in sinoptike, s poudarkom na Jezusu kot "novem človeku" (Marko). Zanimivo bi bilo tudi vedeti, kako bi bila formulirana naša vera brez Janezovega evangelija in njegovega poudarka na Jezusovem večnem odnosu z Očetom. Samo v primeru četrtega evangelija³ lahko govorimo o izčrpnem razumevanju Jezusovega predobstoja in o jasnem nauku učlovečenja.⁴ Brez dvoma je Janezov evangelij odigral ključno vlogo v postbibličnih kristoloških debatah prve Cerkve.

Na vprašanje, kako je bila razumljena druga Božja Oseba skozi zgodovino, so nam lahko v pomoč umetniške upodobitve, ki nazorno pokažejo teološki tok posameznega obdobja. Na stropu Sikstinske kapele v Vatikanu lahko vidimo znamenito Michelangelovo

upodobitev stvarjenja. Stvarnik, ki je prikazan kot mogočen starec z brado, se skoraj dotika roke ustvarjenega, Adama. Ta podoba Boga Očeta kot starca z dolgo belo (ali sivo) brado je na mnogih upodobitvah Svete Trojice. Vendar nekaj povsem drugega najdemo v katedrali sv. Marka v Benetkah. Na enem od mozaikov iz začetka 13. stoletja najdemo upodobitev stvarjenja iz 1Mz. Prizori si sledijo po vrsti; stvarjenju nebes in zemlje sledi vrhunec – stvarjenje človeka (kot moža in žene), nato padec in izgon iz raja. Zanimivost teh mozaikov je, da ni nikjer najti Boga Očeta (starca z brado). Stvarnik je Jezus Kristus, ki ga lahko hitro prepoznamo po križastem siju za glavo. Kristus je stvarnik sveta.⁵ Če cikel mozaikov iz cerkve sv. Marka prenesemo v biblični jezik Janezovega evangelija, potem nam je vse jasno. "V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in beseda je bila Bog" (Jn 1,1). Mozaiki ne postavljajo nobenih pomislov o Jezusovem predobstoju pri Očetu, ker je On Stvarnik skupaj z Očetom in je oboje, Bog in človek. On je Bog pred vsemi vek; človek v našem človeškem času. On je Bog, ker je Beseda Boga, kajti "Beseda je bila Bog" (Avguštin).⁶

OD BIBLIČNEGA PLURALIZMA K IZPOVEDOVANJU ENOSTI

Besede za tekstom naše veroizpovedi so zelo kompleksne in pisane. Sveto pismo nam ponuja zdrav pluralizem besedil, ki bodo v toku zgodovine prepoznana kot kanonična, le da z začetka niso bila iskana kot obrazec vere ali "kanon resnice" (sv. Irenej), ki bi imela za rezultat neko izpovedno enost. Posebej Janezov evangelij je bil tako problematičen kakor tudi odločilen pri sestavljanju enosti. Zgodovinski razvoj postbibličnega iskanja krščanske identitete je najpogosteje pisan s perspektive intelektualnih elit (cerkvenih očetov), katerih pogled je končno tudi prevladal. Vse to je nenazadnje smiselno pri vsej zapuščini in prizadevanjih, ki so jih ti elitni možje na tej točki odigrali. Spisi drugače mislečih so bili sčasoma uničeni ali skriti pred

avtoritetami Cerkve vse do nedavnega, ko je bilo v Nag Hammadiju najdenih več zapisov raznih miselnih tokov takratnega časa. Yong vidi veroizpoved kot odgovor na situacijo takratnega časa. Tako se izbira detajlov nanaša na izzive, katerim so bile izpostavljene krščanske skupnosti takratnega časa. Vendar veroizpovedi vsebujejo neke skupne fraze, ki so globoko tradicionalne in izhajajo iz istega izročila in izpovedovanja. Situacija uporabe, iz katere so ti skupni izrazi izhajali, so bile lahko skupne kateheze in krsti.⁷ Njihov izvor je bil primarno bibličen, vendar ne vedno. Kot vse stvari na tem svetu je bilo tudi formuliranje izpovedne vere podvrženo razvoju in oblikovanju. Vprašanje, ki bo tukaj posebej izpostavljeno, je število veroizpovednih obrazcev, njihova biblična utemeljenost in uporaba. Zakaj so jih uporabljali?

BIBLIČNI TEMELJI VERIOIZPOVEDI

O bibličnem ozadju prvih veroizpovedi je poznavalec zgodovine razvoja posameznih besedil, Kelly, zapisal, da so šli obrazci eden poleg drugega, stran ob strani z apostolsko Cerkvijo, in bili popolnoma neodvisni, vendar s skupno kerigmo. Glede na pavlinska pričevanja je ustno izpovedovanje (kerygme) veselega oznanila (evangelion) osredotočeno na "Boga, ki je Jezusa obudil od mrtvih" in je že neke vrste izdelana formula. Ta temeljna izjava je bila izrečena ne samo kot dvodelna (1Kor 8,6), ampak celo kot trodelna krstna formula (Mt 28,19). Ker nekateri pri datiranju veroizpovednega obrazca v apostolsko dobo zmigujejo z glavo, nam dokumenti vendarle kažejo nasprotno. Ravno na tem mestu je smiselno govoriti o "veroizpovedi" v času prve Cerkve. Samo obliko, vsebino in strukturo pa nam najbolj opišejo besede "življenjska situacija". Seveda lahko nekaj teh dogodkov poskušamo poiskati. To bi lahko bili krst, kateheze, pridige, liturgično slavlje in razna pisma. Biblična pluralnost je ukoreninjena v enem evangeliju (Gal 1,6–9) in v tradiciji oznanjevanja (1Kor 15,3). Sčasoma se bo v

Cerkvi pokazala potreba po učvrstitvi in združitvi posameznih enot v eno vero. Tudi kristološke himne, ki so najverjetneje nastale iz liturgičnega obhajanja, imajo svoje mesto med veroizpovednimi poročili. Nastale so iz praznovanja Kristusove zmage nad "kozmičnimi silami" (Ef 6,12). Središče je skoncentrirano v eshatološki dogodek, ki je osredinjen na ključni dogodek Jezusove smrti na križu in na njegovo vstajenje. Tako je bilo praznovanje osredotočeno na Božji poseg pri vstajenskem dogodku in Jezusov odnos do Očeta. Praznovanje ni bilo osredotočeno na Jezusov osebni predobstoj pri Očetu, kamor se usmerjajo kasnejše potrebe pri oblikovanju veroizpovedi. Ko se Pavel sprašuje, kakšno telo bo tisto vstalo telo (1Kor 15,35–37), si pomaga z analogijo iz narave in pokaže, da je vstajenje pravzaprav Božji poseg in kreativnost. Ko uporabi to podobo kot pomoč pri razlagi vstajenja, uporabi nasprotno podobo od apokaliptične, npr.: minljiv/neminljiv, onečaščenje/čast, šibkost/moč, meseno telo/duhovno telo (v. 42–44). Kasneje bo iz teh nasprotij izpeljan kontrast med prvim Adamom (1Mz 2,7) in drugim – zadnjim – Adamom, ki je postal "oživljajoči Duh". Pavla ne zanimajo špekulacije o predobstoječem nebeškem človeku, to možnost pravzaprav zanika (v. 45–49). Pavla bolj zanimajo eshatološki dogodki, ki se navezujejo na drugega Adama, kot tistega, ki je premagal moč greha, postavo in smrt (v. 54–57 in Rim 5,12–21; 8,1–11). Ena najpomembnejših Pavlovih himen je skrita v Pismu Filipljanom. To himno pogosto interpretirajo kot hvalnico Kristusovemu predobstoju, pa bi vendarle lahko rekli, da gre v tej himni za poskus, poudariti razliko med prvim Adamom in Kristusom.⁸ Himna je razdeljena na dve kitici (Fil 2,6–11). Prvi del, od 6. do 8. kitice, govori o ponižanju, medtem ko je v drugem delu, od 9. do 11., govora o povišanju. Kot to himno interpretira Dunn, gre za zgodbo Kristusa, ki je podoba (morphe) Boga, kakor je bil Adam, vendar te enakosti z Bogom ni zlorabil, ni bil lakomen (harpagmon), kakor je bil Adam, ampak se je

izpraznil po svoji lastni volji in vzel nase podobo (morphe) hlapca (kar je postal Adam, to je podložen silam zla, grehu, postavi in smrti). To pomeni, da je Kristus vstopil v človeško bivanjsko situacijo (eksistenco) svobodno in v polnosti ter v tej situaciji rasel v podobnosti grešnega človeka (v. 7; Rim 8,3 in 2Kor 5,21). *"Po zunanosti je bil kakor človek (Adam), vendar se je ponižal in bil pokoren do smrti, smrti na križu"*. Druga kitica prikaže Jezusovo povišanje kot posledico njegove pokorščine (v. 9), *"zato ga je Bog povišal in mu dal ime, ki je nad vsakim imenom, tako se v Jezusovem imenu pripogne vsako koleno"*, vse stvarstvo mora sedaj dati slavo Jezusovemu imenu, ki postane nova resničnost božanskega bivanja kot posledica smrti na križu. Himna se zaključi (v. 11) z izpovedjo vere, kjer je uporabljena dvodelna veroizpovedna formula: *"In vsak jezik bo priznal, da je Jezus Kristus⁹ Gospod v slavi Boga Očeta"*. Ta himna vsebuje dvodelno kristologijo. Gre za osredotočenost na dve paraleli, ki si stojita nasproti, v tem primeru zemeljsko življenje Jezusa Kristusa in njegova poveljučana stvarnost. Pavlova Pisma, ki so splošno priznana kot avtentična (1 Tes, Gal, 1–2 Kor, Rimljanom, Filipljanom in Filemonu), ne pokažejo zanimanja za Jezusov osebni predobstoj vključno z ravno analizirano himno.¹⁰ Himna iz Pisma Kološanom (Kol 1,15–20) izraža kozmični pogled, ki je nekoliko bližji tistemu iz pisma Korinčanom (1Kor 8,6). Tudi ta se deli na dva dela; prvi del (v. 15–18) izvor in drugi del (v. 18–20) eshatologija. Ključni del himne se skriva v vrstici 18: *"On je glava telesa, to je Cerkve. On je začetek, prvorojenec med mrtvimi, tako da je postal prvi med vsemi stvarmi."* Njegovo vstajenje je vzrok, ki nam omogoča govoriti o njegovi vzvišenosti ali prvenstvu nad stvarstvom (v. 15–18). Vstajenje je tisti dogodek, ki nam daje prepoznati Kristusov primat v in nad stvarstvom, istočasno pa je ta izjava ovrednotenje vstajenja kot eshatološkega dogodka, ki zaobjema vse stvarstvo. Še enkrat je potrebno poudariti, da tukaj ni govora o Jezusovem predobstoju,

ampak gre za neke vrste ovrednotenje pomembnosti vstajenja. Nekaj podobnega je s himno iz Pisma Hebrejcem (1,2–3), ki je postavljena v kontekst *"teh dni poslednjega časa"* (v. 2). Namen obeh himen je identificirati Jezusa z Božjo Modrostjo, to je z Božjo stvarjenjsko močjo. Dunn povzema: *"Ponovno ponavljam, da tematika ni Jezus tam na začetku, kljub temu da se zdi očitno, glede na teme v 1Kor (8,6); Kol (1,16 in Heb (1,2), ampak je pravzaprav govora o Jezusu kot Modrosti, ne samo navdihnjen, ampak postali Modrosti. Tisti, ki zagovarjajo kristologijo Modrosti, ne zagovarjajo Kristusovega predobstoja, niti ne, da je bil Kristus preprost človek, ki ga je Bog uporabil za dosego cilja. Zagovorniki tovrstne kristologije zagovarjajo, da Kristus v polnosti uteleša Božjo aktivnost in kreativnost in manifestira vse to, kar je Bog v odnosu do človeka."*¹¹ Tudi rekonstrukcija himne iz Prvega Petrovega pisma (3,18–19,22) je sestav dvodelne kristologije, ki temelji na smrti in vstajenju (v. 18): *"Po mesu umorjen, a po Duhu je bil oživiljen."* Vse himenske veroizpovedi prve Cerkve so proizvod liturgičnega dogajanja in poudarjajo Jezusovo veličastvo v luči smrti in vstajenja. V tem smislu te himne prikazujejo učlovečenje kot eshatološko utelešenje božje kreativne, razodevajoče moči v Jezusu Kristusu. Ključni preobrat bi lahko prinesel Janezov evangelij in njegova predstavitve Jezusovega predobstoja. Tukaj se pojavi dvojje vprašanje, na katera je potrebno odgovoriti pred nadaljevanjem. Prvo vprašanje se navezuje na prolog, ali ta himna na začetku sploh izpoveduje Jezusov predobstoj, in če ga, v kakšnem smislu. Drugič, v kakšnem odnosu je prolog z ostalim delom evangelija. Himna je najverjetneje kasnejši dodatek obstoječemu delu evangelija. Poznavalci Janezovega evangelija prolog razdelijo na štiri dele: 1. del (v. 1–2) Beseda (Logos) v odnosu do Boga, 2. del (v. 3–5) Beseda v odnosu do stvarstva, 3. del (v. 10–12) Beseda v odnosu do stvarstva, 4. del (v. 14,16) Beseda v odnosu do skupnosti verujočih. Jasno je, da želi avtor *"v začetku"* (1,1), sklicujoč se na 1Mz 1,1, povedati, da je Beseda obstajala že pred stvarstvom. Začetek

druge kitice (v. 3) se nanaša na Božje delovanje navzven. Pravo novost ali unikatnost prinese (v. 14), ko izrazi, da je: *"Beseda postala meso in se naselila med nami."* Dunn postreže s svojo razlago, da *"revolucionarna novost ni samo miselni prehod predobstoja v učlovečenje, ampak ta preskok iz brezosebne personifikacije k dejanski osebi"*. Kakorkoli se ta himna razlikuje od drugih himen, se vendarle ne razlikuje od učlovečene Božje Modrosti, v himni Kološanom in Hebrejcem. Kar naredi to himno posebno, je morda ravno ta njena vpetost v preostali del evangelija, ki dobi vlogo neke vrste uvoda. Po besedah T. E. Pollarda Janez uporabi Logos, da vzpostavi kontakt med takratnim bralcem/poslušalcem, tistim, ki bi ga morda zanimala spekulacija in uporaba Logosa. Vendar Logos je zadnjič uporabljen (v. 14), kar bi lahko pomenilo, da je bila uporaba tega izraza nezadostna za razlago tega, kar je želel poudariti v nadaljevanju evangelija. Z dejstvom, da je lahko Prolog samostojna enota, se pokaže, da je Janez bolj zainteresiran za Jezusa Kristusa Božjega Sina kakor za Logos, zato je želel, da bi bil Prolog razumljen v luči preostalega evangelija. Še natančneje, morda je Janez želel, da bi Logos v Prologu interpretirali v luči Jezusa Kristusa Božjega Sina, katerega zemeljsko življenje je glavna tema v nadaljevanju evangelija. Tudi Tomaž Akvinski v razlagi Janezovega evangelija prepozna podobno dvodelno razdelitev evangelija, tudi pri njem je prvi del Prolog in vse ostalo v nadaljevanju je zemeljsko življenje našega Odrešenika. Zanimivo, da tudi Tomaž vidi v Prologu neke vrste uvod ali interpretacijo preostalega evangelija.¹² Prolog je uporabljen kot uvertura v preostali del evangelija. Po Dunnovi razlagi je Logos kristologija v himni, pravzaprav ideal predobstoja. V tem delu se pokaže Sinov predobstoj, Sin se razodene kot božanski in je poslan iz nebes, da se ponovno vrne nazaj. Logos, ki je božanski, je tukaj proglašen za edinega in enkratnega Božjega Sina (v. 18). Dunn zaključí, da je ravno Janez tisti, ki nam je priskrbel potrditev Sinovega osebnega predobstoja in

nam dal jasen nauk o učlovečenju.¹³ Dunn razdeli kristologijo Janezovega evangelija na tri dele. Prvič, Janezov evangelij pomaga razreševati vprašanja pri novih oblikah verovanja (herezij) v Kristusa, nekateri bi namreč želeli Jezusa samo kot človeka ali preroka poslednjih reči z misijo, ki mu jo je dal Bog (ebioniti), zopet drugim je bil bližje Božanski Kristus, ki ima komaj kaj skupnega s človekom (doketizem, gnosticizem). Drugič, ta evangelij je pomagal pri spremembi judovskega koncepta Boga in njihovega razumevanja transcendence in imanence (1,18; 12,45; 14,9) ter tako pomagal ustvariti nov krščanski pogled. Logos se učloveči kot nova oseba v Bogu. Tretjič, ta evangelij nam prinese mnogo novih izrazov, ki odigrajo v

postbibličnem obdobju odločilno vlogo. Pravzaprav se s tem na neki način premaga modalizem,¹⁴ ker je Sin resnično drugačen od Očeta, in na drugem mestu sproži vprašanje odnosov med Očetom in Sinom, kasneje tudi Svetim Duhom. Ko poskušamo razumeti ta proces razvoja, se postavijo tri vprašanja. Prvič, ali lahko razumemo Janezov namen glede na jezik, v katerem nam to posreduje. Ali je bil njegov primarni namen povedati Jezusovo zgodbo, zgodbo, ki vsebuje metaforiko ali je bil njegov namen bolj oblikovne, konceptualne narave? Kako razložiti dejstvo, da je za Janeza Jezus človek, rojen v Nazaretu, ki je pred tem bival z Očetom, in je tako nekakšna projekcija večnih odnosov v polju časa?

Bilten študentskih verskih skupin (na vrhu 1971, spodaj 1973). Foto: Samo Skralovnik



POTREBA PO VEROIZPOVEDI IZ KRSTNE IZKUŠNJE

Preden veroizpoved razumemo kot učvrščenje celoto v sedanji obliki, kot "pravilo" ali test pravovernosti, je prav, da pogledamo na konkretno situacijo krščanskih skupnosti in njihovo potrebo po trdni veroizpovedi. Morda najbolj temeljna izkušnja izvora veroizpovedi je poznana kot doksologija, molitev, v kateri se počasti Boga glede na njegova dela. Takšna molitev priključuje v spomin zgodbo veličastnih Božjih del. Liturgično praznovanje je bilo zanje neke vrste oživitve odrešilne Božje rešenjske zgodbe, kar je dajalo ljudem identiteto. Po teh dogodkih so ljudje vedeli, kdo so, kam spadajo in v čigavih očeh so dragoceni, kar je za identiteto izrednega pomena. Nekaj podobnega pomenijo novozavezni zapisi, ki so prav tako zbirka spominov velikih del Jezusa Kristusa, predvsem pa njegove smrti in vstajenja. Po Kellyevem mnenju je najbližja povezava s tem liturgičnim dejanjem osebna izpoved vere, kot odgovor na duhovnikovo trikratno vprašanje, ki se že nanaša na Očeta, Sina in Svetega Duha (Mt 28,19). Podrobnejša analiza tekstov iz krščanskih skupnosti prvih treh stoletij, posebej Justina, Tertulijana, Hipolita in Ciprijana, je pokazala na osupljivo spoznanje, da je bila edina veroizpoved (če to lahko tako imenujemo) teh prvih stoletij povezana s krstom. To so bili krstni odgovori na duhovnikova vprašanja. V grško govorečem svetu so krščenci pri krstu na vprašanja odgovarjali z besedo "pisteuo", medtem ko so v latinsko govorečem delu odgovarjali s "credo". Odgovor "pisteuo" je bil nekaj podobnega kot "hočem" pri poročni slovesnosti.¹⁵ Škof Teodor iz Mopsvestije je svojim katehumenom te besede razlagal: "Ko izrečete 'pisteuo' (se zavezujem), pred Bogom pokažete, da boste ostali trdni z njim, da se ne boste nikoli ločili od njega, da boste mislili na stvari, ki so višje kot karkoli drugega, da boste živeli z njim in se usmerjali na pot, ki je v skladu z njegovimi zapovedmi."¹⁶ Podrobna poročila o krstnem obredu in pripravi nanj imamo iz četrtega

stoletja, nekaj teh že od prej, vendar so v tem obdobju poročila najbolj skladna. Iz teh zapisov je razvidno, da so se katehumeni skozi postni čas pripravljali tako, da so se naučili veroizpovedni obrazec na pamet. Predelali so vrstico za vrstico, posamezni del je imel svojo širšo razlago. Na večer krsta "na velikonočno Vigilijo" so izpoved vere podali sami, kakor so se je naučili, in tako vstopili v občestvo verujočih. Priprava na zakrament z veroizpovedjo je bil neke vrste izdelan šolsko-katehetski sistem Cerkve. Izraz "symbolum",¹⁷ ki je prišel v uporabo šele v petem stoletju, je po tem, kar označuje, za nas precejšnjega pomena. Grška beseda "symballein" pomeni pasti skupaj (kot dva dela ene celote sodita skupaj), nekaj podobnega krstu. Dva dela postaneta enota oz. celota. Ko škof predal symbolum vere, jo krščenec pomni kot izpoved tega, kar sam veruje. Postati del občestva, pomeni pripadati nekomu in nekdo pripada tebi. Moč je v skupnosti, zato se krščence sprejema v Cerkev pred skupnostjo. Zanimiva je zgodba Marija Viktorina,¹⁸ ki se je imel za kristjana, čeprav še nikoli ni bil v cerkvi. Misleč, da pozna vse skrivnosti krščanske vere s tem, ko je prebral Sveto pismo in nekaj razlag očetov, je iskal opravičila, da mu ne bi bilo potrebno stopiti v Cerkev. Nazadnje je vendarle pristal na prijateljevo vabilo in dejal: "Pojdiva v cerkev, postati hočem kristjan" (Izp VIII,2). Končno se je prijavil, da bi se rad prerodil v krstu. "Končno je prišla ura, ko naj bi bil opravil javno izpoved vere. To se dogaja v Rimu tako, da stopajo tisti, ki so prepuščeni k milosti tvojega krsta, na nekoliko vzvišen oder in izpovedujejo vpričo vernega ljudstva vero po določenem besedilu, ki so se ga naučili na pamet." (Izp VIII,2.) Vstopil je v Cerkev, ki ni skupnost idej, kakor je sam mislil, ampak v živo skupnost pričevalcev in mučencev.

Seveda v prvih treh stoletjih še ne govorimo o enotni veroizpovedi, ker je ta prišla v uporabo kasneje, lahko pa to obdobje imenujemo obdobje razvoja ali raznolikosti. Iz obdobja apostolskih očetov (Didache, 1Klemen-tovo pismo, Hermov Pastir, Ignacij Antiohijski

in Polikarp) imamo lepo zapuščino zapiskov izpovedi, ki so bile preproste predvsem pa trinitarične in so bile povezane z dogodki, kot so krst, kateheze in liturgija. Justin Pričevalec (+165), ki je pisal v Rimu, nam je zapustil dokaz obstoječih krstnih vprašanj, ki so tvorili nekakšno veroizpoved, njihova sestava je bila kristološko-trinitarična.

S Hipolitom Rimskim¹⁹ (+235) imamo zapis o obstoječi veroizpovedi, ki se ni nanašala samo na krst, ampak je bila samostojna. Vprašanje je samo, ali je bila to uradna veroizpoved rimske Cerkve in ali je bilo prostora še za druge izpovedi. Ko je govora o drugih izpovedih, je potrebno vedeti, da je v tem času obstajalo mnogo neodvisnih veroizpovednih obrazcev, ki so se razlikovali le po sestavi. Izpovedne veroizpovedi so bile ponavadi odobrene s strani lokalnih oblasti, njihov primarni namen pa ni bil preprečevanje herezij, ampak bolj kot to kateheza in priprava ljudi na prejem zakramentov s pomočjo nekega doktrinalnega obrazca, ki bi jim ostal v spominu tudi v času po prejemu zakramenta. Stara rimska veroizpoved, ki jo Kelly datira v čas poznega drugega stoletja (197), bi naj bila kratka trinitarična formula z nekaj kristološkimi dodatki. Ta izpoved naj bi bila kompendij takrat "moderne" teologije, s posebnostmi takratne rimske cerkve. Velik obrat v tem razvoju je povzročil koncil v Niceji, ki ima za rezultat novo, skupno veroizpoved, ki je več ne potrjujejo lokalne oblasti, ampak je potrjena in dana v uporabo od najvišje oblasti (tako cerkvene kakor tudi posvetne). Sedaj ne gre več za zahodno ali vzhodno ali za poudarek na kristologiji, na zgodovini odrešenja (Zahod) ali na kozmični, metafizični²⁰ razsežnosti (Vzhod), ampak za eno skupno izpovedno enoto, ki je dana vsem v uporabo in oskrbo. V tem pogledu preide uporaba veroizpovedi iz čisto zakramentalne, v splošno merilo pravovernosti. Vendar še enkrat, prvotni namen Nicejske veroizpovedi ni bil nadomestiti starih krstnih veroizpovedi lokalnih cerkva. Kelly na tem mestu poudarja: "Nicejska izpoved je bila prvotno in predvsem

definicija pravovernosti za škofo. Zapisana je bila z namenom, prebroditi določeno krizo v cerkvi."²¹ Nicejska veroizpoved je bila izpoved škofov, za škofo, ki so imeli za dolžnost pastoralno oskrbo širšega območja. Izbiro detajlov pa je narekovala trenutna potreba ali izziv, ki so ga postavile intelektualne elite (ponavadi škofje sami).

KONCILA V NICEJI (325) IN CARIGRADU (381)

Ko so koncilski očetje v Niceji povzeli krstno veroizpoved, je bil njihov prvotni namen izključiti vsako dvomnost in poudariti sporočilo Cerkve in njene veroizpovedi. Vendar to ni bil edini namen, Grillmeier pripomni, da je bila njihova želja med drugim tudi, spomniti vernike na "pravilo vere", ki so jo slišali pri krstu. Nicejska veroizpoved²² je, kakor vse ostale veroizpovedi, pravzaprav izbor svetopisemskih tem, ki v nekem smiselnem zaporedju tvorijo zgodbo, osredotočeno okoli treh glavnih tem. Prva tema se navezuje na monoteizem, ki ga izpovedujemo na samem začetku, "verujem v enega Boga", ampak ta Bog je kasneje opisan kot Oče, Sin in Sveti Duh. Tako Vzhod kakor Zahod izpovedujeta, da je Oče vsemogočen²³ stvarnik nebes in zemlje, vendar vzhodna Cerkev dodaja, "vseh vidnih in nevidnih stvari". Ta del kaže na veliko kozmično razsežnost vzhoda in jasneje kaže na večni odnos Očeta s Sinom. Sveti Duh je v nicejski veroizpovedi komaj omenjen, vendar je osrednja tema razprav na koncilu v Carigradu, leta 381. Dalje sledi izpovedovanje vere v Jezusa Kristusa Božjega "in v enega Gospoda Jezusa Kristusa, edinorejenega Sina božjega". Božji Sin je osrednja podoba Jezusa v Janezovem evangeliju.²⁴ Janez nam predstavi Božjega Sina kot "poslanega" od Očeta. Vendar Sinova "poslanost" ni mišljena v smislu misije kot v preroški službi, ampak gre za poseben, bistven odnos Očeta s Sinom. Kot to razlaga C. H. Dodd v zgodbi, kjer Judje niso razumeli Jezusovih besed in so ga vprašali: " ...Še petdeset let nimaš in si videl Abrahama?" (Jn 8,57), Jezus

ne zatrjuje, da je večji od prerokov, niti da je večji od Abrahama samega. On je v drugačnem redu "biti". Jezus je zunaj reda časovnih odnosov. Zaradi tega odnosa, posebnega odnosa z Očetom, lahko reče: "EGO EIMI".

Sledi zaporedje veroizpovednih izrazov iz nicejske veroizpovedi ter njene biblične paralele:

"edinega iz Očeta rojenega": edinorojeni Sin (monogenes) najdemo v Jn (1,14;18) (uporabi MONOGENES THEOS), medtem ko v 1Jn (4,9) uporabi (MONOGENES HUIOS),

"ki je iz Očeta rojen": biblična paralela je 1Jn 5,18,

"in je Bog od Boga": v Jn (1,1; 20,28),

"luč od luči": Bog je luč v 1Jn (1,5),

"pravi Bog od pravega Boga": v Jn (17,3) je Oče poimenovan "edini resnični Bog", ampak "resnični", naslovljen na Jezusa, najdemo v Jn (1,9; 6,32 in 15,1),

"rojen, ne ustvarjen, enega bistva (homoousios tou patri) z Očetom": izraz "ousia" je nebibličen, vendar podoba, da Jezus izhaja iz Očeta, najdemo v Janezovem evangeliju (8,42; 16,28) 1Jn (5,18) in Heb (1,3) "hypostasis". Prav tako je izraz, "rojen in ne ustvarjen" ponovljen po izrazu zgoraj (2),

"po katerem je vse nastalo": Jn (1,3),

"kar je v nebesih in na zemlji": Kol (1,16).

Tukaj se zaključi prvi paragraf o Sinu. Ta del vključuje protiarijske izraze, ki se skoraj izključno navezujejo na Janezov evangelij. Veroizpovedni izrazi najprej zavarujejo konsubstancialno enost Sina in Očeta, šele potem spregovorijo o Sinovem odnosu do stvarstva (tukaj se združita dva teksta Jn 1,3 in Kol 1,16), šele v drugem paragrafu se izpoved navezuje na naše odrešenje. Nicejski koncil se je osredotočil na Odrešenika in je precej janezovski, medtem ko se naslednji koncil v Carigradu (381) ne poslužuje več Janezovega jezika, vsaj v ne takšni meri, kot je to storil predhodni koncil.

"ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja": ta del je nekoliko bolj Pavlinski kot janezovski, saj je izraz odrešenje mogoče najti samo v Jn (4,22),

"prišel iz nebes": ideja, "priti dol" je gotovo Janezovska. Janez uporabi za učlovečenje besedo (katabaino v 3,17;5,7 in 6,33),

"In se je utelesil": ta del se nanaša na Jn (1,14),

"in postal človek": postal človek se navezuje na prejšnji paragraf, kjer izpovedujemo, da je prišel iz nebes in se učlovečil ter postal človek. Ta del ustvari polno bogo-človeško kristologijo, ki se nanaša na Boga in človeka,

"Bil je tudi križan za nas, pod Poncijem Pilatom je trpel in bil v grob položen. In tretji dan je od mrtvih vstal, po pričevanju Pisma. In je šel v nebesa, sedi na desnici Očetovi. In bo spet prišel v slavo, sodit žive in mrtve": Tukaj se pokaže namen vse predhodnih dogodkov, ki so postali osredotočeni na trpljenje, smrt in vstajenje. Namen veroizpovedi je med drugim tudi ta, da se pove celotna zgodba našega odrešenja.

IZPOVEDOVANJE VERE IN NJENO PRAZNOVANJE

Kot smo videli iz predhodnega pregleda razvoja veroizpovedi, je njen izvor v kerigmatični (ustnem izpovedovanju) in didaktični (kateheze) skrbi za zadostno pripravo katehumenov na krst. Za nastanek nicejske veroizpovedi pa moramo iti nekoliko dlje in videti situacijo Cerkve v tistem času in na podlagi tega ugotoviti, kaj in zakaj je prišlo do te formulacije vere. Po mnenju strokovnjaka za veroizpovedi, Kellya, je nicejska veroizpoved odgovor na krizo, ki je nastala v Cerkvi. Namen te veroizpovedi ni bil zamenjati obstoječo krstno izpoved vere lokalnih cerkva. Pri razumevanju tega fenomena nam pomagajo naslednje trditve. Namreč, po letu 325 (ko je bil koncil v Niceji) so še vedno nastajali novi veroizpovedni obrazci, ki se niso nanašali na Nicejo. "Atanazij"²⁵ je v svoji veroizpovedi²⁶ verjetno razširil del obrazca iz Niceje, posebej "HOMOOUSIOS".²⁷ Nekateri so bili mnenja, da je nicejska veroizpoved predvsem politična formula, ki povezuje "tron" in "krono". Ne glede na namen je veroizpoved v

Niceji postala veljaven test pravovernosti za ves katoliški svet.

Nicejska veroizpoved bi verjetno ne bila sestavljena, če bi ne bilo arijanske krize in Konstantina, ki je želel cesarstvo ohraniti enotno. Vendar skrb za pravo vero ni nekaj novega, saj gre nazaj vse do Pavla in njegovih konfliktov s skupnostmi v Korintu, Galaciji in drugod. Zаметke skrbi za pravovernost vidimo v sinodi v Antiohiji leta 268 in kasneje na koncilu leta 325. Kelly ima te začetke za zметke vseh sinodalnih veroizpovedi. Posebnost koncila v Niceji je tudi v tem, da je bil cesar tisti, ki je sklical škofo. Cesar se je med drugim odločil, da bo sam določil strukturo koncila, in ta naj bila podobna rimskemu senatu. Ker cesar ni posegal v avtonomnost škofov pri njihovih posvetih, sam namreč ni glasoval, si je vzel drugo, pomembnejšo vlogo, potrditi odločitev škofov in jo narediti veljavno za vse cesarstvo in Cerkev. Konstantinovo sodelovanje na koncilu je dalo sinodi ekumensko veljavo. Definicija nove veroizpovedi se kaže kot protiarijanska v štirih glavnih točkah. Uporaba nebibličnega izraza "OUSIA", ki je bil uporabljen predvsem zato, da lahko pravilno razumemo in razlagamo pojem "rojen", je prva. Posebnost Jezusa kot Sina ni samo v tem, da je rojen, ampak predvsem v tem, da je rojen iz samega bistva Očeta, ki je večni, kakor je večni Sin in Sveti Duh. Ravno ta interpretacija je Arija zapeljala v težave. Arij je učil, da je bil Sin ustvarjen (ex nihilo)²⁸ in ni imel pred tem ničesar skupnega z Očetom. Premik od bibličnih izrazov k nebibličnemu je bil nujen, saj so imeli Arijevi privrženci pripravljene svoje razlage za skoraj vsak biblični tekst. Primer njihove razlage teksta, "da Jezus izhaja iz Boga" (Jn 8,42) ali "Očeta" (Jn 16,28), bi bil tekst iz 1Jn (5,18), "da je bil rojen od Boga". Naslednji protiarijanski izraz je "pravi Bog od pravega Boga" in velja za enega močnejših direktnih napadov na Arijevo razlago Boga kot edinega pravega Boga, "edinega resničnega Boga" (Jn 17,3), kakor ga imenuje Jezus v evangeliju. Arijanci bi morda sprejeli dele kot so "Bog od Boga in Luč

od Luči", morda celo del "Bog od Boga", seveda bi bil Sin v tem primeru Bog, po posredovani milosti. Tretja protiarijanska fraza je "rojen, ne ustvarjen" in zanika Arijevo interpretacijo pomena biti rojen. Biti rojen ni nujno, da to obenem pomeni biti ustvarjen. Najslavnejši del veroizpovedi je del "istega bistva z Očetom" in vsebuje slavni "homousios", ki je bil deležen precejšnjih kritik. Glavni argument na vprašanje, zakaj uporaba nebibličnih izrazov, je, da je bila uporaba bibličnih izrazov za razlago tega dela veroizpovedi nemogoča. Arijevi privrženci so zlorabili (interpretirali po svoje) velik del novozaveznih referenc, ki bi lahko dale primerno razlago besedam "biti rojen". Tako je bil glavni namen tega izraza pravzaprav zaščititi Sinovo povezanost z Očetom in seveda to povedati z besedami, ki jim Arij ne bi mogel ugovarjati. Nebiblični izraz bi mogel biti zmagovalna kombinacija in, kot se je izkazalo, je tudi resnično bil. Vendar bo na uradno zmago nad arijanizmom potrebno počakati še nekaj desetletij, vse do leta 380, ko ga bo cesar Teodozij z zakonom prepovedal. Leto za tem bo sklicana sinoda²⁹ v nam bližnjem Ogleju (devetem največjem mestu cesarstva), kjer bodo obravnavali vprašanje arijanizma na ozemlju desete pokrajine.

