

Vsebina

Uvodnik

- 1 Maksimilijan Matjaž: Sveto pismo - besede življenja

Vera in razum

- 2 Hans Jonas: Heidegger in teologija

Filozofija

- 0 Jože Hlebs: Evolucija in evolucijska teorija

Patristika

- 30 Sv. Hieronim: Življenje meniha Malha

Leposlovje

- 36 Milica Sturm: Pesmi
49 Lidija Šket: V gorah si upam postati ...

2007 - leto Svetega pisma

- 51 Matej Marija Kavčič: Intervju z navdihovalcem Svetega pisma
55 Mira Stare: Večpomenskost Svetega pisma.
63 Matej Pavlič: Med ohranjanjem in razumevanjem
71 Jože Krašovec: Z besedo svoje moči nosi vse (Heb 1,3)1

- 75 Maksimilijan Matjaž: Vetus in novo. Novozavezna molitev psalmov
84 H. G. Reventlow: Alegorična razlaga Svetega pisma: Filon Aleksandrijski
89 Gorazd Bastašič: Kristusov učenec pred zahtevo po večji pravičnosti (Mt 5,20)
94 Lea Jensterle: Prilika o hudobnih viničarjih
105 Stanko Gerjolj: Učenje, strah in Sveto pismo
115 Marko Rijavec: Sveto pismo - barva na čopiču, ki riše pesmi
121 Mari Osredkar: Ne nosiš ti korenine, ampak korenina nosi tebe
131 Andraž Arko: In beseda je meso postala in se naselila med nami na ...
141 Renny Mundenkurian: Veselo sporočilo o Jezusu v Indiji
145 Peter Štres: Laik in Sveto pismo

Javna glasila

- 149 Leja Drogenik: Sodobne težnje medijskega poročanja

Presoja

- 160 Urh Grošelj: Anton Mlinar, Evtanazija: zgodovinski pregled, današnji položaj in etična refleksija

SLIKA NA NASLOVNICI:

Jože Pohlen

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si
Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

Odgovorni urednik: Lenart Rihar
E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drogenik Štibelj, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž, Ana Reberc, Miran Špelič, Ajda Kristina Trontelj

Svet revije: Matej Zevnik, Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk, Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Upravnik: Gregor Kunej
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Marjeta Pisk

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 5.500 SIT (22,95 EUR), za tujino 11.000 SIT (45,90 EUR) na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja. Besedila sprejemamo v elektronski obliki.

ISSN 1318-1238

cena: 1.100 SIT (4,59 EUR)

Sveto pismo - besede življenja

Prihajajoče leto bo v Sloveniji posvečeno *Knjigi*. V okolju, kjer so v konjunkturi predvsem elektronski mediji in kjer se velik del prebivalstva zadovolji z branjem SMS sporočil na zaslonih ali nad in pod velikimi fotografijami, bi že to bila novica. Vendar ne gre za katero koli knjigo. Gre za knjigo, ki jo berejo na vseh kontinentih, v skoraj tri tisoč različnih jezikih, ljudje vseh starosti in izobrazbe. Upravičeno ji pravimo *Knjiga vseh knjig*. Ne samo zaradi njene častitljive starosti in vsesplošne razširjenosti, ne samo zaradi najvišje človeške modrosti, ki je zbrana v njej, temveč predvsem zato, ker gre za knjigo *Božjega razodetja*. To razodetje *Boga* pa ni podano v obliki neke negibne skrivnostne modrosti, ki bi bila prihranjena le izbranim modrim in posvečenim, temveč v obliki univerzalne govornice življenja in odnosov, ki jo lahko razume sleherni iskren iskalec. Usak temeljni premislek o človeku, svetu in večnosti najde v tej knjigi svoj izvor ali odmev. To je edina knjiga, ki prenese besede: "Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa ne bodo prešle" (Mt 24,35). Ko se očetje naveličajo njenih večno enakih besed, jo otroci ponovno odkrijejo, strastno prebirajo, v skupini ali posamič, v tišini samostana ali na avtobusu, v podeželski vasici ali v univerzitetnih predavalnicah, in se ob njej navdušujejo za nekaj več. Usakogar lahko pretrese njena govornica, ki mu je tako blizu, da skozi njo prepozna veličino in krhkost lastnega življenja, svoje želje in strahove, stiske in veselja, to, po čemer hrepeni in česar se boji, hkrati pa v njej odkriva moč *Besede*, ki je od drugod - od zgoraj, ki ne samo obljublja, temveč spreminja in ustvarja. Preko besed te knjige se izraža in se uresničuje kot bitje odnosov in upanja. Prek njih odkriva in ponotrinja sebe, svet in sočloveka. V številnih svetopisemskih pripovedih sicer prevladujejo teme o človeški grešnosti in nezvestobi, o hudobiji in minljivosti sveta, vendar se skozi vse Sveto pismo kot gonilna sila prebija hrepenenje po "novih nebesih in novi zemlji", po usmiljenju, odpuščanju in odrešenju - po zvestobi. Novo nebo, nova zemlja in z njima novi človek ne bo preprosto popravek prvega stvarjenja, ampak "rojstvo od zgoraj" (Jn 3,3), odkritje moči *Duha*, ki spreminja obličje zemlje, dar *Božjega otroštva*, ki podarja tem, ki ga sprejmejo, nov pogled in novo misel. Dar "novega neba" je sad daritve ljubezni *Jezusa Kristusa*, ki ni ne restavrator in ne zgolj sodnik, ne čudodelnik in ne prenovitelj, temveč *Prvorojenec* vsega stvarstva in izpolnjevalec načrta *Njega*, ki dela resnično vse novo (prim. Raz 21,5). Najlepše besede te knjige govorijo o *Ljubljenem sinu* kot o največji novosti razodetega *Boga*. V njem se je razodeto bistvo *Božjega načrta* za svet in človeka, ki ga je *Bog* "tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje" (Jn 3,16). Njegova beseda o *Bogu* in o človeku je evangelij odrešenja, je *Beseda življenja*, ki očisti in osvobaja (Jn 15,3). "Da bi Sin o tem preprical svet, je postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek" (Flp 2,7). Spoznanje, da je večna *Beseda* "postala meso in se naselila med nami", je začetek Cerkve in vir ustvarjalnega navdiha njenih članov, ki se trudijo vsak na svoj način odkrivati, ubesediti in udejanjati besede najzgodnejšega pričevalca in zapisovalca: "Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: *Besedo življenja*" (1 Jn 1,1). Nekaj tega navdiha se je, upajmo, prelilo tudi v prispevke pričujoče številke *Tretjega dne*, ki želijo ponovno prebuditi strast do *Knjige življenja*.

Maksimilijan Matjaž

Heidegger in teologija*

I.

Problem objektivacije, in s tem njenega preobračanja ali razstavljanja po delih, je navzoč v zahodni teologiji že od njenega začetka, povezan pa je z grško svetopisemsko besedo *logos*. Torej je star toliko kot krščanska teologija sama, če ne še nekoliko starejši. Kateri vidik prevladuje in kateri je manj pomemben, je prikazano v prvem izmed dveh srečanj s Filonom Aleksandrijskim. Ustrezen simbol tega, kar se je preko njega in njegovih naslednikov zgodilo s svetopisemsko besedo, je nehote prikazan z alegorijo, ki jo Filon razvija iz etimologije besede "Izrael". (Heidegger ni bil prvi, ki je svoje filozofske teorije podprl z mojstrskimi etimologijami.) Ime pomeni "Tisti, ki vidi Boga". In to, da si je Jakob pridobil to ime, pomeni, da predstavlja napredek bogoiskalca od stopnje poslušanja na stopnjo gledanja, kar je bilo mogoče s čudežno spremenitvijo ušes v oči. Pris podoba je skladna s splošnim vzorcem Filonovega pogleda na "spoznanje Boga". Ta teorija je oprta na platonično predpostavko, da je najbolj naraven odnos z bitjo intuicija, zrenje. Ta vzvišenost gledanja določa tudi najvišji in najbolj pristen odnos z Bogom – in z njim tudi *besedo* Bog.¹ Tej besedi Filon nazadnje pripiše lastnost, ki naredi gledanje, tj. razumsko zrenje, in ne poslušanje za najvišji kriterij. Navaja vrstico iz Druge Mojzesove knjige "Vsi ljudje so videli glas" (2 Mz 20,18) in razlaga: "Zelo pomembno za človeški glas je, da ga slišijo, toda Božji glas je v resnici treba videti. Zakaj? Zato, ker Bog ne govori z besedami, ampak z deli, ki jih oko bolje razloči kakor uho" (*De Decalogo*, VII, 47).² "Dela", končne stvarnosti, so to, kar

Bog "govori", tj. kar s svojo bitjo ali delovanjem postavi pred naše oči. In to, kar je končno ali popolno, je objektivno navzoče in to lahko le gledamo; predstavlja se v *ei-dosu*. Vendar, svetopisemsko gledano je Božja beseda prvotno klic in ukaz. Ukazov pa se ne gleda, ampak posluša – se jim pokorimo ali ne. Sedaj je očitno, da Filon ni imel v mislih antiteze. Logos kot "le" poslušanje, ki ga Filon postavi nasproti gledanju, je apofantičen (ne velelen) logos, ki se izjavlja o predmetih, tj. o "tem, kar je vidno" v najširšem pomenu. Tako kliče gledanje, da bi izpolnilo in osvobodilo njegov simbolni namen. Tak logos o stanju stvari, ki pristno navzočnost nadomešča s pomenskimi znamenji, sprejmemo začasno "zgolj s poslušanjem", ki samo po sebi stremi po tem, da samega sebe presega v gledanju vsebine, ki jo označuje. Arhetipski in popolnejši logos, izvzet iz človeške dvojnosti znamenja in stvari, ki tako ni stisnjen v kalup govora, ne bi zahteval posredovanja s poslušanjem, ampak bi ga um takoj uzrl kot resnico o stvareh. Z drugimi besedami, nasprotje med gledanjem in poslušanjem, o katerem je razpravljal Filon, se v celoti nahaja v področju "gledanja". Tako torej ni resničnega nasprotja, ampak le razlika v stopnji, ki je sorazmerna idealu intuitivne prisotnosti predmeta. Z vidika tega ideala pojmuje "poslušanje", ki je tu v nasprotju z "gledanjem", kot nadomesten, začasen način, in ne kot nekaj svojstvenega, ki bi se v osnovi razlikovalo od gledanja. Zato je obrat od poslušanja h gledanju, ki ga tukaj opisujemo, bolj napredek od omejenega k ustreznejšemu spoznanju istega predmeta in znotraj istega spoznavnega projekta. Vendar imamo

pravico, da obravnavamo Filonovo prispejdo o izpolnitvi prek spreobrnjenja ušes v oči po svoje, kot prispejdo za obrat od poslušanja h gledanju, ki ga je on sam in za njim krščanska teologija (ne govorimo o gnosticizmu) izkusila v prvi skupnosti. Obrat od izvirnega poslušanja klika živega, ne-besednega Boga k teoretični želji po gledanju nadnaravnih, božanskih resnic. V tem pomenu lahko "spreobrnjenje ušes v oči" razumemo kot prvorazredni simbol.

Če se nekoliko odmaknemo od Filona, se lahko vprašamo: če je bila prisvojitev "gledajočega" pristopa iz grške filozofije nesreča za teologijo, ali potem zavrnitev ali preseganje tega pristopa v sodobni filozofiji zagotavlja pojmoven prijem za teologijo, s katerim bo prenovila samo sebe in tako postala bolj primerna za svoje poslanstvo? Ali lahko to vodi v novo zaveznitvo med teologijo in filozofijo, potem ko se je npr. srednjeveško zaveznitvo z aristotelizmom razdrlo? Vprašanje predpostavlja, da je nekaj filozofije, tj. preučevanja narave stvarnosti s posvetno mislijo in narave razmišljanja o stvarnost v posvetni misli, za teologijo zaželeno in celo potrebno. To predpostavko moramo sprejeti, saj je teologija, kot logos o Božjih zadevah, po definiciji diskurzivno, v nekem pomenu znanstveno preučevanje vsebine vere (seveda ne notranje *strukture* vere, kar bi bila fenomenologija), ta pa zato nujno prevzema običaje in pravila preučevanja in diskurza kot takega. In ker vsebina vere obsega tudi povezavo Boga s svetom in človekom, mora biti preučevanje zemeljske in človeške strani tega odnosa oblikovano tudi z znanjem o tem, kaj svet in človek sta, filozofija pa naj bi to znanje zagotavljala. Iz tega bi sledilo, da je takšna filozofija kar najbolj v skladu s teologijo, ki pa je kar najbolj v skladu z bitjo, tj. ki je kar najbolj resnična po kriterijih filozofije same, to je po kriterijih posvetnega razuma. Vendar ker teologi za odločitev o tem ne morejo ča-

kati na soglasje filozofov, niti ne morejo nujno zaupati njihovi avtoriteti, jih pri izbiri lahko vodi klic privlačnosti, študij preteklih izkušenj s filozofskimi zvezami, trenutne potrebe v njihovi stroki in ocena o tem, katera filozofija lahko najbolj pomaga teologiji pri izpolnjevanju njenega poslanstva, in je najmanj nevarna tistemu, kar ji je zaupano, njeni avtentičnosti, je najmanj zapeljiva in odtujajoča. Vodi naj jo kateri koli ali vsi izmed teh razlogov, čim manj pa trenutna moda. Pri vseh teh točkah bo teolog uspel, če bo izkazal veliko mero pazljivosti in nezaupanja. Posebej vpricho zapeljive podobnosti: kar v tem odnosu potrebuje teologija, je drugačnost od filozofije, ne pa podobnost. O tem mi ni potrebno govoriti pred teološko publiko. Vseeno pa je poskus odnosa samega neizbežen in edina prepovedana izbira je vzdržnost. Torej, odprtost sodobni misli, ki jo je pokazala teologija v tem poskusu – kakor tudi v vseh časih –, je potrebno pozdraviti.

II.

Najprej glede privlačnosti. Privlačnosti Heideggrove misli, ali vsaj njegovega jezika za krščanskega teologa ne moremo zanikati. V ospredje prinese natančno to, kar je filozofska tradicija spregledala ali zavračala – pomembnost klika nasproti formi, poslanstva nasproti sedanosti, razumevanja biti nasproti razumskemu obvladovanju, dogodka nasproti objektu, odgovora nasproti pojmu, celo ponižnega sprejemanja nasproti ponosu avtonomnega razuma in na splošno pietetne drža nasproti samopotrjevanju subjekta. Končno, če povzamemo filonično, "postajanje," ukinjeni element po dolgi premoči gledanja in obdobju objektivacije, ki je past za misel, postane slišno; in krščanska misel lahko obrne svoje oči, ki niso več zaslepljene z metafizičnim pogledom, na to področje in jih preoblikuje v ušesa, da bo spet slišala, in morda svoje sporočilo napravila znova slišano.

Tako se nekaterim zdi. Na prvi pogled se zdi očitno, da evangeljska teologija tu sliši znane zvoke in se počuti bolj domače kot v nekaterih drugih vejah moderne in tradicionalne misli. Vendar, ni morda tu preveč doma? So znani zvoki tu upravičeni? Ne peljejo teologije na majava tla, ki postajajo še bolj nevarna s skrivnostnim prikrivanjem in navdihujočim tonom, ki dela poganstvo teh zvokov veliko težje zaznavno od poganstva v enostavni in razumljivi sekularni filozofiji?

Vprašajmo se, kaj v resnici pomeni privlačnost na prvi pogled. Če vzamemo zelo znan primer, Heidegger trdi, da je "mišljenje" "zahvaljevanje" za milost biti. Pravi, da je to "prvotno" (*anfänglich*) ali "bistveno" mišljenje nasproti "drugotnemu", izpeljane mu (*abkünftig*) mišljenju metafizike in znanosti. Medtem ko je jezik zadnjih dveh jezik objektivacijskega diskurza, je jezik bistvenega mišljenja jezik zahvaljevanja. Svetopisemski ali splošno religiozni okvir teh izjav je očitno. Vendar, ali to sozvočje na strani filozofa izhaja iz neodvisnega filozofskega mišljenja ali pa je bil svetopisemski model sam po sebi spodbuda za mišljenje? Mislim, da ni nobenega dvoma, da drži drugo. Vsi se zavedamo dobro in vedno znanega dejstva, da je v Heideggrovi misli veliko sekulariziranega krščanstva. To je bilo očitno že od začetka, od *Sein und Zeit* naprej. Kljub nenehnemu zatrjevanju Heideggra in njegovih zagovornikov, da imajo pojmi, kot so krivda, skrb, zaskrbljenost, glas vesti, pogum, *Verfallenheit*, pristnost – nepristnost, čisto ontološki pomen, brez ontičnega (tj. psihološkega), še najmanj pa moralnega sopomena, pa razumnega opazovalca, ne da bi se spustil v vprašanje osebne poštenosti, taka zanikanja ne bodo odvrnila od tega, da bi dal tradiciji, kar ji gre. Nato bo spoznal, če še enkrat ponovim, da Heideggrova sekularna misel vsebuje elemente krščanske misli. Vendar, ali to opravičuje trditev, da sta vzporedni

in avtonomni? Da je med njima skladnost ali sovisnost? Da zato ena lahko ponudi pomoč in poživilo drugi; stran znanja strani vere? V primeru Mojzesa in Platona – v primeru pred Filonom – *bi lahko* bila neodvisna in zato pomembna povezava, dopolnjevanje ali medsebojna potrditve; vendar je v primeru odvisnosti, s katero se tukaj ukvarjamo, situacija logično drugačna in poziv k skladnosti je nepristen, celo potvarjajoč. Tak poziv pa je za nekatere teologe skušnjava. Zakaj tudi teologija – da ne bi zaostala – hoče sedaj biti "prvotno" mišljenje, čeprav naj bi po svoji naravi, glede na to da je izpeljana iz razodetja, ne imela in niti gojila takšne želje. Vendar odkar tudi Heidegger govori o razodetju, namreč, o samo-razkritju biti, se ta dva – mišljenje, odvisno od razodetja, in "prvotno" mišljenje – zdita skladna, celo popolnoma ista. Mar ne moli, kot utemeljuje nek teolog (Henirich Ott) v podporo tej skladnosti, Anzelm Canterburyški: "Nauči me iskati te in *pokaži se* mi, ko te iščem, saj te niti iskati ne morem, če me ne poučiš, in najti, če se mi ne pokažeš." (*Prologion*, pogl. I)³? Mar ne ustreza odnos med teologijo in Bogom, kot ga je tu opisal Anzelm, popolnoma odnosu med mišljenjem in bitjo, kot ga vidimo pri Heideggru? Ali ni "usodnostni" [fate-laden, op. prev.] (*geschichtlich*) značaj mišljenja, kot odgovor na razkrivanje biti, ki mu je dana, da jo misli, ustrezno izražen v podobnih pojmih teološkega mišljenja, tako rekoč poseben in uporaben primer tega, kar je bilo sedaj filozofsko prikazano kot splošna narava "bistvenega mišljenja"? Tako je prikazana skušnjava, ki so ji nekateri teologi podlegli.⁴ Vendar, mar ni to postavljanje stvari na glavo? Ali naj ne rečemo, da v najboljšem primeru odnos, ki ga ima mišljenje do biti, kot ga vidi Heidegger, ustreza odnosu, ki ga ima teologija do Boga? In da njegovih značilnosti ne moremo predstaviti v filozofsko, tj. ne-verno govorico bo-

lje, kot je to storil Heidegger s svojim naukom o usodnostnem [fate-laden, op. prev.] značaju mišljenja ... odgovora ... razkrivanja biti? Bomo videli, če je to res. Vendar obrniti odnos kot tak še zdaleč ni nekaj, kar ne bi imelo nobenih posledic (kakor bi lahko kdo rekel "skladnost je skladnost, s katerega koli konca začnem"). S tem se namreč v

celoti spremenil status skladnosti, tega namreč, kaj je merilo skladnosti. Tokrat, pri tej točki stanje ni tako, kot ponavadi, da bi teologija želela posegati na področje filozofije in tako posegati tudi na področje biti, ampak filozofija posega na področja teologije in se pri njej zadolžuje – karkoli *to* že pomeni za filozofijo. To je problem filozofa in teologa



ne bi smel skrbeti. Nihče od njiju pa ne bi smel pozabiti na resnično medsebojno odvisnost stvari. Žal mi je, ampak jaz sem samo otrok tega sveta, teologom pa moram vendar reči tole: namesto da teologija išče veljavnost in potrditev zase v tem, kar so si od nje izposodili, je resnični problem v tem, da mora filozofija pregledati filozofsko veljavnost tega, kar si je Heidegger izposodil pri teologiji. Vendar to ni naša sedanja naloga, čeprav bi lahko njen rezultat znatno zmanjšal teoretični prestiž teh elementov, ki si jih teolog želi ponovno prisvojiti, jim to ne bi vzelo koristnosti pojmovnega izraza, ki so ga prejeli skozi filozofsko obravnavo. Teolog pa mora vprašati, preden ponovno uvozi svoje lastno blago: kaj ste storili z mojimi malimi? V kakšni družbi ste jih vzgajali? So še zmeraj moji nepokvarjeni otroci? Jih lahko od vas dobim nazaj? In če jih vzamem, kaj bom dobil z njimi? Čeprav je ključno vprašanje "Jih lahko od vas dobim nazaj?" vprašanje odločitve, na katerega lahko odgovorijo izključno krščanski teologi, ne pa jaz, so tudi druga vprašanja, posebej zadnje: "In če jih vzamem, kaj bom dobil z njimi?", ki je vprašanje dejstva in logične nujnosti, o katerem lahko razmišlja in nanje odgovori filozof, ki ima znanje, pa čeprav le objektivno, z obeh strani. In tukaj lahko začasno usmerim pozornost na vsaj eno vrlino objektivacijskega govora. Namreč, na plan bo prinesel neskladnosti in tako npr. omogočil teologiji, da govori o herezijah.