Naslednji veliki koncil je bil v Carigradu (381) in je imel za cilj, da z bibličnimi izrazi dopolni in razjasni, kar je v Niceji ostalo odprto. To željo po bibličnih izrazih dokazuje tretji del, ko se izogne izrazu "homooisios" in vstavi bolj biblični izraz. Če primerjamo veroizpovedna izraza, lahko vidimo nekatere razlike, popravke in nadgradnje. Razumljivo, saj je nicejsko-carigrajska formulacija tudi daljša. Zanimivo je tudi to, da je od 178 besed, kolikor jih vsebuje nova veroizpoved, le 33 iz nicejske veroizpovedi, preostalo je novo. Če gremo po vrsti, vidimo razliko v samem začetku, kjer nicejsko-carigrajska veroizpoved zamenja izraz iz Niceje, "stvarnika vseh vidnih in nevidnih stvari" v "stvarnika nebes in zemlje", nato je v nicejski sledil slovit (homousios) "edinega iz Očeta rojenega, pomeni; enega bistva z Očetom", medtem ko je veroizpoved iz leta

381 na tej točki nekoliko bolj tekoča "ki je iz Očeta rojen pred vsemi vek". Nato nadaljuje s tremi protiarijanskimi izrazi iz Niceje: "Pravi Bog od pravega Boga, rojen, ne ustvarjen in istega bistva z Očetom," ter zaključi prvi del s Sinovim odnosom do stvarstva "in je po njem vse ustvarjeno" (Jn 1,3 in Kol 1,16). Drugi del veroizpovedi, nanašajoč se na Sina, je nekoliko razširjena razlaga veroizpovedi iz Niceje. Ravno zato so nekateri izrazi jasnejši. Če je bila nicejska veroizpoved pri besedah o učlovečenju precej skopa ("in se utelesil, postal človek"), je Carigrad dodal "in se utelesil po Svetem Duhu iz Marije Device in postal človek". Širša razlaga nam prikliče v spomin detinsko zgodbo iz Marka in Luka. Podobno je tudi del o trpljenju iz Niceje precej kratek "trpel in tretji dan od mrtvih vstal", medtem ko je dodatek precej širši z nekaterimi zgodovinskimi dejstvi ("bil je tudi križan za nas, pod Poncijem Pilatom je trpel in bil v grob položen"). Dodatek, ki ga dodajo v Carigradu, "v grob položen" in "po pričevanju pisma", kar naj bi le potrdilo resničnost izpovedi "in tretji dan je vstal". Tudi del, ki sledi, "sedi na desnici Očetu in bo spet prišel v slavi", daje širšo biblično razlago dogodkov. Drugi del nicejsko-carigradske veroizpovedi se konča z besedami: "Njegovemu kraljestvu ne bo konca" (Lk 1,33).³⁰ Že na prvi pogled lahko opazimo, da nam je Carigrad priskrbel novo in polnejšo veroizpoved, širšo biblično temo o odrešenju kakor je bila tista iz Niceje. Da je Carigrad skrbel za biblično ozadje in utemeljenost, se pokaže tudi v tretjem delu, ki govori o Svetem Duhu, kjer se izogne uporabi besede "homouousios" in ostane bližje bibličnim podobam. Velika pridobitev te veroizpovedi je med drugim definicija božanskosti Svetega Duha. Jezik je skoraj popolnoma bibličen in se nadaljuje: "In v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja (Rim 8,2; 2Kor 3,6 in Jn 6,63), ki izhaja iz Očeta³¹ in Sina (1Kor 2,12 in Jn 15,26), ki je govoril po prerokih" (2Pet 1,21). Namen je bil izpostaviti božanskost Svetega Duha v bibličnem in liturgičnem jeziku. Ko je ta veroizpoved postala javno priznana in uporabna kot test pravovernosti, jo je bilo

potrebno začeti uporabljati. Najpogostejša uporaba tega obrazca bodo krstna slavlja in seveda evharistija. Hiponski škof Avguštin je svoje katehumene pripravljale na zakrament skozi veroizpovedni obrazec in jim naročil, naj si to zapomnijo, da bodo znali odgovarjati na vprašanja. Takšen je bil pač postopek, vprašanje in odgovor. Vendar nov obrazec ni prišel v veljavo povsod istočasno, glede na nujnost razmer bi lahko rekli, da Zahod, Rim, ni imel težav s herezijami, zato je uporaba te veroizpovedi v tem delu tudi kasnejša (tukaj je potrebno upoštevati problem glede filioque), splošno je stopila v veljavo za časa Henrika II. (1014). Najprej je prišla v veljavo na Vzhodu, Kelly zatrjuje, da je bila najprej uporabljena ravno v krstne namene.

POMEN JEZUSOVEGA PREDOBSTOJA ZA VEROVANJE

Če je podoba Jezusa kot "ljubljenega Sina" podoba pri Marku, ki prikaže ponižnega in svobodnega Sina, ki vstopa v neizmerno moč smrti in jo popolnoma preoblikuje, preoblikuje njen pomen, potem je Janezova podoba nekoliko drugačna, saj prikaže Sina kot večnega, ki preseže meje presežnosti, meje "mesa" in seveda mejo smrti (Jn 10,17–18). Tako Marko kakor tudi Janez Jezusovo veličino izrazita z zgodbo "poti" na križ. Marko se osredotoči na "pot" trpljenja, zavrnitve (Boff),³² ponižanja in zapuščenosti. Paradoks je v tem, da je Bog živ, aktiven in navzoč. Janez se osredotoči na "pot", kot pot resnice (razodevanja Očeta), ta vodi v večno življenje. Jezus kot "Božji Sin" je v intimnem in dinamičnem odnosu z Očetom (Jn 1,18), tako smo tudi mi kot učenci povabljeni v iskajočo dinamiko intimnega Jezusovega naročja (Jn 13,23). Torej lahko ponovimo za Rahnerjem, da vsak, ki sprejme Jezusa za dokončno resnico svojega življenja in izpove, da je Bog v Jezusu in njegovi smrti spregovoril zadnjo besedo, ne vseh zadnjih besed, kajti nekatere moramo še najti in slišati v svoji zgodovini, ampak najvišjo besedo, za katero je

živel in umrl, potem je sprejel Jezusa kot Sina Božjega, kot ga izpoveduje Cerkev.³³ Ker je Kristus učlovečeni Božji Sin, mora imeti v svojem človeškem stanju polno mero človeške popolnosti, milosti, spoznanja, moči in čutečnosti. To je posebej pomembno za nas ljudi, ki smo v Jezusu prepoznali Boga. Za Boffa je dejstvo, da je Bog postal človek, ena od središčnih dejstev naše vere, ki daje krščanstvu status posebnosti med religijami. Boff nadaljuje, da je v človeku prva Cerkev prepoznala Boga in v Bogu smo prišli do spoznanja resnične narave in usode človeka. O človeku ne moremo govoriti, ne da bi obenem spregovorili tudi o Bogu in obratno. Bolj ko se Jezus manifestira in razkriva kot človek, bolj se razkriva tudi Bog. Bolj kot je Jezus Božji, bolj se v njem razkriva človeškost. Kako to razumeti? Ko govorimo o Jezusu, moramo vedno misliti na Boga in človeka hkrati in v tej prepletenosti ne Bog ne človek ne izgubita ničesar bistvenega, ničesar svojega, ničesar od tega, s čimer se identificirata. Unija (enost) Boga in človeka v Jezusu je tako globoka, da bi bilo mogoče odkriti njegovo človeškost v božanskosti in obratno.³⁴ Odgovora na vprašanje ne bomo dobili tako zlahka, vsaj v tem primeru ne, vendar mora biti vprašanje vedno znova odprto. Rahner je izrazil zaskrbljenost nad mirnostjo, ki jo čutijo kristjani nad tem vprašanjem. Ko izreče, da prihaja Kristus od Očeta, me več ne pretrese, me več ne premrazi, me več ne doleti tisti čudni občutek majhnosti in nepomembnosti. Vendar Rahner poudarja, da se bo morala nova kristologija spopasti s tem vprašanjem, ki je bilo toliko časa v zatišju. Problem, ki ga odpre to vprašanje, pa ni samo kristološki, ampak je tudi in predvsem trinitaričen. Rahner stvari postavi pod vprašaj: "Ko govorimo o Sveti Trojici in treh "osebah", mislimo na tri "načine" enega Božjega bstva, pri tem je druga ("oseba") popolnoma identična z Božjo zmožnostjo, razodeti se v zgodovini, ta zmožnost sama po sebi spada k imanenci in bistvu Boga, znotraj Trojice. Če je tako, potem lahko govorimo tudi o predobstoju subjekta, ki se je razodel v Jezusu Kristusu."³⁵

Pri tako spekulativnih temah nam ne preostane drugega, kakor da zaupamo v Boga in v tej zaupni ljubezni prosimo: "Gospod govori moji duši: Jaz sem tvoja rešitev. Govori tako, da bom slišal. Glej, ušesa mojega srca so pred tabo, Gospod." (Izpovedi I,5.) Vsa skrivnost učlovečenja in Kristusovega predobstoja pri Očetu je pravzaprav skrivnost, ki jo poskušamo z zgodovinskim gradivom ubesediti in dokazati. Ne dokazati Bogu, ampak tistim, ki jim ni potrebno dokazovati, ker to verujejo. Komu torej? Komu vse te besede? Morda tistemu, ki išče, ki hrepeni in ima vso možnost najti, saj je hrepenenje prva sled ljubezni, ki je v človeku. Hrepeneči človek bo z iskanjem našel, ker ga k temu priganja notranja ljubezen, tista ljubezen, ki deleži v sami skrivnosti Svete Trojice, tista ljubezen, ki je s prebodeno stranjo pokazala da nima drugega namena, kakor dati se za druge.

V Drugi Mojzesovi knjigi zvemo, da so tema, megla in grmenje spremljevalki Gospoda. To spoznanje je namenjeno vsakemu, ki razmišlja in poskuša misliti o Bogu mimo Jezusa Kristusa in Svetega Duha. Vsak, ki poskuša misliti na Boga, se sreča s temo, meglo in grmenjem. Velika skrivnost je v tem, da lahko v vsem spoznavamo Boga. Veliki močje krščanstva v "povojih", kot so sveti Bazilij, Ciprijan, Klemen in drugi, so poznali pot spoznavanja Boga po lepotah narave (Aquilina 2010, 1–10). Ni vse skrito, prav tako pa tudi ni vse odkrito. Nepopolno spoznanje je naša daritev. Naš namen je ljubiti in hrepeneti po Božjih rečeh, kakor je hrepenel Mojzes. Gospod je na Mojzesovo prošnjo, naj se mu razodene odgovoril: "Glej tu je mesto pri meni; stopi na skalo! Ko pojde moje veličastvo mimo, te bom postavil v razpoko v skali in te pokril z roko, dokler ne bom mimo. Ko bom potem odmaknil roko, me boš videl v hrbet, mojega obličja pa ne more videti nihče." (2Mz 33,22–23.) Kdo je ta skala? Ta skala je Kristus. Kakšen je pomen razpoke v skali? Kaj predstavlja ta razpoka? V kolikor vidimo Kristusa kot skalo, potem lahko skozi to špranjo v skali (Kristusa) gledamo Božje reči (skrivnosti) (Balthasar

2001, 319). Da bi nam le uspelo skozi veroizpoved gledati Božje reči ...

LITERATURA:

Balthasar Hans Urs von. 2001. *Spirit and Fire*. Tematska antologija. The Catholic university of America. Washington.

Aquilina Mike. 2010. *A year with the Church fathers*. Saint Benedict press Charlotte. North Carolina.

Rahner Karl. 1985. *Foundations of Christian Faith*. The Crossroad Publishing Company. New York.

Harn E. Roger. 2004. *Exploring and Proclaiming the apostles Creed*. Grand Rapids. Cambridge.

C.H. Dodd. 1970. *The Interpretation of the fourth Gospel*. Cambridge University press. New York.

Wustenberg K. Ralf. 1998. *Theology of life*. William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids. Michigan/London. UK.

Schonborn Christoph. 2007. *Chance or Purpose*. Ignatius Press. San Francisco.

Armstrong Karen. 2009. *The Case for God*. Alfred A. Knopf. Canada.

Smither L. Edward. 2008. *Augustine as Mentor*. B&H Publishing Group. Nashville/Tennessee.

Whitacre A. Rodney. 1999. *The New Testament Cometary series-John*. InterVarsity Press. Tennessee.

Powell Allan Mark. 1999. *The New Testament Today*. Westminster Knox Press. Louisville/Kentucky.

Clark T. Mary. 1994. *Augustine of Hippo*. Continuum. London and New York.

Gresham L. John. 2001. *Jesus 101 God and Man*. Liguori. Missouri.

Cook L. Michael. 1997. *Christology as Narrative Quest*. The Liturgical Press. Minnesota.

Ratzinger Cardinal Joseph. 1990. *Intorduction to Christianity*. Ignatius Press. San Francisco.

Ratzinger Joseph. 2006. *Faith and the Future*. Ignatius Press. San Francisco.

Weinel H. 2005. *St. Paul The Man and his Work*. Wipf&Stock. Oregon.

Boff Leonardo. 1978. *Jesus Christ Liberator*. Orbis Books. Maryknoll/New York. Schillebeeckx Edward. 1985. *The Church With a Human Face*. Crossroad. New York.

Dunn D.G. James. 1980. *Christology in the Making*. Philadelphia. Westminster.

Fuller Reginald. 1965. *The Foundations of New Testament Christology*. Collins. London.

Kelly J. N. D. 1972. *Early Christian Creeds* (3.ed.). Longman. London.

Vsi prevodi citatov iz Angleških knjig so moji, zato obstaja možnost napak. Za neljube napake se že v naprej opravičujem.

3. Janezov evangelij je pogosto naslovljen kot "četrti evangelij", medtem ko so ostali evangeliji zelo redko naslovljeni po številkah (npr. Luka kot tretji evangelij).
4. James G. Dunn se v svoji kristologiji predvsem osredotoča na skrivnost učlovečenja.
5. Ta primera je najdena v knjigi dunajskega kardinala Christoph Schonborna, z naslovom *Chance or Purpose*, kjer se kardinal posveča vprašanju odnosa med kreacionizmom, evolucijo in razumsko vero.
6. Mary T. Clark v knjigi *Augustine of Hippo*, str. 61.
7. Prvotna uporaba veroizpovedi bi naj bila v krstnih obredih. Izpovedovanje se je nanašalo na Mt (28,19), kjer Jezus pošlje svoje učence: "Pojdite ... krščajte ... v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha." S tem so povezana vprašanja, ki so jih dobili krščenci "veruješ v Boga Očeta Vsemogočnega? Veruješ v Jezusa Kristusa Sina Božjega? Veruješ v Svetega Duha?" Krščenec je na vsako od zastavljenih vprašanj odgovoril: "CREDO". (Ratzinger 1970,51)
8. Reginald Fuller v knjigi *The Foundations of New Testament Christology* uporablja tristopenjski model predobstoj/ učlovečenje/povišanje, po njegovem mnenju naj bi bil ta model prisoten v šestih kristoloških himnah. Fuller je mnenja, da moramo izraz "podoba Boga" (Fil 2,6) razlagati ne kot podobo kot jo najdemo v 1Mz (1,26), ampak v luči vzporednega izraza "biti enak Bogu". Fuller tako zavrača tezo Oscarja Cullmanna, ki pravi, da bi morali Fil 2,6 razlagati v luči 1Mz 1,26. Cullmann poskuša predobstoj v tej himni utemeljiti z nazivom Božji Sin kot Pavlov naziv za Kristusa kot podobo Boga in podobo Adama. Dunn je tukaj mnenja, da ne gre za vprašanje "zgodovine", ampak za prikaz "arhetipa", ki sta bila ključna za človeštvo.
9. Edward Schillebeeckx razlaga ime "Jezus Kristus" kot izpovedno ime, ki označuje temeljno strukturo kristologije. Ta izpoved je temelj in izvor celotne Nove Zaveze. Brez te izpovedi nebi nikoli slišali za Jezusa iz Nazareta.
10. Pavel se raje osredotoča na Jezusov eshatološki dogodek smrti in vstajenja.
11. James G. D. Dunn v knjigi *Christology in the Making*.
12. Tomaž Akvinski v razlagi Prologa govori, da je bil evangelistov prvotni namen pokazati na božanskost učlovečene Besede. Tomaž pa evangelij razdeli na dva dela. V prvem pokaže na božanskost Kristusa v drugem predstavi dela, ki jih je naredil v kot človek (2,1). Glede na prvo razdelitev stori dveje; pokaže na božanskost Kristusa, drugič pokaže na način s katerim nam je bila Kristusova božanskost predstavljena (1,14). Tomaževa razdelitev je zelo sistematična, kar naredi tematiko zelo jasno in pregledno.
13. Dunn v svoji kristologiji zavrača kakršne koli možnosti nauka o Sinovem predobstoju v katerem od sinoptičnih evangelijev ali sploh katerem koli delu v Novi Zavezi. Po njegovem se o tej temi lahko govori samo z uporabo Janezovega evangelija. Dunn nasprotuje teoriji, ki sta jo podala Hurtado in Bauchman, ki sta mnenja, da je bilo prepričanje o Sinovem Božanstvu v Cerkvi prisotno od vsega začetka. Bauchman to mnenje potrjuje s kristologijo od zgoraj, ki je bila prisotna v prvi cerkvi in je Jezusa vključevala v enkratno božjo identiteto (JHWH), kot Stvarnikom in Vladarjem. Hurtado je osredotočen na sam kult čaščenja v zgodnji Cerkvi, kjer je bil Jezus imenovan kot Bog. Izrekli so mu čast, ki je šla pred tem samo Bogu.
14. Modalizem, prepričanje da je Bog ena sama oseba, le oblika, kako se nam je predstavil, se je spreminjala. To tezo, da v Bogu ni različnih oseb, sta zagovarjala Noetos in Sabellius.

1. V knjigi *Theology of Life* je med zbranimi spisi tudi ta definicija veroizpovedi.

2. Jesus God and man, je kratka predstavitev Kristusove skrivnosti vse od bibličnih podob do prvih koncilov, ki so fiksirali izpoved naše vere.

15. Karen Armstrong v knjigi *The case for God* str. 98–99.
16. Teodor v delu "Ad Baptizandos".
17. Joseph Cardinal Ratzinger v knjigi *Uvod v Krščanstvo* str. 51–62.
18. Zgodba Marija Viktorina je zapisana v Avguštinovih *Izpovedih* (VIII,2)
19. Hipolit Rimski je krščanski avtor, ki je bil celo proti- papež.
20. Joseph Ratzinger v knjigi *Uvod v krščanstvo* str. 52.
21. Kelly v knjigi *Creeds*, str. 255.
22. S priznanjem enega bistva Kristusa in Boga očeta se je prvi nelokalni koncil v cerkveni zgodovini opredelil proti arianizmu. Kasneje so Nicejske veroizpovedi pogosto imenovali tudi vera 318 svetih očetov (o 318 škofih poroča Hillarij iz Poitiersa, to število naj bi se ujemalo s številom služabnikov, s katerimi je Abraham zapustil domovino). O številu prisotnih imamo različne podatke; Evzebij poroča o 250 škofih, Evstahij iz Antiohije o 270, Atanazij o okoli 300 medtem, ko Gelazij poroča o več kot 300 škofih. Kasnejše krščanske veroizpovedi so bile oblikovane na osnovi Nicejske veroizpovedi in se z njo ujemajo v vsebinskih načelih kot tudi po zunanji obliki.
23. Avguštin v Pridigi katehumenom o veroizpovedi razlaga Božjo Vsemogočnost: "*Bog je Vsemogočen in navkljub vsemogočnosti ne more umreti, ne varati na lagati in kot pravi Apostol se ne more zatajiti. Koliko stvari je, ki jih ne more storiti in vendar je Vsemogočen. Še več, ravno zato je vsemogočen, ker ne more storiti vseh teh stvari. Kajti, če bi lahko umrl ne bi bil nesmrten; če bi bile laž, prevara in nepravilnost zanj možne potem ne bi bil Vsemogočen. Kajti, če bi bilo vse to v njem, se nebi bil vreden imenovati Vsemogočen*".
24. C.H. Dodd v knjigi *The interpretation of the fourth gospel*: "Janez namensko poveže Sinovstvo s preroštvom. Za tiste, ki niso poznali (prepoznali) Sinovega poslanstva in skrivnosti, je bil najprej prerok; Gospod, vidim, da si prerok. (Jn 4,19) in na drugem mestu; "kaj praviš o njem, ker ti je odprl oči?" On pa je rekel: "Prerok je" (Jn 9,17). Torej je človeški model "govorjenja", model v katerega je to Sinovstvo utelešeno in je postalo oseba preroškega tipa. Razlika med Sinom in prerokom je v tem, da Sin poseduje v absolutnem (on je sporočilo in ima sporočilo) smislu, medtem ko za preroke ne govorimo toliko o posedovanju, ampak o "predstavi-ideji", ki pa ni v njegovi posesti in on ne deleži v njej. Za Sina je to večna resničnost, medtem ko je za preroka to samo začasna, lahko tudi trenutna "deležnost" in je lahko "ad hoc". Kierkegaard je definiral zanimivo razliko med genijem in apostolom, vendar bi v njegovem apostolu lahko prepoznali vlogo preroka; "*apostol (prerok) je to, kar je, po božjem pooblastilu, teološko je postavljen kot absolutni paradoks in mora svojo poklicanost od Boga utemeljevati*" (Kierkegaard 2009,74). Tukaj bi lahko izpeljali, da Kristusu tega ni bilo potrebno.
25. Papež Benedik XVI v svoji katehezi o Očetih imenuje Atanazija kot "zastavonoša nicejske pravovernosti, ki so ga arijanci poslali v izgnanstvo".
26. Atanazijeva veroizpoved je resda naslovljena na Atanazija znamenitega, zastavonoša nicejskega koncila (Benedikt XVI.) vendar je znanost rekla drugače. Atanazij naj bi veroizpoved sestavil v Rimu za časa izgnanstva in jo predstavil papežu Juliju I. kot dokaz svoje pravovernosti. Tradicionalno zgodbo je leta 1642 postavil pod vprašaj nemški protestantski teolog Voss in vse od takrat je več ne naslavljajo na Atanazija. Atanazija so s to veroizpovedjo najverjetneje povezovali zaradi močnega poudarka na nauku o sv. Trojici, saj je prvi del veroizpovedi (1–28) naslovljen na Trojico, medtem ko se drugi del (29–44) nanaša na kristologijo.
27. Izraz "homousios" je predhodno že uporabljal Pavel iz Samosate , ki ga je sinoda v Antiohiji 269 obsodila, leta 325 pa je na koncilu v Niceji v nekem drugem kontekstu postal temeljni pojem. V Atanazijevi veroizpovedi je ta izraz uporabljen zelo spoštljivo in se ne nanaša samo na božanski odnos Sina do Očeta, ampak je Sin tudi "homousios" s svojo materjo Marijo glede na človeško naravo, kar je bilo zelo spoštljivo in nekaj novega.
28. Arij je razumel, da sta Beseda in Modrost prvi in najpomembnejši stvaritvi Očeta. Potrditev za to trditev je dobil v knjigi Pregovorov (8,22), kjer je omenjena Modrost kot prva ustvarjanina Boga. Arij ni zanikal, da je Jezus Bog, le da to ni od zmeraj. Arij se je trudil zavarovati Božjo transcendenco. Po njegovem je Bog enkratni, edini nerojen, edini večni, edini brez začetka, edini resnični, edini, ki je nesmrten, edini, ki ima modrost, edini dober.
29. Septembra 381 je bil Ogle sedež sinode, na kateri se je zbralo okrog 35 škofov z afriških obal, iz doline Rodana in iz vse desete pokrajine (rimskega imperija). Sinoda si je zastavila za cilj, da premaga zadnje ostanke arianizma na Zahodu. Zbora se je udeležil tudi duhovnik Kromacij kot "strokovnjak" oglejskega škofa Valerijana (ok. 370–388). (Benedikt XVI v katehezi o sv. Kromaciju Oglejskem).
30. Ta del se nanaša na Focija, ki je bil mnenja, da je svet projekcija Očetovih energij z namenom odrešenja in se bo ob končni sodbi vrnil k njemu.
31. "Ki je čaščen in slavljen skupaj z Očetom in Sinom," je večkratna uporaba pri Kapadočanih, posebej pri sv. Baziliju.
32. Boff je izredno hitro spoznal izredno vrednost krščanstva, ki je kakor sam pravi, zaradi fenomena, ker Bog postane človek, ostalo v svetu popolnoma samo. Krščanstvo je vsem postalo pohujšanje. Tisti, ki se ga ne da misliti, tisti ki je popolnoma drugi in se ga ne da objektivizirati, Bog za tem svetom, neskončen, večni, tisti, ki je nad vsem, ki ga človek ne more spoznati, postane človek (Boff 1978, 180). Škandal postane odrešenik človeka. Poleg tega je Jezus za Boffa zapuščen in zavržen, vendar on to zavrženost zavrže in postane oproščujoča ljubezen, ki ne maščuje ampak povezuje.
33. Karl Rahner v knjigi *Foundations of Christian faith*, str. 323.
34. Leonardo Boff v knjigi *Jezus Kristus osvoboditelj*, ki je izšla leta 1978, osvetli človeškost Jezusa Kristusa, človeškost, ki (kot sam pravi) je vredna Boga. Jezus kot človek predstavi Očeta in predstavi sebe kot tistega, ki je v posebnem, intimnem odnosu z Očetom. Unija, o kateri je govora zgoraj, ne negira hipostatične unije iz Kalcedona.
35. Rahner v *Foundations of Christian Faith* uporabi izraz "moda", ki se zdi precej modalističen, vendar dalje razloži, da gre za isto bistvo treh oseb.

Bilten študentskih verskih skupin (1973). Foto: Samo Skralovnik



Zadnje ure Jude (Jehude) Iškarijota¹

Jehudá se napoti proti Ribjim vratom.

Trije napol goli možje klekajoče nosijo vsak svoj križ. Prebičanim do krvi na telesu temnijo proge bičanja in znoja. Lasje jim silijo v oči, njihove brade so kuštrave, razcefrane.

Tretji zamaknjeno stoji pod težkim tramom, ki ga teži, da se malone zgrudi. Ta tretji je Ješua bar Josif.

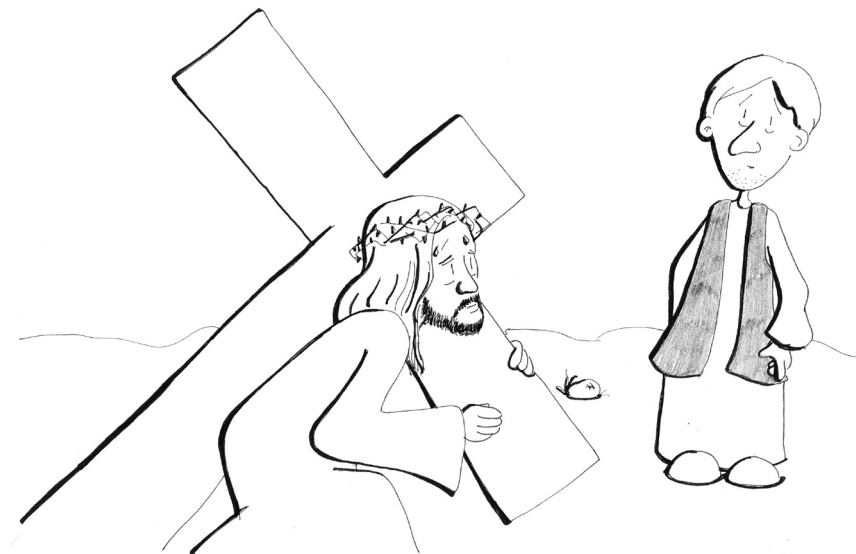
Nabi (prerok). Učenik. Sin človekov. Maziljenec.

Jehudá stoji pred vrati, do kraja bled, ustnice, obradek, vse telo se mu trese. Zakaj ne pride sedaj iz nebes dvanajst legij angelov? Zakaj se sedaj ne zgrudijo rablji in ne umro? Zakaj se ne odpre nebo, zakaj ne zadoni tisti slovesni glas: "Ta je moj ljubljeni Sin!" Temna, dimnasta je pokrajina, svetloba pojenja. Roj nadležnih brenčečih muh se spusti na Ješuov okrvavljeni obraz.

Z rokami se oprijema težkega trama. Stopi na svojo dolgo spodnjo obleko in malo je manjkalo, da ni spet padel. Jehudá zavpije. V tistem trenutku ga Ješua pogleda. Njegov okrvavljeni, prepoteni, od muh pokriti obraz se obrne k Jehudi. Njegove oči počivajo na nesrečnem apostolu, spoznale so ga. Njegove od udarcev zatečene, razparane ustnice trznejo, kot da bi se mu hotele nasmehniti. Morda pa to ni bil nasmeh – kakor bi sploh mogel biti nasmeh – ampak nehoten izraz hude muke. V Jehudovo srce in v nadlahtnico se zarine bolečina.

Jehudá vstopi skozi vrata h Kathrosu, velikemu blagajniku tempeljske zakladnice.

Kathros odloži pisalo, odrine voščeno tablico, se udobno namesti v naslonjaču in za silo odpre tolsta usta. Nekaj trenutkov bulji v Jehudo. Ta pa vzravnano stoji in mu mirno zre v oči.



"Kako si že rekel, Jehudá bar ... Simon? Kaj hočeš? Čemu si sploh prinesel sem ta denar?"

"Hočem ga dati v tempeljsko zakladnico. Tudi prej sem tako dajal."

"V tempeljsko zakladnico? Nisi ti tisti, ki si nábija (preroka) izročil?"

"Jaz sem," reče Jehuda mirno in se nasloni na mizico.

"V tempeljsko zakladnico? Ta denar?"

"Ker sem grešil, izdal sem nedolžno kri."

Zavlada nerazumljiva, strahotna tišina. Vsi buljijo v Jehudo kakor v voščen kip, ki se plaho odteguje. Kathros vrže hiter pogled na višjega uslužbenca in ta pogled izda, kar je hotel povedati: ta mož je nor. Nato tiho reče:

"Katero nedolžno kri?"

"Mesijevo."

"Pa vendar, o kom govoriš? Kaj hočeš povedati? Kdo je ta Mesija?"

"Ješua, bar Josif. Maziljenec. Mesija."

"Prav, prav, toda to je tvoja stvar. Vendar tega denarja ne moremo sprejeti. Je cena krvi."

"Cena krvi," se začudi Jehudá, kakor da bi ga kdo vbodel v prsi. "Cena krvi? Izplačati vam ni bilo nečedno dejanje, sprejeti nazaj pa naj bi bilo že nečednost? Je to zakon, postava? Je to tvoj zakon, tvoja postava?"

"Poberi svoj denar in izgini od tod!" zavrešči višji uslužbenec, ves pobesnel. "Vsak Hebrejec ve, da je to nečeden denar. Umazan denar! Ne sme priti v tempeljsko zakladnico!"

Jehudá mirno vzame svoj sveženj denarja in brez besede odide iz sobe.

Z neko lahkotno prostodušnostjo hiti po hodnikih proti Dvoru Hebrejcev. Mnogo se jih gnete tam. Pobožni, dostojanstveni možje v svečanih oblačilih lahkotno stopicajo po kockastem kamnišču, razpravljajo, razlagajo, razglabljajo o večno veljavnih rečeh in si pri tem gladijo brade. Mnogi z duhovniki urejajo svoje zadeve glede daritev. Čemu so tukaj? Čemu prinašajo dar za daritve? Čemu ne drvijo k usmrтитvam? Zares, kaj pravzaprav iščejo tukaj?

Če pa so že tu, naj bo tu tudi njihov denar. Oni so plačevali tempeljski davek, naj ga sedaj dobijo vrnjenega. To bo pravično.





Ustavi se ob veliki stopničasti zgradbi, zgradbi oltarja žgalnih daritev. Razveže cunjasti sveženj in si na dlan siplje denar. Pretehta ga, da zažvenketa.

Nato ga začne razsejavati kakor sejalec pšenico.

Zamahne z roko in deset, dvanajst srebrnih denarijev se zablika v zraku. Spet vzame nove v dlan, zamahne, naj jih pade čim več in čim dlje. Vsi naj jih dobijo.

Denariji se obračajo, švigajo, se lesketajo v sončni svetlobi, se kotalijo, cingljajo po tlaku. Nekateri padejo na smetišče, nekateri med reže kamnitega tlaka, spet drugi pred noge mož. Z začudenimi očmi sledijo denarijem, ne vedo, kaj se pravzaprav godi, in čemu se to godi. Težko verjamejo, da je to pristen denarij, da nekdo trosi prave srebrnike tu, na Dvoru Hebrejcev, kamor ni dovoljeno nositi rimskega poganskega denarja. Ne morejo se več upirati skušnjavi. Najprej samohotno, po naključju, ko pa vidijo, da jih vedno več sega po njem, se pohlepno, hlastno, prerivajoče podijo za denarjem. Vsepovsod naglo grabijo po njem, lovijo ga v zraku, stiskajo ga v pesti, z nogami se dokopavajo do njega, z nohti brskajo za njim med špranjami ...

V trenutku nastane pravo prerivanje. Suvajo drug drugega, kričijo, se prerekajo ...

"Ta je moj! Imel sem ga že v roki!"

"Ne dam ti ga! Ne bodi nasilen!"

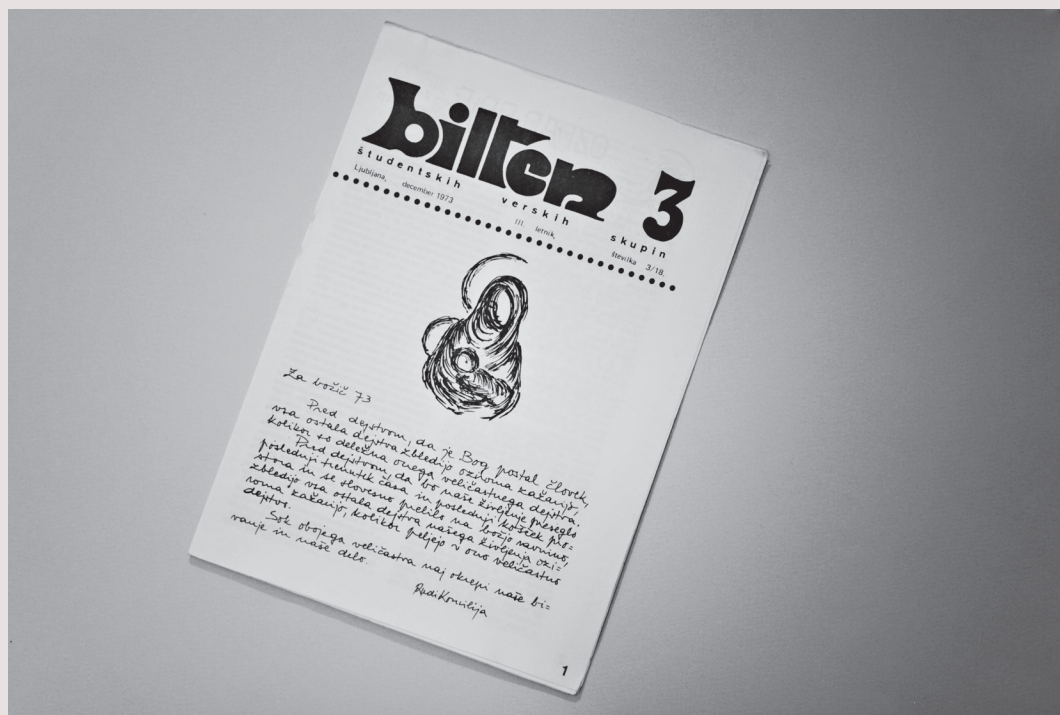
"Sramuj se, bogato si oblečen in kljub temu mi ga hočeš vzeti! Doma imam lačne otroke!" Kakor jastrebi nad mrhovino tlačijo, gazijo, trgajo drug drugega, vreščijo in si stopajo na noge.

Jehudá jih dolgo in zadovoljno gleda. Glej, cena krvi jim ni umazana! Kako grabijo, lovijo, se podijo, hlastajo. Nekaterim se posreči ujeti po tri ali štiri denarije, da jih srečni skrbno skrijejo v vrečico. Le odnesite jih! Skrijte jih, naj se pomnožijo! Njihovi predniki so nekoč tako grabili za čudežno jed, za mano, Jehudá pa sedaj mednje trosi denarije, pristne srebrnike, umazani denar, ceno krvi, prave rimske denarije ...

Prevedel: Ivan Pucko

1. Odlomek iz romana: János Kodolányi (1899–1969), *Én vagyok* (Jaz sem). Besedilo nam je prijazno posredoval škof dr. Jožef Smej. Ilustracije: Fani Pečar.

Bilten študentskih verskih skupin (1973). Foto: Samo Skralovnik



TINE MLINARIČ

Daljave in bližine

Anima

Zgodba,
ki ni od tod,
ki popotuje drugam,
je kakor tujka –
slutljiva.

V barvah hrepenenja,
njena roža
cveti –
predrugje.

Ko boli

Mlinar,
tvoj najemnik sem,
ki presipam žita.
Na kamnih,
staro je skelelo.

Na koncih
gredlja,
na izstopih,
se je smejalo mlado –
ki pa *spet* boli.

Na lesu mlina spim.
Visim.
Skozi porodni šiv
in iz bolečin
se tešim.

Magdalena

S solzami je močila
minulost
in s kodri brisala
ponovljivost,
ljubila je –
kakor
zagrešila.

Hotenje
je veselje,
ki se dela
na nekočnem
in zdajšnjem –
ljubečem.

Ptičja hrana Hotenje

Blagoslov

Otrok s sivo brado
odkriva
zaklade,
v daljnih bregih
koplje rudo,
v najemni prsti
greblje
po semenih,

v svojih
jih razkrije,
lepa jedrca –
ki ga bodo odtlej
redila.

Tisti,
ki je ljubil bolj
kot oni,
ki se mu ne-ljubi –
se ni
na-ljubil.

Tisti,
ki se ni do-ljubil,
je,
kakor bi bil s pol srca.
Tistemu se ljubi
še naprej ljubiti –

ad vse stvari
sveta.

Cedil sem med,
vmešal moko
in jelenovo sol.
Oblikoval srce.
Vstavil v prsi.
Vanje speljal
reko.

Na njenih brežinah
použil,
kar vodno telo
preliva
čezse.

Kreacije

Rad bi jedel
kar pridelam
na svojih gredicah
in kahal
na domačem ognjišču –
krompir v oblicah.

O, da bi pritacal
na papir A4:
žličniki v loncu
porodne
vode
se dvignili
v pesem.

Le pritecite,
besede,
saj ste me ve,
ne jaz vas –
poiskale.

Tabernakelj Zimska idila

Vstopimo
skozi prva vrata,
odprimo
druga –
v novo veselje,

ki bo prišlo,
ko ne bomo sami
in nihče z nami
na tretjem mostu
tromostovja
pred zadnjimi vrati,
ki jih ni,
in so naša last –

mi pa v barvah.

Belina
snega
je
pobelila
duha.

Novoletna voščilnica

Bolj kot z lasmi
med prsti,

dlje kot sežejo dlani
v prsi,

se razcveta leča –
v duši.

Povabilo

Kot iz jabolka
se je slišalo
ali iz grajskih soban,
a ni nihče
spregovoril.

Niso bili glagoli,
ki bi grabili telesa.
Bili so samostalniki
v tenjah murskih
vrb.

Kot pomladne mačice
v deških rokah
je prinašalo
sredi maja
in vlažilo papir.

V predverju jezika
naplavljaljo –
deželo
iz besed.

Resnična pesem

Sem zabredel v Kosovelov kraj
ali v vrt,
v katerem Barbara zaliva
rože,
ki jih Josip ognjeno
sadi?

Morebiti
pa je On,
kraški Narcis,
z mano
na Muri ribaril –

resnično pesem
s peresom
murskih brzic.

Rože samoraslice

Kot pri Vodušku
najlepše so zrasle
na gnoju,
iz zimskih gomil
v majske
brazde,
samoraslice.

Cvetu cvet
postale.
In se drugim
darovale.

Vstajenjska Klic srca Efeta*

Pogrebci so kopali,
s pepelom nakracali,
adijo,
so zapeli,
zdaj te več
ni.

V mrkem kraju
iz kmičnih
bradavic,
na ustju
grla,
v svetlost –
hrepniš.

Nisem videl Jezusa –
jokati.
V prijatelju
sem slišal
otroka,
šlo
je po moško.

Ko je jokal
zanj,
ki ga ni bilo,
in je bil –
klic srca.

Na oknih
ledenijo rože –
nekdo jim je izpraskal cvetni
prah,
ga potrosil po tečajih
svojih vrat,
da se za druge
na stežaj
odprejo,
in skoznje izstopajo
množinasti.

* hebrejsko, odpri se

Psalm vaške sirote

Papež bo umrl,
ker se trese,
ker ga boli,
scela
in po delih.

Ko je papež umiral,
je Štefka
jedla okusno šunko,
v lačnem
vrtu Boga,

ki se hrani od nje
scela
in ona
od njega –
po *drobtinicah*.

Kakor murina bolečina

Na Veronikin prt
se je usedla
črna
ptica,
ki razpira krila
v vetru –
in je ne odnaša.

Ni nas zapustila,
ne mi nje.
V čarnost
se je ovila –
kakor Murina
bolečina.

MARJETA LONGYKA

Mala kamrica

Vstopim v kamrico srca –
sprejmeš me v neskončno morje;
Tvoje je ime obzorje,
Tvoja Luč je svetel dan.

V tempelj Tvojega Srca,
v Tvoje čisto, sveto polje
potopim se kot v objem –
pa je večji kot vesolje.

Nedeljska pesem

Ko se izkopljem iz brozge,
ki se zdi trdna,
resnična,
pomembna ...

ostane navideznost;
nežna, varljiva,
prosojna,
brez dalj in smeri.

Odsev iz megle –
je luč ali trudna prevara?
Me res nekje čaka pristan –
ali leden prezir ničā?

Divjakinja

Ne, ni mi več do cirkuških trobent.
Zavlečem se v drobtinico tišine;
prehitro jih zmanjkuje.

Vsi smo postali klavci in plenilci.
S Kajnovim znamenjem v protoplazmi,
zadeti od hemoglobina.

Nekaj je šlo narobe – Bog, oprosti!
Samovšečni nasmeški spod zlatih tiar
me ne dosežejo več.

Moj ljubi je moj in jaz sem njegova (Vp 2,16)

Poklical si me v bivanje,
v naročje svojega objema,
med okruške svoje lepote,
da sem lahko vsa Tvoja.

Ustvarjaš besede za dotik in bližino,
za svetovja in večnost,
svoje sveto ime name polagaš,
kakor pečat na moje srce.

Zame rišeš čudežne zvezde,
s poljubi dežja me poljubljaš,
s svetlobo veselja me barvaš.
Ker sem Tvoja za večno ljubezen.

V puščavo in temno dolino me vodiš,
da ogrejem srce in spet ulovim veter,
tam mrtva oživim.

Utrinjaš moje zvezde in mi praviš,
da sem Zate tudi temna svetla;
Tvoje svetlišče je dom za oba –
ker sem večna za Tvojo ljubezen.

Akedia

Le nekaj prahu je bilo,
nekaj solz
in kaplja temine.

Iz bisernih zvezd,
iz diha vetrov
in globin mesečine

je temni angel
v eonih tišine
črn kamen skoval.

V njem zdaj
kot kaplja sivine
molče kamenim.

Pastirske poljane

Oznanjajo Te angeli in zvezde:
"Rodil se je". Rodil si se –
težko pričakovani, ljubljeni!

Hitim za drugimi k votlini.
Od daleč žar blesti.
Ne grem naprej.

Na blaženo zemljo se zrušim,
poljubljam sveto prst in prah.
Ni treba, da te vidijo oči.

Da le srce začuti:
moj Bog, samo da si!
O, da le si!

[illegible]

Luthrovi dediči?

Pred skoraj 500 leti, 31. oktobra 1517, je nemški menih Martin Luther na vratih cerkve v Wittenbergu objavil 95 tez, s katerimi je hotel sprožiti debato o podeljevanju odpustkov v Katoliški cerkvi. Ta razprava o odpustkih pa je kmalu presegla njegove zmožnosti obvladovanja. Čez štiri leta se je namreč ta še do nedavnega neznani menih že zagovarjal pred cesarjem Karlom V., še osem let kasneje pa se je tistih, ki so bili pripravljeni zapustiti Katoliško cerkev, če njihovim reformnim zahtevam ne bo ugodeno, prijelo ime 'protestanti'. V naslednjih letih se je gibanje razširilo skoraj po celotni Evropi, v Anglijo, na Škotsko, na Nizozemsko, v dele vzhodne Evrope in celo v Španijo in Italijo, v manj kot stoletju pa tudi v Ameriko.

Danes, pol tisočletja po Luthrovem nastopu, so protestantska gibanja razširjena tako rekoč po vsem svetu. Prav v zadnjem stoletju se je protestantizem močno razširil v dežele, kjer tradicionalno ni bil tako močno navzoč. Na začetku dvajsetega stoletja je namreč nekako 60 odstotkov protestantov živel v Evropi, še dodatnih 30 odstotkov pa v Združenih državah. Danes pa skoraj 75 odstotkov protestantov živi zunaj teh dveh celin. Zato smo priča mnogim zanimivim pojavom. Samo v Nigeriji ali Ugandi redno obiskuje bogoslužje več anglikancev kot pa v Veliki Britaniji in Ameriki skupaj. V Etiopiji, Tanzaniji in na Madagaskarju so luteranske skupnosti tako velike kot v Združenih državah. V Braziliji je veliko več binkoštnikov kot v ZDA. Protestantizem pa je najbolj v porastu v državah, kot so Armenija, Kambodža, Burkina Faso, Nepal in Kitajska. In kot opažajo raziskovalci protestantizma, za ta porast niso najbolj zaslužni misijonarji iz Evrope ali Amerike, ampak domačini, ki z ustanavljanjem svojih skupnosti odgovarjajo na lokalne potrebe.

S to širitvijo je protestantizem postal tudi veliko bolj raznolik kot kdajkoli. Raznolikost je najprej strukturna, saj gre za gibanja, ki sicer izhajajo iz protestantske reformacije v 16. stoletju, vendar so zaradi svoje medsebojne neodvisnosti v različnih kulturnih, družbenih in zgodovinskih okoliščinah prevzele različno strukturo. Poleg tega pa se protestantske skupnosti med seboj razlikujejo tudi po nauku, načinu delovanja, politični usmeritvi in družbeni vlogi. V tem smislu je protestantizem gotovo bolj podoben judovstvu ali islamu kot pa katolištvu, saj nima urejene organizacijske strukture in osrednje učiteljske avtoritete.

Kljub vsej različnosti še vedno lahko govorimo o nekih skupnih značilnostih. Tako večina protestantov sprejema nauk, da je evangelij Božji dar, ki se razodeva v življenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Sveto pismo imajo za polno razodetje

Božje volje, za pripoved o Božjem odrešenjskem delovanju, v katerega smo vsi poklicani.

Drugo vprašanje pa je vpliv na kulture, v katerih se je razcvetel protestantizem. Zgodovinsko so protestantska gibanja povezana z nekaterimi največjimi kulturnimi dosežki zahodne civilizacije: z Bachovo glasbo, z Rembrandtovimi umetninami, z znanostjo Johannesa Keplera, z razvojem kapitalizma (teza, ki jo je zagovarjal Max Weber) in z razvojem demokracije v ZDA. Nedvomno je tudi na Slovenskem protestantsko gibanje odigralo pomembno vlogo pri oblikovanju slovenskega knjižnega jezika. In nenazadnje je protestantsko gibanje pomembno prispevalo k začetku reforme Katoliške cerkve v času katoliške prenovne.

Veliko težje je opredeliti vlogo protestantizma v kulturah, kjer se je ta pojavil na novo. Vprašanje je, ali so nove protestantske skupnosti, ki povečini v skladu s sodobnimi družbenimi trendi niso posebej močno navezane na svoje protestantsko zgodovinsko in religijsko izročilo, sploh sposobne razviti kaj takega, kar bi bilo sodobni ekvivalent Bachovi glasbi, Rembrandtovim slikam, in nenazadnje, ali so sposobne odločilno prispevati k razvoju kulture, družbe, naroda. Je tisti, ki ne pozna svoje zgodovine, lahko njen dostojen dedič? Bo tisti, ki zavrača izročilo svojih prednikov, lahko to izročilo nadaljeval? Mislim, da ne. Kaj se bo v resnici zgodilo in kakšna bo usoda tega pojava, pa bo – kot vedno – pokazal čas.

LEON JAGODIC

Protestantizem

IDENTITETA PROTESTANTIZMA

Vprašanje identitete protestantizma je precej zapleteno. Običajno s pojmom protestantizem označujemo Cerkve in skupnosti, ki neposredno ali posredno izvirajo iz reformacije v 16. stoletju. Skozi zgodovino pa so se znotraj tega gibanja izoblikovale mnoge smeri. To dejstvo izhaja iz zgodovinske danosti, da protestantizem ne izvira iz idej ene osebe ali enega gibanja, ampak je plod razmisleka in dejanj več voditeljev – Martina Luthra, Ulricha Zwinglija, Jeana Calvina in še mnogih drugih – ki so delovali v različnih okoljih. Ti voditelji so sicer s svojimi idejami medsebojno vplivali drug na drugega, toda oni sami in skupnosti, katerih začetniki so, se niso nikoli tako poenotili, da bi lahko govorili o enem samem protestantizmu ali o enotni protestantski teologiji. Tudi različna združenja protestantskih Cerkva, kakršna je Svetovna luteranska zveza, nimajo osrednje učiteljske avtoritete, kakršno v Katoliški cerkvi predstavlja papež, ampak so bolj združenja Cerkva, ki so večinoma organizirane po narodnem ali lokalnem načelu. Zato lahko protestantizem kvečjemu opišemo, v polnosti definirati pa ga je tako rekoč nemogoče.

V ožjem pomenu besede se pojem 'protestanti' nanaša na evangeličanske stanove, ki so 25. aprila 1529 protestirali proti sklepom drugega državnega zbora v Speyerju. Ta je preklical toleranco do tistih, ki so sledili nauku Martina Luthra, in tako prepovedal nadaljnji razvoj reformacije. Pred tem so se Cerkve, ki jih danes imenujemo protestantske, imenovale evangeličanske in s tem poudarjale svojo navezanost na Sveto pismo. V prvem obdobju protestantizma vprašanje identitete niti ni bilo tako pomembno, ampak je bilo v ospredju vprašanje zlorab, navedenih v 95 tezah (1517) in kasneje v *Augsburški veroizpovedi* (1530), ki je verjetno najpomembnejši dokument protestantske reformacije vse do danes. Šele kasneje, v tridesetih letih šestnajstega stoletja, je vprašanje identitete protestantizma postalo pomembnejše, saj je takrat postalo dokončno jasno, da reformacija znotraj Katoliške cerkve – na kar je upal in za kar si je prizadeval Luther – ne bo mogoča.

PROTESTANTSKE CERKVE

Protestantizem je torej izjemno heterogeno gibanje, ki ima skupne korenine, ki izhajajo iz srednje in severne Evrope, zaradi

nastanka v specifičnih družbenih razmerah pa je hitro razvil tudi svoje specifične politične, ekonomske in družbene dimenzije. Kljub raznolikosti pa protestantske Cerkve lahko razvrstimo v štiri glavne skupine.

Najprej omenimo klasične protestantske skupnosti, ki izvirajo neposredno iz reformacije 16. stoletja. Sem lahko uvrstimo luteranske, kalvinske in anglikanske protestantske skupnosti, čeprav slednje zgolj pogojno. Nekateri imajo namreč anglikanske Cerkve za t.i. *via media*, za srednjo pot med katolištvom in protestantizmom. Pogosto jih opredeljuje katera izmed klasičnih veroizpovedi, kot je *Augsburška veroizpoved*, njihove posebne značilnosti pa so zajete v različnih 'izpovedih vere', kot je na primer *Formula Concordiae*. Znotraj teh skupnosti je pogosto navzoč razkorak med bolj liberalnimi in bolj tradicionalnimi strujami. Liberalnejše skupnosti namreč hočejo razviti pristop k teologiji in cerkvenemu življenju, ki se bo bolje in hitreje odzival na družbene spremembe, tradicionalnejše pa zagovarjajo tezo, da je identiteta skupnosti opredeljena s tradicionalno izpovedjo vere.

Sledijo skupnosti in gibanja, ki izhajajo iz radikalne reformacije. To je gibanje, ki zagovarja stališče, da utemeljitelji klasičnega protestantizma, kot sta na primer Luther in Zwingli, niso dosledno uveljavljali svojih reformnih načel. Tako, na primer, učijo, da je Luther ohranil ogromno tradicionalnih praks, kot je krst dojenčkov, ki niso dovolj utemeljene v Svetem pismu, da bi jih lahko ohranili. Sem spadajo menionitske skupnosti iz Severne Amerike in različne baptistične Cerkve. Tudi tu najdemo bolj liberalne in bolj tradicionalne struje.

Nato so skupnosti in gibanja, ki so nastale kot posledica napetosti znotraj klasičnih protestantskih skupnosti in le-te poskušajo na neki način na novo reformirati. Zato se poskušajo ponovno trdneje oprijeti prvotnih teoloških idej gibanja; običajno gre tu za trdnejše naslanjanje na Sveto pismo. To so v glavnem evangelijske Cerkve, ki so nastale v osemnajstem stoletju v Veliki Britaniji in ZDA,

danes pa so glavna gonilna sila protestantizma v angleško govorečih državah. Nekatere izmed teh Cerkva delujejo kot radikalnejše struje znotraj klasičnih protestantskih skupnosti, druge pa so se od njih ločile in ustvarile svojo strukturo.

Zadnja skupina so karizmatične in binkoštnske skupnosti, ki so v glavnem nastale v dvajsetem stoletju, njihovo število pa zelo hitro raste predvsem v deželah izven Evrope in Severne Amerike, zato je tudi pričakovati, da bodo v prihodnje igrale eno glavnih vlog znotraj protestantskega gibanja. Nekatere delujejo znotraj klasičnih protestantskih skupnosti, večina pa ima svojo lastno strukturo in organizacijo. S protestantizmom jih povezuje tesna navezanost na Sveto pismo, velik poudarek pa dajejo Novi zavezi, predvsem Apostolskim delom in karizmatičnim darovom Svetega Duha. Od ostalih protestantskih skupnosti jih ločuje njihov upor proti religioznemu formalizmu ostalih Cerkva, tudi protestantskih.

Znotraj protestantizma velja omeniti še en pojav, ki je zgodovinsko in teološko povezan z njim, čeprav skupnosti, ki mu pripadajo, običajno ne kažejo velikega zanimanja za svoj izvor in teološko utemeljitev. Gre za gibanje t.i. *megachurches*, oziroma megacerkve, ki so poznane predvsem v Ameriki, pa tudi po drugih celinah izven Evrope, kjer druge protestantske skupnosti sicer niso tako močno navzoče. Opredelimo jih lahko kot skupnosti, ki imajo več kot 2.000 'nedeljnikov', v ZDA pa je takih preko 1400. Le redke izmed njih lahko uvrstimo med luteranske ali metodistične skupnosti, nekaj več je baptističnih, v veliki večini pa gre za binkoštnske in neodvisne Cerkve. Med slednje spadajo tudi največje med njimi z več kot 20.000 'nedeljniki'. Njihov pristop je pod velikim vplivom sodobne potrošniške kulture: njihove pesmi so podobne današnji popularni glasbi, velik poudarek je na sproščenosti in dobrem počutju vernikov, pridigarji nastopajo ognjevitno in navdušujoče, pogosto se oblikujejo okrog karizmatičnega voditelja, ki neredko postane

skoraj kultna osebnost, običajno pa nimajo zelo jasno opredeljene vsebine verskega in moralnega nauka. V to skupino spada tudi *Yoido Full Gospel Church* v Južni Koreji, ki je imela leta 2007 več kot 830.000 članov in v zadnjih letih velja za največjo megacerkev na svetu.

ORIS KLASIČNEGA PROTESTANTSKEGA NAUKA

Iz zgoraj povedanega je jasno, da je protestantski verski nauk nemogoče natančno opredeliti, saj je skupnosti, ki so med seboj neodvisne, zelo veliko. Raznolik pa je pri različnih protestantskih skupnostih tudi odnos do verskega nauka. Nekatere namreč dajejo večji poudarek samemu verskemu nauku in predvsem eksegezi Svetega pisma, druge krščanskemu življenju in moralnim vprašanjem, kot je, na primer, vprašanje ustreznega odnosa do istospolnih, tretji pa družbeni angažiranosti in vključevanju vernikov v politično življenje. Zaradi takšne raznolikosti ni samo težko orisati protestantskega nauka kot celote, ampak je težko tudi opredeliti tipično protestantsko stališče o kateremkoli vprašanju. Vseeno kljub različnosti lahko potegnemo nekaj vzporednic in najdemo nekaj skupnih točk, saj vsaj za čas do konca 19. stoletja velja, da je v večini skupnosti obstajala močna zavest o skupni dediščini, vezani na teološko izročilo Martina Luthra in Jeana Calvina. Zato bomo poskusili orisati vsaj glavne značilnosti protestantskega verskega nauka, ki bodo seveda najbolj držale za klasične protestantske Cerkve iz prve od zgoraj navedenih skupin, za vsako naslednjo pa malo manj.

Protestantski verski nauk se je v glavnem razvil v 16. stoletju in je rezultat medsebojnega vpliva idej in nauk glavnih reformatorjev in tega, kako so ta nauk sprejemale in naprej prenašale protestantske skupnosti. Glavna centra prve faze reformacije sta bila Wittenberg in Zürich. Lutrov nauk, ki mu je bolj sistematično obliko nadel Philipp Melanchton,

je osredotočen na opravičenje po veri (*sola fide*), ko gre za vprašanja krščanskega nauka, pa poudarja vrhovno avtoriteto Svetega pisma (*sola scriptura*). Svoj nauk je Luther zapisal predvsem v *Mali* in *Veliki katekizem* (oba 1529), Melanchton pa ga je sistematično podal v *Loci Communes* (1521).

V Zürichu pa je kot reformator nekoliko drugače nastopil Ulrich Zwingli, ki je reformo želel izpeljati tako, da bi se vrnil k temeljni ideji krščanskega življenja. Čeprav sta si namreč Luther in Zwingli delila idejo o avtoriteti Svetega pisma in oba zavračala papeževo avtoriteto, sta se precej razlikovala glede vprašanja, kako naj bi Sveto pismo razlagali in ali naj bi bila reforma usmerjena na nauk ali na življenje Cerkve. Do določene skladnosti med obema je prišlo šele z Jeanom Calvinom, predstavnikom druge generacije reformatorjev, in vzponom Ženeve kot glavnega središča reformacije. S Calvinom se je namreč pojavila skladna vizija reformacije na področju življenja in nauka Cerkve.

Pomembno pa je še nekaj. Protestantizem svoje identitete ni nikoli naslanjal na Luthrovo ali Calvinove spise, ampak na določene veroizpovedi. Te veroizpovedi so podrejene Svetemu pismu in tradicionalnim krščanskim veroizpovedim – večina protestantskih Cerkva namreč sprejema nicejsko-carigrabsko, apostolsko in Atanazijevo veroizpoved – svojo posebnost v okviru luteranske ali reformne skupnosti pa poskušajo pojasniti v lastnih veroizpovedih. Med luteranskimi skupnostmi ima daleč najpomembnejšo vlogo *Augsburška veroizpoved* (1530), ki v svojem prvem delu v 21 členih izraža glavne točke luteranskega nauka, za katere so avtorji predvidevali, da so v skladu z naukom Katoliške cerkve, v drugem delu pa navaja nekatere zlorabe – Gospodovo večerjo je treba deliti pod obema podobama; poroka duhovnikov je v skladu s tem, kar uči Sveto pismo; na novo je treba ovrednotiti mašo in spoved; zmanjšati je treba pomen predpisov o jedeh in postu – zaradi katerih so menili, da je potrebna reforma Cerkve. Sprejemanje *Augsburške veroizpovedi* in *Malega katekizma*

sta hkrati doktrinalna pogoja za sprejem v Svetovno luteransko zvezo.

Tudi reformne skupnosti so sestavile svoje veroizpovedi, ki so izražale predvsem zavezanost vrhovni avtoriteti Svetega pisma, ko gre za vprašanja vere. Primer take veroizpovedi je *Westminsterška veroizpoved* (1647).

V nadaljevanju bomo orisali nekaj glavnih skupnih značilnosti klasičnega protestantizma, ki so vezane predvsem na zgodnje obdobje.

NAUK O OPRAVIČENJU

Središče Luthrove teologije je nauk o opravičenju, ki temelji na razlikovanju med postavo in evangelijem. Postava je namreč izraz Božje volje glede človeka, ki pa je človek zaradi svoje grešnosti ne more nikoli v polnosti izpolniti. Evangelij je tisti, ki razodeva smisel postave, je zmaga nad postavo in pomeni osvoboditev kazni za greh. Če postava pravi: "naredi to, kar moraš", pa evangelij oznanja odpuščanje grehov. Če je izpolnjevanje postave samo-opravičenje, pa evangelij odpira prostor Kristusove milosti, ki zadostuje za greh. Kljub temu sta postava in evangelij skupaj ena sama Božja beseda, ki ima dvojni učinek: obsodbo tistega, ki hoče sam doseči odrešenje, in odrešenje tistega, ki veruje v Kristusa.

Greh je to, kar človek hoče storiti s svojimi lastnimi močmi, je nevera, upor proti Bogu, napuh in samoljubje. Zaradi greha je človekova narava povsem pokvarjena, saj je človek zaprt sam vase in je popolnoma nesposoben ljubiti Boga. Če je človek v grehu, torej sam iz sebe ni zmožen storiti nič dobrega, ampak se mora predati Božji milosti. Luther sicer ne pravi, da človek ne more uporabljati svojih sposobnosti, toda ker je v grehu in je njegov odnos z Bogom pretrgan, nad njegovo voljo gospoduje greh. S tem Luther odpira staro debato o opravičenju po milosti ali po delih ter se odloči za absolutno milost (*sola gratia*).

To človekovo grešnost zmore preseči samo Kristus (*solus Christus*) – njegovo odrešensko

delovanje, trpljenje, smrt in vstajenje, saj je na križu uresničil spravo za naše grehe. Ta sprava se izvrši zunaj nas (*extra nos*), vendar pomeni odrešenje za nas (*pro nobis*) in ima subjektiven odmev v posamezniku (*in me*). Za pridobitev Kristusovega zadoščenja pa je potrebna vera. Samo vera (*sola fide*) je namreč tista, ki človeku zagotavlja, da mu bo Bog prištel Kristusovo pravičnost. Ta pravičnost pa je zunanja, saj je to Božja pravičnost, s katero Bog nekako pokrije človekovo grešnost, mu ne prišteva grehov in ga naredi za pravičnega. Človek je sam po sebi sicer še vedno grešnik, saj ga je Bog samo razglasil za pravičnega, zato je hkrati pravičen in grešnik, *iustus et peccator*.

Zaradi prvenstva vere, ko gre za vprašanje opravičenja, tudi človekova dela nimajo nobene vrednosti. Edino, kar kaj velja, je človekova vera, ki je Božji dar in posledica Božjega delovanja v človeku. Skupaj z Božjo besedo vera sicer spreminja človekovo eksistenco in slednjega usposablja za dobra dela, toda ta za odrešenje nimajo nobenega pomena.

Vendar je slogan *sola gratia*, oziroma protestantski nauk o opravičenju po milosti – vsaj do neke mere in če ga razumemo kot nekaj, kar so reformatorji želeli v Cerkvi reformirati – posledica napačnega razumevanja katoliškega nauka o odrešenju. Protestantski nauk namreč uči, da je odrešenje popolnoma odvisno od Božjega daru oziroma milosti, ki se razliva po Svetem Duhu in je posledica odrešenskega delovanja Jezusa Kristusa. Zato Bog sprejema vernika ne glede na zasluge, ki si jih je pridobil z deli, saj si odrešenja nihče ne zasluži. Po mnenju zgodnjih protestantskih teologov pa naj bi katoliški nauk o opravičenju učil, da smo odrešeni po Božji milosti in hkrati po delih ljubezni. Toda ta nauk je Cerkev zavrnila že v sporu s pelagijanci na sinodi v Orangeu (529), kasneje pa v odgovor na protestantsko nerazumevanje še na tridentinskem koncilu (1545–1563).

V zvezi s tem sta leta 1999 Svetovna luteranska zveza in Papeški svet za edinstvo

kristjanov izdali tudi Skupno izjavo o opravičenju, leta 2006 pa so se izjavi enoglasno pridružili še delegati Svetovne metodistične zveze. Toda kljub temu nekateri konzervativni protestanti še vedno trdijo, da obstajajo znatne razlike med katoliškim in protestantskim naukom o opravičenju in da ta izjava ne spravlja stališč med reformiranimi in katoliško Cerkvijo v celoti.

NAUK O ZAKRAMENTIH

Zakramenti v luteranskih skupnostih niso zgolj znamenja Božje milosti, ampak milost tudi podeljujejo, so torej učinkovita znamenja, neodvisna od vere prejemnika. Toda resnično odrešujejo le, če jih prejemnik prejema v veri. Od zakramentov priznavajo krst in evharistijo oziroma Gospodovo večerjo, ohranili pa so še druga znamenja, ki jih katoliška Cerkev pozna kot zakramente. Tako poznajo birmo, spoved, zakon in polaganje rok pri duhovniškem posvečenju, vendar ta nimajo zakramentalnega značaja.

Krst je za zveličanje potreben, saj se z njim človek prerodi za Božje kraljestvo in postane del Cerkve. Poznajo tudi krst otrok. V moči krsta kot nekakšen njegov podaljšek deluje spoved, birma pa pomeni le zavestno potrditev krstnih obljub.

Kot pravi zakrament priznavajo Gospodovo večerjo, v kateri sta resnično navzoča Kristusovo telo in kri. Priznavajo t. i. *kontransubstanciacijo* oziroma skupno navzočnost ene in druge substance v kruhu in vinu. Tako je kruh hkrati in obenem kruh in Kristusovo telo, vino pa hkrati in obenem vino in Kristusova kri. Gospodova večerja sama po sebi nima daritvenega značaja, ampak je zgolj obhajilo, v katerem se Bog daje vernemu človeku. Je znamenje, ki uresničuje edinost vernikov, znamenje odpuščanja grehov in znamenje pričakovanja Kristusovega prihoda. Rešnjega telesa ne shranjujejo v tabernaklju.

Pri vprašanju evharistije je največja razlika med luteranskim in kalvinskim naukom o zakramentih. Kalvinci namreč v nasprotju

z luterani trdijo, da Kristusova navzočnost v evharistiji ni stvarna navzočnost njegovega telesa in krvi, ampak navzočnost njegovega odrešenjskega delovanja. Navzoč je torej simbolno, v moči svojega odrešenjskega delovanja.