Sedaj se vprašajmo, kako je Heidegger lahko prevzel predvsem judovsko-krščansko besedišče, besedišče krivde in vesti, klica in glasu, poslušanja in odgovora, poslanstva in pastirja, razodetja in zahvaljevanja. Seveda ne moremo jemati resno trditve – če je bila dana –, da so na to besedišče napelevali pojavi sami in so rezultat njihove analize brez vnaprejšnje sodbe. Nobena čista analiza ne bo nikoli obrodila takih pojmov in takega jezika (in kasneje se bomo ukvar-

jali z dejstvom, da niti Heideggrov nauk o mišljenju ne izvira iz "analize" mišljenja, kot pogosto trdijo v ameriških razpravah). Vsekakor odmev Svetega pisma pri Heideggru ni čisto naključje, ki bi ga narekovala narava jezika neodvisno od svojega predmeta po vsebini sami in bi v najboljšem primeru lahko štel za čas starodavnega predhodnika. Vendar ta odgovor v nobenem primeru ni lasten Heideggru in se ne sklada z njegovim razumevanjem mišljenja. V skladu z usodnostnim [fate-laden, op. prev.] značajem mišljenja kot samorazkrivanja zgodovine biti same bi Heidegger verjetno raje rekel, da sta krščanski govor in razpiranje biti, ki je vanj položeno, preko tradicije sestavni del usode, na katero mora odgovoriti naše mišljenje in da je posledično jezik resničen kot odgovor *njegovega* mišljenja odgovarja na nalogo, ki jo *narekuje* zgodovina. Nekako tak odgovor je verjetno blizu resnice o stvari, čeprav zanemarja vlogo svobodne izbire. In do neke mere je filozofija s tem, ko se je njen svet odprl, prišla do področij, ki jih je vse predolgo zapostavljala. Vendar teolog nima nobenega vzroka za veselje ob tem, da je njegova dediščina dobila potrditev pri tako vplivnem mislecu. Kot jaz to razumem – seveda je zame nekoliko nerodno, da delujem kot zagovornik ali branitelj v imenu krščanske teologije –, bi se moral teolog upreti poskusu, da bi kdor koli obravnaval sporočilo kot zgodovinsko usodo, ki je tako le del obsežnega postajanja in element med drugimi v tradiciji, nekaj deljivega, nekaj, kar lahko vzamemo ali pustimo, nekaj, kar je pripravljeno, da obere nevernik. Vprašati se mora, ali lahko vzame del zgodbe, ne da bi potvoril celoto – kot se bo moral nekoč vprašati obratno, ali lahko prevzame samo del Heideggrove filozofije, ne da bi vzel celoto. Najpomembneje pa je, da zavrne idejo usode kot take. In s tem prihajam do Heideggrovega nauka.

III.

Začnimo z idejo usode.⁵ Ta se grozeče pojavlja v Heideggrovi misli in v njegovi ideji mišljenja. Usoda mišljenja ima svoj izvor v biti. Bit govori mišljenju; kar govori, je usoda mišljenja. Vendar kaj, kako in kdaj govori, je določeno z *zgodovino* biti in ta zgodovina je kot zgodovina njenega lastnega razkrivanja in zakrivanja. In ker to ne poteka na ukaz misleca, ima mišljenje o biti – ki je kot *genitivus subjectivus* hkrati tudi mišljenje same biti, namreč njeno samo-pojasnjevanje, ki poteka v človeku – značaj usode (ali je “usodnostno” [fate-laden, op. prev.]: *geschicklich*). Usodna narava mišljenja je odvisna od tega, kar ji je poslano, pošiljanje pa ima svoj izvor v zgodovini biti. Ob tem bo sedaj sekularni filozof (pleonazem) rekel, da je ravno mišljenje poskus, da ne bi bili prepuščeni na milost in nemilost usodi, poskus, da bi zaščitili ali dosegli svobodo uvida (nekoč imenovanega “razum”) nasproti pritisku biti in nasproti naši lasti pogojenosti – poskus, da bi imeli možnost vsaj delnega uspeha. Zdi se, da se včasih sam Heidegger, čeprav ne čisto konsistentno, sklicuje natančno na ta vidik moči, plemenitosti in samo-odgovornosti mišljenja – na primer ko vztraja, da mora pravi filozof izhajati iz nove odprtosti do biti (kakor odprtost pri predsokratikih!), iz odprtosti, ki jo lahko dosežemo le, če *osvobodimo samega sebe* od izkrivljenih konceptualizacij, ki jih je našemu pogledu naložila usodna zgodovina.⁶ Čeprav v zavetju prvotnega mišljenja protislovja pomenijo malo, pa morajo tisti, ki so zavezani neprijetnim zahtevam objektivne misli, postaviti vrsto vprašanj. Je to “osvobajanje nas samih”, ki se domnevno godi, na primer, v Heideggrovem mišljenju, dejanje, ki je samo osvobojeno usode in samo ni v usodi? Je usoda premagana, presežena, ukinjena v “samo-osvobajanju” od bremena pretekle usode? Ali je samo dar usode – naši izvoljeni generaciji, ker se je dopolnil čas? Ker

so možnosti, ki so bile odtegnjene vsem generacijam od prekinitve prvotne grške milosti, usodno darovane nam? Ker smo počaščeni z njenim razkrivanjem, kar pomeni, da prihaja na dan iz dolge pozabe biti, ki ga določa samo-zakrivanje biti, to pa je spet njena lastna usoda – razkrivanje pa je dogodek ne samo *od* biti, ampak tudi *za* bit, kot tudi za nas? Je to zadnji obrat v njeni usodi? V tem primeru bi bili lahko mi – vsi ljudje! – v stanju milosti, katere prihod s pojavom prvotnega mišljenja naznanja v novo apostolsko dobo. Ali pa je ta možnost, da bi bili deležni resnice – njenega malega koščka –, odprta vsem generacijam in so jo tudi vsi preizkusili, vendar s spremenljivim uspehom? In ali je element usode le v tem, kako koristna ali nekoristna je zgodovinska situacija – in seveda v neprecenljivi možnosti, da iz nje izide velik mislec? Stvari, nepomembne za premišljevanje, namesto da bi se lotili naloge, kot najboljše znamo. V tem pogledu nismo nič na boljšem niti na slabšem kot druge dobe: vse je odvisno od nas, kot je bilo nekoč od tistih, ki so bili v tisti dobi. Mi smo komaj primerni sodniki za to, ali bomo uspeli. Zavedam se, da sem zdrsnil v jezik, ki ne ve ničesar o zgodovini biti, ampak le o zgodovini omejenih človeških poskusov, da bi razumel bit, tj. spoznanje biti – spoznanje pa je vedno začasno, preklicno, nepopolno. Vseeno pa se ne smem premakniti iz sklicevanja na heideggerjanski okvir, če želim ostati v razgovoru z njegovimi teološkimi oboževalci. Če torej obstaja usoda, mar moramo – kot zadnjo možnost – pobožiti [deificirati, op. prev.] zgodovino kot izpeljavo njene lastne usodnosti, ki uporablja človeške ume kot svoje organe – če ne v hegeljanskem smislu, kjer je naše sedanje stanje milosti enako fazi Absolutnega Duha, pa s kakšno drugo logiko ali ne-logiko določanja?

Vse to so vprašanja za filozofa. Vendar, kar zadeva teologa – ali raje bi rekel verni-

ka –, lahko za trenutek spregovorim v njegov prid? Zdi se mi, da mora kristjan, pa tudi krščanski teolog, zavrtniti vsako tako idejo usode in zgodovine, ki bi bila podaljševanje trajanja njenega mandata. V prvi vrsti kristjan ve, da je rešen pred močjo usode. Tega se spomnim iz branja preprostih knjig. Drugič, tisto, kar ga je rešilo, če je razumevanje vere nekaj drugačnega od razumevanja sveta, ni bil dogodek sveta, pa tudi ne dogodek usode, niti ni bilo nikoli določeno, da bo to postalo usoda sama ali del usode, ampak dogodek, ki presega vse, kar je bilo o usodi povedanega, in zavrta besede, ki jih usoda govori človeku, vključno z besedami o samo-razkrivanju biti. Tretjič, to niti ni samó razkrivanje: križanje, moram reči, ni bil najprej dogodek jezika. Moram to reči krščanskim teologom? Zdi se tako. Saj berem “[Besede] kot odgovor na besedo biti so na način usode povezane z delom biti. Usoda ... je, da govorijo, kot govorijo. To je tudi resnica teologije. ... Naš odgovor na klic razodetja je jezikoven. ... Ekstistenca sama (je) po svojem bistvu jezikovna. ... Govorica naše vere ... je naš bistveni odgovor na klic Božjega razodetja, ne pa samo neustrezen *izraz* našega bistvenega odgovora.”⁷ In ker klic, sam na sebi brez besed, spregovori le v našem odgovoru, tu najdemo podobnost: “Kakor nekdo naleti na bit v tej ali oni zgodovinsko usodni pojmovnosti, samo tako je krščanski jezik ... zgodovinski, usodnostni posrednik, s katerim nam Bog spregovori. ... Obstoje sam na sebi bistveno jezikoven in vera ima prostor znotraj našega jezika, ki je naš odgovor Bogu” (Robinson – Cobb, 55). V skladu s tem, in precej konsistentno, je Sveto pismo en jezikovni posnetek takšnega *odgovora*, “svetopisemski odgovor na Božjo besedo” (isti, 54). Vendar v Svetem pismu najdem več kot le odgovor na njegov klic. Slišim vprašanja človeku, kot so naslednja “Adam, kje si?” (1 Mz 3,9), “Kajn, kje je tvoj brat Abel?” (1 Mz 4,9): to ni glas biti;

in “Oznani ti je, o človek, kaj je dobro, kaj Gospod hoče od tebe: nič drugega, kakor da ravnaš pravično, da ljubiš dobrohotnost in ponižno hodiš za svojim Bogom.” (Mih 6,8). To zahteva več kot jezikovni odgovor.

Vendar glede na Heideggrovo *bit* je to dogodek razkrivanja, usodno dogajanje na osnovi misli. Tako je bilo s führungem in klicem nemške usode pod njim: resnično razkrivanje nečesa, klic po tem, da bi bilo vse v redu, usoda v vsakem pomenu. Niti takrat niti zdaj pa Heideggrova misel ne prinaša norme, po kateri bi se lahko odločili, kako odgovoriti na tak klic – jezikovno ali drugače. Nobene norme ni, razen globine, odločnosti in čiste moči biti, ki prihaja iz klica. Vendar za vernika, ki je vedno nezaupljiv do tega sveta, globina lahko pomeni brezno in sila vladarja tega sveta. Kot če hudič ne bi bil del glasu biti! Heideggrov odgovor je, v sramoto filozofiji, dokazan in upam, da nikoli ne bo pozabljen.⁸ Vendar ne glede na to osebno dejstvo (katerega filozofski pomen je ogromen) teolog, če ohranja v sebi vero, ne more sprejeti *katerega koli* sistema zgodovinske usode ali razuma ali eshatologije za okvir, v katerega bo položil svoje upanje – pa naj bo to Heglov, Comtov, Marxov, Spenglerjev ali Heideggrov –, zaradi enostavnega razloga, ker gre v teh primerih za “ta svet”, o κόσμος ούτος, in njihova resnica je v najboljšem primeru resnica tega sveta. In glede tega sveta se je kristjan naučil, da ima zagotovo svoj zakon (naj bo razum ali usoda), svojo bit, svojo moč in svoj glas, ali raje glasove, kot napeljuje množina “arhonti tega sveta”. Tako se lahko resnično uči iz teh nauk – in to toliko bolj, kolikor bolj resnični so –, s čim se mora kosati – z naravo oblasti in moči – in čemu je podložen. Toliko bolj ker je tudi on ustvarjen in prebivalec tega sveta. Vendar, je privzemanje njihovega pogleda, da bi razumeli svojo problematiko, važno? Ne. To mora biti nekaj radikalno drugega. Popol-

noma jasno in nedvoumno mora biti, da je Heideggrova "bit", z "ontološko diferenco", *znotraj* oklepajev, v katere mora teologija postaviti celoto ustvarjenega sveta. Bit, s katere usodo si Heidegger beli glavo, je klasičen primer tega sveta, je *saeculum*. Proti temu pa mora teologija ščititi radikalno transcendenco svojega Boga, katerega glas ne prihaja iz biti, ampak prodira v kraljestvo biti od zunaj.

Moji teološki prijatelji, moji krščanski prijatelji, ali ne vidite, s čim imate opraviti? Ne občutite, če ne vidite, temeljno poganškega značaja Heideggrove misli? Resnično je poganška, do te mere, kot je filozofija, čeprav ni treba biti vsaki filozofiji brez objektivnih norm; vendar bolj poganška od drugih iz vašega stališča, ne kljub, ampak tudi zaradi nje-nega govorjenja o klicu, samo-razkrivanju in tudi o pastirju. Premislite ta dva stavka, kjer nam objektivacija pomaga razkriti nekaj nez-družljivega. "Svet je božje delo" in "Bit razkriva samo sebe". Vseeno pa objektivacija, in tukaj prvega stavka ne smemo vzeti do-besedno, tudi v najbolj demitologiziranem pomenu, najverjetneje izključuje (prav tako objektivajočo) izjavo, da Bit – tj. Bit biti – *razkriva samo sebe*, po svoji *pobudi*, v izkušnji, v srečanju bitij (človeških) z bitji (stvari); tj. da je razkritje imanentno svetu, in celo, da pripada njegovi naravi, tj. da je svet božanski. Čisto v skladu s tem se bogovi spet pojavijo v Heideggrovi filozofiji. Vendar tam, kjer so bogovi, ne more biti Boga. Preseneča me, da bi teologija sprejela tega sovražnika med svoje svetinje. Sovražnika, ki ga ne gre podcenjevati, vendar bi se od njega lahko naučila tako veliko o prepadu, ki loči svetno mišljenje od vere. Oziroma, če se izrazim bolj spoštljivo, to presega moje razumevanje.

IV.

Da bi pokazal, da nisem preveč poudarjal bistvenega imanentizma Heideggrove misli, na kratko pogledjmo njegovo tolmačenje os-

novnih načel naravne teologije. Pojavi se v njegovem *Pismu o humanizmu* na mestu, kjer lahko prijatelji religije dokažejo, da Heidegger ni ateist. Seveda ni – slišali smo o povratku bogov v njegov svetovni nazor. Vendar pa resnično nasprotje krščanskemu in judovskemu nazoru ni ateizem, ki motri nevtralen svet in torej uporablja oznako božanstvo za tisto, kar ni božje, ampak poganstvo, ki pobožuje [deificira, op. prev.] svet. Kot pravi Heidegger: "Šele iz resnice *biti* je mogoče misliti bistvo *svetega*. Šele iz bistva svetega je mogoče misliti bistvo *božanstva*. Šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj naj beseda "Bog" pomeni. "... Sveto pa, ki je zgolj šele prostor za bistvo božanstva, ki pa samo zagotavlja spet le dimenzijo za bogove in Boga ..." To absolutno velja za filozofsko in metafizično izročilo, zagotovo pa ne za njun jezik. Naj samo spomnimo na Sokratovo razpravo o svetem in njegovi povezavi z bogovi v *Evtifronu*. Vzpon misli od biti k Bogu: analiza biti prinaša sveto in božansko, sveto in božansko pripada strukturi resničnosti kot take, božansko daje osnovo ontološke dimenzije bogov in Boga za bivanje ali nebivanje – tega mi ni treba razlagati. Če to ni osnutek ontološkega postopka za naravno teologijo, katere oddaljena prednika sta Platon in Aristotel, ne vem, kaj je. Jaz, kot star prijatelj metafizike, s tem nisem skregan. Toda, ali ne bi moral biti teolog?

Da ne bi to ostalo samo retorično vprašanje, sedaj raziščimo, kaj se resnično zgodi ob srečanju Heideggrove misli in teologije. Za izhodišče bom vzel Ottovo izjavo: "*Božja bit* pomeni, v skladu z načinom, kako smo do tod razumeli "bit", *dogodek razkrivanja* (od-stiranja: *Entbergung*). Da Bog razkriva sama sebe mišljenju kot Tisto, kar On je; da On sam zadane mišljenje kot usoda in se vsili vanj kot subjekt-ki-ga-mislimo" (Ott, *n. d.*, 148). Sprašujemo se, ali je se razkriva "bit" ali bitja? Če drži prvo, kar je Heideggrovo sta-

lišče, potem Bog, ki *je* bit (proti Heideggrovemu stališču), ne “razkriva samega sebe” (čeprav, s svetopisemskimi pojmi, morda “razkriva” samega sebe), ampak Bit razkriva samo sebe preko njega, in tako njegovo nujno samozkrivanje morda celo ovira razkrivanje Biti. Morda, tako rekoč, zapira pogled na bit. Ali obratno, odvisno s katere strani gledamo. Se-

daj vam moram ukazati, da greste z mano na polje neizprosne dialektike. Naslednje dobimo, če s Heideggrovega stališča pogledamo na predmet teologije.

Bitja so priložnosti za izkušanje biti. Bog je bitje. Zato je Bog, ko se srečamo z njim, priložnost za izkušnjo biti. Bit se izkusi v bitjih kot začudenje ob njihovem bivanju (ob-



stoju), tj. začudenje, da sploh so, tako da je izkušnja biti Boga začudenje, da sploh je. Začudenje, da nekaj sploh je, je v tem, da njegovo bit mislimo tudi kot ne-bit ali prigradnost. Torej je izkušnja biti ob srečanju z Bogom mišljenje o ne-bitu ali prigradnosti Boga.¹⁰ Ker pa bit ni bit tega ali onega bitja, ampak kot bit sama presega vsa posamična bitja, je mišljenje biti v vsakem posamičnem bitju mišljenje, ki se oddaljuje od vsakega posamičnega bitja in gre proti biti kot taki in proti vsem ostalim bitjem. Tako je prvotno mišljenje Boga mišljenje stran od Boga in mišljenje onstran Boga. In končno, ker je stvar, vsaka stvar, srečanje ali sestavljanje štirih stranic ontičnega "kvadrata" (*Geviert*), zemlje, nebes, božanskega in umrljivega, vsaka stvar, s katero se resnično srečamo, predstavlja celotno razkritje strukture biti v vseh njenih razsežnostih – in to bolj popolno kot Bog, ki verjetno predstavlja samo božansko. Evangeličanski teolog lahko to pozdravi tako: "V Heideggrovi interpretaciji "stvari" usodne ideje zaprte imanence ni več čutiti: resnični, konkretni svet je strukturalno odprt proti možni transcendenci. ... Odnos z "božanskimi" kot nasprotjem (*vis-a-vis: Gegenüber*) človeka pripada bistveni strukturi "stvari" kot take" (Ott, *n. d.*, 224). To pa (kot avtor pazljivo dodaja) ne vključuje apriorne razkritosti živega Boga, ampak je zaradi apriorne razkritosti "božanskega" v vseh stvareh razkritost živega Boga nekaj odvečnega. Na tej točki se bom raje obrnil na Zen, kjer je nauk o razkrivajoči in ohranjevalni funkciji vsake stvari doma. Do teh stvari čutim med kristjani znaten upor. Seveda pa se lahko motim.

Kakorkoli že, celoten predhodni argument je osnovan na predpostavki, da "Bit" razumemo strogo ontološko in ne ontično, ne kot nekaj, kar samo biva (kar med drugimi vključuje neskončno nazadovanje). Z drugimi besedami, zdržal sem prepoved, da bi bit hipostaziral, medtem ko Bog seveda

mora biti bitje. Pod tem pogojem ne moremo doseči *analogije* med bitjo Heideggrove filozofije in Bogom krščanske teologije, ampak morajo iz tega izhajati vse posledice ontološke diference, ki sem jih pravkar razvil. Vseeno pa Ott, očitno s Heideggrovo podporo, ugotavlja analogijo, ki jo "ontološka diferenca" izključuje: "Kakor je filozofsko mišljenje povezano z bitjo, ko bit govori mišljenju, tako je mišljenje vere povezano z Bogom, ko se Bog razkriva v svoji besedi" (Robinson – Cobb, *n. d.*, 43). Ali s Heideggrovo zgoščeno formulacijo "Filozofsko mišljenje je za bit to, kar je teološko mišljenje za samorazkrivanje Boga." To je ustno izročilo.¹¹ Če to drži, potem moram reči, da smo s tem izvedeli skrivnost in da Heidegger v njegovih besedah ne smemo jemati preveč resno. Glede analogije – saj analogije med ontološkimi in ontičnimi *ne more* biti – je jasno, da so Heideggrove izjave resnično, vsaj deloma, ontične, ne pa ontološke, ne glede na njegove ugovore – in moramo reči, da so metafizične. To ni nekaj slabega in nima namena žaliti. Vseeno pa znatno razjasni stvari. Kar sem samo izpeljal iz povzete analogije, to Heideggrove izjave popolnoma podkrepijo s svojim nadvse ontičnim, objektivirajočim, in s tem metafizičnim jezikom. Zagotovo "bitje", ki deluje, mora biti. Ta, ki prevzame pobudo, mora biti; kar razkriva samega sebe, je imelo to že prej, ko je bilo še skrito in zato ima bit onkraj dejanja razkrivanja; kar lahko da samega sebe, se razlikuje od tega, komur se daje – in ne razlikuje se na način ontološke diference, ampak ontično, kot tu in tam, kot *vis-a-vis*. Torej, kako lahko nekdo govori o dejavnosti biti in človeškem sprejemanju, o tem, da ima bit in je usoda, o dogodku biti, ne samo o ustvarjanju možnosti za mišljenje, ampak o dajanju mišljenja, o razjasnjenju ali skrivanju sebe v takem mišljenju, o tem, da ima glas, ki kliče človeka, se mu dogaja, ga pošilja, o tem, da se zaupa v varstvo člove-

ku, ga sprejema v varstvo, ga podpira, pridobiva njegovo zvestobo, ga poziva k hvaležnosti, hkrati pa ga tudi potrebuje - kako lahko nekdo biti vse to pripiše, če je ne razume kot dejavnost in moč, kot neke vrste subjekt? Zagotovo je jezik poznega Heideggra, v nasprotju s skrajno ontološkim v *Sein und Zeit*, postal vedno bolj in nenavadno ontičen, a vseeno simboličen in pesniški, kot naj bi tak jezik bil (in je pesniški, pa čeprav je to slabo pesništvo), in njegov ontični pomen je neodtujljiv, saj bi sicer postal prazen zvok. Naj nas ne prestrašijo mrki pogledi "ontološke diference" in potrditev, da je "bit" hipostazirana pri Heideggru, kot je bilo "dobro" pri Platonu in "*causa sui*" pri Spinozi, vendar zagotovo ne v kategoriji substance. Kot je nazorno prikazal Whitehead, so alternative biti substance *tostran* ontološke diference.¹² Vendar, če dopuščamo ontičen ali metafizičen pomen Biti v teh vidikih, ki smo jih obdelali - naj neskončno nazadovanje poskrbi samo zase -, lahko dopustimo tudi analogijo, o kateri smo razpravljali pred tem. Torej, po novi hipotezi lahko zavržemo prejšnji argument, da je teologija pristala v Zenu in tako svobodno ocenimo ponovno postavljeno analogijo, namreč "kar je filozofsko mišljenje za bit, je teološko mišljenje za samo-razkrivanje Boga". Poglejmo, kje sedaj pristane teolog. Bojim se, da ni nič na boljšem.

Da pa ta analogija ne bi postala neka obrabljena fraza, jo moramo preoblikovati, torej "kot je filozofsko mišljenje *po Heideggru* samo-razkrivanje biti, tako bi moralo biti teološko mišljenje samo-razkrivanje Boga". Vendar ker po Heideggru tisto, kar je pomembno, ni toliko filozofsko, ampak bolj prvotno mišljenje biti, v katerem je filozofija le en način in pesništvo drug, moramo izrek še enkrat preoblikovati in reči da, "kar je *prvotno* mišljenje za bit, to bi moralo biti teološko mišljenje za Boga" (tu lahko zanemarim "odkrivanje" in "razkrivanje", saj je vključeno

v "prvotno"); ali *teologija bi morala biti prvotno mišljenje o Bogu*. Vendar, še enkrat, ker je pojmovanje "*prvotnega mišljenja*" že funkcija določenega koncepta, po katerem ga je treba misliti, namreč po "*biti*" (prezrimo ta zmotni krog) in ga vključuje in nima pomena brez njega, se analogija - da bi teologija morala biti prvotno mišljenje - zoži na stavek: Heideggrovo mišljenje o biti v dvakratnem pomenu *kako* in *kaj* razmišlja o njej, bi moral biti model za razmišljanje teologije o Bogu in s tem, če je model za pojmovanje Njega, tudi model za pojmovanje narave Njegovega samo-razkrivanja. Napraviti pa moramo še zadnji korak: ker je mišljenje, in sicer prvotno mišljenje v odgovoru na klic biti, človekov najustreznejši odnos z bitjo in torej najvišji ali najbolj resničen način človekovega obstoja (dozdevno aksiom filozofije že od Parmenida!), obravnavana analogija sedaj postane tole: Heideggrov pogled na mišljenje kot človekov resničen poklic in kot njegov ustrezen odgovor na klic biti - ne, na primer, dejavnost, bratska ljubezen, odpor do zla, napredovanje dobrega - pravim, *mišljenje*, kot ga vidi Heidegger, bi moralo biti model za teologovo pojmovanje človekove izpopolnitve v Bogu v ustreznem odgovoru na klic Boga in tako za njegovo pojmovanje vsebine samega klica.

V.

Popolnoma se zavedam, da si nihče ne želi iti tako daleč in da se nameni profesorja Otta končajo nekje vzdolž črte, ki sem jo potegnil. Verjamem, da tega ni mogoče storiti, da morate vzeti ali pustiti celoto, in da če sprejmete del, s tem hočeš nočeš sprejmete celoto. Vendar ker nimam časa, da bi zdaj to pokazal, bom zavoljo dokazovanja z izbirnim pristopom obdelal posamezne teme, kakor da bi jih bilo moč ločiti od ostalega.

I. Najprej torej, zadnje, kar bi sprejeli, je nauk o *stalnem razkrivanju*. Resnično neloč-

ljivo od analogije razkrivanja biti kot lastne zgodovine biti itd. je, da je tudi njegova religiozna analogija vedno obnavljajoč dogodek, v dogajanju in vsebini določen z usodo. Doktrinarno bi to lahko izrazili npr. z neke vrste adamovskim preroštvom, ki ga najdemo v nekaterih gnostičnih razpravah ali z idejo stalne razkrivajoče dejavnosti Svetega Duha. To verjetno ne bo prestrašilo teologa, ki tako samozavestno govori o *communio sanctorum*. Nadaljnje implikacije, ki jih izkušen teolog lahko sam reši in na njem je, da se odloči, ali želi imeti to, kar je našel, je naslednje. Da je razodetje nedokončano in ima popolnoma odprto obzorje za nadaljnje prihode besede; da se prihodnjih razodetij ne da oceniti po predhodnih in da nobeno razodetje ne podaja veljavnega kriterija, po katerem bi lahko sodili ostale. S tem smo opravili z možnostjo, pa tudi s potrebo po ločevanju med pravim naukom in krivoverstvom in tako ideja pravega nauka izgine. Hkrati pa, se bojim, da postane nemogoče ločevati med navdih Svetega Duha in demonov. (Upam, da se strinjate z mano, da demoni obstajajo.) Druga posledica je, da je celotno biblično razodetje, vključno z dogodkom Kristusa, le faza v trajnem postopku božjega samo-razkrivanja skozi dogodke jezika. In tako zagotovo ne moremo imeti teologije rešilnih dejstev, ampak le teologijo dogodkov jezika (dogodek jezika pa je že sam dovolj čuden), in njen kriterij ni resnica božjega delovanja, tj. pravi pomen teh rešilnih dejstev, ampak pristnost govora o tem delovanju.

2. To nas pripelje do drugega dejstva, ki ga sprejemamo od Heideggra, in hkrati nazaj do naše teme, problema ne-objektivskega govora. Do dejstva namreč, da mora biti teologija pnevmatična teologija, ali, kakor bi lahko rekli, glosolalija ("govorjenje v jezikih"). Ta posledica je vpletena v zahtevo, da je teologija, ali bi vsaj morala biti, vrsta prvotnega mišljenja. Teologom ne pravim jaz, kako bi

se teologija lahko nevede skrčila zaradi vezništva s Heideggrom, ampak je ta točka odkrita izbira za teologa in os vsega njegovega prizadevanja; namreč prenesti Heideggrov koncept "prvotnega" ali "bistvenega" mišljenja na teologijo in nastaviti svoje mišljenje kot prvotno in bistveno, natanko tako kot mišljenje pesništva, ločeno od drugotnega subjektivno-objektivacijskega mišljenja metafizike in znanosti (prim. Ott, *n. d.*, 45). Ko sem slišal, da bo teologija odslej prvotno mišljenje, je bila moja prva misel: "Bog ne daj!" in druga "Ubogi teologi!" – torej običajna reakcija na tragedijo – strah in sočutje. Saj prvotno mišljenje, kot smo se naučili, ni stvar ukaza misleca, ampak se mu zgodi kot milost biti. In tako je teolog človek, ki mora biti neprestano obdarovan s tem dogajanjem, da bi lahko opravljal vsakdanje delo, ali človek, ki se mora neprestano zadrževati tako blizu vira. Življenjski poklic, ki ga ne bi želel izbrati. Če smo pošteni do Heideggra, moramo reči, da to, kar je tukaj naloženo teologiji, ne izhaja iz njegove filozofije in nauka o mišljenju kot takem. Nasprotno, njegovo neobjavljeno predavanje iz leta 1928 o "Teologiji in filozofiji", ki sem ga imel priložnost pred nedavnim prebrati, teologijo jasno označuje za pozitivno znanost, saj se ukvarja s *positivom*, Bogom – *bitjem*, in je zato ontična veda, drugače kot filozofija, ki je ne-pozitivna, ontološka, saj se ukvarja s čisto bitjo. In kot znanost, ki misli o svojem objektu, je teologija seveda drugotno in ne prvotno mišljenje. To je bilo pred znanim "obratom", ko je bil Heidegger še racionalni mislec (razum in globina se ne izključujeta nujno). Vendar tudi v skladu z njegovim kasnejšim mišljenjem sploh ni verjetno, kaj šele nujno, da bi teologija morala biti, ali da bi sploh lahko bila prvotno mišljenje. Zdi se kot kasnejši domislek, da je Heidegger ustregel želji teologov, ki so želeli svojo vedo osvoboditi prizvoka znanosti, potem ko je bila znanost

spoznana kot pozaba biti,¹³ in (vsaj ustno) dovolil, da se teologija doda pesništvu in filozofiji kot možen način prvotnega mišljenja. Ontološko opustošenje, ki izhaja iz tukaj vpeljane analogije, smo pravkar preučili, jezikovno pa ni nič manjše. Da mora teologija postati pnevmatična in njen govor glosolalija, sledi iz zelene analogije k Heideggrovemu mišljenju biti, ki mora vključevati njegov način mišljenja o biti – ti dve stvari sta neločljivi. Ko jezik sovпада s samorazkrivanjem biti, postane govornik bolj jezik kot pa človek: “jezik govori”.¹⁴ Kakšne vrste jezik je to? Robinson (*n. d.*, 24) govori o “bolj priključujoče suggestivnem slogu poznega Heideggra, kot pa o pojmovno jasnem”. Naj mi bo dovoljeno, sicer zelo neprizanesljivemu, vendar simpatično skrbnemu otroku sveta, moliti: Bog, zaščiti teologijo pred skušnjavo ponovnega zatekanja k omamnemu jeziku! Ni slučajno, da se mi zdi veliko jezikovnih ponudb prototipa prekomerno *kičastih*, kakor pa omamnih, in drgetam, ko pomislim, kaj bi se zgodilo, če bi se ljudje začelo odločati, da bodo postali pesniki. Bolj pomemben, kot ta razmišljanja o okusu, se mi zdi spekter samovoljnosti in brezvladja, ki se ob tem pojavita. Tako ni mogoče ničesar več dokazati – to boste morda vseeno zavrnilo –, vendar tu ne morete ničesar ovreči ne zavrniti. Vsekakor govorjenje pod vprašanjem ne more reči “Ne” glasu biti, kateremu odgovarja. Edini kriterij, ki ostaja, je pristnost jezika. Vendar verjamem, da o pristnosti ne more nihče govoriti. Vsak bi si moral neprestano prizadevati zanjo pri svojem delu, hkrati pa se ne vtikati vanjo pri delu drugih. Kakšno merilo bi uporabil?

Vendar, ali se moram res zaustavljati pri tem? Nevarnosti karizmatičnega govora so znane teologom, ki poznajo zgodovino svoje vere. Kljub vsemu pa moram z drugega zornega kota spregovoriti o tej temi, saj nas vodi v srčiko našega problema. Poleg dvomljivosti

možnih produktov, ki izhajajo iz omenjene jezikovne drže – kakšna predrznost, kakšna domišljavost v sami drži! Za kaj imam sebe in svoje govorjenje, da se tako povzdigujem? Vendar, ali ni, kot bo kdo ugovarjal, prvotno mišljenje le nasprotje predrznosti in domišljavosti? Prepustiti pobudo biti, poslušati, kaj bit govori, odgovarjati na njen klic, dovoliti, da nas zgrabi njena moč, in najpomembneje: opustiti celotno držo subjektivnosti in premagovati predmet s pojmovnostjo – ni to poklon, ni to ponižnost? Tu moram nekaj reči o dozdevni, o lažni ponižnosti Heideggrovega premikanja pobude na Bit, ki je tako privlačna za krščanske teologe, vendar pa je v bistvu to največja *hybris* v celotni zgodovini mišljenja. To namreč ni nič drugega kot zahteva misleca, da naj mu mišljenje pove bistvo samih stvari, in hkrati zahteva po avtoriteti, ki je mislec nikoli ne bi smel zahtevati. In razen tega je to tudi zahteva, da je treba osnovno človekovo stanje, to je odmik do stvari, ki ga moramo *mi* premostiti s tem, da se naš um steguje navzven, takoimenovani prelom subjekt-objekt, zmanjšati, odpraviti, preseči. To je zahteva po neposrednosti, ki ima morda mesto v medosebnih odnosih, ne pa v odnosih do neosebnih bitij, stvari in sveta. Za to v zahodni filozofiji ni nobenega primera. V enem pogledu se temu najbolj približa Schopenhauer. To je vzporednica s Heideggrom, ki jo lahko toplo pozdravimo, vendar je zaradi pomanjkanja časa ne moremo natančno obdelati, čeprav je mikavna,¹⁵ razen z enega vidika: Schopenhauerjeva glasba, edina ne-objektivajoča umetnost, je neposreden glas stvari-v-sebi, univerzalne Volje. Tako z Nietzschejevim izrazom postane glasbenik govorec Absolutnega. V duhu Nietzschejeve opazke (dobro si je zapomniti, da je Nietzsche imel take domislice) bi bil Heideggrov prvotni mislec govorec biti, tako govorjenje pa je sekularna inačica glosolalije. Schopenhauerjeva fantazija je bila nedolžna, saj

je glasba ne-odgovorna in ne more trpeti zaradi napačnih predstav o dolžnosti, ki je nima. Mišljenje pa ni neopredeljeno do pojmovanja svoje naloge in narave. Ker je odgovorno, je ključno odvisno od pojmovanja svoje odgovornosti. Tu navidezna ponižnost in dejanska ošabnost ob pojmovanju prvotnega mišljenja lahko skupaj zrušita mi-

sel. Človekova misel je dogodek samo-razjasnjenja biti, ne pa njegovo lastno moteče se potegovanje za resnico! Človek pa je pastir biti – naj vas spomnim, ne bitij! Ne glede na bogokleten prizvok, ki ga mora imeti taka raba posvečenega naslova za judovska in krščanska ušesa – težko je slišati človeka, ki vzklika kot pastir biti, medtem ko se mu je rav-



no kar bedno ponesrečilo, da bi bil varuh svojega brata. Slednje najdemo v Svetem pismu. Vendar grozovita brezimnost Heideggrove "biti", nedovoljeno okrašene z osebnimi značilnostmi, zaustavlja osebni klic. Ne zgrabi me bit druge osebe, ampak samo "bit"! In moje odgovarjajoče mišljenje je lasten dogodek biti. Vendar če sem poklican kot oseba od osebe – drugih bitij ali Boga –, moj odgovor prvotno ne bo mišljenje, ampak delovanje (čeprav tudi to vključuje mišljenje), in delovanje je lahko ljubezen, odgovornost, usmiljenje, pa tudi jeza, ogorčenje, sovraštvo, celo boj do smrti: on ali jaz. ... V tem pomenu je bil celo Hitler klic. *Taki klici so potopljeni v glas biti, kateremu nihče ne more reči ne;* kot je to tudi, kakor smo rekli, ločevanje subjekta od objekta. To je zadnji ukaz ošabnosti in izročitev človekove naloge, ki izhaja iz sprejemanja svoje usode. Naj zdaj rečem še tole: *odnos* subjekt-objekt, ki predpostavlja, drži odprto in prežema dvojnost, ni pomota, ampak prednost, glavni motiv in dolžnost človeka. Platon ni odgovoren zanj, ampak človekovo stanje, njegove meje in plemenitost, pod poveljstvom stvarjenja. Ne bi se rad oddaljil od biblične resnice, vendar ta postavitev človeka nasproti skupni vsoti stvari, njegovo subjektno stanje, objektno stanje in vzajemna predmetnost stvari samih, so postavljeni v idejo stvarjenja in v človekov položaj vis-a-vis naravi, ki je določena z njo. To stanje človeka, kakor ga *razume* Sveto pismo z ustvarjenostjo, je treba sprejeti, predelati – in preseči le ob nekaterih soočenjih z drugimi bitji in Bogom, tj. v bivanjskih odnosih zelo posebne vrste. Filozofovo spoštovanje do svetopisemske tradicije sloni na priznanju vloge, ki jo je tradicija igrala s tem, ko je z veliko in natančno napetostjo vtisnila to ontološko shemo v zahodno mišljenje – posebej še zato, ker je bila ta vloga verjetno bolj jasna kot vloga grške tradicije. Izvor prelomnice, pa če jo grajamo ali hva-

limo, ni nič manj v Mojzesu kot pa v Platonu. In če morate na nekoga prenesti odgovornost za tehniko, ne pozabite, razen grešnega kozla, ki je metafizika, na judovsko-krščansko tradicijo.

VI.

Kje je torej jezikovni problem teologije? Da problem obstaja, da je naloga, ki muči teologe, resnična, sem priznal že na začetku tega nagovora. Da pojmovnost in objektivni jezik teorije v teologiji ni upravičen, ampak je do neke mere nasilje nad izvorno vsebino, ki je zaupana skrbi teologije, o tem se strinjamo. Prav tako kot tudi, da obstaja neobjektivacijsko mišljenje in govor. Najdemo ga pri prerokih in psalmistih, v jeziku molitve, izpovedi in pridig, pa tudi v liričnem pesništvu in v dialoškem življenju. Večino tega, kar je Buber rekel o odnosu "jaz-ti" in njegovem jeziku nasproti tretjeosebni odnosu "jaz-ono" in njegovem jeziku, se neposredno nanaša na področje našega problema. Vendar teolog, *ko* se posveča teologiji (česar ne počne ves čas), ni niti prerok, niti psalmist, niti pridigar, niti pesnik, niti v položaju jaz-ti, ampak v jarmu teoretičnega diskurza in zato zavezan objektivnemu mišljenju in govoru. To breme ima teologija na ramenih in niti pozni Heidegger ne daje legitimne rešitve zanj in take osvoboditve niti ne bi smeli iskati. Na tej točki se popolnoma strinjam z Rudolphom Bultmannom in s tem, kar je v svojem slogu rekel v ameriški razpravi, ki jo poznamo iz esejev Coma in Ogdena.¹⁶ Vseeno pa, in točno to je bultmannovsko stališče, je lahko slog pojmovnosti in jezika v teologiji bolj ali manj ustrezen, ali manj ali bolj neustrezen, saj bo neustreznost še vedno naša usoda. Na kratko, obstajajo *stopnje* objektivacije. In končno – da zdaj na koncu dam še svoj neodločen pogled na zadevo, ki se do neke točke sklada z Bultmannovim, kasneje pa se razlikuje – ni vprašanje, kako izumiti ustrezen jezik za teologijo,

ampak kako obdržati potrebno neustreznost *prepusťno* za to, kar je treba z njo nakazati. Njena manjša ali večja nepropustnost je zadeva, za katero lahko kaj storimo.

Ob svojih zgodnjih spoprijemanjih s problemom objektivacije in njenimi hermenevitičnimi vidiki sem trčil ob pojem "demitologizacije".¹⁷ To sem razumel kot en korak v postopku de-objektivacije, po katerem, kot se zdi, kličejo nekatera starodavna besedila. Prevod – oziroma ponovni prevod – mitičnih izrazov v koncepte eksistencialne filozofije bi *logos* približal substanci, iz katere je izšel, namreč, dinamiki in samo-izkustvu človeške eksistence. Torej je demitologizacija pomenila povratek te substance iz najbolj stisnjene, najbolj neupogljive, iz skrajne oblike objektivacije, v katero je bila zaprta. Tako so kategorije, razvite v Heideggrovi analizi eksistence v *Sein und Zeit*, ponudile odlično sredstvo, ki osvetljuje temelj, iz katerega so se razvili znanstveni osnutki z njihovo resnico. Tako dialektični značaj konceptov nudi nekaj zaščite pred neko objektivno postvarlostjo, h kateri se nagibajo koncepti filozofije substance. Torej so manj nepropustni, bolj prozorni, bolj *primerni* za "predmet teologije". Do tu se popolnoma strinjam s svojim prijateljem in učiteljem Bultmannom. Tu pa pridemo do točke, ko se od njega ločim. Kako daleč se "prevod" legitimno razteza? Do katere sfere v svetu religioznega diskurza? Nevarnost "primernosti" konceptualne sheme je v tem, da skrha občutek za paradoks in ustvari domačnost, kjer ni dovoljena. To ločilno črto, ki bi – če bi s pojmom demitologizacije šli čez njo – imela takšen učinek, lahko jasno zaznamo. Če skupaj z Bultmannom rečemo, da "so koncepti Heideggrove eksistencialne analize bolj prilagojeni razlagi krščanskega razumevanja človeka kakor mitološki koncepti, ki so jih uporabljali pisci Nove zaveze" (Robinson – Cobb, *n. d.* 167), lahko ugotovimo: da – posebej z ozi-

rom na človeka; ne – z ozirom na Boga ali na božansko. Tu se mora začeti simbolični govor. Pod prettnjo imanentizma ali antropologizma razumevanja Boga ne smemo zožiti na Samo-razumevanje človeka. Dena eksistencialnega pojma gre tako daleč kot fenomenologija, območje njihovega preverjanja pa onstran človeške samo-izkušnje "pred" Bogom, *coram deo*, ne pa v Bogu, ali *homo sub lege*, ne pa *homo sub gratia*. Kjer je vstopilo božje samo, izlitje duha, "Božja ljubezen [je] razlita v naša srca po Svetem Duhu" (Rim 5,5), "ozdravljenje duše od madeža greha", tam fenomenologija ne govori več in z njo tudi preverljivi koncepti eksistencialističnega védenja in torej ne demitologizacija! Vse to pa še veliko bolj velja za področje samega božjega. Končni paradoks je bolj zaščiten s simboli mita kakor s koncepti mišljenja. Kjer je skrivnost zakonito doma, "vidimo skozi steklo, motno". Kaj pomeni "vidimo skozi steklo, motno"? V oblikah mita. Obdržati *čisto neprosojnost* mita prosojno za neizrekljivo je na nek način laže, kakor obdržati domnevno prosojnost pojma prosojno za to, kar je v bistvu tako prosojno, kot jezik mora biti.