NAUK O CERKVI

Tako Luther kot Calvin Cerkev razumeta kot kraj, kjer Bog izpolnjuje Kristusovo obljubo svetu. Cerkev zato ni zgolj družba enako mislečih ljudi, ampak ima osrednjo vlogo kot priča Boga in odrešenja. Tisto, kar določa Cerkev, je zato oznanjevanje evangelija in primerno obhajanje zakramentov. Oba razlikujeta med vidno in nevidno Cerkvijo; v nevidni so tisti, ki so izbrani od Boga, v vidni pa tako izvoljeni kot neizvoljeni. Temeljna naloga Cerkve je oznanjevanje evangelija, oznanjevanje Kristusa, ki kliče kristjane k zakramentu, po katerih se krepi vera. Cerkev je žarišče Božjega delovanja v svetu. Sama po sebi ni nujno potrebna v smislu, da bi bil Bog omejen na Cerkev, potrebna pa je v smislu, da se v njej Kristus razodeva kot Odrešenik in Gospod. Zato sta tudi tako Luther kot Calvin trdila, da zunaj Cerkve ni zveličanja.

Oba sta zagovarjala tudi duhovništvo vseh vernikov. Vsak vernik ima namreč v moči svojega krsta duhovniško oblast v Božji Cerkvi. Vsak kristjan je po ozdravljajočem Kristusovem delovanju postavljen v novo življenje pred Bogom, to posredovanje novega življenja pa je neposredno, saj prihaja samo od Kristusa. In čeprav ima Cerkev v tem življenju vsekakor osrednjo vlogo, ni absolutni nosilec odrešenja. Posameznikov odnos z Bogom in neposreden dostop do Boga po Kristusu namreč pomeni, da smo vsi kristjani enako duhovniki, da smo enako, brez ontoloških ali teoloških razlik, poklicani k služenju in pričevanju za besedo in k življenju po zakramentalni milosti. Kljub temu se je tudi v protestantizmu razvila nekakšna hierarhija, podobna katoliški delitvi na klerike in laike,

ki je vezana na darove upravljanja in obhajanja zakramentov.

SKLEP

Protestantske skupnosti se torej med seboj zaradi zgodovinskih, teoloških in družbenih razlogov zelo razlikujejo. V času svojega nastanka v 16. stoletju so vzpodbudile reformo katoliške Cerkve na tridentinskem koncilu in v času katoliške preнове. V novejšem času pa je najpomembnejša vloga protestantskih Cerkva na področju ekumenizma, saj so prav te skupnosti v začetku 20. stoletja začele z ekumenskimi prizadevanji in so glavna gonilna sila v Ekumenskem svetu Cerkva.

V tej kratki predstavitvi protestantskega gibanja sem hotel predstaviti osnovna zgodovinska dejstva o nastanku tega gibanja, poskušal sem opredeliti protestantizem in njegovo raznolikost, nekako razvrstiti protestantske skupnosti v štiri skupine in orisati protestantski nauk. Vse to je seveda zgolj nekakšen grob oris, saj množica med seboj neodvisnih skupnosti ne omogoča, da bi jih lahko podrobneje obravnavali v tako kratkem prispevku. Kljub pestrosti in raznolikosti lahko vidimo, da določene

skupne značilnosti, ki dajejo protestantskemu gibanju identiteto, vseeno obstajajo. Večja težava je najbrž odnos mlajših protestantskih skupnosti, ki se zelo množijo v zadnjem stoletju in ki bodo najbrž slej ko prej postale prevladujoča struja znotraj protestantizma. Zdi se, da imajo večinoma do svoje preteklosti, do svojih korenin in – nenazadnje in posledično – do svoje identitete precej mlačen odnos. Da je to povezano z mačehovskim odnosom do preteklosti in lastne identitete širše v družbi, je seveda veliko širše vprašanje, ki močno presega ta prispevek.

LITERATURA:

Zaradi narave prispevka virov nisem navajal sproti. Vseeno pa precej misli, ki sem jih zapisal v tem prispevku, dolgujem naslednjim delom:

Ladaria, Luis: *Teološka antropologija*, 2. del, skripta Teološke fakultete, Ljubljana 1999, 41–46.

Lah, Avguštin: "Teološka antropologija", v: Ciril Sorč: *Priročnik dogmatične teologije*, Družina, Ljubljana 2003, 205–362.

McGrath, Alistair in Darren C. Marks: "Introduction: Protestantism – Problem of Identity", v: Alistair McGrath in Darren C. Marks, ur.: *The Blackwell Companion to Protestantism*, Blackwell, Oxford 2007 1–19.

Noll, Mark A.: *Protestantism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Perko, Franc: *Verstva v Jugoslaviji*, Mohorjeva družba, Celje 1978, 132–199.

Evangelikičanska cerkev v nekaj geslih

V 16. stoletju, ki ga imenujemo "dobo reformacije", so nastale tri nove oblike kršćanskih cerkva, ki so se ločile od Rimokatoliške cerkve. Na Nemškem je pod vodstvom Martina Luthra in njegovih sodelavcev nastala Evangelikičanska ali Luteranska cerkev. Od tam se je Evangelikičanska cerkev razširila po ostalih delih Evrope in izven nje. Po Primožu Trubarju tudi k nam na Slovensko. V Švici je prav tako v tem času nastala pod vodstvom Zwinglija in Kalvina Reformirana ali Kalvinska cerkev, ki je z Evangelikičansko cerkvijo najbolj sorodna. V Angliji se je Katoliška cerkev osamosvojila, začela se je imenovati Anglikanska cerkev.

V 17., 18. in 19. stoletju so nastale nekatere nove oblike protestantskih Cerkva, in sicer:

- Prezbitarijanska cerkev na Škotskem,
- Baptistična cerkev Angliji in Ameriki,
- Kongregacionalistična cerkev v Ameriki,
- Metodistična cerkev v Angliji in Ameriki,
- Binkoštna cerkev v Ameriki in drugod.

PROTESTANTIZEM IN EVANGELIKANSKA CERKEV

Ime protestantizem se navezuje na "protest", na tradicionalni ukrep, ki so ga uporabljali v staronemškem cesarskem pravu; s to potezo so skušali reformacijsko razmišljujoči deželni stanovni na speyerskem državnem zboru leta 1529, nasprotujoč cesarski verski politiki, doseči svobodo reformacijske veroizpovedi. Po zaslugi njihovih političnih nasprotnikov je ta izvorno politično pravni pojem postal "svetovni" naziv za privrčence reformacije.

Praviloma poudarja reformacijsko veroizpoved skupaj s političnimi okoliščinami; ohranja spomin na to, da je bila verska svoboda v protestantizmu izborna in ni bila nikoli preprosto dana.

Biti protestant pomeni biti svoboden; svoboden pred Bogom v verovanju, svoboden v religiji pred državo in svoboden v vesti pred Cerkvijo.

Vodilna "ideja" je zlahka prepoznavna in je preprosta. Gre za spoznanje Evangelija: "Pred Bogom nas po veri opravičuje le Kristusova milost", kot pravi četrti člen Confessio

Augustana (temeljni veroizpovedni spis) iz leta 1530. Pravični Bog ne sodi po dobrem služenju in slabih delih, temveč sprejema nepravične ljudi iz čiste ljubezni in jih po Kristusovi volji dela pravične in dobre. To je bilo Luthrovo "reformacijsko spoznanje". Bog je pravičen, ker dela ljudi pravične. Njegova pravičnost ni nika-kršna presojavača pravičnost, pač pa ustvar-jalna pravičnost. Ta se razodeva v Kristusu, ki "je bil izročen smrti zaradi naših prestopkov in je bil obujen zaradi našega opravičenja" (Rim 4,25). Jasnost tega nauka o opravičenju je tista, ki odloča o tem, ali je Cerkev v resnici Cerkev Božjega Evangelija.

LUTERANSKA CERKEV

Protestantska vera je znova obujena vera v Kristusa, v kateri so živeli v praksi krščanskih časov Nove zaveze. Samo Kristus, za nas križani Kristus, je temelj in kriterij resnične vere, resnične Cerkve in resnične teologije. On sam je Evangelij, po katerem ima Evangeličanska cerkev "evangeličanski" naziv.

Luteranska cerkev nosi ime po svojem začetniku Martinu Luthru. To poimenovanje se je uveljavilo zaradi lažjega ločevanja od drugih protestantskih Cerkva, čeprav Luther ni želel, da bi se Cerkev imenovala po njem, ampak po evangeliju. Od tod pravičen izraz za največjo protestantsko Cerkev – Evangeličanska cerkev Augsburške veroizpovedi. Po Luthrovem nauku je Cerkev tam, kjer se oznanja Božja beseda in delijo zakramenti v skladu z evangelijem.

Cerkev je po luteranskem učenju občestvo vernih in je tudi vidna, njeno bistvo pa je mogoče spoznati le v veri. Vsi člani občestva so deležni duhovniške službe, vodstveno in duhovniško službo pa opravljajo demokratično izvoljeni predstavniki Cerkve (duhovnik in laik).

ŠTIRI NAČELA EVANGELIČANSKE TEOLOGIJE

S*ola fide (samo vera):* Veruje, kdor daje prav Bogu, ki ljubi grešnike in jih iz milosti

dela pravične. Ne odločamo se sami za Boga, pač pa spoznavamo, da se je Bog odločil za nas in temu veselo izrekamo "Da" in "Amen". Verovati pomeni vzeti nase Božjo sodbo, zau-pati v njegovo obljubo in pripoznati njegovo opravičujočo milost. Če človeška pravičnost (identiteta, samospoštovanje in samozavest) ne bi bila odvisna le od Božje milosti, ampak tudi od človekovih dejanj, človek ne bi mogel biti gotov v zveličanje, saj ne bi nikoli vedel, ali je naredil dovolj. Le če je človeška pravičnost odvisna zgolj od Božje milosti, se lahko dokopljemo do jasne gotovosti o zveličanju, kot je zapisal že apostol Pavel: "Kajti prepričan sem: ne smrt ne življenje ... nas ne bosta mogla ločiti od Božje ljubezni v Jezusu Kristusu, našem Gospodu" (Rim 8,38). Ta osebna gotovost o zveličanju v življenju in smrti je v času reformacije zaznamovala evangeličanske kristjane.

Sola gratia (samo milost): Kdor postane pravičen zgolj po milosti, lahko živi brez strahu. Ni mu treba več skrbeti za dušni blagor. Vse skrbi veljajo njegovemu bližnjemu. Le vera napravi človeka blaženega, vendar vera ni nikoli sama, saj deluje v ljubezni, dokler živi verujoči človek. Kdor je pravičen le po milosti, postane Božji otrok. Z deli in zaslugami nikoli ne postanemo Božji otroci, temveč ostanemo za vselej hlapci. Otroci postanemo z rojstvom; otroci Božji s ponovnim rojstvom iz Božjega Duha. Ta plemenitost božanskega rojstva je pečat Božjih otrok. Opevanje dosežkov in sodba po dobrih in slabih delih sta značilni za hlapce. Načelo "*sola gratia*" v protestantizmu ni bilo nikoli načelo lenobe, temveč vselej izvir neumornega dela. Kdor je osvobojen nuje dobrih del, prekipeva od ljubezni in izvaja vsa dobra dela sam od sebe, iz čiste hvaležnosti.

Solus Christus (samo Kristus): krščanska Cerkev živi svojo resnico in govori z goto-vostjo takrat, ko je njen Gospod Kristus in samo Kristus. Krščanska Cerkev zaživi svojo svobodo, ko je poslušna Kristusovemu evan-geliju. Zato nas evangeličanska veroizpoved postavlja pred zahtevo, da se pravila, obredi in simboli cerkvene tradicije in ljudskega

verovanja uklanjajo Kristusovemu zgledu. Evangeličani zavračamo napačen nauk, po katerem bi morala Cerkev za izvor oznanjevanja kot Božje razodetje poleg Božje Besede pripoznati tudi druga spoznanja, moči, postave in resnice.

Sola scriptura (Samo Sveto pismo): To je v nasprotju s katoliškimi sintezami: Sveto pismo in tradicija, tradicija in sodobni pomen vere. Sveto pismo samo zadostuje in je za vsakogar, ki zna brati, razumljivo pričevanje o Evangeliju Jezusa Kristusa, ki opravičuje grešnike. Iz tega sledi problem cerkvenega učiteljstva. Katoliški nazor je sledeč: avtoriteta veronauka je prek Petra prešla z apostolov na rimskega škofa ali škofovsko skupnost. Zato škofje govorijo z apostolsko avtoriteto v Kristusovem imenu. Evangeličanski nazor pa je sledeč: avtoriteta apostolov ni prešla na nikogar. Apostoli so bili očividci Kristusa, ki je vstal od mrtvih, in sami niso postavili nobenih apostolov, ki naj bi bili njihovi nasledniki. Njihova apostolska avtoriteta je prešla na njihove apostolske spise. Tako danes govorijo v Cerkvi in skozi Cerkev prek spisov Nove zaveze. Kaj nam pomaga formalni prenos apostolskega nasledstva z enega škofa na drugega, če pa ti škofje pri oznanjevanju Evangelija ne sledijo zvesto temu, kar je zapisano v spisih?

Iz teh štirih evangeličanskih načel sledi novo razumevanje Cerkve in krščanskega življenja v svetu.

OGANIZIRANOST SLOVENSKE EVANGELIČANSKE CERKVE

Evangeličanske Cerkve po svetu so samostojne. Zato je vsaka Evangeličanska cerkev organizirana glede na svojo tradicijo nekoliko drugače. Organiziranost slovenske Evangeličanske cerkve:

- Sinoda ali občni zbor Cerkve (delegatski sistem),
- Predsedstvo Cerkve (škof in cerkveni inšpektor),
- Prezbitarij Cerkve (vodstva posameznih cerkvenih občin),

- Zbor duhovnikov (duhovniki in kaplani),
- Gospodarsko-planska komisija (predsednik in člani),
- Nadzorni odbor (predsednik in člani),
- Cerkevno sodišče (predsednik in člani),
- Delo z mladimi,
- Žensko delovanje,
- Diakonična dejavnost.
- Organiziranost in delovanje posameznih cerkvenih teles, organov in ustanov določata Ustava in Statut Cerkve.

CERKVENA OBČINA

K skupni Evangeličanski cerkvi spada vsaka posamezna cerkvena občina. Versko ali cerkevno občino tvorijo njeni člani. Cerkevno občino vodi cerkveni odbor ali prezbitarij. Cerkveni prezbitarij ali odbor se voli na šest let in je odgovoren občnemu zboru cerkvene občine. Občni zbor (Sinodo) sestavljajo vsi odrasli – konfirimirani člani cerkvene občine. Predsedstvo cerkvene občine tvori duhovnik in inšpektor. Naloge duhovnika so oznanjevanje Božje besede, skrb za duhovno življenje vseh vernikov, opravljanje obredov itd. Naloga inšpektorja je skrb za redno delovanje cerkvene občine. Ostali delavci v cerkveni občini so podinšpektor, kantor, blagajnik, zapisnikar, glavni oskrbnik, odborniki, zvonar in drugi sodelavci.

CERKVENI OBREDI

Ena od najbolj vidnih znamenj evangeličanskega krščanstva je Božja služba. Telesno in duševno zdrav človek brez Božje službe ne more živeti krščanskega življenja, ne more biti član svoje cerkvene občine oziroma Cerkve. K Božji službi nas Bog kliče v tretji zapovedi (Posvečuj nedelje in praznike ...).

Pri Božji službi spoznavamo Božje delovanje in velika Božja dela za nas. Pri njej in po njej se nam podarja Božja moč in pomoč za naše krščanstvo ter Božji blagoslov. Božja služba v prvi vrsti ni zaradi Boga, tudi ne zaradi nedelj in praznikov, ampak zaradi nas – zaradi človeka.

Pri Božji službi je Bog med svojim ljudstvom navzoč, se mu daje spoznavati, mu odpušča grehe in ga obdari s svojimi darovi. Pri njej spoznamo in pripoznamo, da je Bog Stvarnik in Gospod nad našim življenjem in svetom, da je njegovo delo odrešenja in posvečenja namenjeno nam. Tukaj spoznamo, da ima Bog z nami določen cilj, to je uresničevanje njegovega – Božjega kraljestva.

Božja služba je najprej služba Boga človeku in šele potem služba človeka Bogu.

K Božjim službam spadajo nedeljske in praznične Božje službe, razni cerkveni obredi, namenske Božje službe in blagoslovitve.

K cerkvenim obredom spadajo: konfirmacija, poroka, pogreb – pa tudi podeljevanje zakramentov Sveti krst in Sveta večerja – čeprav jih po navadi podeljujemo v okviru redne Božje službe.

K namenskim Božjim službam spadajo: jutranje ali večerne pobožnosti (navadno v adventu ali postnem času), otroške, mladinske in razne spominske Božje službe.

K blagoslovitvam spadajo: blagoslovitev cerkve, dvorane, zvonov, orgel, kapel, predmetov za Božjo službo in raznih drugih cerkvenih objektov.

CERKVENO LETO

Cerkev oznanja Božje odrešilno delo na nas, Božjo voljo in njegovo delovanje ob nedeljah in praznikih cerkvenega leta. Na cerkvene praznike se spominjamo večinoma velikih Božjih del, ki jih je Bog storil po Jezusu Kristusu. Ta dela so se godila v preteklosti, toda imajo svojo vrednost in veljavo za nas, za naše sedanje in bodoče življenje.

Na nedelje se nam razen drugih velikih Božjih del oznanja Božja beseda, ki jo je Bog nekoč povedal po prerokih, Jezusu, apostolih in ki velja tudi za nas. Oznanjevanje Božje besede nam pomaga verovati, kajti vera prihaja iz oznanjevanja Evangelija.

Cerkveno leto delimo na dva dela:

- praznični del (polletje Gospoda),
- nepraznični del (polletje Cerkve).

V prazničnem delu cerkvenega leta so razni "cerkveni časi", v njih pa posamezni prazniki.

Adventni čas: s tem časom, v katerem so štiri adventne nedelje, se začenja cerkveno leto.

Božični čas: od četrte adventne nedelje do praznika epifanije ali treh kraljev.

Čas po epifaniji ali treh kraljih: število nedelj je odvisno od datuma velike noči. Postni ali pasijonski čas: v tem času, ki se začenja na pepelnično sredo (dan po pustu), je šest postnih nedelj. Šesta postna nedelja se imenuje cvetna nedelja ali Palmarum.

Velikonočni čas: začenja se s tako imenovanim velikim ali velikonočnim tednom takoj po cvetni nedelji. V velikonočni čas spada tudi praznik Jezusovega vnebohoda.

Binkoštni čas: je najkrajši čas v cerkvenem letu. Zajema le binkoštno nedeljo in binkoštni ponedeljek ter nedeljo Svete Trojice. Ko govorimo o Sveti Trojici, mislimo na Boga, ki se nam je dal spoznati kot "Oče, Sin in Sveti Duh". Verujemo, da je Bog ustvaril svet in nam podaril življenje, zato ga imenujemo Oče. Svojo ljubezen do ljudi je pokazal tako, da je bil v Jezusu Kristusu navzoč v svetu. Zaradi tega verujemo, da je Jezus Kristus Božji Sin. Bog nam pomaga, da lahko verujemo in nam daje moč, da to svojo vero ohranimo in po njej živimo. Božja moč, ki med nami in v nas deluje, je Sveti Duh.

V neprazničnem delu cerkvenega leta obhajamo le zgodovinski praznik, 31. oktober kot praznik reformacije. Nedelje tega cerkvenega časa imenujemo "nedelje po Sveti Trojici".

Liturgične barve: V cerkvenem letu se uporabljajo različne liturgične barve. To pomeni, da je na oltarju in na prižnici ob praznikih in nedeljah prt različne barve. V Evangeličanski cerkvi se uporabljajo sledeče liturgične barve: vijoličasta, bela, zelena, črna in rdeča.

V adventnem in postnem času se uporablja vijoličasta barva, ki nas spominja na ponižnost in pokornost pred Bogom.

Na božič in na veliko noč se uporablja beli liturgični prt. Bela barva je barva veselja, svetlobe, ljubezni, nedolžnosti.

Na nedelje po treh kraljih in na nedelje po Sveti Trojici se uporablja zelena liturgična barva. To je barva upanja.

Na veliki petek je oltarski prt črn, ki izraža žalost in obžalovanje naših grehov.

Na binkošti in na praznik reformacije se uporablja rdeča liturgična barva. To je barva Svetega Duha, ognja, krvi Jezusa in mučnikov. Tudi ob konfirmacijski Božji službi imamo na oltarju rdeči prt.

Evangelikiški duhovniki imajo samo eno liturgično obleko. Pri Božji službi so oblečeni v črn talar, na katerem sta pod vratom pripeti dve beli tablici, ki spominjata na Božje zapovedi oziroma na Božjo besedo. Te tablice se imenujejo "Mojzesove tablice".

NAUK ALI UČENJE EVANGELIČANSKE CERKVE

1. Edino merilo evangeličanske vere in življenja je Sveto pismo.
2. Razni veroizpovedni spisi in cerkveni nauki temeljijo na Svetem pismu in nam ga pomagajo razumeti.
3. Cerkev je skupnost vseh vernih.
4. Duhovniki so od vernikov poklicane in predhodno izšolane osebe – tudi ženske, pooblašene za oznanjevanje Evangelija in delitev zakramentov. Duhovniki smejo biti poročeni.
5. Evangeličanska cerkev podeljuje dva zakramenta: sveti krst in sveto večerjo, ker je Jezus samo ta dva postavil. Sveta večerja se deli pod obema podobama: kruh (hostija) in vino.
6. Verniki Evangeličanske cerkve molijo samo k Bogu. Marije in svetnikov ne častijo.
7. Edini "Gospod" (glava) Cerkve je Jezus Kristus, zato je vsaka Cerkev po posameznih državah samostojna.
8. Pri vodenju Cerkve sodelujejo vsi verniki. Duhovniki in ostali cerkveni delavci imajo pri vodenju Cerkve enake pravice in dolžnosti.

9. Bog človeka "opraviči" zaradi Jezusove ljubezni do njega in zaradi njegove vere ter ne zaradi dobrih del, s katerimi bi si kristjan lahko zaslužil Božjo milost. Dobra dela pa so posledica oziroma sadovi vere.

10. Božja ljubezen nas ne rešuje smrti, upamo pa, da bomo zaradi Božje ljubezni v večnosti deležni novega - večnega življenja (združenja z Bogom).

SVETOVNA LUTERANSKA ZVEZA

Evangelikiške Cerkve po svetu so samostojne. Da pa bi se med seboj spoznale, sodelovale in ena drugi pomagale ter v svetu opravljale tisto poslanstvo, katero Bog od Cerkve želi, so leta 1947 na Švedskem, v mestu Lund, ustanovili Svetovno luteransko zvezo. Ta zveza ima svoj sedež v Ženevi. V Svetovno luteransko zvezo je včlanjenih okrog 55 milijonov evangeličanov iz okrog 100 različnih Cerkva po vsem svetu. Skupno pa na svetu živi okrog 70 milijonov evangeličanov.

EKUMENSKA POSTAVA EVANGELIČANSKEGA VEROVANJA

Ekumenska postava evangeličanskega verovanja se razodeva v odkritju nadnacionalne in nadkonfesionalne katoliškosti "Kristusove cerkve". To spoznanje so si evangeličani priborili v času preganjanja, tj. "pod križem". In to spoznanje vzbuja željo po evharističnem občestvu pri obhajilu. Živeti ekumensko pomeni biti "lačen in žejen" evharističnega občestva vseh kristjanov. Misli in delovati ekumensko pomeni biti "lačen in žejen" Božje pravičnosti za ves svet. Oboje – znotrajcerkvena ekumena in krščanska ekumena navzven – danes sodita skupaj. Da lahko Cerkev vstopi v resnično svetovnozdgovinsko dogajanje človeštva, mora postati popolno ekumensko občestvo.

Bilten, verski časopis za študente in izobražence (1980/81). Foto: Samo Skralovnik



Humanizem, reformacija in Primož Trubar

Vprašanje o naravi razmerja med humanizmom, reformacijo in življenjsko izkušnjo Primoža Trubarja na eni ter njegovim kar presenetljivo obsežnim književnim opusom na drugi strani ni od včeraj. Po vsej širini ga je pravzaprav razprl že Anton Slodnjak v svojem *Pregledu slovenskega slovstva*, ki je izšel vse bolj davnega leta 1934. Pozneje tako znameniti literarni zgodovinar, ki se v javno zavest ni zapisal toliko z metodološko strogostjo in natančnostjo svojih raziskav kot z najglobljo osebnostno zavzetostjo in vednostno širino, je menil, da se humanizem in reformacija na Slovenskem stikata kot zarodek in razvita duhovnozgodovinska formacija, kot dva zaporedna in medsebojno vzročno-posledično povezana procesa na osi časa.¹ Iskanje razmerij med njima je s tem dobilo domovinsko pravico v znanosti. Razprava o dobi, v kateri se po dolgi prevladi centrifugalnih sil v naši zgodovini začno ponovno pojavljati tudi zelo poudarjene sredotežne, brez tematizacij tega vprašanja ne more biti celovita.

Čeprav podrobne raziskave niso potrdile Slodnjakove duhovnozgodovinske vizije razmerja med humanističnimi težnjami in na Slovenskem prisotnimi tokovi reformacije, se je predvsem zaradi delnega časovnega – še bolj pa spričo personalnega – stika med njihovimi nosilci uveljavilo skupno oziroma primerjalno raziskovanje pojavov, ki so odločilno zaznamovali jutranje ure novoveške civilizacije v alpsko-jadranskem prostoru. Preučevanja konvergenčnih premikov v okviru obeh prelomnih gibanj na eni ter njunih razlik na drugi strani so pomembno prispevala k razumevanju izjemno dinamičnega 16. stoletja v Srednji Evropi. Pri tem se

je treba zavedati, da sinteza nikakor ni nujni "izid" srečevanja različnih tendenc. Slednje se vrhu vsega tudi ne doživljajo zmerom kot nasprotja: med njimi more prihajati ne do prevzemanj kot tudi ne do popolnih zavračanj, pri čemer pa ostajajo skupne točke vsaj v obliki istih ali podobnih izzivov (in so le odgovori nanje izključujoči se).

Dandanes je v tematizacijah življenja in dela Primoža Trubarja že povsem uveljavljen "standardni" evropski model interpretacije razmerja med humanizmom in reformacijo. Obe gibanji se tako na Slovenskem kot v sosednjih – pa tudi bolj oddaljenih – deželah pretežno postavljata v okvir civilizacije

renesanse. Kakor je zelo prepričljivo pokazal veliki francoski zgodovinar Jean Delumeau,² je njun skupni imenovalac mogoče razbrati predvsem v individualizaciji življenjskih oblik in pojmovanj, razlike med njima pa so najočitnejše v doživljanju univerzalnosti in v odnosu do kritične misli. V humanističnem kulturno-civilizacijskem pramenu je slednja celovita in vsega dotikajoča se, v reformacijskem toku pa je usmerjena k uveljavitvi doktrine "evangelija brez človeških dodatkov". V praksi je to pomenilo preobrazbo kritike, ki je v prvi vrsti drastičen in k odpravi slabosti težeč opis stvarnosti, v eliminacijsko sredstvo. Instrument je postal orožje. Humanistična kritika je bila za razliko od nje emancipacijska: trudila se je ohranjati, kar je bilo vredno (dolgo)trajnosti ali celo večnosti, in vplivati na to, da se porodi čim več takšnega. Nasprotovala je samo zlaganosti, ki se je uveljavila zaradi fanatizma ali zaslepljenosti.

Pri obravnavah reformacije posebno pozornost pritegne vprašanje srečevanja mentalitet dveh zgodovinskih epoh. S preteklostjo jo veže iskanje poti h krščanskim koreninam (v okviru doktrine "evangelija brez človeških dodatkov"), v novoveško prihodnost pa kažejo njene težnje, ki so vzporedne s humanističnimi. Pri tem se je treba zavedati, da so bile te tendence v mnogočem povezane z odkritjem antike in njenih nadčasnih vrednot v okvirih civilizacije renesanse: odkrivanje univerzalnosti v nekdanjosti je – vsekakor kar malce paradoksalno, a vendarle logično – vodilo k novemu. Značilno so se glasniki prihajajočega sveta v 16. stoletju doživljali kot obnovitelji (antične, starokrščanske) nekdanjosti. Prav zaradi križanja mentalitete zelo različnih dob in razumevanj je Trubarjev čas mogoče razlagati kot ključno vozliščno točko slovenske kulturne in v marsičem tudi siceršnje zgodovine. V njem lahko prepoznamo nekakšen povzetek njenih dotedanjih poti in smeri ter napoved novih.

Primož Trubar je bil – kot vsi zagovorniki doktrine "evangelija brez človeških dodatkov" – zagledan v idejo obnovitve prvotnega

krščanstva. Zgodovino je razumel kot veliko ciklično gibanje, v katerem oddaljitvi od začetka sledi vrnitev h koreninam. Toda prvotno krščanstvo je v glavah Evropejcev 16. stoletja v glavnem živelo le v obliki znanstveno neverificiranih predstav. Zgodovinska kritika cerkvene preteklosti, tj. ločitev dejanskega nekdanjega stanja od najrazličnejših razlag, je bila šele v povojih (čeprav je že obstajala formula *Historia fundamentum doctrinae est*).³ Flacijeve *Magdeburške Centurije*, ki ob leta 1506 oziroma 1518 in 1519 objavljeni študiji Lorenza Valle o Konstantinovi darovnici stojijo na njenem začetku, so izhajale v obdobju 1559–1574. Dejansko je šele prehod reformacijskega gibanja v protestantizem vzbudil splošnejši premik proti znanstveni obravnavi zgodovine krščanstva ter z njim povezanih življenjskih pojavov in organizacij. Od protestantizma odsekani in prostorsko za nekaj stoletij tudi ločeni katoliški svet⁴ je v teh naporih časovno le malo zaostajal, v korenitosti pa ga je z nastopom Jeana Bollanda (1596–1665) in njegove šole, ki je izdajala *Acta Sanctorum*,⁵ ter Jeana Mabillona (1632–1707) kmalu presegel.

Trubar je bil sredi 16. stoletja, ko je proces znanstvenega preučevanja zgodovine krščanstva delal šele prve korake k nepovratnosti, že izoblikovana osebnost. Svojih stališč in pojmovanj tedaj že ni več iskal, temveč jih je v glavnem samo še poglobljal. O "evangeliju brez človeških dodatkov" – in potemtakem o prvotnem krščanstvu – je imel dovolj jasne predstave izdelane že v času pisanja prve slovenske knjige (1548–1550). To pomeni, da na njegovo razumevanje cerkvene in siceršnje zgodovine zgolj iz reformacije izšla protestantska historična kritika katolicizma ni mogla več odločilno vplivati. Vrhu vsega je bil do Flacija Ilirika kot njenega osrednjega predstavnika zadržan: čeprav se je z njim osebno seznanil v Ljubljani leta 1563, je naredil vse, da se njegova razumevanja, ki jih je poskušal uveljaviti Sebastijan Krelj, v slovenskem prostoru ne bi zakoreninila. Res se – v mnogočem tudi po njegovi zaslugi – niso.

Potemtakem ni preveč predrzno domnevati, da je na Trubarjevo razumevanje krščanske sedanjosti in preteklosti vplivala samostojna humanistična misel oziroma kritika – se pravi tisti dispozitiv intelektualcev v jeseni srednjega in ob zori novega veka, ki še ni bil izrecno povezan z reformacijskimi tendencami. Celotni opus avtorja prve slovenske knjige to hipotezo odločno podpira.

Trubar je v nemškem posvetilu k prevodu prvega dela *Nove zaveze*, ki ga je natisnil leta 1557, zapisal, da je pokojni vrli gospod Peter Bonomo, "škof in grof tržaški", na svojem dvoru njemu in drugim "razlagal poleg Vergila tudi Erazmve *Parafraze* in Calvinove *Institutiones* v laškem, nemškem in slovenskem jeziku".⁶ Med naštetimi deli samo zadnje sodi v izrazito reformacijski repertorij, medtem ko prvi dve imeni oziroma naslov pripadata kanonu humanistov. Še več: Vergilova *Eneida* in Erazmve *Parafraze* so bile celo njegov emblem. Bonomo, ki ga je Trubar v pismu Heinrichu Bullingerju z dne 13. marca 1557 označil za "poeta in zelo pobožnega moža" ter za svojega vzgojitelja, se za reformacijo – dovolj značilno – sprva ni ogrel. Po Luthrovem nastopu je nekaj časa celo veljal za čvrst stebler rimske cerkve v deželah avstrijskih Habsburžanov. Šele pozneje se je začel bližati zagovornikom "evangelija brez človeških dodatkov" in je v tem smislu tudi vplival na svojo najbližjo – prejkone elitno, predvsem kleriško – okolico. Značilno pa nikoli ni postal razširjevalec reformacijskih idej med množicami navadnih vernikov. Dejansko je pričakoval korenite spremembe v obstoječi cerkvi, ne pa cepitve kristjanov na evropskem Zahodu. V času njegovega življenja – umrl je 4. julija 1546 – so se ločnice pač šele začrtovale. Še vedno potekajoči pogovori med zagovorniki različnih stališč, kot npr. tisti v alzaškem Haguenau/Hagenau 1540, so opozarjali na to, da tudi po jasnem formuliranju protestantske augsburške veroizpovedi (1530) upanje na sporazum ni popolnoma ugasnilo. Zlasti habsburški dvor, ki se je na vzhodu, v deželah svete ogrske krone, soočal

z Osmani, na zahodu oziroma v Italiji pa s Francozi, je bil zelo zainteresiran za pomiritev.