Mit, če ga vzamemo dobesedno, je surova objektivacija.

Mit, če ga vzamemo alegorično, je popačena objektivacija.

Mit, če ga vzamemo simbolično, je steklo, skozi katerega motno vidimo.

New School for Social Research

Prevedel Leon Jagodic

* Članek je bil v nekoliko skrajšani obliki predstavljen kot nagovor ob odprtju Druge konference o hermenevtiki, ki je bila posvečena problemu ne-objektivacijskega mišljenja in govoru v sodobni teologiji, ki ga je organiziral Graduate School of Dew University od 9. do 11. aprila 1964.

** Hans Jonas, Heidegger and Theology, v: *The Review of Metaphysics*, 18 (1964), 2, 207-233.

1. Navedki Filona Aleksandrijskega so v skladu z zvezki in oznakami iz izdaje Loeb Classical Library v desetih zvezkih, ki je ponatis standardnega grškega besedila *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, ur. Leopold Cohn in Paul Wendland, Berlin, 1896-1930. "Gledanje z očmi je najjasnejši od vseh čutov ... vendar pa gledanje s prevladujočim načelom duše prekaša vse druge sposobnosti. To je uvid (*phronesis*), videnje uma. Ta, ki je uspel ne le pridobiti vedenje o vsem, kar obstaja v naravi, ampak tudi videti Očeta in Stvarnika vsega, je dosegel vrh blaženosti, saj ni ničesar višjega od Boga; in vsakdo, ki Ga je dosegel, lahko torej z voljnimi pogledom svoje duše moli, da v tem stanju ne bo popustil, ampak bo vztrajal." (*De Abrahamo*, VI 57 f). Pazite, kako je tukaj Bog vključen kot najvišje bitje v red vseh bitij. Ta vključitev, pa čeprav na vrh, je natančna ontološka vzporednica vizualnemu pristopu. Pod pogoji, ki jih predpostavlja tak pristop, izjava, da je Bog "bivajoc" (Ο ὢν), podaja jasen pomen, ki mora trčiti z enako poudarjeno zahtevo, da On presega vsako ontološko določitev. Ta pomen Božjega "biti" postane jasen, ko ga Filon imenuje "najbolj popolno dobro" (τελειότατον αγαθόν, npr. v *De Confusione Linguarum*, IV 180). Če to razumemo platonsko, je dobro (ali "dobro na sebi") najvišja kategorija biti, ki je postavljena v red bivanja vseh bitij kot takih. Čeprav "onstran bistva" (ker bistvo pripada določenemu bitju) obstaja še bistvo vsega bistva, ali oblika oblik – ki je kot tak skrajni *objekt* spoznavajočega erosa, ki v njem doseže svoj cilj: neosebno ontološko počelo, ločeno od strukture biti, zajete kot celote v metafizičnem pogledu, ki je po svoji naravi soodnosne s Θεωρία in ga ni mogoče najti nikjer drugje kot v čistem spoznanju. Torej, ko Filon imenuje svojega Boga "najbolj popolno dobro" in ga tako naredi za vrh hierarhije vseh bitij, ostane vpet v izviren grški "vizualni" pristop in v ontologijo, ki jo tak pristop določa. Toda kaj to pomeni za človekov odnos do Boga, tj. za pobožno življenje? Najvišje dobro je končno-dobro, končni cilj hrepenenja po lastništvu, po imeti, ki se spremeni v biti; in način lastništva je zrenje. Lahko si drznemo izjaviti, da Boga vedno, ko je opredeljen kot *summum bonum* (npr. pri Avguštinu), razumemo kot končni objekt hrepenenja, tj. kot možna zadnja zadovoljitev želje po navzočnosti in tako mora biti najbolj učinkovit odnos pobožnosti videnje, ki dopušča najčistejši način prisotnosti predmeta. Filon torej razume pot pobožnosti, biti na poti proti Bogu, kot napredek k popolnosti, v katerem prehod od poslušanja h gledanju označuje odločilno točko. Tipološko je Izmael,

sin služkinje, "samo poslušajoc" tip, nasprotje od Izraela, ki je pristen po rojstvu in gledajoc tip (prim. *De Fuga et Inventione*, V 208). In povišanje Jakoba samega v Izraela je predrugačenje iz položaja poslušanja v položaj gledanja: "Jakob je ime za učenje in napredovanje, tj. za sposobnosti, ki so odvisne od poslušanja; toda Izrael je ime za popolnost, saj pomeni "gledanje Boga" – in kaj bi lahko bilo na področju resnice bolj popolnega kot gledanje resnično bivajočega?" (*De Ebrietate*, II 82; prim. tudi *De Migratione Abrahami*, IV 47 sl.). Prehod se zgodi v spremembi ušes v oči: "Po Božjem dihu je Logos spremenil Jakobova ušesa ("asket", ki se bori z angelom) v oči in ga tako predrugačil v nov tip, ki se imenuje Izrael, gledajoc" (*De Somniis*, i, V 129).

2. Prim.: *De Migratione Abrahami*, IV, 47 sl. "Sveto pismo uči, da, medtem ko glas umrljivih stvari lahko razumemo s poslušanjem, besede (izjave, *logoi*) Boga lahko vidimo v svetlobi, saj je rečeno "vsi ljudje so videli glas ..." Saj govor, ki je razdeljen na samostalnike, glagole in druge stavčne člene, lahko slišimo, ... glas Boga, ki ga lahko zre oko duše, pa lahko vidimo. ... Zato imajo Božji stavki za kriterij vidni čut duše. Božje občevanje je čisti neskaljen *Logos*, ki ga čista duša zre z ostrim pogledom."
3. [Slovenski prevod: J. Janžekovič. Sv. Anzelm, *Proslogion*, v: J. Janžekovič, *Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda*, v: *Bogoslovni vestnik*, 43 (1983)/2, 190, op. prev.]
4. Prim.: James M. Robinson – John B. Cobb [ur.], *The Later Heidegger and Theology (New Frontiers in Theology, zv. I)*, New York, 1963, 47. Ocena Ottove trditve, ki sem jo podal zgoraj, je vzeta iz tega vira. To knjigo, odličen posnetek nemško-ameriške razprave o naši temi, bom nadalje navajal kot Robinson – Cobb.
5. Heideggrov nemški pojem je *Geschick*, ki ga raje uporablja od bolj običajnega *Schicksal*: s to izpeljano obliko iz korena *schicken* želi rešiti element "pošiljanja" od golega "odloka" ali surove sile, ki prevladuje pri povprečni uporabi bolj pogostega pojma.
6. Prim. Cobbovi komentarji, v: James M. Robinson – John B. Cobb, *n. d.*, 188.
7. H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg die Theologie*, Zürich, 1959, 190 sl.
8. Dokazi so zbrani v: G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berlin, 1962. Naslednji navedek iz Heideggrovega razglaša (ki je bil takrat rektor) študentom Univerze v Freiburgu novembra 1933 služi kot primer: "Naj pravila vaše biti ne bodo dogme in "ideje". Samo Vodja in edino on je današnja in prihodnja nemška stvarnost ter njen zakon. Vedno globlje spoznavajte: sleherna

- posamezna stvar odslej zahteva odločitev in vsako ravnanje odgovornost. Heil Hitler!” (*n. d.*, 135 sl.). [Slovenski prevod: M. Javornik, v: U. Grilc [ur.]], *Primer Heidegger: besede, dejstva, misli*, Ljubljana, Krtina, 1999, 22.]
9. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern, 1947, 102 (ležeče dodano). Prim. tudi *n. d.*, 85 sl. [Slovenski prevod I. Urbančič, v. M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1967, 221 in 208.]
 10. To točko je v drugačni obliki obdelal James Robinson: “Če začudenje nad bitjo bitij ustreza numinoznemu zavedanju, da je njihova bit od Boga ustvarjena [kot je predlagal Ort], potem je zavedanje Boga navzoče v zavesti o biti bitja. Če to povezavo uporabimo za Boga kot samo bit, ... se pojavi zmešnjava. Če strahospoštljivo zavedanje biti bitja ustreza zaznavanju biti kot ustvarjene, je potrem Bog ustvarjen? Če je to strahospoštovanje ob biti bitja končni poklon Stvarniku biti, ima potem Bog, kot bit, Stvarnika?” (Robinson – Cobb, *n. d.*, 42).
 11. Obe izjavi sta bili zabeleženi na srečanju “Starih Marburgerjev” l. 1960 (glej Robinson – Cobb, *n. d.*, 43, 190). Kot so mi v Nemčiji povedali prisotni na tem srečanju, je bil vsaj Heideggrov prispevek v tej formulaciji hipotetičen in bolj namenjen argumentaciji, kot pa da bi bila to izjava o njegovem stališču.
 12. Whiteheadovo študijo zelo priporočam heideggerjancem. *Inter alia* bo mogoče vcepila trohico prilagoditev v brezpogojno sprejeto tezo o “koncu metafizike”. Na drugi strani pa boste tu našli, na žalost koncepta, veliko tega, česar ste se razveselili pri Heideggrovih novostih: prelom s
 - “substanco”, dogodni značaj biti, skrčenje entitete na dejansko priložnost, jedro priložnosti je izkušnja, kontekst priložnosti je dojemanje itd. Vendar je pri Whiteheadu vse to na objektivacijski, ontični ravni. *Process and Reality* je “Razprava o kozmologiji”. Iz Heideggrove misli ne moremo izluščiti filozofije narave.
 13. “Znanost ne misli,” prim. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1961, 4 in na raznih mestih.
 14. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, na raznih mestih.
 15. Pomislite, na primer, na naslednje točke. Svet je objektivacija univerzalne Volje. Volja je stvar-v-sebi, posamične oblike pa si njen videz. Njihova omejenost in negibnost skrivata nenehno gibanje Volje. Vidimo in določimo jih lahko s koncepti. To je svet kot *Vorstellung*: predstava. V njej je predstavljena Volja. Lahko pa se tudi pojavi – v sluhu, vendar ne kot klic, ampak kot glasba. Glasba je umetniška oblika, v kateri neposredno govori glas Volje, saj je ne-objektivajoča, ne-prostorska in čisto gibanje časa. Vse druge umetnosti, jezik in teorija so združene z videzom, s predstavitvijo, z objektivnostjo. Nietzsche je to temo nadaljeval v novi smeri z ločevanjem dionizičnega in apoliničnega. Heidegger predstavlja skrajno zavrnitev apoliničnega.
 16. Robinson – Cobb, *n. d.*, št. 3 in 5.
 17. V študiji o hermenevtiki Cerkevne dogme, ki jo najdete v: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 44 [N.F. 27])*, Göttingen, 1930, Anhang I: *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas*, 68. (Druga izdaja je v pripravi.)

Evolucija in evolucijska teorija

Fizika in svetovni nazor, 3. del

Evolucijska teorija je zgodovinska znanost in kot taka obravnava singularne dogodke, ki niso ne neposredno opazovani in ne ponovljivi. Tako evolucije ne moremo označiti kot "dejstvo", za katero bi lahko doprinesli naravoslovne znanstvene "dokaze" v smislu eksaktne znanosti, kot sta fizika in kemija. Če pogledamo, kaj so metode *eksaktne* znanosti, takoj lahko ugotovimo, koliko so te metode uporabne, ko gre za raziskavo življenja.

Najprej je tu *mehanistično-deterministični način* obravnave. Naravoslovec misli svet kot nek mehanizem. Ali gre pri tem za klasični, kvantni ali valovno mehanični mehanizem, ima samo specialni pomen, ni pa principiелne narave. V obsežnih področjih narave je ta način mišljenja bolj ali manj uspešen, postane pa problematičen tam, kjer nastopi življenje. In sicer je toliko manj uporaben, čim višje je življenje razvito. Druga metoda je *sistematično ponovljivi eksperiment*. Samo kar lahko proizvedemo na ta način, ima rang znanstveno dokazljivega. Vse ostalo je teorija ali hipoteza. Eksperiment je tako dvorezen meč: je spoznavno orodje, pa tudi meja spoznanja. Česar ne moremo proizvesti s sistematično ponovljivim (x-krat ponovljivim) eksperimentom, se nahaja zunaj področja kemije in fizike. In dejstvo je, da v laboratoriju *ne moremo* proizvesti živih bitij! To dejstvo in ugotovitev, da na vseh pri živih bitjih uporabljenih aparatih lahko merimo odgovarjajoče fizikalno-kemične veličine, dokazujeta, da so fizikalni in kemični procesi *nujni, toda ne zadostni za življenje*. Če na vprašanje "Kaj je življenje?" hoče naravoslovec dati strogo

znanstven odgovor, se ta lahko glasi samo: "Znanost ne ve, kaj je življenje". Kot npr. tudi fizika ne more povedati, kaj je "materija", ali psihologija, kaj je "duša". Seveda je hipotez o življenju cela množica. Toda pri tej bogati ponudbi ne smemo pozabiti, da gre zgolj za hipoteze in ne za znanstveno dokazana dejstva. Tretja metoda eksaktne znanosti pa je *diferencialno-vzročni princip*, kjer se kot orodje uporablja matematika, posebno diferencialni in integralni račun za v laboratoriju proizvedeni mehanizem. Tudi pri tej metodi se izkaže, da izračunljivost preneha tam, kjer se začne življenje. Ker življenja očitno ne moremo proizvesti v laboratoriju, se prodajajo hipoteze kot ugotovljena dejstva. Veliko kemikov, biokemikov in t. i. "molekularnih biologov" vseh rangov, tja do nobelovcev, je razvilo precejšnje sposobnosti pri različnih prikazih, da življenje ni nič drugega kot zapletena fizika in kemija.

Običajno so njihovi izdelki - po recepturi Prigogina - tako spretno zaviti v matematično ireverzibilno termodinamiko in informacijsko teorijo, da ne le laiki, ampak tudi šolani fiziki, kemiki in biologi temu nasedajo in te modelne predstave voljno sprejemajo v svojo podobo sveta kot gotova dejstva. Seveda je npr. kemik Manfred Eigen jasno uvidel, da s klasično informacijsko teorijo ni mogoče razložiti naključnega nastanka informacije in semantike - kot njegov model biogeneze to zahteva -, zato je informacijo enostavno degradiral v zaporedje semantike prostih sekvenc. Pri tem moramo sploh reči, da informacijska teorija ni naravoslovna, ampak teh-

nična znanost. Če gledamo na naravne procese skozi očala informatike, potem je na mestu vprašanje, ali se sploh še nahajamo v pravem naravoslovju. Informacija je vendar "misel" in misel izhaja iz intelekta, iz duha. Zato tudi pri materialističnih teoretikih takšen napor, da bi informacijo izvajali iz ne-intelekta, iz slučaja.

Prikaz nastanka in razvoja življenja - to sta namreč dve različni stvari -, ki nam ga ponuja Čujčeva, je ob upoštevanju vsega doslej navedenega kratkomalo diletantski. Dejansko ne vidi nobenega problema. Stvar je podana tako kot v šolskem učbeniku, ki niza določene podatke brez sleherne kritične refleksije. Nastanek življenja sprejema tako, kot nam ga predstavljajo materialistično usmerjeni biogenetiki tipa Jacques Monod, ki vidi organizem kot kartezijansko pojmovan stroj. Izhaja iz znanega eksperimenta, ki ga je leta 1952 prvič izvedel Stanley Miller, ko je v aparaturi iz enostavnih spojin, kot so metan, amonijak, vodik, dušik, voda, ob sproščanju elektrike in obsevanju z UV-žarki dobil mešanico bolj sestavljenih molekul, med njimi tudi aminokislino. V številnih podobnih poskusih - opisanih v bioloških knjigah - se je dalo pokazati, da je mogoče na ta način dobiti sestavne elemente proteinov (aminokislino) in nukleinskih kislin. Takšne "organske" molekule ogljikovih spojin najdemo tudi v meteoritih, tako da se računa z njih nastankom celo povsod v vesolju. Ta proces imenujejo biogenetiki "kemična evolucija". Naslednja stopnja je "biokemična evolucija", kjer se manjše molekule povezujejo v večje in končno v velemolekule (proteine in nukleinske kisline). Tako naj bi najprej nastala enojna molekula ribonukleinske kisline (RNK), ki služi v celici za prenos informacije od dezoksiribonukleinske kisline (DNK), nosilke genov, do ribosomov, kjer se sintetizirajo beljakovine iz aminokislin. Iz RNK pa naj bi nato nastala še DNK, torej nosil-

ka dednega zapisa. "Toda že z RNK," ponavlja Čujčeva za drugimi, "se je začelo razmnoževanje in po zakonih naravnega izbora so prevladale velemolekule, ki so omogočile hitrejše razmnoževanje in večjo storilnost" (56). Velemolekula DNK naj bi se, kot je prepričan Christian de Duve, zgradila že v nekaj letih. Kakorkoli že "pred 3,8 milijoni let je bila praelica življenja z vsemi bistvenimi lastnostmi dograjena," lapidarno ugotovi naša avtorica. Skratka življenje je začelo svoj zmogoslavni pohod. Vse to hipotetično nastajanje naj bi se izvršilo čisto samo po sebi, spontano, zgolj po naključju oz. na osnovi določenih, v samih molekulah vsebovanih zakonitostih ob selektivnem delovanju okolja.

Nedvomno ima neživa materija zmožnost do neke mere producirati oblikovno strukturirane tvorbe, kot so atomi, preproste molekule (aminokislino, nukleinske baze) in kristali. Toda problem nastopi pri nastanku tistih dolgih, po določenih vzorcih urejenih in zavrtih verig, torej molekul velikank, in sicer prednostno takih, ki jih prištevamo k proteinom in nukleinskimi kislinam. Takšne verižne povezave, če naj bi nastale spontano, so načelno nekaj povsem drugega kot nizkomolekularne spojine ali kristali. O nastanku teh kompleksnih velemolekul imamo vrsto najbolj rafiniranih hipotez, vse pa temelje na vzorčnih poskusih v laboratorijih, kateri naj bi prikazali možnost zamišljenih procesov. Toda iz delnih rezultatov sledijo potem neverjetno drzni zaključki, ki jih najdemo v delih J. Monoda, M. Eigena, B. O. Küppersa, L. E. Orgela, C. de Duveja in številnih drugih.

Toda za vse te predstavitve ali teorije o "nastanku življenja" velja, da ne upoštevajo osnovnih izkustev s področja resne znanosti. Če se namreč upoštevajo znani zakoni kemije in tudi okoliščine, pridemo do drugačnih rezultatov. Tako je npr. Bruno Vollmert, znani strokovnjak na področju sinteze

velemolekul, dokazal, da za slučajni nastanek nukleinsko-kislinske ali proteinske verige pod pogoji t. i. "prajuhe" ni nobene verjetnosti. V mešanicah take vrste, kot so raztopine, nastale pri Millerjevih in podobnih poskusih, ne morejo nastati velemolekule, niti ne srednje velike molekule s približno desetimi členi v koncentracijah, ki bi dopustile razpravo o t. i. molekularni evoluciji. Za potek prebiotične evolucije manjkajo najvažnejši predpogoji. Polikondenzacija nukleotidov z verigo 10^6 strukturnih enot - kot jih ima bakterijska DNK - je preprosto nerazložljiva. Majhni koraki, povzročeni po mutaciji, ne utemeljujejo nobene selektivne prednosti, veliki koraki pa so ekstremno neverjetni. Vsi doslej objavljeni eksperimenti, ki naj prikažejo polikondenzacijo nukleotidov in aminokislin, so za problem evolucije irelevantni, ker so bili izvedeni s čistimi monomerami in ne v "prajuhah" iz Millerjevih eksperimentov. Nastanek takih verig v eksperimentalno dobljenih mešanicah je z enako gotovostjo in iz enakih razlogov nemogoč, kot je nemogoča konstrukcija *perpetuum mobila*.¹

S pojmom "samoorganizacije" se vnaša v neživo materijo neka miselno določena, načrtovana samozakonitost, ki nasprotuje vsakemu izkustvu in vsakemu *eksaktnemu* opazovanju. Kako je nastalo življenje - tudi zgolj fizikalno-kemično gledano -, ne vemo. Vsekakor pa se tak nastanek ni mogel zgoditi zgolj s fizikalno-kemičnimi principi, ampak je moral biti na delu smotrni življenjski princip. To pa je nekaj popolnoma drugega, kot nam hočejo vsiliti spekulacije ideološko orientiranih avtorjev. Pri vsem tem ne smemo spregledati, da vse t. i. "samoorganizacije" vedno predpostavljajo "organizatorja", torej kemika, ki jih usmerja in deluje kot življenjski princip. Zato je neodgovorno iz tega izvajati svetovnonazorske posledice ali preprosto sprejemati ideološko motivirane izjave biogenetikov v krščanski svetovni nazor, kot

to počne Bibijana Čujec. Seveda rešuje svojo vero tako, da na koncu vsega prida Boga, ki da dodatno posega v svoje stvarstvo in razvoj usmerja tako, da doseže svoj namen. Toda s tem Bogu podeli vlogo mašilca lukenj, ki ne more zadovoljiti nobenega kritičnega misleca. Bog je tu bolj nek "*asylum ignorantiae*" kot resnični stvarnik. Saj bo vse vesolje na koncu vendarle uničeno. "Njegov konec bo ogromno, temno in hladno vesolje z redko posejanimi črnimi luknjami, ki se bodo končno razpršile v najosnovnejši *pepel*" (245). Vsaj njena znanost ji tako govori, medtem ko se njena vera nahaja v "drugem nadstropju".