Peter Bonomo je sodil med tiste humaniste, ki so se sicer navduševali nad antično klasiko, vendar se zaradi nje niso odvrčali niti od ljudskih jezikov. Po vsej verjetnosti gre to pripisati njegovemu službovanju na dvoru cesarja Maksimilijana I. in visokim funkcijam, ki jih je opravljal do dejanskega nastopa vlade Ferdinanda I. Tradicija določene odprtosti do ljudskih jezikov je med humanisti v Srednji Evropi tedaj imela za seboj že kar lepo tradicijo: segala je do Eneja Silvija Piccolomini in njegovega "pedagoškega" traktata za Ladislava Posmrtnika oziroma za njegove vzgojitelje, ki je nastal leta 1450.⁸ Dvor se zaradi množice vsakdanjih opravil pač ni mogel slepiti glede koristnosti znanja mnogih jezikov in o skorajda neizogibni škodi, ki jo utrpi vladar, če ne razume svojih podanikov in kraljevskih sosedov oziroma tekmecev. Prvi "dunajski kongres" leta 1515, na katerem se je Maksimilijan I. sestal s svojima jagieľonskima tovarišema – apatičnim ogrsko-češkim kraljem Vladislavom II. in njegovim podjetnim poljsko-litovskim bratom Sigismundom Starejšim –, je bil močno opozorilo v tej smeri.⁹ S tem v zvezi je težko prezreti afirmacijo dotlej na Zahodu večinoma prezrtih idiomov evropskega Vzhoda. Malo pred izjemno pomembnim vladarskim srečanjem je v viteške ideale zagledani cesar Maksimilijan I. Pavla Oberstaina celo povpraševal o tem, ali bi mu lahko pripravil slovar slovanskega jezika, da bi se ga naučil.¹⁰ V Radvljici rojeni učenjak bi mu mogel ponuditi predvsem besednjak slovenščine.

Bonomo je po vrnitvi v Trst, kamor ga je pregnala "čistka" nadvojvode ter pozneje kralja in cesarja Ferdinanda I., ki je hotel odločilne položaje zasesti s svojimi ljudmi,¹¹ povsem očitno posnemal življenjski slog, s kakršnim se je srečeval na Dunaju. Med drugim je – najbrž po zgledu svojega škofovskega vrstnika in prijatelja, Ljubljana Jurija Slatkonje (s čigar premoženjem je po njegovi smrti skupaj z bratom Lodovicom precej

neskrbno gospodaril) – osnoval pevski zbor, v katerega je pritegnil tudi Primoža Trubarja. Bonomovo razlaganje humanističnih in reformacijskih avtoritet v različnih ljudskih idiomih je potemtakem po vsej verjetnosti imelo korenine v načelih jezikovne politike dvora srednjeevropskih Habsburžanov.¹²

Čeprav se je Trubar pri svojem tržaškem vzgojitelju vere, duha in srca srečal tudi že z reformacijsko miselnostjo, je glede na ohranjene vire mogoče domnevati, da se je v letih osebnostnega oblikovanja intenzivneje kot z njo seznanjal s čisto humanistično tradicijo. Močno oporo za takšno razlago najdemo v že omenjenem pismu slovenskega reformatorja Heinrichu Bullingerju z dne 13. marca 1557. Trubar namreč tedaj svojemu nadvse cenjenemu in uglednemu korespondentu zaupa, da nerad piše v latinščini, ker se boji kakšne sintaktične napake in tega, da bi "grešil zoper Priscijana".¹³ To pomeni, da je za rabo jezika Vergila in Erazma Rotterdamskega predvideval najvišji standard. (Podoben odnos je imel tudi do grščine, za katero je zapisal, da je ne zna prav brati.¹⁴) Trubar je v Priscijanu – podobno kakor mnogi njegovi humanistični sodobniki – videl nedotakljivo avtoriteto. Ob tem je vendarle treba pripomniti, da je bil po vsej verjetnosti v ne ravno majhni skupini izobražencev, ki so *Institutiones grammaticae* znamenitega poznoantičnega učenjaka postavljali na najuglednejše, se pravi na najvišje knjižne police, kjer pa so zaradi obsežnosti in izčrpnosti ostajale nedotaknjene. Priscijan je bil že v poznem srednjem veku veliko ime, toda bolj simbol oziroma emblem kot vsakdanjostni vodnik po latinski slovnici. Zelo veliko število ohranjenih prepisov njegovih *Institutiones* je namreč nepopolnih.¹⁵

Vsekakor se na tem mestu zastavlja zanimivo vprašanje: Ali nista nemara Trubarjeva omemba Priscijana in njegova navedba, da je Bonomo razlagal Vergila (tudi v slovenščini), povezani? Možnost za to vsekakor obstaja. Morda se je na tržaškem škofovskem dvoru uporabljal Priscijanov didaktični komentar začetka *Eneide*, ki je bil svoj čas zelo cenjen

in upoštevan. V določeni zvezi s tem utegne biti celo Trubarjevo označevanje Bonoma za poeta,¹⁶ se pravi za človeka, ki obvladuje nauk o verzu.

Slovenski reformator v svojih spisih na izjemno ugledno mesto postavlja tudi dela Erazma Rotterdamskega. V posvetilu k prvi slovenski izdaji *Matejevega evangelija* leta 1555 Trubar dovolj nadrobno poroča o načinu svojega prevajalskega dela. Pravi:

*"H drugimu vom povejmo, de mi v le-tim našim prevračenu smo veden imejli pred sebo ta pravi studenec tiga noviga testameta, kir je grški pisan; raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučenikov, kateri so ta nov testament iz tiga grškiga jezika v ta latinski, nemški inu laški preobrnil, nerveč pak na Erazmov Roterodamov nov testament, h timu so nom nega annotatio-nes silnu pomagale."*¹⁷

Ni mogoče domnevati, da bi vsestransko radoveden, razgledan in za posredovanje "evangelija brez človeških dodatkov" vneti Trubar ne bil vsaj v temeljnih potezih seznanjen z odmevnim sporom med Erazmom in Luthrom, ki je 1524–1525 izbruhnil okoli vprašanja svobodne volje. Kakor je izpričal v pismu Bullingerju z dne 13. marca 1557,¹⁸ so mu bila dobro znana celo mnogo manj usodna mnenjska razhajanja in delitve med kristjani na evropskem Zahodu. Kljub svoji izjemni predanosti reformacijskim težnjam je Trubar na zelo ugledno mesto vseskozi postavljal tudi delo "kralja humanistov", s katerim se je seznanil že na dvoru škofa Bonoma. Še več: pri svojem prevajalskem delu ga je celo uporabljal, in to poleg Luthrovih spisov. Čeprav bi mu za izpolnitev temeljnega poslanstva – tj. za poslovenitev *Nove zaveze* – zadostovalo zgolj naslanjanje na očeta reformacije, je očitno čutil potrebo po hkratni "ozemljitvi" v Erazmovem opusu. V tem gre videti drugo potrditev pomembnosti Trubarjevega stika s čisto humanistično tradicijo. Slednje avtor prve slovenske knjige nikoli ni

razumel kot reformaciji nasprotne. Mišljenje v antinomijah je pri Trubarju sicer prisotno, toda naš reformator se nemalokrat tudi uspešno izogne njegovim pastem (ki praviloma vodijo v usodne poenostavitve). To se dogodi celo na mestih, ki so za oznanjevalca doktrine "evangelija brez človeških dodatkov" dovolj presenetljiva.

Prav tako pri obravnavi naše teme in z njo povezanih vprašanj ne smemo spregledovati znamenitega pisma Primoža Trubarja Adamu Bohoriču, ki ga je 1. avgusta 1565 "s svojo roko napisal" Sebastijan Krelj. Duh, ki preveva ta dokument, je izrazito humanističen. Trubar obžalovanja vredno kulturno zaostalost svoje ožje domovine – tj. Vojvodine Kranjske – izrecno označuje kot "barbarsko".¹⁹ Leto prej je

reformator v svoji Cerkovni ordningi značilno poudarjal:

*"Obena dežela ne mejstu ne gmajna ne mogo prez šul, prez šularjev inu prez vučē-nih ludi biti, ne deželskih ne duhovskih riči prov rovnati ne obdržati. Tu vsaki zastopni človik more lehku zastopiti. Obtū nekar le samoč ti verni božji ludi, temuč tudi ti modri ajdi so povsod v nih mejstih inu deželah male inu velike šule inu v tih istih vučene, modre ludi držali. Ti Egiptarji inu Palestini so imeli nih farje (Gen. 47, 1 Reg. 6). Ti Kaldeji, Perzi so imeli nih magos, nih modre (Daniel, 1, 2). Ti Indi te gimnosofiste, ti Grki v tim mejstu Ateni inu drugdi velike šule inu dosti filozofov, velikih vučenih ludi, ti Rimlani nih collegia."*²⁰

Bilten, verski časopis študentov in izobražencev (1983/84). Foto: Samo Skralovnik



Trubar se pri zagovoru potrebe po ustanavljanju in vzdrževanju šol, kakor smo pravkar videli, ni skliceval zgolj na *Sveto pismo*. Prav tako ni čutil nobene potrebe, da bi v podporo svojih misli evociral reformacijske avtoritete, denimo Luthra (kar bi na tem mestu zlahka storil). Pri opisovanju sveta brez izobrazbe celo uporablja značilno humanistično oznako – barbarstvo. Uvidevanje potrebe po znanju naveže na človekovo razsodnost oziroma "zastopnost", ne pa npr. na vero. Prav tako je očitno, da je po Trubarjevem mnenju pravo ravnanje celo v "duhovskih ričeh" odvisno od izobraženosti – kar je spet izrazito humanistično stališče. Slovenski reformator za svoja razumevanja značilno pravi, da je šola cerkvi potrebna kakor leva roka desni.

Poleg navajanja humanističnih avtoritet in poudarjanja pomena znanja je za obravnavo naše teme posebej pomenljivo tudi Trubarjevo razumevanju položaja Slovencev in njihovega prostora. Zanj obstoječa politična parcelacija alpsko-jadranskih dežel ni bila nespremenljiva danost. Ozemlje, ki so ga poseljevali njegovi rojaki, je doživljal kot samosvojo enoto – podobno kot so humanisti že videli v tedanji politični stvarnosti še neobstoječi Italijo ali Nemčijo. Pismo Heinrichu Bullingerju z dne 13. septembra 1555 jasno izpričuje Trubarjevo razumevanje celovitosti oziroma kontinuiranosti slovenskega ozemlja, ki ga označuje kot "Windischland".²¹ Tu gre za skupno ime prostora, v katerem je pridigal pred prvim umikom na Nemško, tj. za Spodnjo Štajersko, Kranjsko in Trst. Tudi Trubarjev drugi katekizem, ki je prav tako zagledal luč sveta 1555, je v tem pogledu zelo pomenljiv. V njem se že čisto na začetku pojavlja edninski pojem "slovenska dežela", ki je očitno vzporednik nemškemu poimenovanju "Windischland".²² Ta skupna oznaka za prostor, na katerem žive Trubarjevi rojaki, se ponovi tudi v predgovoru k *Noviga testamenta poslednjem delu* leta 1577. Slovenska dežela je tam navedena ob ogrski in hrvaški.²³ Srednjeveška politična razcepljenost je v povezavi humanističnih in reformacijskih

idej prav skozi Trubarjev opus več kot očitno začela izgubljati status samoumevnosti. To se ni zgodilo samo v praksi, skozi rabo enotnega knjižnega jezika na Kranjskem, Spodnjem Štajerskem, Koroškem in v Primorju, ampak tudi na nivoju poimenovanj.

Sledi humanistične miselnosti je pri Trubarju mogoče odkriti tudi pri razmislekih o pravem redu sveta. Avtor prvih slovenskih knjig v svojih tematizacijah kmečkega upornišva nikakor ni sledil Luthrovemu brezrezervnemu pristajanju pri stališču privilegiranih slojev: ob potrebi pokornosti podložnikov je v isti sapi zagovarjal nujnost pravičnosti plemstva. Nemara je bila v njegovem obzorju tudi *clementia* oziroma velikodušnost, ki je že v antiki veljala za korektiv neizprosni *iustitii*. Trubarjeva kritika neusmiljene gosposke je bila zato razmeroma ostra.²⁴ Reformator prav tako ni kazal nobenega razumevanja za človeške slabosti pri protestantih – ki po njegovi presenetljivo ostri misli niso nič manjše kot tiste pri katolikih. Leta 1577 je celo zapisal:

*"In summa, ti lutrski glih tako koker ti papežniki, ta vekši dejl od nih, v tih velikih smrtnih grehah, [...] od samiga Kristusa prerokovanih, do vušes stoje. [...] Mi zdaj te naše smrkove glave, te smrdeče trebuhe, blatne noge zgul ž žametom, damaskom, skarlatom, spinatom, židami, zlatom, srebrom, s perlami inu žlahtnimi kamini oblačimo inu nanje obesujemo."*²⁵

Ljudje po Trubarjevi sodbi s pripadnostjo luteranski (augsburški) veroizpovedi nikakor niso imuni ne na nečimrnost ne na "nezastopnost". Po drugi strani celo "papežniki" niso vsi zapadli smrtnim grehom – temveč samo "vekši dejl od nih". Človeška nezglednost potemtakem še zdaleč ni ekskluzivno navezana na kakšno cerkev. Za protestantskega reformatorja, ki si je prizadeval ljudi pridobivati na svojo stran, je takšno neizprosno in nepropagandistično stališče dovolj tvegano. V končni posledici poudarja samo pomen človekovega opravičevanja Bogu, ki se mu ne more izmakniti nihče, ne pa prednosti

doktrine "evangelija brez človeških dodatkov". Kritika na mestu, kjer Trubar spregovori o grešnosti ljudi različnih veroizpovedi, ni izrabljena za miselni eliminacionizem, ki je bil 16. stoletju kar domač; reformatorju gre le za neizprosni opis stvarnosti, ki kliče po spremembi. To pa je izrazito humanistično razumevanje zadev sveta, človeka in Boga. Značilno se Trubar tudi tu zanese na človekovo "zastopnost": kdor bo seznanjen z njegovo mislijo in razumevanjem, bo vedel, kaj mu je storiti. Tega – najosebnejšega in čisto nič zgolj izglednega oziroma dozdevnega – mu ni treba naročati.

Po povedanem je vsekakor mogoče reči, da je bil stik s humanistično mislijo za Primoža Trubarja zelo pomemben. Poudarki v njegovem razumevanju ne samo reformacije, ampak tudi človekovega mesta v harmoniji Božjega stvarstva, bi bili brez nje zagotovo precej drugačni, kot so dejansko bili.

1. A. Slodnjak, *Pregled slovenskega slovstva*, Ljubljana 1934, 14–17.
2. J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Pariz 1967.
3. Marsikje se formula *Zgodovina je temelj* [verske, cerkvene] doktrine pripisuje Flaciju Iliriku, vendar gre v osnovi za sholastično misel. Prim. R. L. Benson in G. Constable s C. D. Lanham (ur.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1982 (ponatis iz 1999), 406.
4. Še posebej stroge so bile do Katoliške cerkve skandinavske dežele, ki od začetka reformacije do sredine 19. stoletja na svojih tleh večinoma niso dovoljevale njenega delovanja. Pri uvajanju političnega koncepta verske tolerance, ki se je v slovenskem prostoru uveljavil v času samostojne vlade Jožefa II. (1780–1790), so vsekakor močno zaostajale za habsburško Srednjo Evropo.
5. *Dejanja svetnikov* so izhajala med 1643 in 1940; obsegajo 68 zvezkov.
6. M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 74.
7. J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 27.

8. Prim. P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do sredine XVI. stoletja*, Ljubljana 1979, 153, 154.
9. Enej Silvij Piccolomini je za monarha, ki mu je neznanje jezika podanikov povzročilo škodo, štel očeta Ladislava V. Posmrtnika, tj. ogrskega, češkega in (izvoljenega) nemškega kralja Albrehta II. Habsburškega. Še težji je bil primer sicer za vladarske posle precej nezainteresiranega Vladislava II. Jagiełonskega, ki je na vse, kar so predlagali madžarsko govoreči magnati, odgovoril pritrdilno, saj jih menda ni povsem razumel. V zgodovino se je zato zapisal kot *Kralj Dobro* (Dobře) – po največkrat uporabljeni besedi (svoje strinjanje je izrazil najpogosteje v češčini). Prim. P. Engel, *The Realm of St Stephen. A History of Medieval Hungary 895–1526*, London–New York 2001, 347; L. Kontler, *Madžarska zgodovina*, Ljubljana 2005, 106.
10. P. Simoniti, n. d., 193.
11. Bonomo je kljub temu ohranil dobre stike z dvorom. Zdi se, da je Ferdinand I., ki je bil vzgojen v Španiji, "čistko" ob nastopu vlade izvedel predvsem iz načelnih razlogov, ne pa zaradi kakšne slabe izkušnje z zaupniki svojega deda Maksimilijana I.
12. I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, Maribor 1999, 184–187.
13. J. Rajhman, n. d., 27.
14. M. Rupel, n. d., 74. Značilno pa je Trubar na drugem mestu zapisal, da ima slovenščina – enako kot grščina – dvojino. To pomeni, da je bil o Homerjevem jeziku kljub vsemu nekoliko le poučen. Prim. M. Rupel, n. d., 79.
15. Priscijanovo delo je bilo ključnega pomena v zgodnjem srednjem veku, ko je odigralo neprecenljivo vlogo pri ohranjanju latinskega pisnega standarda. Nič manj ni zaslužno za afirmacijo slovesa piscev rimske literarne klasike v stoletjih, ki so sledila zatonu antične civilizacije.
16. J. Rajhman, n. d., 27.
17. M. Rupel, n. d., 65, 66.
18. J. Rajhman, n. d., 25–27.
19. J. Rajhman, n. d., 198.
20. M. Rupel, n. d., 173.
21. J. Rajhman, n. d., 23. Zato tudi ni presenetljivo, da je Trubar leta 1555 že govoril tudi o cerkvi Božji slovenskega jezika, ki ni bila omejena na nobeno od obstoječih političnih enot.
22. F. Krajnc Vrečko (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja I*, Ljubljana 2002, 331.
23. M. Rupel, n. d., 258. Evokacija pojma slovenska dežela leta 1577 je toliko bolj dragocena zato, ker Trubar natančno pove, na kateri ravni ga razume.
24. M. Rupel, n. d., 244, 245.
25. M. Rupel, n. d., 259.

Tretji dan, verski časopis študentov in izobražencev (1984/1985, 1985/86). Foto: Samo Skralovnik



KATARINA JOHANNA PROSENJAK

Evangelikanka, ženska, duhovnica

Pred približno sedmimi leti sem en semester študirala na katoliški fakulteti v Mariboru. Takrat sem bila prva in edina tuja študentka na omenjeni ustanovi, zaradi česar so me opazovali z zanimanjem, a hkrati s skepso. Za to je bilo več razlogov. Prihajala sem iz druge dežele, prihajala sem iz druge veroizpovedi, študirala pa sem evangeličansko teologijo, in sicer z namenom, da bi postala duhovnica. Omenjeno je iz mene med vsemi tistimi kandidati za duhovništvo in med številnimi študentkami, ki jim je bila pot k takšnemu poklicnemu cilju zaprta, naredilo precej eksotično pojavo.

Ta semester v tujini mi je omogočil evropski študijski program Erasmus. Svojega profesorja na evangeličanski fakulteti v Marburgu (na Lahni) Rainerja Kesslerja sem zlahka pregovorila, da je sklenil sporazum s katoliško fakulteto v Ljubljani in z gospodom Brankom Klunom. Gospod Kessler je imel namreč le najboljše spomine na gostovanja svojega zbora v Mariboru, med katerimi ni nikoli manjkalo vina in drugih dobrot. Vendar je bil skeptičen, ali bo po meni še kakšnemu študentu iz Marburga uspelo opraviti semester v Sloveniji, saj se mu je zdela jezikovna pregrada prevelika.

Ne vem, ali je po letu 2005 še prišlo do kakšne izmenjave med Marburgom in Ljubljano. Z obžalovanjem moram ugotoviti, da spletna stran Teološke fakultete v Ljubljani

Filipove univerze v Marburgu ne navaja kot partnerske.

Na mariborski fakulteti skoraj nisem imela jezikovnih težav, ker sem se že pred študijem v letih 2000 in 2001 naučila slovenščine, jezika svojega očeta, na Celoletni šoli slovenskega jezika v Ljubljani.

Za tem sem v Marburgu najprej začela študirati amerikanistiko in slavistiko. A ta študij ni trajal dlje kot en semester, kajti pritegnila me je evangeličanska fakulteta. Korak od študija jezikov do evangeličanske teologije je bil krajši, kot sem mislila, ker so bili prvi trije semestri zaznamovani z učenjem treh "starih" jezikov, hebrejščine, grščine in latinščine, ki je obvezno za vse kandidatke in kandidatke za duhovništvo. Gre za jezike virov naše vere, Stare zaveze, Nove zaveze in cerkvene zgodovine.

Rada sem se učila te jezike in se tako potapljala v miselni svet Svetega pisma in marsikaterega zgodovinskega vira.

Sočasno sem razvila nagnjenje do liturgije. Že v svojem prvem semestru sem napisala seminarsko nalogo na temo "liturgična navzočnost". Opazila sem, da smo v Evangelikičanski cerkvi marsikje izgubili zaklad – zaklad tradicionalnih napevov, simbolov in kretenj. Hitro mi je postalo jasno, da se lahko na tem področju mnogo naučimo od svojih katoliških, pa tudi anglikanskih sester in bratov.

Ko sem končala izobraževanje za duhovnico, sem imela priložnost eno leto živeti in delovati v Kanadi. Delala sem pri Kanadskem svetu cerkva (največjem ekumenskem inštitutu v Kanadi) in kot vikarka sodelovala s tamkajšnjim duhovnikom v nemško-kanadski cerkveni občini (gre za Martin Luther Kirche v Torontu). Ker je tamkajšnja luteranska cerkev v občestvu z anglikansko, sem lahko doživljala bogoslužja, pri katerih sta se povezovala luteransko in anglikansko izročilo. Tako sem smela nekoč v okviru takšnega bogoslužja v cerkev nesti kadilo, kar sem doživela kot zelo slovesen in lep trenutek.

Kako zelo moje srce bije za slovesno liturgijo, je že moglo – ali moralo – doživeti moje občestvo, v katerem sem zdaj duhovnica. 12. februarja letos sem bila namreč ordinirana (vpeljana v službo) v Kristusovi cerkvi v Niedernhausnu v Hessnu. Med svojim ordinacijskim bogoslužjem sem prošnje pela, kar je za to skupnost zelo nenavadno. Mnogi so se po bogoslužju nekoliko zmedeni spraševali: *Smo zdaj katoličani?* A mnogim je bilo to tudi zelo všeč.

Kot ordinirana evangeličanska pastorka stopam sedaj po stopinjah svojega očeta. To morda sprva ni nič nenavadnega. Toda kdo še lahko o sebi trdi, da ima za očeta evangeličanskega pastorka in katoliškega duhovnika? Slednje je zgodba mojega očeta. V Sloveniji je bil posvečen v duhovnika in nekaj let pozneje v Nemčiji ordiniran za evangeličanskega pastorka. V Evangelikičanski cerkvi sedaj deluje

že skoraj trideset let. Glede na mojo družinsko zgodovino me je seveda vedno zanimalo vprašanje, kaj nas kot katoličane in evangeličane združuje in kaj nas ločuje. Seminar ravno na to temo (Evangelikičani in katoličani: kaj ločuje, kaj združuje?) mi je omogočil, da sem precej stvari videla jasneje, denimo, da se evangeličanska ordinacija bistveno loči od katoliškega mašniškega posvečenja. Še več, da je ravno omenjena točka temeljni razlog za ohranjanje ločenosti obeh cerkva.

V teoloških krogih zato govorijo o *character indelebilis* katoliškega duhovnika na eni in o funkcionalnem razumevanju službe evangeličanskih duhovnic in duhovnikov, ki izhaja iz duhovništva vseh vernikov, na drugi strani.

Za laike (a celo za mnoge teologinje in teologe) je to nerazumljivo. Kolikokrat iz ust vernikov obeh veroizpovedi slišim: *Zakaj vendar ne moremo drug z drugim deliti Gospodove večerje? Saj vendar verujemo v enega Boga!*

Toda razlika med katoliško in evangeličansko cerkvijo, ki me najbolj zaposluje, je vloga ženske.

Moj oče je imel ob moji ordinaciji nagovor, med katerim se je z nasmehom na obrazom dotaknil omenjene teme. Pripovedoval je o sanjah, v katerih naj bi bil deležen razodetja: *Nekoč sem sanjal, da bo Bog enega najinih treh otrok poklical na pot po mojih stopinjah pastorka. 'Kdo je, Gospod? Najin najstarejši ali najin najmlajši?', sem vprašal Gospoda neposredno. 'Nobeden od obeh,' se je glasil odgovor. 'O Gospod, tvoja milost je neizmerna. Gotovo nama želiš podariti še enega sina?' 'To ti misliš, dragi prijatelj,' me je zavrnil z blago ironijo. In po kratkem molku dodal: 'Na svojo edino najljubšo hčer sploh ne pomisliš. Si pozabil, da sem protestantom dovolil ordinirati ženske?' 'Da, Gospod, to sem moral verjetno pozabiti,' sem osramočeno dejal in se prebudil.*

Med svojim semestrom na katoliški fakulteti v Mariboru sem prišla tudi v stik z mnogimi študentkami. Pri nekaterih sem začutila določeno frustracijo, kajti kakšne poklicne možnosti bodo vendar imele v Katoliški cerkvi kot katoliške teologinje?

Tudi v Evangeličanski cerkvi ordinacija žensk nikakor ni samoumevna, v mnogih evangeličanskih cerkvah je do danes ni, recimo v Samostojni evangeličansko-luteranski cerkvi (SELK). V Evangeličanski cerkvi v Nemčiji (EKD) je bila v večini cerkva članic uvedena v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja. Da pa so ženske v službi pastora dejansko sprejeli, je trajalo bistveno dlje in se še do danes ni povsod zgodilo. V moji cerkveni občini v Niedernhausnu je starejša gospa, ki je bila ena prvih evangeličanskih teologinj. Ob moji ordinaciji so se ji znova odprle stare rane. Kajti čeprav je bila izšolana za duhovnico, ni smela biti ordinirana. Morda nepoklicno, kar pomeni, da sicer lahko deluje kot duhovnica, vendar ne dobiva plače. Ko je njen mož potem

začel z delom v neki cerkveni občini, je bilo samoumevno, da bi morala kot "duhovnikova žena" ostati doma. Njene usluge je občestvo kljub vsemu rado sprejemalo – kot prostovoljne, neplačane storitve.

Eno generacijo kasneje je bila stvar že videti drugače. Zdaj je bilo duhovnic zmeraj več. Moja duhovnica mentorica, ki je sodelovala pri mojem izobraževanju, mi je pripovedovala, da so bili zadržki do duhovnic kljub vsemu veliki. Po kakšnem opraviilu, kakršno je denimo pogreb, so ji ljudje včasih rekli: *Iskreno povedano smo imeli pomisleke ob dejstvu, da boste opravili pogreb, saj ste vendar ženska ...*

Še generacijo kasneje so se razmere vnovič spremenile. Na evangeličanski fakulteti v

Tretji dan, verski časopis študentov in izobražencev (1986). Foto: Samo Skralovnik



Marburgu je v mojem času študiralo okrog 50 odstotkov žensk in petdeset odstotkov moških, pri čemer je število študentk naraščalo. Na mojem vikarskem tečaju nas je bilo dvanajst žensk in trije moški (na tečajih pred in za nami je bila razdelitev po spolih približno enakomerna, a število žensk tudi tukaj narašča).

Zdi se, da te številke po eni strani govorijo za spolno pravičnost v evangeličanski cerkvi. Rastoče število duhovnic pa lahko razlagamo še drugače, kot znamenje, da poklic duhovnika izgublja pomen. Področja, na katerih so ženske prekomerno zastopane, doživljamo v naši družbi namreč pogosto kot ne tako pomembna (kot denimo v vzgojnih poklicih).

V nekaterih delih sveta ordinacija žensk niti v Evangeličanski cerkvi še zdaleč ni tako sprejeta kot v Nemčiji. V cerkveni občini v Torontu, v katerem sem delala, sem to doživela. Občino so pred petdesetimi leti ustanovili nemški priseljenci in je zato ohranila nekatera izročila, ki v Nemčiji že zdavnaj niso več v veljavi.

Tam deluje duhovnik iz Nemčije, katerega žena je ravno tako duhovnica. V občini deluje le nepoklicno. Ta skupnost si je dolgo težka predstavljala, da bi za duhovnico imela žensko. V svoji zgodovini so imeli samo moške duhovnike. Zame je bila misel, da bi morala kot ženska delovati v takšnem občestvu, nekoliko neprijetna. Končno pa sem doživela pozitivno izkušnjo. Deležna sem bila velike odprtosti. Po koncu moje dejavnosti tam mi je eden izmed članov občestva pripovedoval, da sem bistveno pripomogla k temu, da bo skupnost sedaj odprta tudi za sprejem duhovnice. Pred kratkem se je razvedelo, da bo sedanji duhovnik občino kmalu zapustil in se vrnil v Nemčijo. Zaradi tega so pri meni poizvedovali, ali bi si lahko predstavljala, da bi prevzela to mesto. Morda nekoč v prihodnosti ...

Iz mojih orisov je moč razbrati, da je bilo in je sprejemanje žensk v cerkveni službi tudi v Evangeličanski cerkvi dolg proces. Dobre stvari pač potrebujejo svoj čas ...

Sama sem po dolgem času usposabljanja (več kot deset let) končno dospela na svoj cilj. Delam kot duhovnica v cerkveni občini.

Doživljam lepe stvari in težave. Enako kot Katoliška cerkev imamo tudi mi opraviti s strukturnimi spremembami in se pogosto ukvarjamo s formalnimi vprašanji. "Izgorevanje" je med duhovnicami in duhovniki velika tema. Zaposluje nas tudi vprašanje, kako naj v občestvih živimo in praznujemo svojo vero in kako naj ljudi navdušimo zanj. Tukaj obstajajo zelo različne predstave, ki pripeljejo celo do konfliktov. Toda omenjeno vendar niso nove teme. Že Pavel se je pred dva tisoč leti v svojih pismih spopadal s temi vprašanji in je občestva pozival, naj se ravna po Kristusu in evangeliju.

Ob vseh težavah, ki navsezadnje spadajo zraven, se lahko kljub vsemu štejem za srečno, da sem kot duhovnica poklicana k hoji za Kristusom. Imam privilegij, da smem ljudi spremljati v vseh mogočih življenjskih položajih in da smem sodelovati pri prenašanju evangelija naprej, ko vsebino naše vere posredujem mlajšim in starejšim in ko z ljudmi pri bogoslužjih praznujem našo vero.

Bogoslužje je zame osrednji prostor, na katerem lahko črpamo moč, kjer lahko pred Boga prinesemo veselje in žalost, lepe in težke stvari.

To moremo narediti kjerkoli. Pa vendar me cerkveni prostor še posebej vabi k srečanju z Bogom. Ne le naša Kristusova cerkev v Niedernhausnu, marveč tudi katoliška cerkev, ki je oddaljena samo nekaj metrov, je zame takšen poseben kraj. Tam molim sama ali skupaj z drugimi, uživam v tišini in začutim Boga, ki mi pravi: *Želim te blagosloviti, ti pa bodi blagoslov.*

GIAMPAOLO CREPALDI

Katoličan v politiki – priročnik za ponovni zagon

O političnem zedinjenju katoličanov

Crepaldijevo besedilo, ki ga tu prinašamo v prevodu, je eno izmed poglavij njegove knjige *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa* (Katoličan v politiki. Priročnik za ponovni zagon) iz leta 2010. Knjiga, kot vidimo, nosi pomenljiv podnaslov, saj meri na obuditev katoliške politične opcije, ki se nahaja v mrtvilu tako v italijanskem okolju (za katerega je knjiga prvenstveno napisana), kakor tudi širše po Evropi in nedvomno tudi pri nas. Msgr. Giampaolo Crepaldi je sedANJI tržaški škof. Dolgo časa je bil nosilec visokih funkcij pri Sv. Sedežu v zvezi z evangelizacijo družbenopolitičnega področja. Je ustanovitelj in predsednik Mednarodnega observatorija kardinala Van Thuâna za družbeni nauk Cerkve. Ena izmed osnovnih in prelomnih ugotovitev knjige je, da novejši cerkveni dokumenti znova osvetljujejo, kako družbeni nauk Cerkve ni neko blede, splošno, neobvezujoče ter v praksi neuporabno vodilo katoliškega političnega življenja, kot se je v zadnjih desetletjih zdelo marsikomu tudi v slovenskih katoliških vrstah, pač pa, da je zmožen učinkovito in uspešno usmerjati naša politična prizadevanja. V ozadju krize katoliške politike zato Crepaldi prepoznava pomanjkljivo oznanjevanje, spoštovanje, poznavanje in upoštevanje družbenega nauka Cerkve. Knjiga seveda ne ostaja samo pri splošnih ugotovitvah, saj podaja tudi konkretne smernice za delovanje. Knjiga je tako neprecenljive vrednosti za vsakega politično angažiranega katoličana. Kmalu bo v celoti izšla v slovenskem prevodu pri založbi Družina. Pričujoče poglavje ponujamo za pokušino in potrditev zanimivosti ter novosti avtorjevega pristopa. (Ivo Kerže.)

V novejši zgodovini so politično dejavni katoličani doživeli kar nekaj različnih izkušenj v zvezi s političnim zedinjenjem. Katoličane je v nekaterih obdobjih, zaradi posebnih zgodovinskih razmer, zastopala pretežno ena stranka,¹ čeprav slednje ni izključevalo pripadnosti različnim političnim opcijam v številčno sicer zanemarljivem,

glede na miselne vsebine in vzgibe pa pomenljivem obsegu. Posebnost razmer je bila v tem, da je bil katoliški svet "predpolitično" močno strnjen, da je bil krščanski duh še vedno živ, ali da je bila vsaj vez med religijo in družbenopolitičnim delovanjem še vedno zelo močna, da so obstajali takšni volilni sistemi, ki so spodbujali združevanje na ravni

homogenih področij, nenazadnje pa je šlo tudi za močna ideološka nasprotja, ki so skupaj z občutki ogroženosti narekovala vzpostavitev skupne obrambe. Danes pa večinoma opazamo težnjo po nastajanju vse večjih političnih razlik, tudi zaradi postopne sekularizacije in splošne razdrobljenosti, ki pa ne zadevata le katoličanov, temveč vse družbene skupine in politična združenja.