Čujčeva se strogo drži Teilhardove zahteve, ki pravi, da "evolucija ni le hipoteza, teorija ali sistem", ampak "splošen pogoj, ki se mu morajo v prihodnosti ukloniti vse hipoteze, vse teorije in vsi sistemi, če hočejo biti smiselni in pravilni".² Sledi pa Teilhardu tudi v načelu, da življenje ni nič drugega kot specifični učinek materije, ki je postala kompleksna. Tako naj bi prišlo do prve žive celice vseskozi po principu naravnega izbora. Enoceličarji naj bi se nato začeli združevati v mnogocelične organizme (59), dokler ni bil po 200 milijonih let celičnega združevanja dovršen osnutek živalskega organizma in pripravljen na "eksplozijo vrst" (66). Prvotne živali, nastale po združevanju celic (dejansko mnogoceličarji ne nastajajo z združevanjem celic, ampak izključno z delitvijo, s to razliko, da se pri enoceličarjih delitveni produkti ločijo, pri mnogoceličarjih pa ostanejo skupaj), so bile podobne živalcam, "katerih najbližji današnji potomci so ploski črvički (*nemertini* in *nematodi*)" (66). Najprej je treba opozoriti, da *nemertini* (in ne *nemrtimi*) in *nematodi* ne spadajo med ploske črve (Plathelminthes), ampak da gre v enem primeru za živalsko deblo *Nemertini* in v drugem primeru za razred *Nematoda*, ki spada v živalsko deblo *Aschelminthes*.

Iz črvov naj bi po eni strani nastali mehkužci (polži, školjke, glavonožci) in razno-

vrstni členonožci (*Arthropoda*), po drugi strani pa naj bi se iz njih razvili vretenčarji. Najbolj zabaven pa je nastanek sesalcev. Ko so se samicam dinosavrov "iz jajc izlegli mladiči, so lizali matrine prsi in sčasoma so se iz njih razvile mlečne žleze: nastali so sesalci" (68). Ker je živčni sistem v razvoju sesalcev postajal vse bolj kompleksen, je to nujno pripeljalo do nastanka človeka. "Čeprav je prehod od primatov do človeka potekal postopno, prek *homonidov* (pravilno je hominidov, op. J. H.), v teku nekaj milijonov let, se je s človekom pojavila bistvena nova razsežnost, predvsem duhovna" (70). Teilhard v tej zvezi govori o emergenci duha. Za njegov princip kompleksikacije to ni problem, kajti pri njegovem osnutku razvoja je materija že od vsega začetka dejansko "duh-materija". Kot pri Čujčevi zadostujejo mutacije DNK in naravni izbor za razlago evolucije, tako je tudi Teilhard učil, da je evolucija do človeka potekala popolnoma "afinalno", šele od človeka naprej, ko so njegovi možgani dosegli dovolj visoko kompleksnost, je dobila evolucija smotrno usmeritev.

Kakšno je v resnici stališče naše avtorice o naravi človeka iz skromnih omemb, ki jih najdemo v njeni knjigi, ni tako jasno razvidno. Govori o tem, "da smo zavrgli dualizem", pri čemer označi odnos med dušo in telesom s pomočjo dvojne narave svetlobe. To pa pomeni, da gre za identiteto neke stvarnosti, ki se nam samo kaže v dveh oblikah. Dejstvo je namreč, da svetloba kot primarni pojav ni dualistična oz. se ne obnaša dualistično – enkrat kot valovanje, drugič kot delec –, ampak da je t. i. dualizem svetlobe sekundarni pojav, ki nastane šele ob interakciji z aparati. Človeka moramo torej pojmovati "kot celoto, pri čemer razlikujemo med duševnimi in telesnimi pojavi" (78). Je to morda psiho-fizični paralelizem, ki uči, da so duševni in fizični pojavi samo različni načini ene in iste stvarnosti? Vsekakor zavrača Platonov in Des-

cartesov dualizem, ki da sta "neumrljivost duše samo predpostavljala".

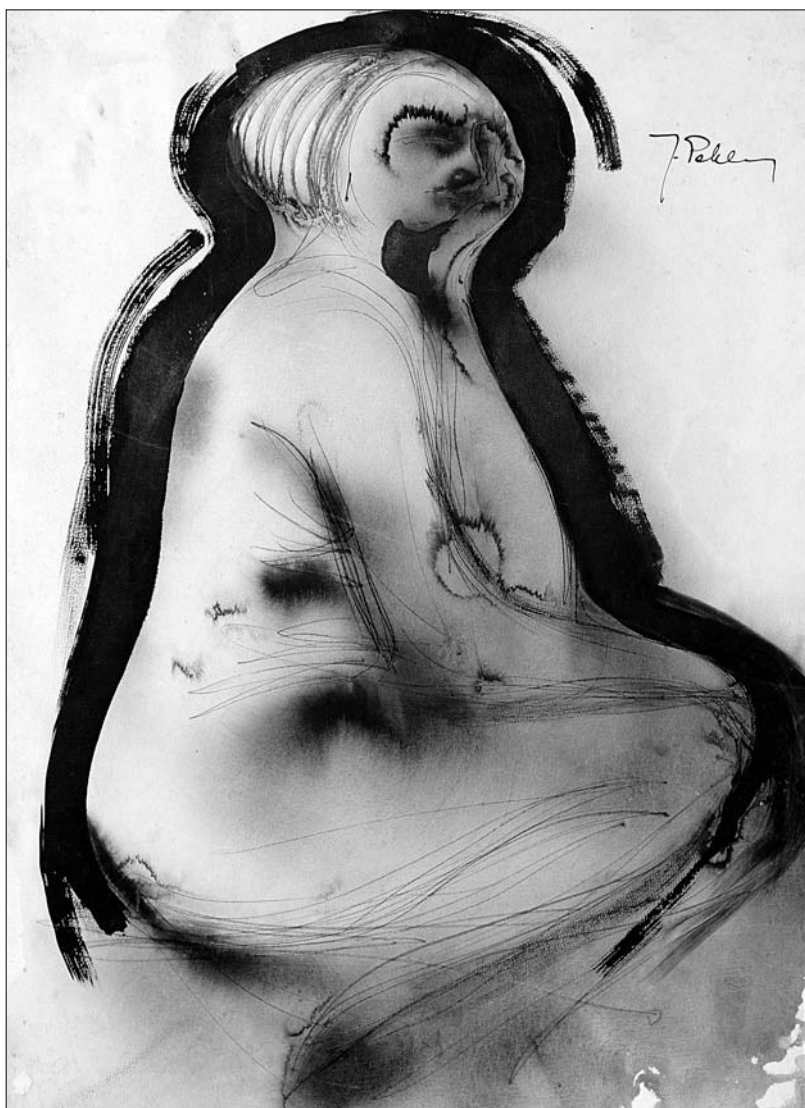
Danes je posebno napredno, ko nekdo misli, da je rešil problem "telo – duša", če označi človeka kot "telesno-duševno enoto". V bistvu pa je tudi to neke vrste sramežljivi paralelizem. Vse tiste, ki tako mislijo, lahko vprašamo, kako je potem s truplom? Po čem se razlikuje od živega telesa? Samo po kemizmu? To bi bil potem paralelizem. Toda ravno ob pojavu trupla je veliko vprašanj: je umiranje samo *postopen prehod* iz višje materialne zapletenosti v nižjo (vsakokrat s paralelno izgubo zavesti)? Ali pa pomeni umiranje ločitev dveh "entitet", dveh "bitnosti"? Poglobitev v bistvo duhovnih pojavov nam vendar zagotavlja, da gre za medsebojno učinkovanje dveh entitet: snovnega telesa in njega uporabljajoče in od njega učinke sprejemajoče duše. Platonov uvid v različnost duše in telesa in njeno nadkriljivost nad telesom je temeljna resnica; je pa seveda nepopolna, kolikor ni čisto pravična do vloge in vrednosti telesa. Kljub temu ostaja Platonov uvid popolnoma resničen, ne glede na nepopolnost. Tudi ni zgolj neka predpostavka oz. vera, kot to vidi Čujčeva, ampak uvid intelekta v bistvo neke resničnosti.

Glede pojmovanja duše je Teilhardov nauk neprimerno bolj nesprijemljiv, saj avtor *Pojava človeka* popolnoma ignorira naravo človeka kot osebe. Ne vidi prepada, ki loči osebo od celotnega apersonalnega sveta okoli nje in tudi ne čisto nove razsežnosti biti, ki se javlja v personalnosti človeka. Edina razlika, ki jo vidi med človekom in živaljo, je "samozavest". Personalnost pa ni zgolj stopnjevanje samozavedanja. Namesto jasnega uvida v bistvo duše personalizira celotni kozmos, množstvo heterogenih stvari, ki ne morejo tvoriti nikakršnega organizma.

Danes velja "evolucijska teorija" kot neke vrste univerzalna teorija in višek znanstvenega spoznanja. Po njej opisano dogajanje,

imenovano evolucija, razlagajo teoretiki kot "neovrgljivo dejstvo". Tudi ta proces podajajoča in po njem imenovana teorija je pojmovana kot tako gotova, da za njene zagovornike ni nobenega razloga, da bi se vprašali po njeni upravičenosti, reflektirali o njej in njenih predpostavkah, veljavnosti in daljnosežnosti. Ker naj bi evolucijska teorija vse ču-

dovito razložila, očitno ne more biti razloga, da bi jo napravili za predmet raziskave. Vendar, če se ne pustimo zaslepiti videzu in ohranimo kritično distanco, lahko kmalu ugotovimo, da "evolucijska teorija", kot se nam predstavlja danes, posebno v darvinistični varianti, ni višek znanstvenega spoznanja, ampak končna točka nekega duhov-



nega razvoja, ki ima svoje izhodišče pri Descartesu in njegovemu mehanističnemu pogledu na svet.

Kar pristaši "evolucijske teorije" (poudarjam: "teorije") menijo s to besedo, sicer ne razumejo kot princip (ker nekaj takega za pozitivizem ne obstaja), vendar kljub temu nek nenaravni, domnevno znanstveno potrjen mehanizem povišajo v sam rang principa. Nevede prekoračijo mejo, ko določenemu metodičnemu miselnemu nastavku odgovarjajočo miselno zvezo, ki bi imela veljavnost samo v postavljenem kontekstu, razširijo na daleč preko nje segajoče območje. Samo če bi se natančno izognili takemu preseganju, po specialni metodi omejenega predmeta, bi obstajala naravoslovna obravnava po pravi. Vendar zastopniki evolucijske teorije izničijo to opravičenje sami s tem, da jim njihov miselni produkt ni več *teorija* (ali model) z omejeno uporabnostjo, ampak kar *resničnost* sama.

Goethe je nekoč zapisal: "Teorije so običajno prenačelnosti neučakanega razuma, ki bi se želel rešiti pojavov in namesto njih vriva podobe, pojme, pogosto samo besede". Evolucija, ki jo ima v vidiku teoretik evolucije, ni neposredno dan pojav. Kar nam je pojavno dano in še ni moteno po racionalnem mišljenju, je izvirna zaznava vsepovsod ugotovljivega spreminjanja, nastajanja in minevanja, predvsem v svetu življenja. Glede primarnega značaja tega očitnega, ni potrebna nobena razlaga. Vendar moramo takoj dodati, da nastajanje, razvoj, lahko smiselno, tj. da ne nasprotuje razumu, obstaja samo v okviru in na temelju že obstoječega, odgovarjajoč reku: "Postani, kar si". Beseda evolucija pomeni izoblikovanje, razvoj, kot se npr. cvetna zasnova razvije v cvet. Razvija se lahko samo nekaj, kar kakor koli že je (recimo življenje). Temu nastajanju ne smemo podtakniti neke razlage, če nočemo, da bi razkrojili pojav in na njegovo mesto postavili

nekaj njemu neprimerne. To je fenomenološki vidik evolucije.

Nekaj drugega pa je evolucija kot tema naravoslovne teorije. Osnovna zamisel le-te je, da nekaj izhaja iz drugega, da ima končno nek začetek. Tu pa nastopijo miselni problemi, kajti odgovor, kaj tu pomeni "začetek", je navadno podan zelo lahkotno, ker je "začetek", odgovarjajoč metodologiji naravoslovja, lahko samo nekaj snovno-energetskega in informatičnega. V posledici nastavljene poti je treba iskati nato nek mehanizem, ki to evolucijo povzroča. Bogastvo živih oblik, ki tvorijo v naravi določen red ali sistem, je sedaj pojmovano kot rezultat tega mehanizma. (Neodarvinizem pozna tu le naključne mutacije genov in naravno selekcijo.) Na mesto nazorno ugotovljive povezave stopi nenaravni miselni konstrukt, torej "evolucijska teorija". Tako vpeljana "evolucija" (dana v narekovaj) ni več nekaj pojavno danega, ampak goli abstrakt, ki "eksistira" samo v obliki tega izraženega mehanizma. To preoblikovanje pomena evolucije v "evolucijo" moramo izrecno poudariti, ker je v javnosti navadno razširjen le slednji pojem evolucije. Tu nam poskušajo teoretiki evolucije nepremišljeno sugerirati, da se s pomočjo mehanizma "evolucije" da obnoviti fenomen evolucije, torej v naravi potekajoče dogajanje. Ker pa je pojav ali fenomen predpostavka za vsako konstrukcijo "evolucije", ne more nobena mehanistična redukcija nikoli obnoviti evolucije, ravno tako kot nobene predpostavke ne dosežemo z ravni po njej predstavljenega.

"Evolucija" pa postane ideologija, če se pusti zagovornik teorije zapeljati k temu, da "evolucijo", preko po njem objektivno - tj. od spoznavnega subjekta neodvisno - pojmovanega dogajanja poisti s celotno resničnostjo, tako da jo dvigne v univerzalno razlago, ki zaobsega vso resničnost. S tem spremeni "evolucijsko teorijo" v oznanjevalko totalnega

evolucionizma, torej ideologije. Takšne ideologije poznamo izvedene iz Darwinovega nauka, ki postane s tem darvinizem. Pa tudi Teilhardov nauk je evolucionizem, ki daleč presega tisto, kar je na osnovi specialne metode paleontologije, ki ji je bil zapisan, lahko utemeljil. Teilhard je namreč specialni način obravnave neke specialne znanstvene discipline, ki je sicer tako kot disciplina kot tudi v svoji metodiki popolnoma legitimna, prenašal na celoto vsega, kar se da raziskati. S tem pa je prekršil temeljni princip, po katerem je načelno nastopila vsaka znanost in pod katerim mora ostati, namreč princip uporabe specialne metode za specialne predmete. Tega bi se moral zavedati vsak, ki se sklicuje nanj.

Kljub ujetosti "evolucijske teorije" v pogosto zgolj umetno predmetnost, brez poznavanja ontološke difference, se neprestano govori o začetkih in prehodih. Seveda bi znanost lahko ugotovila tiste *pogoje*, pod katerimi nastanejo začetki, toda zaradi ujetosti v neko lastno racionalnost, ki vse predhodno ignorira, zapada s svojimi "rešitvami" vedno le v hude zmote. Te so najbolj vidne pri vseh njenih predstavah o začetku kozmosa, življenja, jezika, uma in nravnosti.

Zavedati se moramo, da evolucija in z njo povezane teorije niso dejstvo, ampak miselna tvorba, kjer se nam ne odpre zunanji svet neposredno in brez predpostavk, marveč so opazovanju predpostavljeni koncepti, teorije in jezik, da bi nam postalo množstvo pojavov dostopno. Verjetno ni področja v okviru naravoslovja, kjer bi obstajalo toliko teorij, kot ravno v območju evolucije. Tudi nobenega, kjer bi znanstveniki sprejemali toliko, pogosto duhovitih, hipotez kot dejstva in s tem ponarejali pozitivno vedenje. Tudi znanstveniki namreč podlegajo fascinaciji evolutivnega. In to jih pogosto navaja k temu, da imajo domneve in ideje kar za prava dejstva.

Toda dejstvo je, da marsikaj na rodovniku življenja še ni pojasnjeno. Zavedati se moramo, da vsako novo spoznanje hkrati pogloblja naše neznanje. Ker se nam narava skriva, vsebuje vsako vedenje tudi nevedenje. Vzemimo primer: Čujčeva navaja, da nam pri razlagi evolucije živali pomaga Haecklovo načelo (Haeckel ga je imenoval "osnovni biogenetski zakon"), da je ontogeneza skrajšana ponovitev filogeneze. V tej formulaciji domnevno vedeno je bilo pozneje odpravljeno z ne-vedenim. In danes ne govorimo več o tem zakonu. Drug tak primer je trditev Čujčeve, da je danes "drevo življenja" tako rekoč ugotovljeno in da je "zraslo iz ene same prvotne celice" (55). Resnica je drugačna. Vse konstrukcije t. i. "drevesa življenja" so se izkazale kot skrajno pomanjkljive. Raziskave so pokazale, da v resnici z obilo fantazije skonstruiranim drevesom življenja ne manjka le drevesno deblo, ampak tudi sleherna povezava med vejami, tako da so iz dreves najprej nastala rodovna "grmovja", ki so se z nadaljnjo raziskavo spremenila v rodovne "snope". Zoolog Joachim Illies je zato poimenoval paleontologijo kot "frustrirano podvzetje izgubljenih oblik prednikov".

Do danes paleontologija ni odkrila nobenih prehodnih oblik (*missing links*) med glavnimi skupinami živali. Vsi fosili, katerim so dodelili to vlogo, so v najboljšem primeru *modeli* zamišljenih vmesnih oblik, toda z znatnimi omejitvami. Celo *Archaeopteryx*, standardni primer bioloških učbenikov, kot domnevna vmesna oblika med reptili in ptiči, ne vzdrži kritične presoje. Dejansko je bil to že močno specializiran ptič, relativno oddaljen od "neposredne meje" med reptili in ptiči. Medtem so bili najdeni še starejši fosili, ki povsem izgledu dokazujejo, da so že pred *archeopteriksom* eksistirali višje razviti, torej "pravi ptiči". Vse tisto naivno navajanje prehodov in izvorov ene oblike iz druge - kot nam jih slika tudi Čujčeva - nima nobene

znanstvene osnove. Stilni krogi živalstva ali rodovna debla (*phylumi*) si stojijo neodvisno nasproti. Morfološko ne moremo nobenega prototipa izvajati iz drugega. Tudi če govorimo o materialni kontinuiteti, ki povezuje vse živo, nam ravno paleontologija priča, da ne obstaja *morfološki kontinuum*, ampak da so se osnovni tipi živalstva razvili neodvisno drug od drugega. Izvajanje vretenčarjev iz črvov pa je navadna pravljica. Vretenčarje so namreč poskušali izvajati že iz sedmih skupin nevretenčarjev, vendar so vse te hipoteze danes zavržene.

Ameriški darvinist Ernst Mayr je npr. postavil trditev o kontinuiranem razvoju očesa od najnižjih živali do najrazvitejših. Obstajale naj bi vse vmesne oblike od svetlobno občutljive pege na koži nižjih živali, do popolnega očesa pri glavonožcih in vretenčarjih. Dejansko pa gre pri njegovih ilustracijah vseh vmesnih oblik očesa v neki *kontinuirani vrsti* – in to Mayr sam dobro ve – za organe, ki jih najdemo razpršene po vsem živalskem svetu, nikakor pa v neki genealoški povezavi, kot nam sugerirajo Mayrjeve slike. Principa visoko diferenciranega očesa z lečo ne najdemo šele pri višje razvitih, ampak že pri meduzah. Tu ne gre le za trenutne vrzeli našega znanja, ampak za načelno stvar, ki zadeva evolucijo v celoti. Drevo življenja, ki naj bi prikazovalo nek kontinuiran razvoj, je v resnici samo zaželeni konstrukt in nič več.

Največji problem je seveda nastanek človeka.³ Tu ne gre le za njegovo telesnost, ampak predvsem za vprašanje intelekta in svobode, govora in nrvnosti. Za fizično “antropogenezo” ne moremo pritegniti nobenih drugih kot zunanje oblikovalne kriterije. Na osnovi fosilov se poskuša ugotoviti, ali so določeni znaki že človeški ali ne. Kar pa zadeva nastanek duhovnih lastnosti, trpi evolucijska teorija od Darwina naprej na neprestani konfuziji instinktivnih in kognitivnih storitev in njih emocionalnih predpostavk. Tu

je največkrat prisotna težnja, da bi posebnost človeka sumirali iz posameznih storitev, ki so razpršene po svetu živalstva. Argumentacija poteka po Huxleyevem “pithecometra načelu”. Če je v neki lastnosti (denimo materinski skrbi ali “ljubezni”) kaka živalska vrsta bolj napredovala kot “primitivni človeški divjak”, potem je evolucionarnemu izvajanju odprta prosta pot. V tej “umetnosti” se je npr. posebno izkazal Konrad Lorenz pri izvajanju pojmovnega mišljenja človeka.