Politična zastopanost katoličanov v (pretežno) eni stranki je odvisna od preudarne presoje koristnosti, vendar ni nujna, a tudi napačna ne in takšne možnosti ne gre demonizirati. O oblikah neposrednega političnega nastopanja pa je potrebno sprotno odločanje glede na trenutne potrebe. Na primer, v Italijanski ljudski stranki in v njeni naslednici, (italijanski) Krščanski demokraciji so posamezni katoliški politiki zastopali različna politična stališča. Ravno tako različna pa so bila stališča glede strankine politike tudi znotraj cerkvene hierarhije. Obstajata dve skrajni, nasprotni stališči, ki se jima moramo izogibati. Na eni strani imamo stališče o obvezni pripadnosti neki določeni stranki, kakor da bi šlo za versko resnico in kakor da bi stranka ne izvajala političnega programa, temveč verskega. Na drugi strani pa imamo težnjo k razdrobljenosti, ki ima v ozadju prav tako dogmatično prepričanje, da je vsakršna oblika enotnosti in političnega združevanja katoličanov napačna. V prvem primeru gre za neupoštevanje pravice do osebne odločitve glede strankarske pripadnosti in za vzpostavljanje neposredne in obvezne povezave med cerkveno in strankarsko pripadnostjo. Tvegamo, da bi slej ko prej stranko enačili s Cerkvijo, kar bi posledično privedlo do neposredne delegitimacije različnih, vendar še vedno katoliških političnih pogledov. Tvegamo tudi, da bi na ta način v cerkveno skupnost vnašali politična nasprotja. V drugem primeru pa gre za ostro ločevanje med pripadnostjo Cerkvi in političnim nastopanjem, medtem ko gre v resnici za globoko medsebojno povezanost, kajti tudi pri političnih izbirah gre za usodno odločanje o nepreklicnih vrednotah. Eden

izmed najbolj negativnih vidikov katoliške politične razdrobljenosti je ravno ta – iz skupne zavesti izginja spoznanje, da gre pri političnih izbirah za usodno odločanje o nepreklicnih vrednotah, in da je ravno zaradi tega krščanska vera nepogrešljiva tudi pri vzpostavljanju svetnih zakonitosti. Gre torej za razmerje med naravnim in nadnaravnim redom. Politična razdrobljenost, ki je nujno tudi etična razdrobljenost, izhaja iz domneve, da se naravni red lahko organizira samodejno in popolnoma neodvisno od nadnaravnega. Razdrobljenost izključuje Boga iz javnega življenja.

Najbolj prepričljivo pravilo bi lahko bilo tisto o "možnem zedinjenju", kjer *možno* pomeni dvoje: prvič, da je zedinjenje izvedljivo in, drugič, da bo izvedeno po preudarni presoji trenutnega stanja, glede na razmere in glede na možne izbire oziroma kolikor je mogoče, vendar v sprotne iskanju najvišje možne stopnje. Kot sem že omenil, je "možno zedinjenje" pomembno tudi kot vidno znamenje zgodovinske in javne razsežnosti krščanske vere, kar bi kaj kmalu pozabili, ko bi se v politiki nihče izrecno ne skliceval nanj tako osebno kot tudi v imenu skupine, kateri pripada. V tem primeru bi lahko uporabili sledeči izrek: *in essentialibus unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* – pri temeljnih vprašanjih je potrebna enotnost, pri dvomljivih je prav, da vsak svobodno uporablja svojo zdravo pamet, pri vseh pa je potrebna ljubezen.

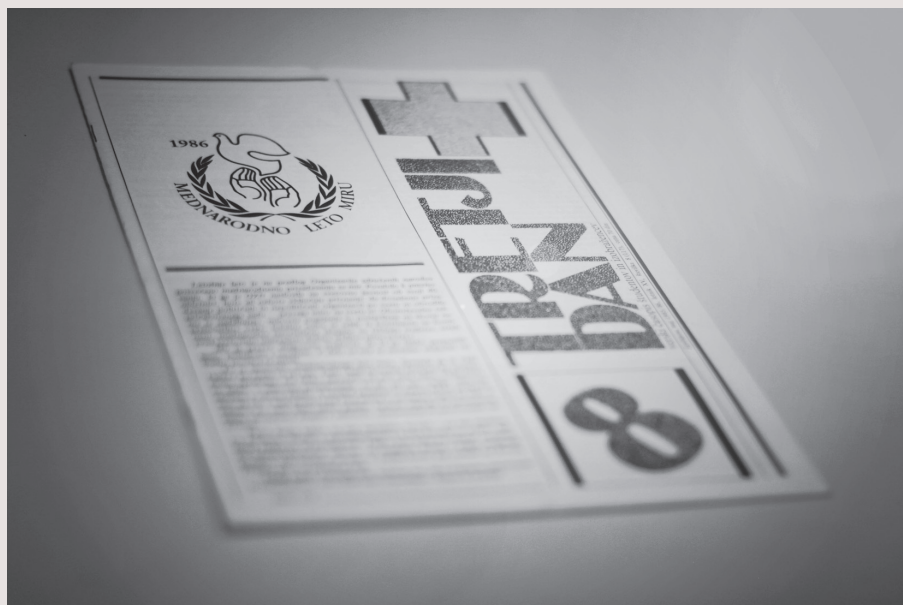
Ko gre za temeljne človeške vrednote – za nepreklicna načela oziroma načela, za katera pogajanje ne pride v poštev – bi se morali katoličani, ki so dejavni v politiki, združiti, vendar ne zgolj zato, da bi zagovarjali kakšno katoliško stališče ali iz konfesionalne koristi, temveč da bi enotno branili resnico o človeku in človekovo dobro. Zavedati se moramo, da bomo samo z zagovarjanjem krščanskih vrednot na najboljši možni način branili resnico o človeku in človekovo dobro. Zahteve po javnem priznanju religije se ne sme kar tako postavljati na zatožno klop, češ da gre za vsiljevanje konfesionalnosti. V okrožnici *Rerum novarum* je Leon XIII. branil pravico

do nedeljskega počitka in to utemeljil s pravico do udeležbe pri verskih obredih. Je bila to konfesionalna zahteva? Dejansko, kakor je kasneje o tem povedal Janez Pavel II., je tista zahteva *implicite* vključevala tudi veliko človekovih pravic. Zahteva po javnem priznanju verskih pravic sproža v javnosti vse prevečkrat negativne reakcije, kakor da bi šlo za obnavljanje nekdanjega sporazuma Gentiloni,² s katerim naj bi se katoličani spuščali v politično dogovarjanje za nekaj svojih ožjih interesov, namesto da bi se zavzemali za uveljavljanje takšnih političnih programov, ki bi bili v splošno korist. Pogosto pravimo, da je takšna drža pokazatelj politične nezrelosti. Priznati pa je treba, da je mnogokrat v zahtevah po javnem priznanju katolicizma

implicitnih veliko resničnih človekovih pravic.

Raznolikost pogledov je upravičena takrat, ko gre za vprašanja, ki dopuščajo več možnih rešitev, ker lahko naredimo kaj dobrega na različne načine, ker gre za še neslutene razvojne smeri nekaterih situacij, ali ker je izredno težko spoznavati resnico in je zaradi tega odločanje brez negotovosti dejansko nemogoče. Katoličan, ki se ukvarja s politiko, mora vsekakor vedno in povsod delati z ljubeznijo. Voditi ga mora dejavna ljubezen, ki ni mišljena zgolj kot moralna in duhovna drža, ki bi bila pridružena političnemu delovanju, temveč tudi kot luč, ki ga osvetljuje in poživlja od znotraj. Ljubezen pomaga dojemati pomen političnih dolžnosti in pomaga tudi

Tretji dan, verski časopis študentov in izobražencev (1985/86). Foto: Samo Skralovnik



razločevati med tem, kar je temeljnega in tem, kar je drugotnega pomena. V moči dejavne ljubezni lahko resnično ljubimo in potemtaka predmet ljubezni tudi bolje spoznamo. Dejavna ljubezen je vselej povezana z resnico.

Popolnoma jasno je, da je treba politično zedinjenje glede temeljnih vprašanj, to se pravi glede nepreklicnih načel, graditi na predpolitični ravni in da je pred političnim zedinjenjem še kako potrebno kulturno zedinjenje. Nujen je torej prehod od vprašanja političnega k vprašanju kulturnega zedinjenja, ki mu je politično podrejeno, čeprav poteka med obema nek krožni pretok, kajti politika črpa življenjsko moč iz kulture in kulturo tudi sama ustvarja. Toda vprašajmo se, ali so dejansko katoličani kulturno zedinjeni? Bi lahko to bili *de jure*? Bi morda morali biti? Cerkev ni breztelesna stvarnost in ima tudi svojo lastno omiko, ker je namreč krščanstvo kulturno ustvarjalno. Krščanska vera je glede vpliva na različne kulture vedno delovala očiščevalno in pripomogla k ustvarjanju nove kulture. Joseph Ratzinger je zapisal, da kdor želi postati del Cerkve, mora vedeti, da vstopa v večplastno kulturno stvarnost. To pa ne pomeni, da se krščanska vera zapira v neko specifično kulturo in da jo tudi dokončno posvečuje. Krščanstvo vnaša v kulture nadnaravno resnico in jih s tem spodbuja k preverjanju lastne resnice in posledično, z dialogom, k doseganju večje svobode. Ko se namreč resnica podarja, so vse kulture poklicane, da presežejo zaprtost vase in se otresejo odvečnih bremen ter se podajo na pot resnice, ki osvobaja. Katoličanom je torej lastnih več različnih političnih kultur, ki v svoji raznolikosti poudarjajo različne vidike družbenega življenja, kar predstavlja neko obogatitev in dokaz za rodovitnosti vere. Pri tem pa moramo biti pozorni na dejstvo, da krščanska vera istočasno z ustvarjanjem različnih političnih kultur postavlja slednjim tudi meje, brez katerih kulture niso krščanske in tudi človeške ne. Krščanstvo ne more ostati brez kulture in mora tudi samo postati kultura. Vendar ni vsaka kultura skladna s

krščanstvom. Enako lahko rečemo za filozofijo. Krščanska vera namreč ustvarja filozofijo, ker je nosilec nekaterih resnic, ki predpostavljajo tudi marsikatero racionalno resnico. Krščanska vera ne more ostati brez filozofije in dejansko jo teologija nujno potrebuje. Tudi takrat, ko si domišlja, da lahko shaja brez nje, se nezavedno poslužuje nekaterih filozofij. Za krščansko teologijo pa niso vse filozofije enako uporabne. Če se kristjani znotraj družbe odrekajo ustvarjanju kulture ali ustvarjajo dvomljivo kulturo, je potem seveda logično, da je katoličanom, ki so dejavni v politiki, težje doseči neko možno zedinjenje.

Iz vsega povedanega sledi, da obstaja čisto posebno razmerje med političnim delovanjem katoličanov, kulturo, ki jo katoličani zmorejo ustvarjati znotraj civilne družbe in življenjem cerkvenega občestva. Če med temi tremi elementi ni nepretrgane vezi, to se pravi, če menimo, da cerkveno občestvo ne more in ne sme ustvarjati kulture in da katoličani ne smejo delovati znotraj družbe ne osebno niti organizirano, da bi družbo poživiljali tudi s kulturnega vidika, se bo zgodilo, da bodo politično dejavni katoličani prepuščeni sami sebi. Zavedajmo se, da ustvarjanje politične kulture ni najprej stvar institucij, temveč civilne skupnosti; ni najprej stvar političnih strank, temveč je to stvar ljudi in je sad medsebojnega združevanja. Je že res, da tudi vladni ukrepi in sprejemanje zakonov v parlamentu ustvarjajo kulturo, ker vplivajo na način mišljenja in na odnos do težavnih situacij, vendar je ravno tako res, da bi morale izvirne kulturne izbire izhajati iz duhovnih družin, ki človeško družbo sestavljajo in v službi katerih institucije tudi so. Najbolje bi bilo, da bi "državne kulture" sploh ne bilo, čeprav država ne more drugače, kakor da črpa življenjsko moč iz kulture, ki pa je sama neposredno ne ustvarja. V nasprotnem primeru bi se znašli v bolj ali manj prikriti obliki etične države oziroma države, ki si domišlja, da lahko vsiljuje neko svojo nepreklicno resnico in da lahko oblikuje um in srca državljanov. Kultura bi morala izhajati iz skupnosti in iz

njenega zgodovinskega razvoja. V politiki dejaven katoličan se mora torej zavedati, da je res nosilec neke kulture, da pa mora vendar nenehno črpati moč iz zaledja. Prav zaradi tega mora obdržati stik s civilno družbo, z drugimi katoličani, ki so dejavni v civilni družbi, in s celotnim cerkvenim občestvom. Jasno je, da njegove lastne izbire zavezujejo zgolj njega samega, vendar, da bi lahko ostal sam sebi zvest, mora ohranjati tesno vez z živo navzočnostjo drugega, z Božjo presežnostjo. Takšna zavezanost velja seveda tako za katoliškega politika kot za celotno cerkveno občestvo, začne se pa znotraj župnijske skupnosti. Drugače povedano, možnost političnega zedinjenja katoličanov nastaja veliko prej, preden nastopi politika. Kadar vidimo, da katoličani, ki so neposredno aktivni na zakonodajnem področju, zavzemajo različna stališča o zakonih, ki so v nasprotju z moralnim naravnim zakonom, in o katerih se je cerkveni nauk nedvoumno izrekel, pomeni, da bi si morali ti politiki izprašati vest in skupaj z njimi tudi celotno cerkveno občestvo, saj se je očitno nekaj zalomilo pri povezavi med cerkvenim občestvom, širjenjem kulture v družbi in političnim delovanjem.

To razmišljanje se dotika še bolj temeljnega vprašanja, ki pa nekako presega neposredno politično delovanje katoličanov, čeprav odločilno vpliva nanj. Za katoliško politično razdrobljenost je krivo vse, o čemer sem govoril, vendar gre na koncu predvsem za doktrinalno vrzel. To pomeni, da se cerkveni nauk širi in dojema neustrezno, da ni pravega odnosa do pastirjev Božjega ljudstva, da teologi ne upoštevajo svoje občestvene vloge, da katoliške univerze in vzgojne ustanove ne ustvarjajo dosledne katoliške kulture, da katoliške knjigarne ne opravljajo svoje naloge evangeliziranja s pomočjo kulture in da katoliška kulturna središča ne delujejo v skladu s cerkvenim naukom. Prav gotovo ni stvar katoličanov laikov, da bi delovali na vseh teh nevtralgičnih področjih, vendar je povsem jasno, da so končni naslovljenci ravno laiki. Zmešnjava glede nauka onemogoča možnost

političnega zedinjenja katoličanov, celo ko gre za vprašanja v zvezi z nepreklicnimi načeli. Tudi v preteklosti je prišlo namreč do doktrinalnih zdrsov in posledično do razdora in do nasprotij na nivoju politične kulture.

Možno je, da ni politične stranke, ki bi odgovarjala temeljnim zahtevam katoličana v politiki oziroma nepreklicnim načelom. Ali naj se torej katoličan pridruži politični stranki, ki na podlagi svojega programa predlaga zakone in reforme, ki nasprotujejo življenju, družini in pravici do svobodnega izražanja? Ali naj opusti delovanje v politiki? V tem primeru bo potrebna velika mera preudarnosti. Najprej moramo oceniti, ali stranka nasprotuje nepreklicnim načelom *de jure* ali zgolj *de facto*. Primer, ki morda preveč poenostavlja situacijo, vendar upajmo, da bo koristil – med stranko, ki v svojem programu predvideva zaščito družine, utemeljene na zakonu, njen predsednik³ pa je ločen od žene, in stranko, ki v svojem programu predvideva priznanje izvenzakonskih zvez in je njen predsednik uradno poročen, bi morali izbrati prvo stranko. Veliko huje je, da strankin program vključuje nesprejemljiva načela, kot pa vedenje nekaterih njenih članov, kajti bolj kot nedoslednost oseb, je program tisto, kar je strateškega pomena in je pokazatelj politične usmerjenosti stranke. V primeru pa, da bi vse stranke *de jure* nasprotovale nepreklicnim načelom, bi katoliškemu politiku ne preostalo nič drugega, kot da ustanovi novo stranko. Razen če so smernice, ki jih je Cerkev podala v številnih dokumentih, zgolj mlatenje prazne slame.

Prevedel: Aleksander De Luisa

-
1. Besedilo se nanaša bolj na italijanske razmere, lahko pa ga tudi posplošimo. [op. prevajalca]
 2. Vincenzo Ottorino Gentiloni, predsednik Italijanske katoliške volilne zveze v letih od 1909 do 1916. Ob političnih volitvah v Italiji leta 1913 so liberalci in katoličani dosegli politični sporazum, poimenovan po Gentiloniju, s katerim so katoličani uradno stopili na italijansko politično sceno. [op. prevajalca]
 3. V izvirniku *tajnik* – v Italiji je namreč tajnik v stranki pomembnejši od predsednika. [op. prevajalca]

[illegible]

Upor sistema proti spremembam v procesu družinske in zakonske terapije

1. SISTEM V RELACIJSKI DRUŽINSKI TERAPIJI

Relacijska družinska terapija je inovativni psiho-biološki model, ki temelji na treh osnovnih nivojih doživljanja: sistemskem, interpersonalnem in intrapsihičnem. Vsi trije nivoji skupaj tvorijo celovitost družinskega sistema. Relacijska družinska terapija išče na vseh omenjenih nivojih psihični zaplet in ga skuša razrešiti. Odkriva tudi, na katerem nivoju ima določen zaplet korenine (Gostečnik 2011). Sistemski nivo bi lahko opisali kot družinski, partnerski ali individualni konstrukt, ki prekriva dejanske, globlje, bolj boleče vsebine. V terapevtskem procesu se ta nivo lahko pokaže kot nekakšen sistemski nezavedni kompromis prekrivanja tistih bolečih čutenj, s katerimi se družina, par ali posameznik še ne zmorejo soočiti. Na interpersonalnem nivoju bi v procesu zakonske terapije poenostavljeno rečeno iskali skupne teme in globlja čutenja, t. i. temeljne afekte med dvema partnerjema. Intapsihični nivo pa je tisti, ki ga na prvi pogled ne opazimo, saj se skriva globlje v posameznikovi notranjosti. Gre za boleče, ranljive vsebine posameznikov, ki so jih izkusili v svoji preteklosti, predvsem

v najbližjih, primarnih odnosih. Družinski terapevt skuša tekom terapije kliente obravnavati celostno in tako vključiti vse omenjene nivoje.

Z vidika družinske terapije sicer z izrazom sistem opišemo predvsem družino v vsej svoji celovitosti in prepletenosti odnosov. V družini, ki jo razumemo kot medgeneracijski sistem odnosov, nihče ne more rasti sam zase, ne da bi v to rast bili vključeni vsi člani družine in ne da bi bili drug drugemu pri tem hkrati v napoto in v oporo (Kompan Erzar 2003, 28). Družina je veliko več kot le skupina posameznikov. Pomemben pa je tako razvoj posameznika, kot družine. Slednja povezuje izvirni družini zakoncev z njunim odnosom in z odnosi, ki jih kot starša vzpostavljata do otrok. Poleg tega so tudi odnosi med otroki poseben del družine (Kompan Erzar 2003, 31). Znotraj sistema imamo tako več podsistemov, eden takšnih je npr. partnerski, torej podsistem zakoncev oziroma partnerjev. Svojevrsten podsistem so tudi starši zakoncev in njuni otroci. Vsi podsistemi so globoko vpeti v delovanje celotnega sistema oziroma so z njim močno zaznamovani. To pa nikakor ne pomeni, da smo s primarnimi odnosi povsem determinirani. Niti ne daje oznake, da

je vpliv družine edini vpliv, ki nas določa. Teh vplivov je namreč ogromno in jih je v znanosti težko dejansko izmeriti in točno določiti. Ravno klinični primeri iz relacijske družinske terapije pa dokazujejo, da smo sicer s primarnimi odnosi močno zaznamovani, hkrati pa lahko preko terapevtskega procesa marsikaj spremenimo.

1.1 MOČ DRUŽINE

Moči družinskega sistema oziroma skripta, ki mu je družina zapisana, se posamezniki v družini navadno ne zavedajo, preprosto v tem vzdušju bivajo. Zato lahko govorimo o skriti moči družine, ki oblikuje življenja posameznikov in družine na najgloblji notranjepsihični in medosebni ravni (Kompan Erzar 2003,31). Družinski sistem in naši primarni odnosi imajo veliko, ključno vlogo v življenju vsakega posameznika. Pri tem pa v relacijski družinski terapiji, kot že omenjeno, ne govorimo o predestinaciji, ali o tem, da je posameznik toliko vpet v sistem, da je nezmožen sprememb. Nasprotno, ravno terapevtski proces lahko posamezniku, paru ali družini odpre možnosti raziskovanja sebe, drugega in celotne družine. S tem pa si vsak lahko ozavešči, kakšne so meje sistema in njihove lastne vpetosti vanj.

1.2 POMEMBOST OZAVEŠČANJA

Poznavanje družinske dediščine nas lahko osvobodi do te mere, da spremenimo svojo prihodnost (McGoldrick, 1995), saj se zavemo tiste sedanjosti, ki se je prej zaradi lastne percepcije nismo zmogli. Postati raziskovalec lastne družine je tako najboljši način, da spremenimo svoje doživljanje le-te (McGoldrick, 1995), doživljanje partnerja in predvsem sebe. V nasprotnem primeru se namreč neprepoznana čutenja, ali tista, ki v sistemu niso bila opažena, naslovljena in razrešena, prenesejo v naslednjo generacijo in iščejo rešitev tam. Vzorci domačega sistema lahko narekujejo določeno vlogo

vsakemu posamezniku, ki se te vloge morda sploh ne zave(da). Hkrati pa lahko posameznik svojo vlogo preoblikuje, glede na svojo odzivnost, temperament in glede na mnoge ostale predispozicije (Kompan Erzar 2003). Prepoznavanje lastne vloge pomeni, da se posameznik zave svoje vpetosti v sistem. Pomembno je, da sprejema svoje odločitve in vedenja in ne deluje zgolj tako, kot mu narekuje omenjeni sistem. Posameznik lahko ravno preko terapevtskega procesa relacijske terapije poveže vedenja, ki so posledica sistema oziroma izhajajo direktno iz njega, s svojimi konkretnimi vsakodnevnimi interakcijami. Pri tem je za začetek pomembna racionalna odločitev za spremembo vedenja, še bolj pa dolgotrajno vsakodnevno zavedanje in dovoljenje posameznika, da bo v stiku s svojimi čutenji.

2. RELACIJSKA ZAKONSKA TERAPIJA IN PARTNERSKI PAKT

Sistem lahko povzroči, da posameznik ostaja zgolj v službi družinskega sistema in da je njegova identiteta odvisna le od tistih odnosov, ki utrjujejo njegovo vlogo (Kompan Erzar 2003, 32), ki se najbolj pokaže v partnerskem odnosu. Posameznik lahko s projekcijsko-introjekcijsko identifikacijo kompulzivno, a nezavedno ponavlja stare vzorce in jih preigrava preko partnerja. Pri tem gre za mehanizem prisilnega ponavljanja osnovnih modelov notranjepsihične, interpersonalne in systemske interakcije ter njihovih odcepljenih in potlačenih afektov (Gostečnik 2007), kar se v partnerskih odnosih pokaže v obliki zapletenih, bolečih, nerazumljivih in travmatičnih interakcij.

"Relacijska zakonska paradigma trdi, da partnerja drug v drugem prebujata tako privlačnost in ljubezen, kot tudi najhujša občutja, ki sta jih nekoč doživljala že v izvirnih družinah, in sicer z nezavednim namenom, da bi se tista domača drama razrešila in dobila lepše oblike. Hkrati pa partnerja drug pri drugem tudi vzdržujeta temeljne obrambne

mehanizme oziroma konstrukte, ki povzročijo, da se jima ni treba zares srečati z najbolj bolečimi čutenji" (Gostečnik 2007, 13). Ti konstrukti se navadno kažejo v bolečih situacijah, kjer partnerja ne zmoreta prepoznati dejanskega razloga konfliktov in ostajata na površinski ravni zapleta. Kljub temu, da opisano lahko preide v resnejše oblike nasilja, jima ta način še vseeno predstavlja na eni strani domačnost (saj doživljata enaka občutja, kot že doma), na drugi pa namišljeno varnost (kar je že od prej znano, je kljub potencialni tragičnosti iluzorno varno).

Na ta način regulirata svoja notranja, boleča psihobiološka stanja, tako, da občutja projicirata drug v drugega s pomočjo najbolj različnih vzorcev (Gostečnik 2007, 13). Ta stanja (ki so jima poznana že iz ranega otroštva) si lahko sistemsko nenehno podajata, se na ta način nevede umirjata in tako znajdetta v bolečem začaranem krogu, pri tem pa ne opazita svoje ujetosti v sistem.

Partnerja sta torej močno povezana preko sistema, ki ga na podlagi svojih izvirnih sistemov skupaj soustvarjata. To se pokaže na več načinov, v partnerski terapiji pa to lahko opazimo ali kot vzajemno ujemanje partnerjev, ali pa kot njihovo vzajemnost na bolj nenavadne načine, ki jih lahko opišemo s terminom upora v partnerskem sistemu. *Partnerski pakt* je nezavedni dogovor med partnerjema, da bosta ravnala tako, da jima ne bo treba nikdar več občutiti bolečih čutenj, ki sta jih v otroštvu občutila ob pomembnih drugih. Pakt, ki naj bi deloval kot obrambni mehanizem, partnerjema preprečuje vstop v intimni odnos in jima s tem paradoksalno prebuja občutja osamljenosti, odvečnosti in zavrženosti, pred katerimi naj bi ju zavaroval. Partnerski pakt se predvidoma okrepi v primerih, ko so v ozadju močno travmatična doživetja, saj so posamezniki, ki so jih doživeli, nagnjeni k močnejšim obrambnim mehanizmom. Na izrazit način se torej pokaže v primerih, kjer je v odnosu bila, ali pa je še vedno navzoča zloraba ali zasvojenost. V teh primerih partnerji namreč razvijajo močne

obrambne mehanizme, ki onemogočajo njihovo ranljivost.

2.1 ZLORABA

Pojem zlorabe lahko razložimo v precej širokem pomenu: kot zlorabo smatramo čustveno, fizično in spolno zlorabo, ter zane-marjenost. Zlorabljaajoč je odnos tudi takrat, ko vsebuje raznovrstne zasvojenosti oziroma (so)odvisnost. Še prav posebej boleče je tedaj, ko vladajo nasilje in raznovrstne zasvojenosti partnerskih sistemih. V teh krutih primerih lahko opazimo, kako se družinski sistemi upirajo radikalno drugačnemu vedenju oziroma predvsem ohranjanju drugačnosti, ki je največkrat posledica težkih družinskih kriz (Gostečnik 2011). Sklepamo, da so v odnosih, kjer so (bile) prisotne hujše zlorabe, postavljeni bolj močni obrambni mehanizmi, ki ljudi varujejo pred tem, da bi bili v odnosih zares ranljivi. Zlorabljeni se je namreč na nek način moral zavarovati pred tem, da bi se celotna situacija ponovila. Repičeva (2008) meni, da je bilo veliko (spolno) zlorabljenih preveč zaposlenih s preživetjem, da bi lahko opazili, na kakšne načine jih je zloraba prizadela. Avtorica navaja (po Bass in Davis, 1998) vrsto ravnanj, ki jih (spolno) zlorabljeni uporabljajo za preživetje, kot so: omalova-ževanja (minimalizacija), racionalizacija, pozabljanje in beg pred realnostjo, nenehen nadzor, nenehna čuječnost, perfekcionizem, zamrznitev, miselna odsotnost, zaposlenost in beg, humor, laganje in kraja, verski fanatizem in podobno. Vidimo, da je mehanizmov, ki zavarujejo nekoga s takšno izkušnjo, zelo veliko. Vse to pa se navadno pokaže najbolj v partnerskem odnosu.

2.2 ZASVOJENOST

Zasvojenim in tistim, ki jih družijo globok strah pred intimo (oziroma soodvisnim od odnosa), je skupno pretirano ukvarjanje z neko osebo oziroma neko dejavnostjo. Dokler se prvi partner vede obsedeno, se mu ni treba

ukvarjati z lastnimi čustvi, omejitvami in napakami. Ni se mu treba soočiti s seboj, pri čemer je to, da ne čuti sebe, zanj pravzaprav nagrada (kot pri vsaki drugi zasvojenosti). Igranje vloge varuha, detektiva ali organizatorja po drugi strani navdaja z občutkom moči. Soodvisni verjamejo, da lahko spreminjajo stvari, zasvojeni pa verjamejo, da svojo zasvojenost lahko nadzorujejo. Vsak od partnerjev ima tako občutek, da ima moč in da nadzoruje stvari (Carnes 2006, 177). V resnici pa na tak način oba podoživljata občutke izgube kontrole, saj nihče ne zmore zares nadzorovati svojih dejanj. Vse to se v njunem partnerstvu kaže v različnih oblikah, ki navadno privedejo do konfliktov.

Moški in ženske, ki se obnašajo kot da so odvisni od odnosa, imajo skupno željo po nadzoru, občutke sramu, jezo, beg in samouničevalno vedenje (Carnes 2006, 181).

2.3 PARTNERSKI PAKT IN KLINIČNA PRAKSA

Temeljni cilj terapije parov, ki jih vežejo zlorabe in zasvojenosti, je usmerjanje le-teh v stik z odcepljenimi čutenji in v stik z ranljivostjo, s pomočjo ubesedanja afektov, ki zaznamujejo odnos, a jih nobeden od partnerjev ne zmore prepoznati in vzeti nase (Pinsof 1995). Navadno globljih, temeljnih afektov, ki prevladujejo v odnosu, niti ne zaznajo, ampak si preko kompulzivnega ponavljanja pošiljajo zgolj konstrukte oziroma sekundarna čutenja.

Takšni nefunkcionalni pari poleg tega, da ščitijo sebe, ščitijo tudi drug drugega. Na terapiji navadno taki pari ponovno ustvarijo atmosfero sovražnosti, reaktivnosti in odprtega konflikta, s čimer terapevtu preprečijo uvid v medgeracijske vire ranljivosti (Kompan Erzar po Johnson in Greenberg 1995). Lahko se tudi zgodi, da terapevt začne paziti, da ne bi partnerja še bolj osramotil, ali sam naredil nečesa sramotnega (Middleberg 2001). Taka situacija ni nenavadna, saj domnevamo, da partnerja izhajata iz družin, kjer je bila čustvena diferenciacija med starši in otroki

onemogočena in je bilo breme reguliranja sramu preloženo na otroke. To pomeni, da je bila obramba staršev pred doživljanjem in izražanjem ranljivosti, edina možnost, da si izborita varen prostor pripadnosti in ljubljenosti, zato tako ravната tudi v sedanjem odnosu, ko ščitita drug drugega (in sebe) pred občutjem ranljivosti (Rožič idr. 2010, 420). A to ščitenje je zgolj iluzorno, ne pa dejansko, zato je relacijski terapevt pred nalogo, da sočutno naslovi ta konstrukt in s tem naredi prostor za novo intimo.

3. UPOR PROTI SPREMEMBAM V RELACIJSKI TERAPIJI

Terapevtski proces ponuja možnost novih izkušenj in modelov drugačnega, spoštljivega ravnanja. Terapevt družinske in partnerske terapije se v procesu terapije lahko sreča z mnogimi težavami, ki se kažejo v obliki povečanja sodelovanja partnerskega pakta (sistema) do te mere, da privede do tako imenovanega upora. Kot že rečeno, se partnerski pakt predvidoma poveča v primerih, kjer so v ozadju razne zlorabe, saj so ravno ti posamezniki (zaradi same narave zlorabe) nagnjeni k močnejšim obrambnim mehanizmom.

Minuchin (1974) v tem oziru meni, da so patološke družine tiste, ki v fazi stresa povečajo togost prenosa vzorcev in razmejitev in se upirajo ali izogibajo raziskavi alternativnih rešitev. Družinski člani se med seboj in svojim okoljem povežejo s povečanim stereotipnim vedenjem. V teh primerih družina postane zaprt sistem. V klinični terminologiji je upor definiran kot "proces izogibanja ali zmanjšanja komunikacije na zahtevo intervjuvanega zaradi njegove možnosti, da bi se intervjuvanec počutil nelagodno ali napeto (Pope 1979, 74). Gre za aktivni proces, ki lahko postane glavna ovira za pozitivne rezultate svetovanja oziroma terapije. Upor moti zaznavanje terapevtove učinkovitosti, ovira klientovo motivacijo in spodbija proces spremembe (Nystul

2001). V nasprotju z Nystulom pa Messer (2002) govori o uporabi kot o "terapevtovemu prijatelju" in nepogrešljivem delu terapije. Upor razume kot način, na katerega se oseba srečuje s svetom, tako s pozitivnimi kot negativnimi lastnostmi in posledicami. Šele ko sprejmemo upor kot nekaj neizogibnega, celo zaželenega, nas opremi, da lahko resnično sprejmemo kliente in z njimi vzpostavimo terapevtski odnos. Po Messerju obstaja pet oblik upora v terapiji: "Upor priznati svoje misli, fantazije in motive; upor razkriti svoja čustva; upor kot način, da pacient pokaže svojo samozadostnost; upor spremeniti obnašanje zunaj terapevtske sobe; upor kot posledica nezadostne empatije s strani terapevta" (Messer 2002, 158–163).

3.1 VZROKI IN VRSTE UPORA

Veliko je razlogov za nastanek upora v terapiji in veliko je tudi različnih tipov upora. Upor se načeloma ne dogaja z zavestno odločitvijo in navadno ni povezan z direktnim odnosom do terapevta. Pomembno za terapevta je, da prepozna pričakovanja klientov, saj morda nekaterim vključenost v terapevtski proces predstavlja težavo. Spet drugi se morda niso sami odločili za terapijo in kot rezultat tega, se terapiji niso pripravljali povsem predati (Counseling outfitters, 2012). Velikokrat je upor zgrajen na podlagi strahu. Terapevt bi v tem primeru moral skušati razumeti, za kakšen strah gre. V drugem primeru gre lahko za pomanjkanje razumevanja pri enem ali drugem partnerju, ali pa klijenti preprosto niso pripravljani na tak način pristopa in ga zaenkrat še ne zmorejo. Terapijo lahko ovirajo tudi osebne značilnosti ali osebne razlike (Hope Couples Project, 2011). Tudi drugi faktorji kot so vedenjska zaznava, težave v navezanosti, mentalne bolezni, naučeni vedenjski vzorci (Sperry 2004), lahko vplivajo ali zvišajo upornost določenega partnerskega sistema. Ključ rešitve je v tem, da terapevt skuša razumeti, kaj točno se skriva za uporom. Le tako lahko terapevt začuti klijente,

oceni dejansko situacijo in preseže obrambne konstrukte ter naslovi ključne težave.

3.2 TIPI UPORA PO WATSONU (COUNCELING OUTFITTERS, 2012):

3.2.1 KOLIČINSKI UPOR

Ta upor izgleda kot nestrinjanje klijenta s terapevtsko spremembo. V tem primeru klijent limitira količino informacij, ki jih deli s terapevtom. Omenjeni tip upora vsebuje pogoste premore, tišino in minimalne odgovore. Z limitiranjem količine informacij, ki jo deli s terapevtom, dobi klijent kontrolo in nadzoruje proces, da ne privede do preveč bolečih tematik. Ta tip je najpogostejše uporabljen pri klijentih, ki se niso sami odločili za terapijo.

3.2.2 VSEBINSKI UPOR

Klijent se v tem primeru odloči za omejitve ali nadzor nad vrsto podatkov, ki jih deli s terapevtom. V praksi to izgleda tako, da se klijent izogne ključnim tematikam in zaide v razne čenče in govorice. Klijenti lahko vključujejo tudi tehnične in abstraktne izraze. Na terapevtovo temo lahko burno reagirajo (na primer z izbruhom jeze ali jokom). Postavljajo vrsto vprašanj o terapevtskih teorijah in tehnikah, ki niso relevantne za njihovo terapijo. Prav tako lahko govorijo o fizičnih težavah in preteklih napakah. Tak tip pogovora blokira komunikacijo med klijentom in terapevtom in kot rezultat, terapevt nima možnosti pogovora o dejanskih težavah.

3.2.3 UPOR SLOGA

Izvira iz klijentovih prejšnjih vzorcev in vsebuje manipulacijo načina posredovane informacije. Ta tip vsebuje lažne obljube, zamujanja na terapije, pozabljanje, zapeljevanje, razvajanje terapevta, eksternalizacijo, cenzuriranje misli in podobno. Klijent skuša preko tega upora odvrniti terapevta od težkih tem in ga na nek način omehčati, da ne gre v smer tematike, o kateri ne bi želel govoriti.

Pomemben faktor pri tem uporabi je klientov stil razmišljanja in komuniciranja.

3.2.4 LOGISTIČNI UPOR

Ta uporabi je sestavljen iz vedenjskih vzorcev klientov, ki kršijo pravila in temeljne prakse svetovanja. Vsebuje težje vzdrževanje srečanj, zamude ali odklonitve pri plačilih, prošnje za osebne usluge. Z ustvarjanjem distrakcije skušajo zamotiti terapevta. Ta tip lahko nakaže, da ima klient negativen odnos do terapevta ali do terapevtskega procesa. Z ignoriranjem in podobnimi vedenji se skušajo izogniti vključitvi v terapevtski proces.

4. STRATEGIJE PRI SREČEVANJU Z UPOROM IN SKLEP

4.1 RAZLIČNI PRISTOPI V TERAPIJI

Srečevanje z odporom v terapiji ni nikoli lahko (niti za terapevta, niti za klienta) in terapevt se ob tem znajde v zapleteni situaciji. Vsak tip družinske terapije ima sicer lastno teoretično podlago, znotraj katere terapevt lahko odkrije smernice, na kak način bo pristopal k reševanju upora v terapiji. Vse to pa je "zgolj" teoretična osnova, ki v primeru, da ostaja le na tej kognitivni, teoretični fazi, dejansko ne reši kritične situacije uporniškega vedenja. Pri reševanju je veliko bolj pomembno, da terapevt uporabi opazi in reagira v danem trenutku.

Lahko si predstavljamo, da ob navedenih oblikah upora terapevt občuti nemoč, frustracijo in jezo do klientov, čeprav se racionalno zaveda, da se ne upirajo iz zlobe, ampak iz stiske in nemoči. DeShazer (1985) pravi, da ni upornih družin, samo nerazumljene. Če vzamemo ta stavek kot izhodišče, postavi terapevta pred dejstvo, da se mora zares čustveno srečati z družino in jo razumeti v vsej razsežnosti. Eden izmed prvih družinskih terapevtov s tega področja Ackerman (1966) je prav tako zavzel zelo fleksibilen pristop. Trdil je namreč, da mora terapevt vzpostaviti ne le vzdušje podpore,

ampak se mora podati direktno v družinski konflikt in tako vplivati na proces interakcij, hkrati pa opazovati dogajanje in opaziti ključne momente ter se nato spet premakniti nazaj v proces. Tudi strukturni terapevti so spodbujani, (Minuchin in Fishman 1981), da se čustveno pridružijo družini kot začasni soudeleženci družinskih prenosov. Tudi tisti pristopi v družinski terapiji, ki temeljijo na idejah o družbenem konstruktivizmu (Anderson, Gergen & Kaye, White & Epston), poudarjajo pomembnost sodelovanja in vzajemnega spoštovanja v terapevtskem procesu (Hope couple project, 2011).

Winnicott (1996) govori o tem, da mora terapevt toliko sprostiti klienta, da ta spusti kontrolo in se začne poigravati z besedami ali prosto asociirati. "To pa se zgodi samo takrat, ko je terapevt čustveno uglasen s pacientom in ko začneta uporabljati govor metaforike, prav to je namreč tisti del govora, ki daje možnost regulacije afektov z besedami" (Kompan Erzar 2001, 126). Uporaba metaforike je pomemben pomočnik pri razgradnji upora. Prav slednje skupaj z veliko mero sočutja in potrpežljivosti je bilo ključno za razrešitev upora v obravnavani terapiji.

Newman (1994) predlaga strategije, ki vsebujejo naslednje elemente:

- Edukacija klientov o uporabi in o tem, kako bi naj izgledal.
- Uporabljanje Sokratove metode, da pridobimo klienta.
- Dovoliti klientu, da ima različne možnosti in da je aktivni režiser v terapiji.
- *Fostering collaboration* med terapevtom in klientom.
- "Na prvo žogo" naštetih plusov in minusov nadaljevanja ali prenehanja takega vedenja.
- Sočustvovanje s klientom in njegovim razlogom, da se obnaša uporniško.
- Uporaba jezika, ki klientu uporništvu pokaže v ogledalu.
- Povečanje možnosti, da klient sam usmerja terapijo.
- Nežno vztrajanje v trenutkih, ko klient ne zmore ali noče nadaljevati.

4.2 DVA TIPA STRATEGIJ PO KAYS ETC. (HOPE COUPLES PROJECT, 2011):

4.2.1 "BUY IN" PRISTOP

Včasih se v partnerski terapiji zgodi, da zgolj en partner verjame v njen učinek, drugi pa njenega namena ne opazi, ali pa ni pripravljen ničesar spremeniti in na tej točki lahko privede do upora. Ta način zahteva terapijo, ki je osredotočena na sprotno reševanje upora, z namenom, da terapevt pridobi tudi drugega partnerja.

Večina partnerjev ima v odnosu vsaj kakšno željo po spremembi, kjer bi radi videli izboljšavo. Terapevt bi po tem pristopu torej moral pri drugem partnerju spodbuditi vsaj en cilj v terapiji. Tako bi omenjeni partner

ščasoma preko napredka v terapiji videl tudi njene prednosti.

4.2.2 PRISTOP "WORK WITH IT"

Ta tip pristopa se ukvarja predvsem z razumevanjem in vrednotenjem stanja drugega partnerja z namenom, da ta upor minimaliziramo. Od terapevta pristop zahteva terapijo, ki je osredotočena na osebo. Ključnega pomena je razumevanje, od kje upor izvira. Navadno takšni posamezniki ne pričakujejo sočutja in razumevanja njihove situacije. Navadno je ravno to razumevanje pomembno, da oddaljeni partner investira v terapijo.

S strani terapevta je lahko terapevtski proces povsem navaden, normalen in

Spodaj Tretji dan, verski časopis študentov in izobražencev (1989), na vrhu Tretji dan (1991). Foto: Samo Skralovnik



naraven. Za klienta pa je lahko, vsaj na začetku terapije, terapevtski proces strašen, neznan in poln dvomov.

Opisali smo zgolj nekaj pristopov, kako lahko terapevti prispevajo k reševanju upora v terapiji. Na področju psihoterapije je takšnih načinov še ogromno, morda celo radikalno nasprotnih. V prihodnosti bi bilo za celostno obravnavo opisane problematike s stališča relacijske terapije potrebno narediti več kliničnih raziskav, ki bi ugotovile, kateri terapevtski pristop je najbolj pogost in hkrati najbolj efektiven. Takšne raziskave bi sicer težko posplošiti na vse kliente, vseeno pa bi bile teoretični pokazatelj pristopov k reševanju upora. Vsekakor je za relacijskega terapevta zelo pomembno, da ostaja sočuten in čustveno navzoč v terapiji.

Spoštovanje je osnova za vsak terapevtski proces, kar velja tudi za relacijsko družinsko in zakonsko terapijo, pri kateri je ključnega pomena tudi sočutno naslavljanje upora. Slednjega bo relacijski terapevt po izraženem sočutju naslavljal prvotno na sistemski ravni, tekom terapije pa se bo spustil tudi na interpersonalni in intrapsihični nivo.

REFERENCE:

- Ackerman, N. (1966). *Treating the troubled family*. New York: Basic books.
- Carnes, P. J. (2006). *Ne recite temu ljubezen*. Pot iz seksualne zasvojenosti. Zagorje ob Savi: Studio Moderna.
- Counseling outfitters. (2012). Home page. 16. januar. <http://counselingoutfitters.com/Watson.htm> (Pridobljeno 16. januar 2012).
- Gostečnik, C. (2007). *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2008). *Relacijska paradigma in travma*. Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2011). *Inovativna relacijska družinska terapija*. Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- Hope Couples Project. (2011). Domača stran. http://www.hopecouples.com/resources/Strategy_Guides/Strategies%20for%20Working%20with%20a%20Reluctant%20Spouse%20in%20the%20Hope%20Focused%20Approach.pdf (pridobljeno 20. decembra 2011).
- Kompan Erzar, L. K. (2003). *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- McGoldrick, M. (1995). *You can go home again*. New York: Norton.
- Messer, S. (2002). *A psychodynamic perspective on Resistance in Psychotherapy: Vive la Résistance*. New Jersey: Psychotherapy in Practice, Vol 58(2). John Wiley & Sons, Inc.
- Middleberg, C. V. (2001). *Projective identification in common couples dances*. Journal of Marital and Family Therapy 27: 341–352.
- Minuchin, S. (1974). *Families and family therapy*. Cambridge: Harvard Press.
- Minuchin, S. in Fishman, C. (1981). *Techniques of family therapy*. Cambridge: Harvard Press.
- Newman, C. F. (1994). Understanding client resistance: Methods for enhancing motivation to change. *Cognitive and Behavioral Practice*, 1: 47–69.
- Nystul, M. S. (2001). *Overcoming resistance through individual psychology and problem solving*. Journal of Individual Psychology, 58: 182–189.
- Pinsof, W. (1995). *Integrative problem centred therapy. A synthesis of family, individual and biological therapies*. New York: Basic books.
- Pope, B. (1979). *The mental health interview*. New York: Pergamon.
- Repič, T. (2008). *Nemi kriki spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Društvo Mohorjeva družba in Celjska Mohorjeva družba.
- Rožič, T. in Torkar, M. in Erzar, T. in Kompan Erzar, L. K. (2010). *Dinamika sramu in ranljivosti v partnerskih odnosih in terapevtski potencial vpogledav vzajemno afektivno dinamiko*. Ljubljana: Bogoslovni vestnik 70: 415–429.
- Sperry, L. (2004). *Effective couples therapy and psych 101: You can't have one without the other*. The American Journal of Family Therapy 32: 325–353.

Problematična raba spleta med adolescenti

Z izredno hitrim razvojem spletnih tehnologij se zdi, da praktično ni več področja življenja, ki bi se ga splet ne dotaknil. Toliko bolj to drži za mlajše generacije in zagotovo so adolescenti tudi na tem področju najbolj ranljiva skupina. Splet namreč ni le učinkovito sredstvo pridobivanja najrazličnejših informacij, pač pa, kot bomo videli v predstavljenih raziskavah, tudi prostor pobega iz "realnega", torej fizičnega življenja v neki novi, drugačni svet, kjer je zaradi poljubne nastavitve v osebnem profilu možno preizkusiti različne vloge in izražati marsikakšne v realnem – fizičnem - svetu nesprejemljive vsebine.

Adolescentom poleg premagovanja dolgočasje z ogledovanjem spletnih strani in videoposnetkov splet omogoča tudi interakcijo z drugimi. Raziskovalci navajajo naslednje prednosti spletne komunikacije: razširitev posameznikove socialne mreže na ves svet oziroma odstranitev ovire fizičnih razdalj; uporabniki lahko enostavno najdejo ljudi, s katerimi želijo komunicirati – podnevi ali ponoči; spletna komunikacija je lahko anonimna, še posebej, ko ljudje želijo komunicirati s tujci (ali se preizkusiti v vlogi drugačne osebe kot so v resnici); na spletu so dostopni številni edinstveni kanali komunikacije (klepetalnice, forumi, mailing liste, blogi, spletne socialne mreže, naročila za prejemanje informacij), preko katerih je moč komunicirati glede na poseben interes in vrednote. Nadalje imajo informacije prilagodljivost pisanega besedila

– sporočila se lahko pošilja skupinam različnih velikosti in se jih lahko programira za takšne posebne funkcije, kot je avtomatsko kopiranje vnaprej določenega seznama prejemnikov (Hu, 2009). Tako možnost spletne komunikacije vzpostavlja virtualno skupnost. Slednjo bi lahko opredelili kot izkušnjo delitve informacij v prostoru komunikacije, kjer drugi niso fizično prisotni, pogosto pa posamezniku niti niso (osebno) poznani (Wilbur, 1997). Jasno je, da takšne virtualne skupnosti uporabnike poleg številnih prednosti žal izpostavljajo tudi številnim pastem – tako glede zlorabe osebnih informacij kakor tudi negativnih psiholoških učinkov.

Raziskave med adolescenti glede uporabe spleta kažejo na nekatere zelo resne psihološke posledice problematične – neprimerne ali pretirane – rabe spleta. Bistveno so povezane z

adolescentovo stopnjo osamljenosti, depresije, samozavedanja, samozavesti ter dojete socialne podpore (Ceyhan in Ceyhan, 2008; Dowell, Burgess in Cavanaugh, 2009; Erdogan, 2008; Hu, 2009; Lam, Zi-wen, Jin-cheng in Jin, 2009; Leung, 2007; Mesch in Talmud, 2006).

UČINEK NADOMESTITVE IN TEŽAVA UPRAVLJANJA S ČASOM

Učinek nadomestitve in težava upravljanja s časom (time displacement effect) se kaže kot neuspešno upravljanje časa v realnosti in na spletu (Hu, 2009; Lim in Smith, 2008; Lin, Lin in Wu, 2009). Žal ima dan samo štiriindvajset ur in če ljudje preživijo veliko količino časa na spletu, po možnosti z nesočialnimi aktivnostmi, kot so igranje spletnih iger ali ogledovanje videov, nimajo veliko časa za druženje z vrstniki in družino. Poleg tega raziskovalci na splošno predpostavljajo, da so spletni odnosi šibkejši in zato lažje razpadejo, saj gre za neredne in nepogoste stike, ki so po svoji kakovosti bolj površinski kot odnosi v realnosti. Če je posameznik preveč vpet v določen spletni odnos in celo odnose v realnem življenju nadomešča s spletnimi, se lahko pojavijo določeni psihološki problemi, kot sta osamljenost in regresija socialnih veščin (Erdogan, 2008; Hu, 2009).

Zanimiva je tudi ugotovitev raziskovalcev internetnih odnosov med izraelskimi adolescenti, kjer je bilo ugotovljeno, da imajo spletni prijatelji, s katerimi posamezniki v realnem življenju praktično ne komunicirajo, specialno vlogo – na primer srečevanje na izvenšolskih dejavnostih ob večerih, zlasti ko gre za dejavnosti, povezane s posebnimi interesi. Rezultati so deloma podprli hipotezo, da so spletne vezi šibkejše, manj celostne in manj osebne kot odnosi v realnem življenju, vendar so ugotovili, da vse te lastnosti odnosov ne temeljijo na izvoru prijateljstva (ali je prijateljstvo nastalo preko spleta ali v realnem svetu), pač pa so odločujoči naslednji kriteriji: fizična bližina, isti spol in podobne socialno-ekonomske okoliščine. Logično pa je, da so

spletni prijatelji, s katerimi adolescent nima stika v realnem življenju, praviloma fizično bolj oddaljeni, živijo v drugačnih življenjskih okoliščinah in so verjetneje različnega spola (Mesch in Talmud, 2006).

Težava upravljanja s časom je seveda povezana z nezmožnostjo uravnavanja prostega časa, za kar je ključnega pomena dožemanje dolgočasje. Dolgočasje lahko opredelimo kot negativno stanje zavesti, ki odraža notranji konflikt med pričakovano optimalno in realno dojeto izkušnjo. Tako se dolgočasje pojavi, ko posameznik čuti, da ne more pobegniti "brezvezni" rutini, ko je omejen s preveč obveznostmi ali ko preprosto nima ustreznih veščin, da bi zmozel uspešno preživljati prosti čas. Izogibanje dolgočasu je ena glavnih motivacij za uporabo spleta, kar pomeni, da ko adolescenti aktivno sodelujejo v prijetnih aktivnostih in so z njimi zadovoljni, psihološke potrebe (na primer iskanje vznemirljivih in prijetnih izkušenj) lahko zadovoljijo v realnem svetu. Če pa je prosti čas dojet kot dolgočasen, se adolescenti obrnejo na alternative, ena izmed najprivlačnejših pa je ravno internet (Lin in dr., 2009).

SPLET KOT SREDSTVO POBEGA

Kot štiri specifične uporabe spleta za zadovoljevanje socialnih oziroma psiholoških potreb raziskovalci navajajo komunikacijo s prijatelji in družino, komunikacijo z namenom spoznavanja novih ljudi, pridobivanje informacij in zabavo oziroma pobeg (Bessiere, Kiesler, Kraut in Boneva, 2008; Leung, 2007; Sum, Mathews, Hughes in Campbell, 2008). Glede zabave oziroma pobega se je razvila tako imenovana teorija uravnavanja razpoloženja (mood management theory), ki skuša pojasniti odnos med motivi za uporabo spleta in stresnimi življenjskimi dogodki. Gre pravzaprav za zelo podobno uporabo spleta, kot je tista, ki je bila doslej deležna televizija – z namenom prekritja stresnih misli in nadomestitvijo obremenjujočih razpoloženj. Tako je uporaba medijev, kot so splet, videoigre,

aplikacije na zmogljivejših mobilnih telefonih in tako naprej, postala izredno priljubljen način uravnavanja stresa. Raziskovalci so potrdili, da bolj kot adolescenti in otroci doživljajo stresne dogodke v svojem življenju vznemirjujoče in obremenjujoče, bolj se njihova motivacija za uporabo spleta usmerja v socialno kompenzacijo in uravnavanje stresa (Leung, 2007).

SPLETNA ZASVOJENOST

Spletna zasvojenost je bila kot težava duševnega zdravja prepoznana od sredine devetdesetih let prejšnjega stoletja in se osredotoča na znake oziroma simptome, ki so zelo podobni drugim oblikam zasvojenosti. Gre za nenadzorovano in škodljivo uporabo spleta, za tako imenovano kompulzivno-impulzivno motnjo uporabe spleta in jo širše lahko uvrščamo med motnjo kontrole impulzov (Lam in dr., 2009).

Pretirana uporaba spleta je pogosto opredeljena kot zasvojenost, psihološka odvisnost, ne glede na tip oziroma način uporabe spleta. Konkretna posledica pretirane uporabe spleta se kažejo kot slabši uspeh v šoli, izključitev, socialna izolacija ali motenost dnevnih rutin. Raziskovalci so ugotovili, da je prekomerna uporaba spleta povezana z zlorabo substanc in rizičnimi spletnimi dejanji, kot sta spletni seks in zmenki z neznanimi osebami (Lin in dr., 2009).

Študije so pokazale, da so osebe, ki trpijo za spletno zasvojenostjo, pogosto mladi moški z introvertirano osebnostjo, v zadnjem času pa se razširjenost motnje povečuje tudi med dekleti. Glede rizičnih faktorjev je raziskava med 1618 kitajskimi adolescenti, starimi od 13 do 18 let, izpostavila naslednje: (1) moški spol, (2) zlorabo alkohola, (3) zadovoljstvo z družinskimi odnosi in (4) nedavni stresni dogodek (smrt v družini, ločitev, selitev v drug kraj itd.). Ena najverjetnejših razlag za takšne rizične faktorje je razumevanje spletne zasvojenosti kot vedenjske manifestacije notranjega stresa, ki ga ti mladi ljudje izkušajo. Internet jim

tako predstavlja sredstvo pobega iz stresnih dogodkov in zato dejansko igra vlogo mehanizma soočanja z življenjskimi težavami (Lam in dr., 2009).

RAZLIČNI PRIMERI PROBLEMATIČNE RABE SPLETA MED ADOLESCENTI

Raziskave med ameriškimi adolescenti so pokazale, da večina mladostnikov uporablja splet kot zdrav vir socialne interakcije, kjer delijo ideje, umetniške stvaritve, fotografije, komunikacijo oziroma zbiranje informacij glede šolanja, spletnega novinarstva in blogerstva. A izpostavile so hkrati nevarnost izpostavljenosti najrazličnejšemu spolnim in nasilnim vsebinam, vključno s srečevanjem z nevarnimi ljudmi. Primeri takšnih rizičnih uporab spleta so pornografija, spletno nadlegovanje (bullying), pornografija ter razkrivanje osebnih podatkov. Slednje pogosto zlorabijo spolni prestopniki ali podjetja v komercialne namene. Ugotovljeno je, da so dekleta povečini aktivnejša pri pisanju blogov, medtem ko je za fante značilno igranje spletnih iger, pogosteje tudi sodelujejo pri objavljanju videov in si ogledujejo videe drugih (Dowell in dr., 2009).

Do podobnih ugotovitev so prišli še med turškimi adolescenti, kjer so se osredotočali na stopnjo osamljenosti. Ugotovili so, da so adolescenti, ki so poročali o redni uporabi spleta za pregledovanje spletnih strani, spletno klepetanje, e-pošto in igranje spletnih iger, imeli tudi statistično pomembno višjo stopnjo osamljenosti kot tisti, ki so internet uporabljali manj pogosto. Tako je pogostost uporabe spleta pomemben prediktor osamljenosti (Erdogan, 2008).

a) Objavljanje osebnih informacij

Tako fantje kot dekleta objavljajo osebne informacije na spletu. Ena petina ameriških adolescentov, ki so sodelovali v raziskavi, je na spletu objavila svoj e-poštni naslov. Ravno tako petina poroča o objavi slike, trinajst odstotkov pa jih je objavilo priimek, manj kot

deset odstotkov ime šole, telefonsko številko in 1,2 odstotka celo domači naslov. Dekleta so svoj priimek objavila pogosteje kot fantje.

b) Neprimerne spletne vsebine

Na vprašanje, ali so na spletu že kdaj naleteli na neprimerne slike, je pritrdilno odgovorilo 42 % fantov in 40 % deklet. Tistih, ki so na spletu takšne vsebine aktivno iskali, pa je 18,3 % fantov in 17,9 % deklet. 8,5 % tako fantov kot deklet je bilo preko spleta spodbujenih, da bi govorili o spolnosti, med tistimi, ki so druge k temu spodbujali pa je bilo 22,3 % fantov in 6,1 % deklet.

C) Spletno nadlegovanje

Približno ena tretjina tako fantov (29,5 %) kot deklet (27,8 %) je priznalo, da na spletu objavljajo neprimerne oziroma žaljive komentarje, namenjene drugim. Večinoma so bili namenjeni družinskim članom ali znancem, 6,9 % tako fantov kot deklet pa je žaljivo komentiralo nepoznane osebe.

Effekt kopičenja rizičnih spletnih vedenj

Raziskava je pokazala, da so osebe, ki so javno objavile sliko na spletu, tudi pogosteje objavile neprimeren komentar oziroma se norčevale iz druge osebe. Korelacija med tema dvema dejanjema je statistično pomembna, medtem ko nihče, ki ni objavil svoje slike na spletu, niti ni preko spleta nikogar žaljivo komentiral. Slednja ugotovitev raziskave se zdi logična, sklepamo namreč lahko, da so osebe, ki niso objavile svojih fotografij, najverjetneje manj večje računalništva in ne gre nujno za osebne razlike. Osebe, ki so objavile sliko preko spleta, so tudi statistično pomembno pogosteje iskale temo spolnosti oziroma brskale po spletnih straneh s pornografsko vsebino. Medtem ko 60 % deklet in 49,2 % fantov poroča o tem, da imajo na domačem računalniku nastavljene blokade določenih spletnih strani (starševski nadzor), je za fante (32 % vseh, ki imajo doma blokade) statistično pomembno verjetneje, da so sposobni te blokade manipulirati oziroma jih deblokirati.

Tudi tukaj je bila odkrita statistično pomembna korelacija med tistimi, ki so na spletu objavili svojo sliko, in sposobnostjo zaobiti starševski nadzor (Dowell in dr., 2009).

BLOGERSTVO

Blogerstvo oziroma pisanje spletnih dnevnikov je še posebej priljubljeno med najstniki; širše gledano je vsak profil spletnih socialnih mrež pravzaprav oblika spletnega dnevnika, saj se na njem objavlja dogodke iz osebnega življenja, misli, občutja in osebne fotografije. Bistvena razlika pa je v tem, da pri profilih spletnih socialnih mrež lahko omejimo dostop – do profila lahko na primer dostopajo samo potrjeni prijatelji, do nekaterih delov profila pa celo samo izbrane osebe znotraj skupine potrjenih prijateljev.

Pri blogu, spletnem dnevniku, je vsebina po drugi strani v celoti javna. Upravičeno lahko sklepamo, da imajo zato blogi nekoliko drugačno funkcijo kot klasične spletne socialne mreže. Tako nekateri avtorji kot dva najpomembnejša razloga za uporabo blogov navajajo ustvarjalno samoizražanje ter dokumentiranje oziroma delitev osebnih izkušenj. Blogi so postali standardna oblika komunikacije med najstniki, podobno kot mobilni telefoni, e-pošta in spletne klepetalnice. Med temi oblikami in blogerstvom pa seveda obstajajo pomembne razlike: blogi so dostopni kadar koli iz katere koli lokacije; puščajo zapis – sled, ki jo je mogoče shraniti oziroma natisniti, poleg tega pa vključujejo napredne multimedijske elemente. O internetni komunikaciji ni smiselno govoriti kot o površinski ali kot da gre za nekaj brez stika z realnim življenjem. Nasprotno, blogerstvo je za adolescente zelo pomembno, saj pogosto v to dejavnost vložijo precej truda in mu pripisujejo temu primerno vrednost. S tem, ko je omogočena izredno velika svoboda pri oblikovanju profila, se najstnikom nudi priložnost za preizkušanje različnih vlog. S tem so blogi izredno podobni resničnostnim šovom, saj gre za javno spremljanje njihovega življenja in

intimnih podrobnosti v realnem času. Teme, ki se pojavljajo v blogih najstnikov, so zaljubljenost, prijatelji, starši, uporaba substanc, spolnost, pop kultura, motnje hranjenja, šola, depresija, konflikti, samoizražanje in samopoškodovanje (Williams in Merten, 2008).

Gre torej za antagonizem med adolescenti in njihovim okoljem. Splet za adolescenta tako predstavlja nekakšen laboratorij za eksperimentiranje z lastno identiteto, ko iščejo način, da bi našli svoje mesto v svetu okrog sebe. Gre torej za odkrivanje lastne identitete in preverjanje samozavesti. Adolescenci Erikson pripisuje funkcijo končne sestave razvijajoče se identitete ali bolje rečeno različnih elementov identitete v eno. Tako vključuje vse pomembne identifikacije iz preteklosti, hkrati pa jim tudi nasprotuje z namenom ustvariti edinstveno in koherentno celoto (Erikson, 1968/1983). Seveda pa to ni lahka naloga, saj terja kritično distanco od staršev. "Občutek samozavesti je povezan z zaupanjem staršev in s samim otrokom. Samozavest nastane, ko premagamo prvobitni dvom, samo da v puberteti ta dvom obsega celo otroštvo, ki ga je potrebno pustiti za seboj. Zato so v tem primeru za mladostnika zelo pomembna mnenja vrstnikov o njem." (Lesar, 1999, str. 244.)

Raziskava Williamsove in Mertona (2008), kjer so analizirali vsebino sto naključno izbranih najstniških¹ blogov, je pokazala, da so najpogostejše teme, ki so povezane z adolescentovo individuacijo samorazkritje, odnosi z vrstniki, rizična vedenja in spolna raziskovanja.

Vsi profili v naključnem vzorcu so vsebovali osebne fotografije, od tega jih je bilo 17 % označenih kot neprimernih (uriniranje, dekleta brez majic plešejo na mizi, na slikah pijejo alkohol itd). Pojavljale so se tudi fotografije golih fantov, ki so jih posneli tako, da so se fotografirali v ogledalu, in te slike se končajo tik nad genitalijami – tako imenovane V-slike zaradi oblike abdominalnih mišic v obliki črke V nad moškimi genitalijami. Za takšne V-slike je značilno, da sploh ne prikazujejo

dela ali celote obraza fotografirane osebe. Zopet druge fotografije so bile sicer vsebinsko ustrezne, celo izrazito konservativne, a jim je bil dodan komentar, ki se je nanašal na alkohol, uporabo substanc, obscenost ali pa je bila na njih prisotna telesna drža oziroma gesta, ki namiguje na spolnost.

Glede komentarjev o družini jih je bilo 37 % pozitivnih glede staršev in 22 % pozitivnih glede vrstnikov. 16 % sodelujočih je negativno komentiralo starše, le 2 % pa vrstnike. Glede šole je "špricanje" v svojih blogih omenjalo 4 % deklet in (zanimivo!) noben fant. Po drugi strani je željo po nadaljevanju študija (kolidžu) omenjalo 14 % fantov in 13 % deklet. Kar 58 % blogov se je vsebinsko tako ali drugače nanašalo na atletiko (34 % fantov in 24 % deklet). Glede družabnosti je 97 % blogov vsebovalo pozitivne izjave o vrstnikih (100 % pri dekletih in 94 % pri fantih), večina blogov (71 %) je vsebovala teme interesnih področij, kot so filmi, glasba, knjige in hobiji, in 40 % vseh blogov je opisovalo družabna srečanja oziroma obiskane zabave. Pogosto so razkrivali podrobnosti o udeležencevih aktivnostih ..., na primer tudi o ponarejenih izkaznicah za vstop v klub s starostno omejitvijo. Kar 84 % vseh profilov je vključevalo nekakšen tip rizičnega vedenja – 83 % diskusijo o uporabi substanc, 81 % o alkoholu in 27 % o nelegalnih drogah. Skoraj 15 % blogov je opisovalo kriminalno dejanje: 9 % krajo – najpogostejše v trgovini (t. i. shoplifting), ostali pa so opisovali posilstvo, prodajo drog, hazardiranje, vandalizem in vlome v avte. Skoraj polovica blogov se je nanašala na spolnost: 44 % z uporabo profanih izrazov ali fotografij, 16 % pa je govorilo o nekem dogodku, ki so ga izkusili v zvezi s spolnostjo. Pogosto sta raziskovalca zasledila komentarje v zvezi z izgubo deviškosti. 27 % blogov je vključevalo izjavo o fizičnih poškodbah drugega ali sebe – o aktivnosti tolpa, razmišljanje o samomoru, diskusije o pretepih ali slike orožja, ki vključujejo nasilni prizor. Glede razkrivanja osebnih informacij jih je 43 % razkrilo ime, 10 % telefonsko številko, 20 % spletno kontaktno informacijo

(najpogostejše e-poštni naslov). Na splošno ocenjujejo, da je skoraj polovica analiziranih blogov vsebovala takšno informacijo, da bi lahko ogrozila varnost identitete adolescenta.

Komentarji o srečanjih v živo in pogostosti komentarjev takšnih srečanj so bili v analizi označeni kot realni odnosi. 83 % blogov se je nanašalo na takšna srečanja v živo, pa tudi predlagala srečanja v prihodnosti. Profili so imeli povprečno 194 prijateljev pri standardnem odklonu 162,28, kar kaže na izredno raznolikost velikosti spletnih socialnih mrež pri adolescentih. Povprečna frekvenca uporabe bloga (branje oziroma objavljane) je bila 2,79 dneva, pri standardnem odklonu 3,1 dneva. Tako kratki časovni razmiki med objavami kažejo, da adolescenti zelo pogosto uporabljajo spletne socialne mreže za komunikacijo in ohranjanje odnosov. Iz rezultatov lahko sklepamo, da adolescenti spletne socialne mreže uporabljajo kot zelo pomembno metodo medosebne komunikacije (Williams in Merten, 2008).

Za konec se moramo vprašati, kakšne so torej smernice, ki jih nakazuje predstavljena problematika. Zagotovo se morajo tako starši kot pedagogi in drugi strokovni delavci zavedati, da najstnik s problematično rabo spleta predvsem veliko pove o sebi. Zagotovo je najpomembnejši "protiukrep" nadzor nad najstnikovim časom, prebitim na spletu. Ne gre toliko za restriktivno-disciplinski ukrep, pač pa za enega od načinov, kako se zanimamo zanj. To mora biti iz naše države povsem jasno razvidno. Marsikateri najstnik morda ima velike težave na tem področju, pa tega nihče sploh ni opazil – izgovarjajoč se na to, da se na računalništvo preprosto ne spozna. Druga stvar je pomoč najstniku, da bi zmozel aktivneje oziroma bolj zadovoljivo preživljati svoj prosti čas – z vrstniki, fizičnimi oziroma športnimi aktivnostmi zunaj in podobno. Tretja stvar pa je potreba po večjem zanimanju za način, kako adolescenti uporabljajo splet. Bloggerstvo nudi neizčrpno in povsem lahko dostopno količino informacij o tem, kako najstnik išče samega sebe; kako

razmišlja o sebi, družini in vrstnikih; kaj želi, naj si drugi mislijo o njem; predvsem pa, kako doživlja oziroma razume svoj svet in sebe v njem. To so dragocene informacije tako za starše kot strokovnjake, ki so vse pre pogosto spregledane.