Tako kot za ontogenezo (razvoj individuuma) se tudi za rodovni razvoj ne da zamisliti, da nastopijo bitja, ki so samo do določenega odstotka človek, do drugega pa še žival, čeprav je treba priznati, da pod pogoji neke še ne razvite telesnosti človekost še ni v polni meri udejanjena. Tu gre vedno za tisti izvorni paradoks, ki ga je formuliral von Humboldt: “Človek je človek samo po jeziku, toda da bi izumil jezik, je že moral biti človek”. Za ovedenje govora (kar je človeku dano z njegovo eksistenco) je pri tem brez pomena, kako obsežen je empirični jezik. Z “več jezika” ne more postati “več človeka”. Evolucijska teorija mora torej nujno zgrešiti začetek. Kakor ni *razvoja* življenja iz neživljenja, tako ni *razvoja* k duhu, pač pa se razvija eksistirajoče življenje ali eksistirajoči duh.

“Evolucija”, kot jo pojmuje evolucijska teorija, *ni dejstvo*. To ne pomeni zavračanja evolucije, niti priznavanja k t. i. “kreacionizmu”, kot je danes razširjen posebno v ameriških evangeličanskih krogih, kajti evolucionarnemu nazoru, če ostaja v mejah dokazljivega, ni resne alternative. Toda vprašanje je, kakšen znanstveno-teoretični status ima evolucijska teorija. Ker gre za zgodovinsko teorijo, svojih izjav ne more dokazati na eksakten način, ampak samo s posplošeno indukcijo, tj. s postopkom, ki iz spoznanj, dobljenih na specialnih predmetih (v področju paleontologije, biologije, genetike), vodi do splošnih hipotez. Od ene hipoteze do dru-

ge gradi evolucijska teorija "sicer nek logičen sistem, ki pomirja duha, toda ne razloži bistvenih dejstev" (Grassé). Zato ima lahko samo *status verjetnostnega dokaza*.

Naravoslovec, če hoče ostati objektivni znanstvenik, lahko za evolucijo uporabi samo pogojno formulacijo, ki izhaja iz uvida, da so zgodnejše oblike živih bitij, s svojimi posebnimi gradbenimi principi in morfološki elementi, predpogoj za nastanek poznejših, razvitejših oblik. S tem pa še ni nič povedanega o vzročnem problemu evolucije. Seveda so lahko posamezni razvojni dejavniki (npr. mutacije genov, vpliv okolja) sami po sebi vzročnega značaja, toda iz tega še ne sledi, da so v odnosu do *celotnega* rezultata evolucije kaj več kot zgolj pogojni dejavniki. Ker po eni strani lahko vsak posamezni evolutivni dejavnik v njegovi učinkovitosti ugotovimo samo ob upoštevanju vseh drugih dejavnikov in ker raziskovalec po drugi strani ne more nikoli imeti pregleda nad celoto evolutivnih dejavnikov, je zanj vsakokratni evolutivni rezultat enačba z večimi neznankami.

Še večja neznanka pa je za nas sam nastanek kozmosa kot celote. To lahko vidimo na znani izjavi sodobne astronomije, da je vesolje staro med 10 in 15 milijardami let. Čujčeva pravi npr., "da se je vse - od snovi do prostora - začelo pred približno 15 milijardami let z *velikim pokom*, ki je *singularna točka*, tj. nekaj, kar se ne da razložiti s fizikalnimi zakoni. Govorimo pač o stvarjenju v pravem pomenu besede, o stvarjenju iz nič" (208). Na drugem mestu pa zapiše: "Vesolje je bilo rojeno iz prostorno in časovno singularne točke z domala neskončno temperaturo in gostoto" (225). Ti dve izjavi sta nedomišljeni in protislovni. Po eni strani je singularna točka "stvarjenje iz nič", po drugi strani pa stanje z "neskončno temperaturo in gostoto". Protislovje nastane, ker Čujčeva enkrat izhaja iz standardnega modela nastanka (Weinberg in drugi), ki odklanja pojem stvarjenja, in dru-

gič iz religiozno-filozofskega pojma stvarjenja. Seveda imamo tudi modele, ki izvajajo vesolje iz "vakuuma", toda ta "vakuum" nika kor ni mišljen kot nič, ampak kot neko nedefinirano stanje. Andrej Linde pa je npr. razvil celo hipotezo o "mnogih svetovih", po kateri naj bi veliki pok v principu lahko nastal vsepovsod in vedno znova. Relativnostna teorija namreč dopušča veliko število možnih modelov.⁴

Če rečemo, da je vesolje staro petnajst milijard let, to v samorazumevanju nauka o vesolju *ne* pomeni, da se je svet začel pred toliko leti. Z začetkom vesolja je v jeziku astronoma mišljen predvsem nek časovni horizont, izza katerega nazaj ne moremo napraviti nobene znanstvene izjave več. Eksaktno-matematično lahko namreč dokažemo, ne da bi postavili kakšno nepreverljivo hipotezo (tudi takih je dovolj), da preko tistega horizonta naš poseg v preteklost ni več mogoč, da nastopi neko protislovje med splošno veljavnimi zakoni fizike in sedanjo konstitucijo snovi v prostoru. Ta horizont nastopi, če hočemo z veljavnostjo današnje fizike in njenih zakonov poseči poljubno daleč nazaj v preteklost. Resničnost se nam tu zapre. Tako smo pred problemom, ali so morali biti zakoni ali iz današnjega stanja izvedena konstitucija ali celo oboje drugačni. Toda kako je dejansko bilo, je popolnoma neugotovljivo. Nedvomno je, da bi želeli konstituirati pristanje, iz katerega bi izvajali današnje stanje vesolja. Toda pri tem nam mora biti jasno, da gre končno samo za nepreverljive hipoteze, ki pa imajo seveda svoj smisel. Vendar uspeh teh poskusov danes ni ravno opogumljajoč, kar seveda ne govori proti poskusom razlage.

Med najbolj razširjenimi modeli je danes t. i. "standardni model". "Standardni" se imenuje zato, ker se velik del kozmologov zateka k tej razlagi. Toda tudi ta model ni nesporen. Najmočnejši argument proti njemu - vsaj

v zvezi z Einsteinovimi enačbami - je, da naj bi bila v začetku vsa svetovna masa zbrana v neki *singularni točki*, za kar pa ni nobenega smiselnega fizikalnega razloga in tudi mnogih astronomov to ne zadovoljuje. Vesolje bi moralo biti v tem začetku, če zamisel domislimo do kraja, nedoumljivo zgoščeno v neki točki, kar bi pogojevalo, da bi bile njegove fizikalne lastnosti, kot npr. gostota materije (ta naj bi znašala 10^{14} g/cm³, tj. košček materije v velikosti česnje bi tehtal 400 milijonov ton) ali temperature (2 bilijona stopinj), za nas praktično "neskončne". Tako stanje seveda nikakor ni dokazano - je samo posledica, če veljavnost določenih parametrov današnje fizike projiciramo poljubno daleč v preteklost.

Po vsej verjetnosti je svet nekoč nastal. Kar je tu pomembno, pa je sledeče: zakoni sveta verjetno niso bili taki, kot so danes. Nekoč so nastali, nenadoma ali počasi, tega ne vemo. Modele, ki nas vodijo do nekega začetka, moramo pravilno tolmačiti. Tega začetka *ne smemo* razumeti, kot da se je pred toliko in toliko milijardami let "zgodilo stvarjenje". Pomeni samo, če razmišljamo fizikalno, da pridemo do neke meje tega načina mišljenja. Stvarjenja ne moremo nikoli razlagati fizikalno, to spada v drugo področje. Zato je nevarno, če neka standardna hipoteza dobi funk-

cijo naravoslovne dogme. Ne smemo pozabiti, da je merilo za "pravilno" in "napačno" v sodobni znanosti le merilo uporabnosti in uspešnosti metod, hipotez in modelov, ne pa merilo za resnico ali neresnico. Pri vsem ukvarjanju z znanostjo nam mora biti jasno, da noben začetek ni preprost, in da se ravno s sodobnimi spoznanji in miselnimi možnostmi izkaže - z doslej nepoznanim poudarkom -, da nam meja 10 do 15 milijard let predočuje, kako se nam s spoznanjem te meje narava zapira. Nedvomno poznamo določene dele življenjskih linij zvezd. Česar pa zopet ne poznamo, sta začetek in konec. Že samo za ocenitev dozdevne starosti zemlje je bilo uporabljenih preko petdeset predpostavk. Astrofizika sicer dela s smiselnimi hipotezami in se nagiblje - tako kot biologija pri razvojnem nauku - k temu, da zamenjuje hipoteze z znanstvenimi uvidi.

-
1. Prim. B. Vollmert, *Das Molekül und das Leben*, Reinbeck bei Hamburg, 1985, 94 sl.
 2. P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München, 1964, 209.
 3. Obširna razprava o nastanku človeka je podana v moji knjigi *Izvor človeka*, Ljubljana, 1996. O pojavu človeka in etike pa razpravljam tudi v knjigi *Kozmos, evolucija, življenje*, Celje, 2001.
 4. O tem obširno razpravljam v delu *Kozmos, evolucija, življenje*.

Vita Malchi monachi captivi, ki ga je Hieronim napisal okoli leta 391, sodi med tri Hieronimova dela hagiografskega značaja (Vita Pauli monachi – okoli 376 in Vita Hilarionis – okoli 391). Sicer obstaja možnost, da temelji na nekem predhodnem delu, verjetneje pa je, da je avtor izhajal iz zgodbe, ki mu jo je v Halkidski puščavi povedal asketski menih Malh sam.

Sv. Hieronim

Življenje meniha Malha

I. Hieronim je želel pisati cerkveno zgodovino

Tisti, ki se namerava bojevati v morski bitki, prej v pristanišču in v mirnih vodah krmili, vesla ter pripravlja železne kavlje in kljuke za pritegovanje ladij. Vojake razporeja po palubi iz desk in jih navaja, da stojijo trdno z uravnoveženim korakom na spolzkih tleh. Vse to z namenom, da se ne bi prestrašili, ko bi prišlo do prave bitke, saj so to izkusili že pri vaji.

Tako želim tudi sam, dolgotrajnemu molku navkljub, k čemur me je pripravil tisti, kateremu je moj govor mučen, najprej vaditi z majhnim delom (da bi z jezika otrl neke vrste rjo), da bi mogel preiti k pisanju obširnejše zgodbe.

Namenil sem se namreč pisati zgodovino (če mi je vendar Gospod dal življenje; in če me bodo moji kritiki, vsaj zdaj, ko sem ubežnik in zaprt v samostan, nehali zasledovati) od prihoda Odrešenika pa vse do naše dobe. Torej, od apostolov, pa do gošče tega časa, v katerem živimo, da bi pokazal, kako in po kom se je rodila ter ojačala Kristusova Cerkev; da je zrasla s preganjanji in so jo ovenčala mučeništva. Ko pa je dosegla krščanske vladarje, je sicer pridobila na oblasti in bogastvu, vendar izgubila veliko kreposti. A o tem drugod. Zdaj pojasnimo tisto, kar je očitno.

II. Kot mladenič se je Hieronim mudil v Siriji

Maroneja je vasica, ki je od Antiohije v Siriji oddaljena 30 milj proti vzhodu. Potem ko je imela mnoge gospodarje in patrone, je prišla v času, ko sem se kot mlad mož mudil v Siriji, v last mojega prijatelja škofa Evagrija, ki ga na tem mestu imenujem zato, da bi pokazal vir svojih informacij.

Bil je torej tam neki starec po imenu Malh, ki mu lahko latinsko rečemo "Kralj". Sirec po rodu in jeziku; res pristen domačin. Z njim je živela starka, ki je bila zelo onemogla; zdelo se je celo, da je že na vratih smrti. Oba sta bila tako vneto pobožna, tako redna obiskovalca cerkve, da bi bilo mogoče verjeti, da sta Zaharija in Elizabeta iz evangelija, le da na sredi med njima ni bilo Janeza. Z veliko mero zanimanja sem o njiju poizvedoval pri sosedih; kakšna vez je med njima, krvna ali duhovna, ali je to zakon. Enotno so odgovarjali, da sta sveta, da ugajata Bogu in tako sem o njiju dobil nenavaden vtis. Radovednost me je zapeljala, da sem začel spraševati še z večjim zanimanjem o resnici tega, kar sem slišal. Izvedel pa sem sledeče:

III. Malhova zgodba

Dejal je: "Moj sin, obdeloval sem majhno polje pri Nisibenu; bil sem edinec. Starši so

me kot dediča družine in potomca svojega rodu silili k poroki, a sem odgovoril, da bi bil raje menih. O, kako zelo je oče grozil in se mati dobrikala, da bi izdal svojo čistost. Dokaz za to je že samo dejstvo, da sem zbežal od doma, od staršev. In ker na vzhod zaradi bližnje Perzije ter straž rimskih vojakov nisem mogel, sem se obrnil proti zahodu; s seboj sem vzel nekaj malega za na pot, da bi me vsaj malo branilo pred revščino. Kaj toliko govorim? Naposled sem prispel do puščave Halkida, ki leži med krajema Immas in Beroja ter je obrnjena bolj na jug. Tam sem našel menihe in se prepustil njihovemu vodstvu. Živež sem si služil z delom rok, poželenje mesa krotil s postom. Po mnogih letih pa se je v meni pojavila misel, da bi se podal proti domovini, dokler je bila mama še živa. Za očeta sem namreč slišal, da je že umrl. Želel sem jo potolažiti v njeni ovdovelosti, kasneje pa bi prodal naše majhno posestvo. Del izkupička bi namenil revnim, z delom bi pomagal samostanu, del pa bi si ohranil za lajšanje lastnih stroškov. Le kaj zardevam pri priznavanju svoje nepoštenosti? Aba pa je zaradi tega začel vpiti, da je to hudičeva skušnjava in da se pod pretvezo pravičnosti skrivajo spletke starodavnega sovražnika. Dejal je, da je to primer psa, ki se vrne k svojemu izbljuvku. Na tak način so bili zapeljani mnogi menihi, kajti hudič se nikoli ne pokaže jasno. Navedel mi je številne zglede iz Pisem, med katerimi je poudaril tistega, pri katerem je hudič na začetku prentental celo Adama in Evo s pomočjo upanja, da bosta postala božanstvi.

In ko me ni mogel prepričati, me je na kolenih rotil, naj ga ne zapustim, naj se ne pogubim, naj ne gledam nazaj, kako držim plug. Gorje meni, nesrečniku: z najbolj bedno zmago sem premagal svaritelja. Med tem sem pomislil, da ne teži za mojo blaginjo, temveč mu je samo za lastno lagodje. Spremljal me je torej na poti od samostana, kakor

da bi šel na pogreb, na koncu pa je v slovo dejal: "Vidim te, sin, da si zaznamovan s Satanovim žigom. Ne sprašujem po razlogih, ne sprejemam izgovorov. Ovca, ki gre iz ovčje staje, je takoj izpostavljena volčjim zobem".

IV. Odpeljejo ujetnika

Na poti od Beroje v Edeso leži v bližini državne ceste puščava, po kateri se sem in tja potikajo Saraceni, ki so brez stalnih bivališč. Strah pred njimi v teh krajih popotnike zbira v množice, da bi se preteči nevarnosti lahko izognili z vzajemnim sodelovanjem. V moji karavani so bili možje, žene, starčki, mladeniči in otroci; skupaj okoli sedemdeset ljudi. In glej, kar naenkrat so prebivalci Ismalije na konjih in kamelah planili na nas. Na glavah so imeli dolge lase ovite s trakovi, njihova telesa so bila na pol gola, nosili so široke vojaške škornje in ogrinjala. Z ramen so jim viseli tulci, opremljeni so bili z nenapetimi loki, vihteli so dolga kopja. Niso prišli z namenom, da bi se bojevali, temveč da bi plenili. Ugrabili so nas, mi smo se razpršili in se razdelili na različne strani. Sam pa sem medtem, daleč od pridobitve svoje dediščine, prepozno obžaloval svoj sklep. Skupaj z neko ženo sem se znašel v sužnosti istemu gospodarju. Odpeljali so naju, pravzaprav celo odnesli visoko na kameljem hrbtu skozi širno puščavo. V vsakem trenutku sva se bala pogube, na hrbtu sva bolj visela kot sedela. Naša hrana je bilo na pol surovo meso, naša pijača kamelje mleko.

V. Ukažejo mu pasti ovce

Potem ko smo končno prečkali veliko reko, smo prispeli do notranjega dela puščave, kjer sva morala skloniti glavo, da bi v skladu z ljudskim običajem počastili gospodarico in njene otroke. Na tem mestu sem, kakor da bi bil zapornik, zamenjal obleko, kar pomeni, da sem se učil sprehajati se gol. Vročina je bila namreč tako neznosna, da ni

dovoljevala zakrivati nič drugega kakor tisto, česar se je potrebno sramovati. Zaupali so mi ovce, da bi jih pasel. V primerjavi z vsem slabim, kar se je zgodilo, mi je bilo to v tolažbo, saj sem redkeje videl svoje gospodarje in sosužnje. Zdelo se mi je, da imam nekaj takega kot sveti Jakob, spominjalo pa me je tudi na Mojzesa. Nekoč sta bila oba pastirja drobnice v puščavi. Hranil sem se s svežim sirom in mlekom, živo sem molil in pel psalme, ki sem se jih bil naučil v samostanu. Moje ujetništvo me je razveseljevalo, zahvaljeval sem se Božji volji, da sem v puščavi našel meniha, ki bi ga bil v domovini izgubil.

VI. Prisilijo ga za ženo vzeti sosužnjo. Krepost ujetnice.

A pri hudiču ni nikoli nič varno. O, kako mnogovrstne in neizrekljive so njegove zasede. Tako je tudi mene, čeprav sem se skrival, našla zavist. Gospodar je videl, da je njegova čreda zrasla in da pri meni ne more najti nič nepoštenege. Poznal sem namreč apostolovo naročilo, da je treba gospodarjem služiti skoraj tako zvesto kot Bogu. Želel me je nagraditi, s čimer bi me naredil še bolj zvestega, zato mi je podaril ono ženo, ki je bila nekoč moja sosužnja v ujetništvu. Ko pa sem jo zavrnil in dejal, da sem kristjan in mi ni dovoljeno vzeti za ženo ženske, ki ima še živega moža (njen mož je bil ujet z nami, a ga je odvedel drug gospodar), je bil gospodar nepomirljiv v svojem besu. Izdrl je meč, ga naperil proti meni in če ne bi brez odlašanja iztegnil roko ter se polastil žene, bi bil pri priči prelil mojo kri.

Že je prišla noč, temnejša kot ponavadi, in meni mnogo prezgodnja. Novo nesto sem odpeljal v na pol porušeno votlino, kjer nama je bila žalost za družico. Drug drugega sva preklinjala, a tega nisva priznala. Tedaj sem zares občutil svoje ujetništvo, vrgel sem se na tla in začel objokovati meniški stan, ki sem ga izgubil, rekoč: "O,

jaz nesrečnik, ali sem bil rešen za to? Ali me je tako daleč pripeljala moja malopridnost, da bom s sivečimi lasmi na glavi izgubil svojo nedolžnost in postal mož? Kaj pomaga, da sem za Gospoda zaničeval starše, domovino, zasebno lastnino, če bom naredil to, čemur sem se izogibal, s tem ko sem ono zaničeval? Razen če to prenašam zaradi tega, ker sem pogrešal domovino ...

Kaj počneva, moja duša? Bova pogubljena ali bova zmagala? Bova počakala na Gospodovo roko ali se bova prebodla z lastnim bodalom? Vase naperi meč! Bolj se moram bati tvoje smrti, duša, kakor smrti telesa. Tudi ohranjena čistost ima svoje mučeništvo. Kristusova priča naj leži nepokopana v puščavi. Sam sebi bom in preganjalec in mučenik!"

To govoreč sem izvlekel meč, ki se je zalesketal celo v temi, obrnil sem ost proti sebi in dejal: "Pozdravljena nesrečna žena, raje me sprejmi kot mučenika kakor moža". Tedaj pa se je vrgla k mojim nogam in rekla: "Rotim te pri Jezusu Kristusu, prosim te pri neizbežnosti te ure, ne prelij svoje krvi meni v zločin. Če si se odločil umreti, najprej proti meni obrni meč. Združiva se raje na ta način. Tudi če bi se moj mož vrnil k meni, bi ohranila čistost, ki sem se je naučila v ujetništvu; raje bi celo umrla, kot jo izgubila. Zakaj bi umrl, da bi preprečil združitev z mano? Sama bi umrla, če bi si združitve poželed. Imej me torej za sopotnico v čistosti; bolj me ljubi v tej duhovni vezi kot bi me v telesni. Gospodarji naj verjamejo, da si moj mož, a Kristus bo vedel, da si moj brat. Zlahka jih bova prepričala, da sva poročena, ko naju bodo videli, da se tako ljubiva."

Priznam, obnemel sem, že prej sem občudoval ženino krepost, zdaj pa sem jo kot ženo ljubil samo še bolj. Nikoli nisem strmел v njeno golo telo, nikoli se ga nisem dotaknil, saj sem se bal, da bi v miru izgubil tisto, kar sem v bitki rešil. V takšnem zakonu je minilo veliko dni. S poroko sva se gos-

podarjem še bolj prikupila, tako da sploh niso sumili, da bi lahko pobegnila. Včasih sem se tako za ves mesec kakor zvest pastir črede izgubil v puščavi.

VII. Spodbudi ga zgled mravelj

Potem ko je preteklo že veliko časa, sem nekega dne sam sedel v puščavi. Poleg zemlje in neba nisem videl ničesar drugega, zato

sem začel sam pri sebi premišljevali. Med drugim sem se spomnil tudi svojih tovarišev menihov, najbolj pa obraza svojega očeta, ki me je vzgajal, me vzdrževal in izgubil. Ko sem tako premleval, sem zagledal množico mravelj, ki so vrvele na ozki gorski poti. Videl sem, da imajo bremena večja kot telesa. Ene so s kleščami na ustih kotalile neka rastlinska semena, druge so iz jam prazni-



le zemljo ter z nasipi zapirale pot vodam. Tiste, ki so se zavedale prihajajoče zime, so prinesena semena prej odrezale, da ne bi mokra zemlja žitnice spremenila v travo. Druge so s svečanim žalovanjem odnašale mrtva telesa. In kar je še bolj nenavadno pri tolikšni množici: tiste, ki so odhajale, niso ovirale tistih, ki so vstopale. Nasprotno, če so vidle katero, da se je pod tovorom zgrudila od teže bremena, so ji priskočile na pomoč s tem, da so podložile svoja ramena. Kaj toliko govorim? Ta dan mi je ponudil lep prizor. Tako sem se spomnil, kako nas Salomon pošilja k preudarnosti mravelj in spodbuja lene "duhove" s takšnim zgledom, da se mi je ujetništvo začelo gnusiti. Pogrešati sem začel meniške celice, hrepenel sem po podobnosti z mravljami, pri katerih se dela za skupno dobro, in ker ni nič od nikogar, je vse od vseh.

VIII. Beg

Ko sem se vrnil k svojemu ležišču, mi je prišla nasproti žena. S pogledom nisem mogel prikriti žalosti v srcu. Vprašala me je, zakaj sem tako pobit. Povedal sem ji razloge in jo spodbujal k begu; moje ideje ni zavrnila. Prosil sem jo, naj o tem ne govori, kar je tudi obljubila. Neprestano sva se šepetaje pogovarjala o zadevi, a bila sva še neodločna. V moji čredi sta bila dva izredno velika kozla, ki sem ju zaklal, iz njune kože naredil mehove, njuno meso pa pripravil za popotnico. Nato pa, zgodaj zvečer, ko so najini gospodarji menili, da sva se na skrivaj odpravila spat, sva se podala na pot. S seboj pa sva vzela mehove in del mesa. Ko sva prispela do reke (kajti oddaljena je bila deset milj), sva napihnila mehove, se povzpela na njih in se prepustila vodi. Polagoma sva veslala z nogami, da bi naju reka odložila na drugem bregu veliko nižje kot tam, kjer sva se vkrcala in bi zasledovalci s tem izgubili sled. A med tem se je meso navlažilo, del

sva ga izgubila, obetalo je hrano samo še za tri dni. Pila sva, kolikor sva sploh lahko, da bi se pripravila na prihajajočo žejo. Hitele sva naprej, a sva se venomer ozirala nazaj, in raje napredovala ponoči kakor podnevi. Po eni strani zaradi zased Saracenov, ki so se klatili okoli, po drugi zaradi prevelike vročine. Revež sem se prestrašil tudi takrat, ko sem razmišljal o tem, kar se je zgodilo; in čeprav sem bil v duhu popolnoma miren, sem se stresel po vsem telesu.

IX. Gospodar dohiti ubežnika

Po treh dneh sva daleč v obrisih zagledala dva na kamelah, ki sta se v diru približevala. In takoj sem v duhu zaslutil, da nama je gospodar namenil smrt; zdelo se je, da sonce spet črni. Medtem ko naju je bilo strah in sva ugotovila, da so naju stopinje v pesku izdale, se je na desni odprla votlina, ki se je raztezala daleč pod zemljo. Čeprav sva se bala strupenih živali (kače, kuščarji, škorpionji in druge živali te vrste so se navajene umakniti pred vročino na takšne senčne kraje), sva vstopila vanjo. Takoj pri samem vhodu v jamo na levi sva si našla zavetje in nikakor nisva šla naprej, da ne bi, medtem ko sva pred smrtjo bežala, padla v njen objem. Pri sebi sva tako preudarjala: če Gospod pomaga nesrečnim, imava rešitev; če prezira grešnike, sva si našla grob.

Kaj misliš, kakšni so bili najini občutki? Kakšna je bila groza, ko sta pred votlino nedaleč stran stala gospodar in sosuženj, ki sta do skrivališča prispela s pomočjo izdajalskih stopinj? O, koliko težja je smrt, ki se jo pričakuje, kot tista že povzročena! Ponovno sem od napore in strahu jecljal; kakor da si ne bi upal govoriti, ko bi slišal gospodarja. Poslal je sužnja, da naju spravi iz votline. Sam pa je držal kamele in z izvlečenim mečem pričakoval najin prihod. V tem času je služabnik vstopil za tri ali štiri komolce, iz skrivališča sva videla njegov hrbet, čeprav naju on ni vi-

del. Narava oči je namreč takšna, da po vstopu s sonca v temo ničesar ne vidijo. Njegov glas je odmeval po votlini: "Malopridneža, pridita ven; vidva, ki sta na pragu smrti, pridita ven! Kaj stojita, kaj se obotavljata? Pridita ven! Gospodar vaju kliče." Še vedno je govoril, ko sva v temi zagledala, da ga je napadla levinja, ga zadavila in ga s krvjo pokritega odvlekla v notranjost. Dobri Jezus, kolikšen je bil tedaj najin strah, kolikšno potem veselje! Videla sva umreti najinega sovražnika, gospodar pa tega ni vedel. Ko je ugotovil, da se suženj dolgo ni vrnil, je predvideval, da se dva upirata enemu. Neučakan v svoji jezi, še vedno z mečem v rokah, je stopil k votlini, in z blaznim kričanjem grajal nemarnost sužnja. Še preden pa je prišel do najinega skrivališča, ga je napadla divja žival. Kdo bi kdaj verjel, da se je pred najinimi očmi za naju borila zver?

Pretrpela sva ta strah, a že se nama je pred očmi odigrala podobna smrt naju samih, le da bi bilo bes leva lažje prenesti kot jezo človeka. Navznoter sva drgetala, čakala sva na nadaljevanje dogodkov, ne da bi si med tolikšnimi nevarnostmi sploh drznila premakniti, ograjena samo z zavestjo čistosti, ki je bila za zid. Levinja pa, ki se je bala zasede, in je čutila, da sva jo videla z zobmi prijeti mladiča, ga je odnesla stran ter nama prepustila svoj brlog. Pa vendar nisva lahkoverna takoj odhitela ven, temveč sva dolgo časa ča-

kala. Ko sva premišljevala o odhodu ven, sva si vedno predstavljala srečanje z njo.

X. Rešen nevarnosti se vrne k menihom

Znebila sva se torej strahu in ko se je dan že prevesil, sva proti večeru prišla ven. Našla sva kamele, ki jih zaradi izredne hitrosti imenujejo dromedarji. V ustih so obračale prežvečeno hrano, jo pogoltnile in jo še enkrat potegnile nazaj. Zajahala sva jih, jih poživila s svežim zrnjem, nato sva po desetih dneh potovanja preko puščave končno prispela do rimskega tabora. Predstavljena sva bila tribunuu, ki sva mu povedala vse po vrsti. Od tam so naju poslali k Sabinijanu, ki je poveljeval v Mezopotamiji, kjer sva dobila plačilo za kamele. In ker je oni moj aba že spal v Gospodu, sem se odpravil v te kraje in se vrnil k meniškemu življenju. Ženo pa sem izročil devicam, imel sem jo namreč rad kot sestro, pa vendar ji sebe nisem zaupal kot sestri."

Malh je meni, mladeniču, to zgodbo povedal že kot starec. Tudi sam sem vam jo pripovedoval kot starec. Čistim predajam zgodbo o čistosti. Device spodbujam, naj varujejo svojo deviškost. Vi pa prenašajte zgodbo potomcem, naj vedo, da med meči, puščavami in zvermi ni krepost nikoli ujeta in da človek, predan Kristusu, sicer lahko umre, ne more pa biti premagan.

Prevedla Julijana Visočnik

Materi

*Sedela si ob oknu.
Srebrnolasa z zemljevidom gubic
si se potapljala v križanko,
kot da rešuješ brodolomce.*

Še nikdar mi nisi bila bolj mila.

*Neslišno sem se približala,
ti z rokami pokrila oči kot nekoč
in postala brezskrben otrok.
Samo za trenutek.*

*Zdaj te ni več.
Jaz pa še vedno čutim
tvoj obraz v dlaneh.*

Ljubezen in Pravičnost

Nekega dne je Ljubezen srečala Pravičnost in se vanjo zaljubila. Pravičnost, ki je večino časa preživela v grajskem stolpu, je komajda opazila nežno Ljubezen. Žvoki milih pesmi, ki jih ji je Ljubezen prepevala, niso segli do nje. Tudi solza, s katerimi je Ljubezen pojila kamnito globel, Pravičnost ni mogla videti. Bila je previsoko. Poleg tega je bilo njeno okno vedno zaprto. Vendar Ljubezen ni obupala. Vedno znova se je vračala pod stolp svoje oboževane Pravičnosti in iz dneva v dan čudežno rasla.

Ko je dosegla vrh stolpa, je zbrala pogum in potrkala. Pravičnost je radovedna odprla okno. Zagledala je Ljubezen in presenečena vzkliknila: "Foj, kako si zrasla, odkar se nisva videli! Jaz pa sem ostala prav takšna, kakršna sem bila".

Stopila je iz kamrice, sedla Ljubezni v odprto dlan in zaihtela:

"Usmili se me in povej, kaj naj storim, da bi tudi jaz postala večja."

Ljubezen je mehko odgovorila:

"Tesno se me okleni in skupaj bova segli do zvezd!"

*Kamen je skrivnostna stvar.
Domišljajo si, da ni živ.
čeprav je pripet na zemljo,
najraje raste v nebo.*

*Kamen je lahko
gladek, oster ali robat.
To izveš, če ga pogledaš
ali ko te poljubi na vrat.*

*Kamen
raznih barv in oblik
je lahko v večnost zazrt
spomenik.*

*Kadar vanj strela udari
ali pod kladivom ječi,
zahrešči od jeze
in se razleti.*

*Učasih kak kamen
čudežno zažari.
Takrat oživi
in se v čuteče srce spremeni.*

Očetov greh

*Poglej, dekle!
Tisti, ki v kotu sam sedi,
v temačne misli zatopljen,
je sin hudobnega moža.
Njegovi grehi so zaznamovali ga.*

*Zaman v njem iščem krivde sled.
Le strah odseva mu v očeh.
Ti sam, pobliže ga poglej!
Na njem nobenih znamenj ni,
saj je prav tak kot jaz in ti!*

*Šla sem po ulici.
Hodil je ob meni.*

*Ustopila sem v avtobus.
Povzpel se je za mano.*

*Sedla sem.
On poleg mene.*

*Tudi v kino, na večerjo in domov
me je spremljal.*

*Legla sva v posteljo.
Stegnila sem roko,
da bi se ga dotaknila.
Izginil je.*

Snežnobelo mehko so napojile solze.

*Ko sem zjutraj odprla oči,
je bil spet ob meni.
Z blazine je pobiral bisere
in me posipal z njimi.*

Zid

*Žnjega ime kot tvoje
kriči.*

*Nočem,
da se ga dotikajo
kolesa!*

*Grebem vanj s prsti,
dokler ga ne prekrije
kri.*

Maska

*Jutro.
Pred menoj zrcalo.
U žilah reka neizpolnjenih želja.*

*Lotim se dela.
Žgladim ostri gubi okrog ust.
Grenak nasmeh spremenim v srečen smehljaj.
U oči naselim samozavesten žarek uspešnosti.*

Da ne opaziš mojih ran.

*Midva
dve polovici sva sveta.
Ti si svetloba,
samotna jaz tema.*

*Le preden se zdani,
za hip se združiva.*

*Bil je trenutek
blagodehteč,
ko veter zazibal je bor.
Zdaj ga ni več.*

*Bil je trenutek
srebrnokipeč,
ko val poljubil je skalo.
Zdaj ga ni več.*

*Bil je trenutek
ves zlatožareč,
ko tvoj se pogled je sprehodil po meni.
Zdaj ga ni več.*

*Urtala sem v živo skalo.
Nič ni privrelo na dan.
Prekopala železno goro.
Kralj Matjaž ni odprl oči.
Rotila gluho noč,
naj ne zaduši tvojih korakov.*

*Zdaj iščem varen kraj,
da skrijem svoje sanje.*

*Kam pred seboj bi zbežala?
Razpela bom mavrico,
sedla pod njo
in te čakala.*

*Če te ob letu ne bo,
dala bom dušo vetrovom,
naj se žogajo
z njo.*

Sonet 15/12

*Pomladi so skopnele, odtekla leta,
odkar razkrila srce sem svoje;
odtlej v njem upanje nemirno polje,
ta krhki žarek slednjega poeta.*

*Fortuna se me je od nekdaj bala.
Le redko mi pustila je v svoj vrt,
ki zdaj že dolgo je tesno zaprt,
da ne bi cvetja si nabrala.*

*Če od kesanja bom nekoč
ihtela v gluho, nemo noč:
"Je vredna res, ta bol skeleča?"*

*takrat srce se spet mi oglasi
in v prsih karajoče zazveni:
"O, nenasitnica! Saj milost ta je sreča!"*

Demon

*Uf, kakšen dolgčas,
umanjkanje smisla!*

*Na zemljo za kak trenutek poskočim.
Tam za cvetočim drevesom
podobo možato skrivaj si nadenem.
Prežeče počakam,
če kakšna se duša mimo prikaže.*

*Glej, glej, že prihaja.
Svetla kot zora.
Srce čuteče.
Navidezno hladna,
v bistvu samotna.
Svoji naravi nasprotno živeča.
Ljubezni, te čudne razvade, nevešča.
Volje bo skromne.
Rojena za žrtev,
bi mojstrsko sodil.*

*Izza drevesa naglo bom stopil,
da v sončnem sijaju me prvič zagleda.
Zašiljen klobuk galantno si snamem.
Pred njo do tal se globoko priklonim.
Še za nasmeh iskrec se potrudim.
Prepričana bo, da vitez sem pravi.*

*Tako spočel bom vtis močan.
Utrl gaz bodočih ran.*

*Sledila bodo srečanja
redka in bežna,
kar se da.*

*U trenutku jo prebudil bom.
Užival, ko se bo borila,
da čustev čar
bi pokorila.*

*Od vseh tegob ji bo največja ta,
da ji odrekel bom dotik srca.
čtudi bi premikala gore
ne bo zmamila me.
Ko vila bo roke v Nebo
za njene prošnje gluho bo.*

*Še preden odcvetel bo maj
mi bo predana vsa:
z razumom, svetlobo duše in srca.*

*Popeljal jo do lastnega bom dna.
In jo zapustil.
Poti nazaj ne bo našla.*

*Ljubi me.
Nevarna je!*

Človek!

*Ko zrem z višav na tvoje muke,
otiram rosne si oči.*

*Odpuščam ti v imenu svojem
in vseh, ki so ljubili kakor ti.*

*Čemu kesati se, pekliti,
brez krivde grešno se čutiti?
Komu posvetil tvoje sem srce,
samo Nebesom znano je.*

*©, daj, vihravi Amor,
del svoje mi moči!
Da z njo srce njegovo prebudim,
če spi.*

*©, daj, vihravi Amor,
pol svoje mi moči!
Da z njo srce njegovo oživim,
če manjka mu krvi.*

*“Razum mu vklenil je srce.
Usa moja strašna moč
okovja ne odstrani proč.
Prepozna si, dekle!”*

*© silna Agapé,
daj svojo mi božansko moč!
Da bom ljubila ga.
čeprav bo brez srca.*

*Med trnjem,
osatom –
samotna jablana.*

Prišel je mimo mrakoben Tip.

*U noči brez zvezd
sta segla po delčku neba.
Kar se Nebesom komaj pozna.*

*Nekega posebnega jutra
odpreš oči.
Zasvita se ti:
Use je že utirjeno.
Pot zasedena.
Noben trenutek ni pravi,
da bi se odpravil po njej.*

*Bolečina – brez smisla.
Hrepenenje – se poslavlja.
Svoboden si.
Končno!*

In ...

Psalm 6/97

Zahvala za rešitev

*Hvalimo Gospoda,
kajti Gospod je usmiljen.
Čudežna so njegova dela
in neskončna je njegova ljubezen.*

*Na smrt sem bil žalosten
in Gospod je otrl moje solze.*

*Trepetal sem v grozi
in Gospod me je odel v hrabrost.*

*Bil sem suženj
in Gospod je poslal angela na pomoč.*

*Moja duša je lahka kot perut ponosnega galeba
in plava v miru.*

*Hvalimo Gospoda,
kajti Gospod je usmiljen.
čudežna so njegova dela
in neskončna je njegova ljubezen.*

*Med griči,
vinogradi
diha Vrt večnosti.*

*Sinje cvetje
vanj bom sadila.*

*U noči viharni
ponj sem šla.
Sama, brez luči,
na dno srca.*

V gorah si upam postati ...

V tihoti sem odšla in tiho sem se vrnila z gora. Zdaj skušam ujeti sporočilo, ki ve-
lja za moj čas.

Izkušnja, ki je jasna, je izkušnja Boga.

Čudila sem se vrhovom, ki so se dvigali nad mojim pogledom in me vabili v višine, k oblakom.

Oče je na začetku poti poslal nevihto, pri-
pravil pa mi je tudi varen zaklon, korenine in deblo drevesa. Pred časi padlo drevo, ki v nebo dviguje svoje izrुvane korenine, ni vedelo, ko se je upiralo viharju in tarnalo nad svojo končnostjo, da ima tudi njegova smrt namen. Danes je moje varno zavetje.

Premišlјujem o vrednosti in smislu božjega načrta. V vsakdanjosti se mu tako rada upiram, ker ga ne razumem. Sem raje prizadeta in be-
žim stran. Na koncu pobega božji načrt še vedno ostaja. Skozi Očetove oči ljubezni ga razumevam. Postaja mi blizu. Oklenem se ga, ker le po njem zmorem resnično živeti sedanji trenutek.

Po kratkem počitku je nevihta pošla. Sonce je odgrinjalo liste in z žarki segalo prav do mojega zavetja. Postal je svetleje. Bogu sem se zahvalila za priložnost spoznanja, pot sem nadaljevala proti vrhovom.

Nebo se je stemnilo. Z bliski in grmenjem je znova obetal nevihto, do koč pa je še pol ure hoda. Iskala sem zavetišče; ni ga bilo. Mi-
sel se je ustavila ob spoznanju, da me je živ-
ljenje preverilo v mnogih nalogah, ki so bile zahtevnejše, kot je ta nevihta. Nasmehnem se. Zavarujem nahrbtnik pred kapljami in hitreje nadalјujem pot. Koča me je že pričako-
vala. Bila sem mokra, a polna zadovolјstva in neke skrivnostne moči. Prihaja od Boga?

“živi v sedanjosti ...,” piše Chiara Lubich. Sedaj sem v objemu veličastnih gora, diham

čist zrak in pijem hladno vodo iz izvira. Kaj bi še lahko želela? In vendar so nekatera vzne-
mirjenja doline zmogla preklatiti sedem ur hoje do mojih misli.

Sončni zahod je tu veličasten, tudi zaradi človeka, ki ima zanj čas in zmore v njem opa-
ziti podrobnosti. Skale so posrebrene, gorijo v sončnem zatonu. Najvišji vrh pa me vztraj-
no vabi v svojo višino. Tam bom še kako bli-
zu tebe, kajne, Oče?

Mrak me je pokrižal s svojo mirno roko in v božji ljubezni sem padla v spanec.

Zgodnje jutro je. Svetloba nežno vabi dan. “... opojna zmaga luči ...” meni Rudolf Stecher.

Sence vrhov so vse manj opazne in meglice se razvajeno pestujejo v dolini. Prvi korak, po-
trebno je storiti prvi korak. Sledi še eden, še naslednji ... sliši se udarjanje palic, prestop ko-
rakov in dihi. Pogledam proti vrhu, se že po-
naša z najzgodnejšimi žarki. Hrepeneče ho-
dim proti čaru jutra, soncu, nebo pa za mano pušča roza stopinje. V ušesih mi je odmeva-
la še ena Stecherjeva misel: “Kdor vidi jutro, ne more ostati brez poguma”. Ponudim obraz toplini in se potopim v njegovo rumeno svet-
lobo. Oče, tukaj je tako lepo!

Vrh me vablјivo pogleduje. Klini. Vrvi. Moram se tesno oprijeti hladne skale, da se dvignem više, bliže. Z vsakim naporom je do-
linskih skrbi manj. Oči postajajo občutljive za bleščeče kamne, vztrajne cvetove in po-
gumne živali. Slišim brenčanje čebel. Čutim bolečino v mišici; izročam ti jo Oče. Korak za korakom ti izročam. Tudi ta sled je že mo-
zaik k zmagi, k vrhu. Cilj je vedno sestavljen iz navora in odpovedi, ko se odpoveš sebi za nekaj višjega. Tukaj sem Oče tako majhna, tako tvoja. Skupaj puščava stopinje proti

vrhu. Zmoreva! Zmorem! Oče, najina pot je tako razkošna. Ne spomnim se, da bi ti bila tako blizu. Plemenitiš moj pogled. Veličastne skale se potapljajo v bele meglice in znova ponosno dvignejo svojo vrhove. Močne in pogumne cvetlice v prgišču zemlje razvejejo svoje korenine in poženejo pisane cvetove za čebele, čiste poglede ljudi in zate, Oče. Tukaj je življenje tako zgoščeno.