LITERATURA:

- Bessiere, K., Kiesler, S., Kraut, R. in Boneva, B. S. (2008). Effects of internet use and social resources on changes in depression. *Information, Communication & Society*, 11 (1), 47-70.
- Ceyhan, A. A. in Ceyhan, E. (2008). Loneliness, depression, and computer self-efficacy as predictors of problematic internet use. *CyberPsychology & Behavior*, 11 (6), 699-701.
- Dowell, E. B., Burgess, A. W. in Cavanaugh, D. J. (2009). Clustering of internet risk behaviors in a middle school student population. *Journal of School Health*, 79 (11), 547-553.
- Erdogan, Y. (2008). Exploring the relationships among internet usage, internet attitudes and loneliness of turkish adolescents. *Cyberpsychology*, 2 (2), 1-8.
- Erikson, E. H. (1983). *Identity: youth and crisis* London, Boston: Faber and Faber (delo prvič objavljeno 1968).
- Hu, M. (2009). Will online chat help alleviate mood loneliness? *CyberPsychology & Behavior*, 12 (2), 219-223.
- Lam, L. T., Zi-wen, P., Jin-cheng, M. in Jin, J. (2009). Factors associated with internet addiction among adolescents. *CyberPsychology & Behavior*, 12 (5), 551-555.
- Lesar, S. (1999). Ali adolescentom zvoni Ericsson? *Socialna pedagogika*, 3(3), 227-251.
- Leung, L. (2007). Stressful life events, motives for internet use, and social support among digital kids. *CyberPsychology & Behavior*, 10 (2), 204-214.
- Lim, S. in Smith, J. (2008). The structural relationships of parenting style, creative personality, and loneliness. *Creativity Research Journal*, 20 (4), 412-419.
- Lin, C.-H., Lin, S.-L. in Wu, C.-P. (2009). The effects of parental monitoring and leisure boredom on adolescents' internet addiction. *Adolescence*, 44 (176), 993-1004.
- Mesch, G. in Talmud, I. (2006). The quality of online and offline relationships: The role of multiplexity and duration of social relationships. *Information Society*, 22 (3), 137-148.
- Sum, S., Mathews, R. M., Hughes, I. in Campbell, A. (2008). Internet use and loneliness in older adults. *CyberPsychology & Behavior*, 11 (2), 208-211.
- Wilbur, S. P. (1997). *An Archaeology of Cyberspaces*. V: D. Porter (ur.), *Internet culture* (str. 5-22). New York in London: Routledge.
- Williams, A. L. in Merten, M. J. (2008). A review of online social networking profiles by adolescents: implications for future research and intervention. *Adolescence*, 43 (170), 253-274.

1. Raziskava je potekala v ZDA, avtorji blogov so bili stari od 16 do 18 let in njihovi blogi so morali imeti "aktiven status", kar pomeni, da so morali v svojem blogu izvesti objavo vsaj 60 dni pred datumom analize. Med avtorji in raziskovalcema ni bilo nobenega dejanskega stika, vsa vsebina je bila javno dostopna na spletu.

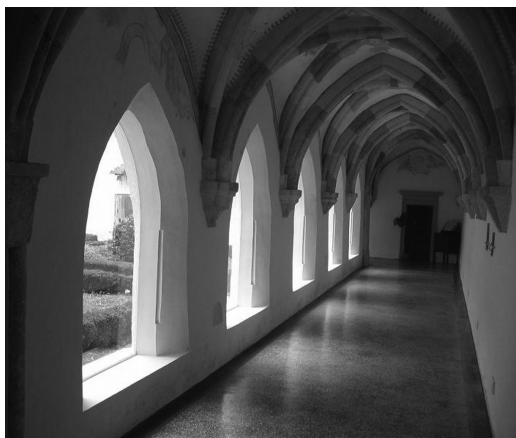
Zgodba nekega križnega hodnika

Telo stiškega samostana je "v svoji duši" preveliko, da bi lahko komu izpovedalo vse svoje skrivnosti. Nikoli se ne konča štetje časa, dogodkov in lepote, ki jih premore ta organizem. Vsaka stena je dediščina del iz "tistih dni", kamor se v umetnosti vedno znova vračamo in spet na novo pripovedujemo tudi že povedane zgodbe. Marsikdaj se med njimi najde še kakšna nova, pred kratkim odkrita skrivnost. 880 let je stara govorica teh zidov in prav križni hodniki so med njimi pravi žar arhitekturne dragocenosti. S prvim jutranjim svitom se začenjajo iz teme luščiti šilasta okna, ki se razpnejo nad hodniki s trdnimi oboki. Tedaj stenski obrazi konzol onemijo in se nepremično zazrejo drug v drugega, da počakajo na naslednjo noč, ko bo zopet zaživela njihova mladost.

Človek bi se lahko ure in ure, bolj s srcem kot pa z očmi, sprehajal po teh hodnikih, ki se zlivajo drug v drugega, ne da bi se utrudil. Ob doživljanju te arhitekture se prostor, snov in čas zlijejo v eno samo razsežnost, ki prevzame našo zavest. Obočna rebra se bočijo nad sprehajalcem in skozi šilasta okna se menjujejo pogledi na zeleno trato, v katero se vrezujejo štiri poti v obliki križa. Vsak pišvetra, ki zaobide zidove hodnikov, naznanja mir in popolnost. Arhitekt je šilasta okna združil z zunanjim prostorom ter oblikoval arhitekturo v skupni prostor križnega hodnika v njegov mir. Arhitektura je zato neposredna komunikacija med arhitektovim telesom in telesom človeka, ki se sreča z delom čez stotine let.

Število štiri je po stari številčni simboliki in po srednjeveških sholastičnih razlagah, za razliko od božje trojke, zemeljsko število. In s štirimi krili se razporejajo hodniki v kvadratu, ki je najpopolnejši med liki s štirimi stranicami.

Že pred dobrimi osemsto leti, ko so prišli arhitekti iz tujih dežel, so na ravnem polju med razgibanimi dolensjkimi griči pozidali beli stiški samostan. Kamnite stavbe in cerkev so razporedili na štiri strani, tako da je na sredi med njimi ostalo notranje dvorišče. Uredili so ga v zeleno trato, oziroma v nekakšen "hortus conclusus", zaprti vrt ter mu vdahnili svoje življenje. Pritlični hodniki okrog njega, ki povezujejo posamezne redovne prostore med seboj in s cerkvijo, so v Stični kakšnih sto



let pozneje obogatili s svojo stavbno podobo, njihova talna zasnova pa je ostala takšna, kot so jo zarisali prvi stiški graditelji sredi 12. stoletja.

Štiridelni pritlični hodnik sredi samostana ima v različnih jezikih tudi različna imena. Iz latinske besede "*claustrum*", ki pomeni pred zunanjim svetom zaprt in nedostopen prostor, so izšle zanj oznake v naslednjih romanskih jezikih: "*il chiostro*" v italijanščini, "*el claustro*" v španščini in "*le cloître*" v fransoščini. V angleščini imamo izraz "*the cloister*". Iz istega porekla je nemška beseda "*Kloster*", ki pa po navadi označuje kar ves samostan. Njegov osrednji del, s štirimi odprtimi in nakritimi hodniki, imenujejo Nemci "*Kreuzgang*", kar smo očitno od njih prevzeli tudi Slovenci in ga dobesedno prevedli v "križni hodnik". Nemška in slovenska oznaka pa ne nakazujeta njegove zaprte lege in tudi ne križne oblike, čeprav se vsi štirje deli hodnika na vogalih res pravokotno "križajo" oziroma stikajo, temveč prihaja to ime iz časov, ko so se po teh hodnikih, zlasti v benediktinskih samostanih, pomikale meniške procesije s križi. V nemščini je prav tako poznano ime "*kriuzegang*", kar bi lahko prevedli v "hojo s križi", ker so se menihi po teh hodnikih pogosto sprehajali vsak s svojim križem v roki. Po sprevodih s križi je to osrčje samostana dobilo ime križni hodnik. V redovnem okolju ga včasih po latinsko imenujejo tudi "*ambitus*", to je obhod, saj

res obdaja na vseh štirih straneh osrednji vrt ter se posamezni hodniki okrog njega zlivajo drug v drugega v smotrno zasnovano celoto. Sicer pa je ta organizem imel v srednjem veku predvsem pomen "*lepega*". Zaradi povezave hodnikov s cerkvijo ter posameznih samostanskih prostorov je torej križnemu hodniku, kot srcu samostana, pripadlo posebno mesto nekakšnega častnega prostora.

Tudi kadar se v križnem hodniku srečujejo menihi, se sprehajajo, razmišljajo ali berejo, vladata v njem popolni mir in spokoj. V vseh teh stoletjih preizkušeni stavbni zasnovi ima prav križni hodnik posebno nalogo in osrednje mesto: s svojimi štirimi stranicami se namreč usmerja po glavnih straneh neba. Na severni strani se naslanja na redovno cerkev, na vzhodni ga omejuje stavba, v kateri imajo svoje prostore menihi – očetje, na zahodu pa ga povsem zapira trakt, namenjen samo redovnim bratom. Od južne strani pa se vanj odpira meniška obednica, postavljena pravokotno na že omenjeno stranico. In tako so tudi posamezni kraki križnega hodnika glede na lego ali namen dobili svoja imena.

Hodnik ob cerkvi, ki je nekoliko širši od drugih, nosi ime "*Collatio*", po latinski besedi, ki označuje v redovnem jeziku branje ter razlago svetih knjig in spisov, zlasti še Janeza Kasijana "*Collationes*". Brali so jih v tem delu križnega hodnika vsak večer, preden so šli menihi po zgodnji večerji v cerkev h kompletu, to je k zadnjim skupnim molitvam tistega dne. Zato bi lahko to krilo po slovensko imenovali tudi bralni hodnik. Vzhodna stranica je dobila ime po kapiteljski dvorani, najodličnejšemu prostoru v samostanu; prav tako so tudi zaradi meniške jedilnice na južni strani to krilo poimenovali po reflektoriju (jedilnici). Hodnik ob bratovski stavbi, katere prostori iz njega niso bili dostopni, pa je zaradi zahodne lege glede na samostan imenovan tudi po tej stranici neba.

Samostanski križni hodniki po vsej Evropi so vsem štirim vejam likovne umetnosti dajali lepo priložnost, da so se v njih bogato uveljavile. V arhitekturi so našle svoj dom bogato

oblikovane arkade z množico dvojnih stebrov in stebričev z bazami ter kiparsko okrašenimi kapiteli. Pri takšnih arhitekturnih podvigih sta pogosto vzajemno sodelovala arhitekt in kipar, tako da je slednji dodal še svoj figuralni delež. V tem primeru pa se je v romanskem času pojavila "boleča točka", ko prav to oblikovno bogastvo prvotni redovni skromnosti že močno odtujenih benediktincev marsikomu ni bilo pogodu. Strogo reformiran red cistercijanov si je v svojem redovnem življenju prizadeval uresničiti predvsem uboštvo in preprostost. Temu v prid se je še posebej zoperstavil najvidnejši cistercijan 12. stoletja, sv. Bernard iz Clairvauxa. Svoje pismo, ki kljubuje trenutnemu umetnostnemu razpoloženju, je naslovil na prijatelja, opata Viljema v benediktinskem samostanu v Saint-Thierryju v Reimsu. Še posebej se je zadržal ob samostanskih križnih hodnikih, ob katerih se sprašuje takole: *"Kaj počnejo v križnih hodnikih, vpričo beročih bratov, tiste smešne pošasti, neverjetno popačena lepota in lepo oblikovana grdobija? Kaj iščejo tam nečiste opice? Pa divji levi? Pa divji tigri? Pošastni centavri? In poljudje? Kaj delajo tam pisani tigri? Kaj bojujoči se vojščaki? Pa trobeči lovci? Tu je ob eni glavi več teles in tam spet na enem telesu več glav. Tu četveronožec s kačjim repom, tam ima spet riba glavo četveronožca ... Če se že ne sramujemo teh traparij, zakaj nam ni vsaj žal stroškov zanje,"* se je spraševal sv. Bernard. "Lepa" je bila zanj v tedanjem času tista stavba, ki je bila predvsem smotrna in je dobro ustrezala namenu, za katerega je bila postavljena. Zato so tudi najstarejši ohranjeni cistercijanski križni hodniki pravo nasprotje bogatim kiparsko okrašenim benediktinsko-clunjskim.

Ko so leta 1132 na povabilo oglejskega patriarha Peregrina prišli iz Burgundije v Stično prvi beli menihi, je bil z njimi tudi stavbenik in kamnosek Mihael. Ni bil redovnik, ampak velik mojster v svojem poklicu. V nedatirani listini, ki je nastala za časa opata Aldepranda (1168–1180), se stavbenik Mihael tudi omenja. S seboj naj bi prinesel že izgotovljen načrt, za katerega je bil zadolžen, da ga natančno

izvede. Mihael je v listini označen kot *"cementarius"*, stavbenik, po rodu pa *"natione Latinus"*, Latinec. Stiška gradbena dela naj bi nadzoroval vsaj do posvetitve cerkve, to je do leta 1156. Med tem časom se je Mihael poročil z Matildo, podložnico Alberta Višnjegorskega. Z njo je imel nekaj otrok, katerih svobodo potrjuje omenjena listina. Stiški samostan naj bi Mihaelu podaril kos zemlje in domačijo v bližnji okolici v zahvalo za njegov trud. Ta zemlja naj bi bila v Zgornji Dragi pri Stični, kjer se mu pripisuje tudi gradnja cerkve sv. Martina.

V prvi fazi gradnje stiškega samostana je prišel na vrsto že križni hodnik, vendar kakšen naj bi bil tedaj, ne vemo zagotovo. Po redkih ohranjenih sledovih lahko le predvidevamo, da je bil lesen, pokrit s strešicami, saj nad njim sprva ni bilo nobenega nadstropja. Edino na vseh štirih vogalih so stali močni, kamniti slopi, razčlenjeni s polkrožnimi stebriči, na katerih je slonelo leseno strešno ogredje. Ti vogelni slopi iz prvotnega hodnika so ohranjeni še sedaj, saj so jih kot dovolj trdne porabili čez dobrih sto let, ko so lesene hodnike zamenjali z zdajšnjimi zidanimi in obokanimi.



Vse notranje stene, ki so bile že prvotno zidane, so ostale in v njih vrsta okenskih in vratnih odprtih ter drugih podrobnosti, po katerih lahko danes vsaj sklepamo na prvotno podobo stiškega križnega hodnika, kakršen

naj bi bil v 12. stoletju. Do leta 1135 je bil zagotovo, skupaj z drugimi stavbami, gotov, saj se je v tem letu pričelo v samostanu redno redovno življenje. Romanska Stična je bila tedaj še s svojim lesenim križnim hodnikom brez slehernega likovnega bogastva, v arhitekturi pa se je omejevala na najnujnejše. Sicer pa iz vseh štirih križnih hodnikov vodi kar nekaj vrat v različne samostanske prostore.

Okrog leta 1280 so v samostanu lesene hodnike zamenjali z zidanimi ter kamnoseško bogato opremljenimi stebriči in kipi. Podrli so tudi vse ostalo, kar je bilo v njem lesenega. Poleg okvirnih zidov so od prejšnjega ohranili samo močne kamnite slope na vseh štirih vogalih, ki so prej nosili leseno strešno ogredje. Sledila je še pozidava močnih kamnitih zidov, v vsakem so naredili pet velikih šilastih oken, da bi imeli tudi novi hodniki dovolj svetlobe.



Vse štiri hodnike so tudi obokali, vendar ne z že tedaj preživetimi banjastimi oboki, temveč s križno-rebrastimi, ki so na Dolenjsko (tudi v Kostanjevico) prinesli prvo gotiko, saj

so bili prav cistercijani njeni evropski glasniki. Vsakega od štirih hodnikov so za obokanje razdelili na približno enaka široka pravokotna polja in na obočne pole kot osnovne enote rebrastega oboka. Med seboj jih delijo prečne, že šilasto zalomljene oproke. Polja med temi oprogami so obokana s štiridelnimi križnimi oboki, ki jih nosijo močna rebra hruškastega ali srčastega prereza, značilna za čas naše prve gotike iz 13. stoletja. Podobna rebra poznamo še iz sočasne cistercijanske cerkve v Kostanjevici na Krki in iz bivše minoritske cerkve na Ptuj, ki velja za prvo gotsko cerkev na Štajerskem. Omenjena obočna rebra potekajo v diagonalah polkrožno in se na vrhu obokov na križiščih stikajo v močnih okroglih sklepnikih.

Na stenah slonijo rebra skupaj z delilnimi oprogami na močnih konzolah, ki s svojo preprosto tektonsko obliko ustrezajo trojni sestavi reber in oprog, ki se skupaj naslanjajo nanje. Zanimiv je primer gotske obočne konzole, ki se je "zajedla" v desno romansko biforo kapitelske dvorane ravno nad stebričem. Tukaj smo priča primeru dvojnosti slogovnega srečanja romanike in gotike. V skladu z začetno strogostjo cistercijanskega reda in njegove zgodnje arhitekture so tridelne obočne konzole oblikovane zgolj geometrično, kot navzdol obrnjene prisekane piramide.

Prav tako preprosti kot konzole so tudi obočni sklepniki, kjer gre za pretežno gladke, okrogle plošče, v katerih se sklepajo ali vežejo štiri rebra teh zgodnjih, res še samo konstrukcijsko izražajočih obočnih elementov. Tukaj pa nas vendarle v oblikovanju obočnih konzol in sklepnikov presenečata dva od štirih hodnikov, ki sta tudi kiparsko okrašena.

Na prvih treh obočnih sklepnikih v severnem hodniku so izklesani svetopisemski simboli: Kristus z dvignjenima rokama v podobi trpečega moža, Jagnje božje in Kristusova glava. Temu sledijo še trije kozmični simboli: sonce, luna in zvezde ter šesterokraka ostroroba zvezda – simbol duha in svobode.

Ko nas pot pripelje do zahodnega krila križnega hodnika, se sklepniki spremenijo spet v gladke, okrogle plošče; zato pa nas burno nagovorijo bogato okrašene konzole, na katere se opirajo oboki s svojo rebrasto nosilno konstrukcijo. Njihova zgodba je naslednja: že takoj v kotu, v katerega se steka samo eno obočno rebro, nas čaka konzola, spremenjena v ptico z močnimi krili in kremplji ter z dolgim, nazaj obrnjenim vratom, ki se končuje s človeško glavo. Tukaj se hote ali nehote spomnimo na pismo sv. Bernarda. Dobrih sto let po njegovi smrti, ko so sredi 13. stoletja zidali in obokavali stiški križni hodnik, pa se sklepi generalnih kapitljev reda kar niso mogli več povsem uveljavljati in niso več vstopali v življenja posameznih samostanov. Začetna strogost in neke vrste ikonoklazem sta se očitno že tako omilila, da si je tudi Stična upala sprejeti v arhitekturno plastiko nekaj "pregrešnega". Kipar, ki je ta dela ustvaril, je bil tujega porekla, a zelo dobro seznanjen s trenutnimi kiparskimi trendi drugod po Evropi. Razen dveh figuralno okrašenih konzol je okrasil tudi ostale v zahodnem kraku križnega hodnika. Na vsaki tridelni konzoli, ki ustreza trojni sestavi reber in oprog, je na njenem srednjem delu upodobil velik človeški obraz. Na notranji steni štiri moške in na zunanji prav toliko ženskih, tako da so obrnjeni drug proti drugemu v parih. Ti obrazi so bili nekoč pobarvani in zdi se, da je na njih prevladovala opečno rdeča barva, kot bi hoteli posnemati žgano glino. Slogovno pa so te figuralne konzole še povsem romansko občutene, saj so svečeniško dostojanstveno postavljene naravnost pred gledalca in v njihovi umetniški obravnavi prevladuje še povsem romanska stilizacija.

Zakaj nas v svojem kiparskem okrasju presenečata le slednja dva hodnika, nam ni povsem jasno in zaenkrat tudi ne najdemo zadovoljivega odgovora. Molčeče obraze morda ravno nerazvozdana skrivnost dela še privlačnejše in nedostopnejše. Morda tudi ne bi bile več tako zanimive, če bi nam o svoji

zgodovini spregovorile same ali pa kakšen prastar dokument.

Kakšen je bil stiški križni hodnik v svojem slikarskem pogledu v času romanike, torej pred sredino 12. stoletja, prav tako ni povsem znano. Po nekaterih ugotovitvah sodeč so bile stene pokrite s črno-rdečo mrežo poslikanih ležečih pravokotnikov, na kapiteljski steni pa je bilo upodobljenih nekaj grbov prvih samostanskih dobrotnikov.

Sicer pa je slikarstvo križnega hodnika nastajalo v dveh različnih časovnih obdobjih srednjega veka na Slovenskem. Prvo datiramo v 14. stoletje in vsebuje poslikave obočnih pol križnega hodnika s tako imenovano "*enciklopedično*" motiviko, omejeno le na vrh oboka okrog stikališča reber s sklepnikom. V ta čas spada nedvomno tudi nekoliko slabše ohranjena *freska sv. Krištofa* na skrajno severozahodni steni križnega hodnika. Slikarja, ki je tudi sicer s svojo pisano ikonografsko tematiko ter z mnogo rastlinske in geometrične motivike okrasil vseh štiriindvajset rebrastih obokov, ne poznamo, saj se slikarji in drugi umetniki v tem času načeloma še niso podpisovali na svoje izdelke. Prav tako ne moremo z gotovostjo reči, kateri opat je v Stično povabil slikarja, ki je z barvami in z bogastvom vsega upodobljenega okrasil tedaj komaj sto let stare stenske ploskve.

V drugo časovno obdobje okoli leta 1450 pa spadajo simboli evangelistov; to je v predzadnji arkadi severnega kraka hodnika, ki ima na sklepniku reber izklesano Jagnje božje. Ti so preslikani preko starejše poslikave in kažejo na roko Janeza Ljubljanskega, ki je bil s stiškim samostanom delovno povezan. V taisti poli je okrasil tudi rebra z *deteljčasto borduro* in na pripadajočem loku pole proti vrhu dodal še Marijino oznanjenje. Ostanki njegovih patroniranih bordur se kažejo še v dveh naslednjih polah proti zahodu. V tem kraku križnega hodnika najdemo tudi prizore iz stare zaveze. Vmes je nemalo prizorov in motivov iz miselnega in sanjskega sveta srednjeveškega človeka, kamor sodijo tudi demoni ter različne fantastične živali, v

katerih je takratni človek videl upodobljene sile in moči, ki jim je bil na milost in nemilost prepuščen, saj so mu izven njegovega vpliva krojile in usmerjale življenje. V teh poslikavah se izraža vsaj del miselnega in čustvenega sveta srednjeveškega človeka, njegovo védenje, strah, vera in nemoč, sredi katerih je živel, upal, molil, se veselil in odhajal.

Vsekakor velja tudi omeniti, da so med letoma 2002 in 2005 konservatorsko-restavratorski posegi v križnem hodniku marsikaj "osvežili" in rešili. Navedem naj primer, da je ekipa Restavratorskega centra po predvidenem programu v dveh delovnih sezonah uspela rešiti slikarski problem vseh štirih poslikanih hodnikov. Tako sta se uspešno končali obe fazi njihovih del na stenskih poslikavah, od najbolj grobih (obšivanja, injektiranja in utrjevanja temeljnika, grobega in finega kitanja, odstranjevanja solitrov, oblikovanja stikov), do najpreciznejših – visoko zahtevne retuše s tonskim podlaganjem, izenačevanjem barvne intezitete, barvnega povezovanja in retuširanja s tehniko črtkanja.

Posamezne prizore, ki jih je moč srečati na stiških obokih, lahko najdemo tudi drugod po Sloveniji, nikjer pa na enem mestu ni toliko raznolikega ikonografskega bogastva in srednjeveškega znanja o zgodovini človeštva, naravi in njenih pojavih, o dobrem in zlem, o veri in upanju, kot na obokih stiškega križnega hodnika. Zato je ta enciklopedični cikel poslikav povsem osamljen, ne samo v sicer bogatem slovenskem izročilu srednjeveškega stenskega slikarstva, temveč je tudi posebnost v mednarodnem merilu. Z njim ima Stična kot evropski spomenik zgodnje cistercijske arhitekture in kot največji spomenik slovenske romanike nadvse pomembno ter vidno spomeniško razsežnost.

"Kako veliko bolj skrivnostna in vabljava je ulica v starem mestu z izmenjavajočimi se

območji teme in svetlobe, kakor pa svetlo in enakomerno osvetljene današnje ulice! Motna svetloba in senca spodbujata domišljijo in sanjarjenje. Če hočemo jasno razmišljati, moramo potlačiti ostrino vida, saj misli potujejo z raztresenim in nefokusiranim pogledom ... Človeško oko je najpopolneje uglašeno na somrak in ne na svetlo dnevno svetlobo," pravi finski arhitekt iz 20. stoletja, Juhani Pallasmaa. Na te besede se spomnim, ko obočne slikarje v stiškem križnem hodniku ob koncu dneva tonejo v mrak, tisti obrazi brez izraza na konzolah ter fantastične živali pa se bodo v svojem stoletnem negibnem bivanju spet za en dan postarale.

In zgodba nekega križnega hodnika bo spet za en dan bogatejša, lepša in skrivnostnejša ...

LITERATURA:

Tine Kurent, Kozmogram romanske bazilike v Stični, Ljubljana, 1977/78

Stična ob jubilejih, 1098–1898–998, Stična, 1998

Vojan. T. Arhar, Oživljena tihota, Novo mesto, 1998

Jože Mlinarič, Siška opatija 1136–1784, Novo mesto, 1995

Marijan Zadnikar, Vodnik po stiškem samostanu, Ljubljana, 1991

Marijan Zadnikar, Stična. Znamenitosti najstarejšega slovenskega samostana, Ljubljana, 1990

Marijan Zadnikar, Stična (Sittich) in Slowenien – eine unzisterzienne Kirche, In Tal und Einsamkeit III, Fürstfeldbruck 1990

Anton Nadrah, Stiška opatija, Stična, 1981

Jože Gregorič, Cistercijani v Stični, Stična, 1980

Marijan Zadnikar, Stična in zgodnja arhitektura cistercijanov, Ljubljana, 1977

Jože M. Grebenc, Gospodarska ustanovitve Stične in njena dotacija leta 1135, Stična, 1973

Marijan Zadnikar, Romanska Stična, Razprave SAZU, Ljubljana, 1957

P. Maurus Grebenc, Aus der Gründungsgeschichte von Sittich, Festschrift zum 800 – Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux, Wien-München, 1953

Metod Mikuž, vrsta stiških opatov, Ljubljana, 1941

Konrad Črnologar, Cerkev in samostan v Stični, Izvestje muzejskega društva za Kranjsko V, Ljubljana, 1895

**POSREČENA
HAGIOGRAFIJA
ANDRAŽ ARKO IN JAN
DOMINIK BOGATAJ: SEM
MISLIL, DA SEM SAM:
HAGIOGRAFSKA DRAMA
O MUČENCU LOJZETU
GROZDETU (UPRIZORITEV
18. MARCA 2012 V DVORANI
FRANČIŠKANSKEGA
SAMOSTANA V MARIBORU)**

Priznam, ko sem slišal, da sloviti frančiškanski filmoljubeč Andraž Arko z drugimi zanesenjaki iz viške gledališke skupine Antonov dom snuje "hagiografsko dramo" o Lojzetu Grozdetu, sem zastrigel z ušesi. Tudi se nisem udeležil nobene od dosedanjih kar številčnih uprizoritev. Ampak ko so fantje in dekleta priromali v Maribor, je nekako zmanjkalo izgovorov in se je bilo skoraj potrebno pojaviti v frančiškanski dvorani, saj bi morda s svojo nepričujočnostjo bolj bodel v oči, kakor da bi predstavo pridno predremal na sedežu. Da, celo, ko je zatajila tehnika, sem premišljeval, ali mi Bog vendarle ne pošilja znamenja, naj sedaj, ko me je zbrano občestvo že videlo, preprosto po tihem poberem šila in kopita.

Skoraj neverjetno, kako sem se ustrašil tistega

pridevnika "hagiografski". Ker sem sam, odkar sem prvič odkril Mohorjev koledar za leto 1966, kar nekaj let neumorno požiral vse, kar mi je hagiografskega prišlo v roke, in ker sem se med guljenjem šolskih klopi dodobra seznanil še s civilno hagiografijo v podobi svetniških življenjepisov raznih ključavničarjev in maršalov (ki so bili žanru primerno včasih združeni v eni osebi), sem dobro vedel, kaj lahko pričakujem. Ali pa sem vsaj mislil, da vem. Nekako nisem imel elana, da bi na odru gledal, kako Grozde sredi Marijanišča vodo, ki še za v čevlje ni dobra, spremeni v vino. Ker sem na pripovedi o obdobju, v katerem je blaženi Dolenjec deloval, občutljiv, sem si še manj želel biti priča nekritičnemu slavljenju idealov iz preteklosti, katerih uporabna vrednost je danes marsikdaj enaka ničli in ki so že pred sedemdesetimi leti marsikomu dvignili krvni tlak.

Potem pa (ko so usposobili tehniko, se razume) – šok. Za hagiografijo, kakršno sem poznal, nepredstavljiva uvodna scena, ki ne sodi v shemo, v kateri je svetniški junak najboljši, največji, se že v zibelki biča in se na materinih prsih posti, hkrati pa je najrevnejši, če mu to prinese simpatije bralstva. No, Arko in Bogataj začneta na polno. Z imenom poimenujeta tisto, čemur bi se pisci cerkvenih in civilnih hagiografij izognili v dolgem ovinku. Seveda nekoliko tudi koketirata s kakšno

sceno iz prvih poglavij Geneze, ampak to je dramaturško izključno plus. Obsedim torej na stolu in neham misliti na nečke bodočega maršala.

Nadaljevanje je kvečjemu še boljše od uvodnega presenečenja. Če bi hotel biti patetičen, bi rekel, da je gledališčnikom iz Antonovega doma uspelo narediti vsaj približek tistega, čemur rečemo *Gesamtkunstwerk*. Vsekakor pa gledljivo, kaj gledljivo, izvrstno predstavo. Vse se namreč ujame. Najprej premišljeno besedilo, ki ravno prav "dozira" scene iz Grozdetovega življenja. Na začetku se človek sicer zlahka ustraši, da bo predstava trajala tri ure, ker je nekaj scen posvečenih Lojzetovemu zgodnjemu otroštvu. Ampak avtorja se izkažeta za stara mačka, ki gledalca ne prikrajšata za noben pomemben poudarek iz svetnikovega življenja, ga pa sočasno niti za trenutek ne dolgočasita. Pravzaprav se mi v vsem besedilu zdi nekoliko odveč le daljši citat iz Jobove knjige nekje na začetku, ki je po mojem mnenju premalo smiselno vpet v celoto.

Odličnemu tekstu se prilega premišljena razdelitev vlog, zastavljena tako, da en igralec odigra tudi po več likov. Zlasti posrečene igralske kreacije uspejo interpretom vlog malega in velikega Grozdeta, Grozdetovega dedka (ki se potem prelevi v sadističnega in zapitega likvidatorja) in tete Ivanke, lepe ocene pa si za svojo igro zaslužijo prav vsi.

Potrebno je poudariti in pohvaliti še precejšnje ujemanje v fizični podobi med pravim in odrskim Grozdetom, s to razliko, da je bil blaženi Lojze svetlejših las.

Doslej še nisem utegnil omeniti, da je *Sem mislil, da sem sam* mladinska predstava v najboljšem pomenu te besede. Ne gre torej za nasilno in neorgansko krčenje vsebine, da bi jo domnevno naredili užitnejšo za mlajše občinstvo, kar je skušnjava, ki ji danes marsikdo podleže. Ne: Grozdetov lik ostane cel, pa vendar že zaradi vseh uporabljenih medijev nenavadno blizu osnovno- in srednješolcem in srednješolkam. Posrečeni raperski vložek na koncu tako denimo ni nekaj na silo prilepljenega na odrski dogodek, ampak v celoti diha z njim in se vanj povsem naravno prelije Bertonejevo in Seškovo razglašanje mučenca za blaženega na evharističnem kongresu. V ta kontekst v glavnem lepo "sedejo" tudi odlomki Grozdetove pesniške žetve, ki jih z ustreznim žametnim glasom prebira igralec Zvone Hribar.

Ker torej drama *Sem mislil, da sem sam* v prvi vrsti nago-varja mlade, je razumljivo, da je zunaj ostal kakšen poudarek, ki ne bi bistveno vplival na njeno sporočilnost, bi ga pa utegnil kdo vseeno pogrešati. Še enkrat, vanjo so vtkana vse bistvene postaje Grozdetovega življenjepisa, vse bistvene prelomnice, na katerih se je obrnil tako, da je izpričal svojo

svetniško držo, in vsaj nakazani miselni tokovi, sredi katerih je plaval. Manjka morda globlji razmislek o zgodovinskem kontekstu in trenutku, v katerega je bil pahnjen in ki je za vedno spremenil obličje Slovenije. Verjetno si bodo nekoč tudi današnji mladi gledalci Grozdetove hagiografije zastavili vprašanje, kje je bilo pravzaprav njegovo mesto v širšem vrtincu takratnega časa. Predstava jim ga za zdaj v glavnem še prihrani.

In tudi s tem postane zares žlahtna "hagiografska" drama. Drama o človeku, ki mu ni bilo treba spreminjati vode v vino in ki mu ni bilo treba preživeti sežiga, utopitve in obstreljevanja s puščicami, da bi gledalec uvidel njegovo izjemnost. Avtorji so mu dovolili tudi brcati piščance in pretepati sošolce. Pa je vendar vsa dvorana pritrjevala raperju, ko je profesionalno odrapal tisto "Prosi za nas, nas vodi iz teme, luč slovenska – Lojze Grozdel!".

Lahko bi skoraj rekel, da sem prizorišče zapuščal nekoliko osramočen. Pričakoval sem dolgočasno, razvlečeno moraliziranje, doživel pa živo, utripa polno in v vseh pogledih uspelo uprizoritev. Toda moj občutek sramu je kmalu prešel v veselje. Kajti čeprav imam toliko povedati o hagiografiji, jo imam na skrivnem še zmeraj enako rad, kakor sem jo imel kot mulc, ki brska po Mohorjevem koledarju. In Arko in Bogataj sta mi s svojo sijajno ekipo dokazala, da je lahko ta žanr

še zmeraj živ. V bistvu se ni od časov nastanka Mirakla o sv. Neži in njenih laseh zanj spremenilo nič. Le isto svetost znajo pravi mojstri na oder postaviti na nov način.

Aleš Maver