Hodim po robu. Takšna hoja mi je domača, nikoli ne veš, kam omahneš. Tokrat so takšne vse poti do vrha. Oprimem se skale. Blizu sem ti, Oče. Blizu sem svojemu življenju. Lahko grem prosto, a bi to pomenilo mojo smrt. Oklenem se te, Oče, da me nosiš, da zmorem pogumno naprej. Še nekaj klinov in metrov jeklenih vrvi.

Veseli zmagovalci se že ponašajo z vrhom. Nama, Oče, pa še manjka nekaj korakov. Čutim vrh. Zmago. Tvojo ljubezen. Milost, ki lahko primoli to, kar človek potrebuje.

Objeli smo se: Božja prisotnost, vrh Triglava in jaz.

Trenutki samote in tišine. Sem ljubezen. Moč. Pogum. Oče, znova sem pokrižana z zaupanjem tudi za vse dolinske gore. Hvala ti, Oče, s tabo sem zmogla.

Od tu zgoraj je dolina tako majhna. Oče, hvala za čisto izkušnjo bližine. Tudi na konici Triglava velja napis "Mnogo poti k Bogu hiti, ena gre čez gore".

Vrh sem shranila v svojo globino. Z njim se spuščam v vsakdanjost. Tesno se privijem k skalam. Previdna sem za vsak korak. Pot nazaj je težja.

Nebo pripravlja znova nevihto. Prva dolina je blizu. Pogled je še očaran nad vrhom, a ne zasanjan. Stopim v kočo na Doliču, ko nebo pobesnijo strele in grmenje. Oče, kolikšna je tvoja ljubezen! Znova sem suha prišla do praga. Pa bi rekli, da ni mogoče. Je, z Očetom je vse mogoče! Hvala ti.

Močno je začelo deževati. Večina gornikov je odnehala pot za ta dan. Čutim zau-

panje. Vem, kam želim. A v meni odmeva: "Zgodi se tvoja volja, Oče".

Nevihta se je pomirila. V tihoti slišim klic za na pot. Nebo ni najbolj prijazno, a sem kljub temu s koraki odgovorila na povabilo.

Postanem v kraljestvu gora. Nebo je mešanih barv. Jezero se kaže v vsej svoji zeleni čistosti. Kozorogi se mirno pasejo po zelenih gorskih oazah. Zanesena sem od čudenja in lepote. Očarana sem, zmogla bi ostati.

Moja pot gre naprej do drugih jezer, do moje spalne koče ob kolenih gora.

S pogledom, uprtim skozi okno v skale, ki so se ponoči zgrnile v črno rjuho, utrujena zaspim.

Sončno jutro. Čist pogled. Misli prazne. O moji dolini ni več sledi, le božja ljubezen, zelena jezera, veličastne cvetlice.

Mir. Milost. Živeti. Ljubiti. Oprostiti. Biti. Zase. Za druge. Za Boga. Lahka sem. Čutim. Srkam sleherno podobo. Lepo je živeti.

Prve kapljice napovedujejo novo nevihto, oči pa naslednjo kočo. Polna je gornikov. Zdaj opazim ljudi. Ali se je moj pogled zmehčal? Je postal obraz odprt za druge? Se dialog z Bogom seli v globine?

Vse bliže sem vsakdanjosti. Nevihta je pošla. Kapljice so še napovedovale svoj čas, a mene kliče dolina, njeno življenje. Koraki so kar drseli navzdol. Glasovi avtomobilov so opozarjali na svet, ki mi ni tuj.

Bohinjsko jezero je še zadnji blagoslov gora. Oče, zmogla sva, da sem zmogla. Hvala ti, Oče, s spoštovanjem, z globokim zaupanjem in ljubeznijo, ti hvala. Neki tih, a vse glasnejši nemir, me je vabil domov, k mojim dragim, v mojo domačo cerkev, da se Očetu še enkrat zahvalim.

Ta pot je vnovič prva. Prva k čudenju, k skrivnosti božjega stvarstva in ljubezni, ki jo ti, Oče, razlivaš name. V gorah si upam postati tvoj božji otrok. Hvala ti, Oče. Rada te imam.

Naslednje leto me znova povabi.

Matej Marija Kavčič

Intervju z navdihovalcem Svetega pisma

Tokrat imamo priložnost govoriti z nekom, ki je od začetka sveta vel nad vodami. Njegovi naravi je lastno, da se kaže v prisposodobah, saj je nemogoče, da bi karkoli neskončnega ujele v kakršno koli besedo ali sliko. Pa vendar imamo opravka z nekom, ki nas nagovarja od samega začetka. Z nekom, ki je bil poslan, da vnaša naša srca in vžge v nas ogenj ljubezni. Skriva in odkriva se za različnimi simboli: ogenj, voda, oblak, golob in navsezadnje veter, dih, duh. Njegova imena: Duh tolažnik, Duh resnice, Kristusov Duh, Božji Duh, Duh slave – Sveti Duh. On je tretja oseba Svete Trojice, izhaja iz Očeta in Sina. Je neviden, vendar ga spoznavamo po njegovem delovanju – daje moč svetnikom za njihovo ustvarjalno življenje, njegove darove na poseben način občutijo molivci Prenove v duhu, stalno spremlja rast Cerkve, in nam končno razkriva Besedo. Na teh mestih je nam ljudem posebno viden. Gotovo pa deluje tudi tam, kjer mi tega ne opazimo – Duh veje, kjer hoče. Pod njegovim vodstvom je nastala svetovna uspešnica – zbirka knjig, pod skupnim imenom Sveto pismo. To je najbolj citirana knjiga na zemlji, je navdih arhitektom, glasbenikom, slikarjem, umetnikom vseh vrst in končno – vedno znova spreminja življenja posameznikov. Vsaka knjiga ima svojo moč – besedilo Svetega pisma ima poleg tega še stalnega sodelavca – Svetega Duha. Več o knjigi nam bo povedal prav on – avtor od prve do zadnje črke.

Koliko časa je nastajalo vaše delo?

Začelo se je s pojavom človeka – on je zmožen pojmovne govornice. Človek je zmo-

žen sporočilo razumeti in ga posredovati naprej. Zmeraj so bili ljudje, ki so bili odprti za mojo besedo – ti so jo podali drugim in nastalo je ustno izročilo. Preden pa je prišlo do izuma pisave, je preteklo veliko časa. Prvi kratki zapiski so tako nastali okoli 1. 2000 pred vašim štetjem, zadnji pa okrog 100 let po Kristusu. Moje delo pa se je nadaljevalo tudi s spremljanjem prepisovalcev in prevajalcev vse do danes. Strogo vzeto pa je moje delo nastajalo okrog 2000 let.

Glede na vaše dolgotrajne izkušnje – v čem je prednost pisane besede?

Pisana beseda je medij, ki omogoča, da se neko sporočilo v nespremenjeni obliki dotakne velikega števila ljudi. Sporočila, ki sem jih dajal samo nekaterim, so tako postala sporočila za vse. Knjiga ohranja sporočilo skozi čas ter tako hkrati omogoča na eni strani razvoj in na drugi strani ohranja tradicijo. Obstaja pa nevarnost, da nekateri berejo Sveto pismo, kot da jaz ne živim v njem, kot da je pisana beseda mrtva. Dogaja se, da nekateri berejo Sveto pismo – dobessedno. Kljub takim ljudem še vedno zagovarjam stališče “pametni pišejo”. Koristi so večje kot pomanjkljivosti. Tako lahko branje Svetega pisma vsakogar nagne k temu, da prej prisluhne moji besedi.

Ko smo ravno pri razumevanju – kako so svetopisemski pisatelji razumeli vašo sporočila in jih celo znali ubesediti?

Vaše vprašanje in odgovor nanj sta pomembna za razumevanje Svetega pisma. Prvo

vprašanje, ki se tu pojavlja, je, kako naj se Bog, ki je neskončen, odkriva človeku, ki lahko dojema svet samo v kategorijah končnosti. Prepad med Bogom Stvarnikom in človekom – ustvarjenim bitjem je neskončno velik. Zato se v Stari zavezi večkrat pojavlja misel, da kdor bi videl Boga, bi moral umreti. Vendar je v moči velike ljubezni, vere in čistosti srca možno doumeti božje sporočilo. Bog, ki je ljubezen, se sam razodeva ljudem, na njim čimbolj primeren način – na človeški način. Da spregovori o neskončnem, uporablja govorico prilik, primer in prisposodob.

Drugo vprašanje, ki se odpira, je, do kod so svetopisemski pisatelji razumeli božja sporočila. Omejeni so bili s svojim lastnim poznavanjem sveta, niso mogli izstopiti iz svoje okvira razmišljanja – zato so tudi božja sporočila razumeli na njim lasten način. Vpliv pisatelja se še najbolj opazi pri zapisu – različni pisatelji imajo različne talente –, nekaterim pero gladko teče, drugim se bolj zatika. Vidi se jim iz kakšnega okolja prihajajo, kako bogati so njihovi izrazi ... Vsak pisec je po svoje interpretiral pomen dogodkov. Kot vsi drugi avtorji so imeli tudi svetopisemski pisatelji svojo perspektivo.

V tem je torej izvor raznolikosti Svetega pisma?

Naj začnem z besedami sv. Pavla, da so darovi različni, isti pa je Duh. Sveto pismo sestavlja 72 različnih knjig in vsaka od njih nosi neko svoje sporočilo, glavno sporočilo vseh skupaj in vsake posebej pa je, da je Bog ljubezen. Ker pa je med ljudmi tako, da eni raje berejo zgodovinske romane, drugi pesmi, tretji eseje, četrti znanstveno fantastiko – se je morala tudi Božja beseda prilagoditi različnim težnjam človeškega srca. Tako so ene knjige bolj zgodovinske, druge vsebujejo poezijo, filozofijo, hvalnice in celo osebna pisma ter pridige. Tako lahko rečem, da bo v Svetem pismu vsak našel nekaj za svoje srce.

Ker sem sam zgodovinar, me zanima kaj več o zgodovinskih knjigah Svetega pisma.

Bog se na vsakem koraku razodeva tistim, ki ga iščejo. Tako so Izraelci ravno skozi izkušnjo svoje zgodovine odkrili Boga stvarnika. Bog, ki jih je čez Rdeče morje izpeljal iz egiptovske sužnosti, ki jim je v puščavi dajal mano, je bil mogočen Bog. Njegovi mogočnosti pristoji, da je taisti Bog hkrati Stvarnik vsega vidnega in nevidnega sveta. Svetopisemski pisatelji so Božje posege vedno iskali tudi v zgodovinskem dogajanju. Ker so zgodovino opisovali z nebeške – Božje perspektive, je vse v tej zgodbi imelo svojo vlogo in smisel. Če je nek kralj premagal Izraelce, so to razumeli kot Božjo kazen za nezvestobo Izraelovih sinov. Kdor ima oči odprte, lahko sledi božjega delovanja odkrije v vsej zgodovini. Da Bog zna tudi po krivih črtah pisati ravno, pa bodo ljudje lahko do konca uvideli šele ob koncu sveta.

Kako naj beremo posamezne knjige Svetega pisma, da bomo iz njih izluščili pravo sporočilo za nas?

O svetopisemskih pisateljih je bilo že nekaj povedanega – če bi jih dobro spoznali, ne bi bilo slabo. Da bi razumeli njihovo govorico in to, kar so hoteli povedati, se je treba poglobiti v razumevanje tedanjega okolja, njihovega jezika, kulture, navad ... Dobro bi bilo poznati geografske značilnosti izraelske dežele in okolice ... Skratka študij, ki zahteva trdo delo mnogih strokovnjakov. Nadalje je dobro ugotoviti, za kakšno literarno vrsto pisanja gre, kdaj in kje je bila določena knjiga (ali njen del) napisana ... Raje ostanimo pri enostavnih navodilih: berite Sveto pismo pogosto, ob njem premišlujte svoje življenje, z molitvijo in vztrajnim ponavljanjem besedila pa se boste srečali tudi z menoj – prvotnim navdihovalcem Svetega pisma. “Prosrite in vam bo dano! Išcite in boste našli! Trkajte in se vam bo odprlo!” (Mt 7, 7).

Na kakšen način?

Stara in preizkušena metoda branja Svetega pisma je "lectio divina". Gre za postopno branje celotnega Svetega pisma in molitev ob njem – tako je Božja beseda vse bolj temelj človekovega mišljenja in delovanja. Kot prvo je pomembno redno vsakodnevno ukvarjanje s Svetim pismom. Izbrani odlomek se bere in ponovno bere toliko časa, dokler neka misel ne izstopi in človeka nagovori. Potem sledi poglobitev – misel se primerja z drugimi podobnimi primeri v Svetem pismu, išče se njene nove pomene. Zbrane vrednote, ki se skrivajo za besedami, je potrebno soočiti z mišljenjem človeka. Človeške poglede preverjati s svetopisemskimi. Takrat božja beseda človeka razsvetli, ga začne spreminjati in nagibati k molitvi. V tej molitvi človek spontano spregovori Bogu. Najvišja stopnja molitve pa je kontemplacija oz. zrenje tistega (Boga Očeta, Jezusa Kristusa in mene), ki ljudi preko Svetega pisma nagovarja. Ključ meditacije je v tem, da bralec Božjo besedo vzame za svojo. Ko Sveto pismo govori o Adamu, Abrahamu, Davidu idr., govori o človeku – govori o tebi.

Torej se z zadnjo knjigo Nove zaveze vaše delo navdihovanja ni končalo?

Tako je. Zmeraj sem pisal besede v srca ljudi. Ob velikih dogodkih preteklosti so ljudje pod mojim navdihom te besede zapisali na "papir" in tako je nastalo Sveto pismo. Z Jezusom se je zgodilo največje razodetje Boga ljudem na zemlji, jaz pa sem bil poslan, da vžgem ogenj ljubezni in vere v srcih vernikov. Čeprav je Sveto pismo dokončano delo, stalno spremljam svoje bralce in jim pomagam pri razumevanju božje besede. Vedno znova sem navdihoval ljudi tudi kasneje, s to razliko, da njihovi spisi niso prišli med knjige Svetega pisma, pač pa so zelo pomembno vplivali na življenje Cerkve. Da ne omenjam pomoči pri rasti Cerkve, njenih svetnikov ... do konca časov.

Zakaj ime "Sveto pismo"?

Prijatelji, ki so bili oddaljeni drug od drugega, so si ponavadi pošiljali pisma. Naj v tem primeru obvelja podobno. Bog ljudi ljubi, je njihov prijatelj – pošilja jim preroke, svojega Sina, pošilja pa jim tudi knjige (biblijo) oz. Sveto pismo. Ker pa so te knjige (pisma) navdihnjene od Boga, so svete.

Ste bili kdaj med kandidati za Nobelove nagrajence?

Vprašanje in pol. Odgovor je ne. Pač pa sem velikokrat te Nobelove nagrajence navdihoval – ravno preko Svetega pisma. Ena najbolj znanih nagrajenk iz moje šole je gotovo Mati Terezija. Sveto pismo pa je bilo in je navdih mnogim ustvarjalcem sveta, saj je prevedeno v mnoge jezike in ...

Spomnili ste me, kako pa je z avtorskimi pravicami v primeru Božje besede?

Na to področje lahko pogledamo z več vidikov. Že Jezus je rekel, da dokler nebo in zemlja ne bosta prešla, ne bo prešla niti ena črka ali ena črtica postave (prim. Mt 5, 18). Podobno piše tudi Janez v zadnjem poglavju Razodetja. Tako je meni najprej pomembno to, da besedilo Svetega pisma ostaja istovetno moji razodeti besedi. Glede avtorskih pravic pa je tako, da te pravice niso večna stvar, ne trajajo prav dolgo. Sveto pismo pa je stara knjiga, prevedena v mnogo različnih jezikov. Po zadnjih podatkih je celotno Sveto pismo prevedeno v več kot 350 jezikov, delno pa v prek 2100 jezikov. V mojem interesu je, da bi se Božja beseda širila čim hitreje brez vseh ovir, saj je namenjena vsem narodom in ljudstvom sveta. To, da si nekateri lastijo avtorske pravice, mi je znano, pa vendar upam, da to ne predstavlja prehudih ovir pri širjenju moje besede. V novejših časih je dobra pridobitev internet, prek katerega je Sveto pismo dostopno vsem.

Sveto pismo je obsežna knjiga mnogih knjig. Pa vendar bi se rad z vami na kratko sprehodil skozi Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Kot prvo bi me zanimalo poročilo o stvarjenju sveta in človeka?

To mnoge še danes zmoti. Odprejo Sveto pismo na prvi strani in preberejo, da je Bog ustvaril zemljo v sedmih dneh. Tako sporočilo se jim zdi preveč otročje za današnji čas in zato Sveto pismo za zmeraj zaprejo. Nič ne pomislijo, kaj je hotel pisatelj pred več tisočletji s tem sporočiti, kakšen je bil njegov pogled na svet ... Glavno sporočilo tega teksta je, da je Bog stvarnik vsega in da so ustvarjene stvari dobre (človek je celo zelo dober). V ozadju pa je opaziti tudi zgodbo o tedenskem ciklusu, ter o tem, da je nedelja čas za Boga in čas za počitek. Zato je pisatelj v zgodbo o stvarjenju vključil dneve.

Kaj pa prvi človek – je bil res ustvarjen brez greha?

Seveda – do takega sklepa lahko pridete celo po razumski poti. Dokler neko bitje ne more razumno spoznati, da je nekaj slabo in drugo dobro, ne greši. Tako živali ne morejo grešiti. Hkrati s tem, ko je bil človek ustvarjen, je od Boga prejel tudi razum. Ker pa pred svojim stvarjenjem razuma ni imel, ni mogel grešiti, saj ni ločil dobrega od slabega. Torej je bil človek ustvarjen čist – brez greha, drugače sploh ni možno. Da pa je človek prav kmalu zapadel grehu oz. hudemu duhu, menda ni treba posebej dokazovati, saj to vsak človek pri sebi izkuša dan na dan. Svetopisemski pisec nam eno kot drugo resnico razlaga skozi zgodbo o življenju prvega človeka v raju. To naj bi razumeli tudi najbolj preprosti ljudje.

Mogoče res. Kako pa naj razumejo to, da je Bog vedno znova ene ljudi izvolil, drugih pa ne? Takih primerov je v Svetem pismu polno. Začne se z Abelom in Kajnom, nato je izmed vseh izbral ravno Noeta, kasneje je poklical

Abrahama in z njim sklenil zavezo, in iz enega dela njegovih potomcev je nastalo celo izvoljeno ljudstvo. Kaj pa ostala ljudstva, kaj pa ostali ljudje – zakaj ravno Jakob in ne Ezav, zakaj ravno Davidov rod?

Kratek odgovor bi bil v smislu: kakor sta po enem človeku na svet prišla suženjstvo in smrt, tako je po enem človeku prišlo na svet odrešenje za vse ljudi. Bog hoče, da bi bila izvoljena vsa ljudstva, vsak človek – a kaj ko ljudje to sami zavračajo. Bog kliče vsakogar – človek pa različno odgovarja. Primerjaj le Adama in Jezusa, Evo in Marijo. Zakaj nekateri ljudje (npr. Pavel iz Tarza) doživijo tak močan božji klic, naj ostane skrivnost. Tudi vera je milost, ki je dana od Boga. Duh veje, kjer hoče. Za nevoščljivce: kdor je izvoljen, ga v življenju čaka veliko težkih preizkušenj, ki jih lahko razume samo v moči vere.

Izvoljenost za vse – to so pa že bolj novozavezne besede.

Ne, že od samega začetka je Bog vedno klical vse ljudi. Tudi preroki Stare zaveze so večkrat izrekli misel, da bo Rešenik prišel za vse narode sveta. Vse zaveze z ljudmi Stare zaveze so bile neka vrsta priprava na večno novo Kristusovo zavezo, ki je bila sklenjena z vsem stvarstvom. Nova zaveza ne razveljavlja stare, ampak jo dopolnjuje in v luči Kristusa na novo razsvetljuje. Besede, ki sem jih navdihoval prerokom Stare zaveze, ter obljube očakom, kraljem, so se uresničile in izpolnile z Jezusom Kristusom. Sedaj pa sem jaz poslan na svet, da uresničujem Jezusove besede, da bo ostal s svojimi verniki do konca sveta – da jim bo poslal Duha tolažnika.

Bi za konec želeli še kaj reči?

Naj se tudi vam pozna, da je Cerkev razglasila leto Svetega pisma. Berite ga, ob njem razmišljajte in pustite, da vam njegovo (moje) sporočilo spreminja življenje. Naj bo Sveto pismo živa beseda v vas. Mir z vami.

Večpomenskost Svetega pisma

Razmerje med eksegezo in biblično teologijo

Spletna stran Teološke fakultete v Ljubljani posreduje obiskovalcu pod rubriko “Študij” najprej pregleden “Seznam študijskih predmetov”, ki je razvrščen po posameznih katedrah – od katedre za filozofijo pa do katedre za cerkveno pravo.¹ Predmetnik katedre za svetopisemske vede sestavljajo poleg uvodnih svetopisemskih znanosti trije tipi predmetov: a) eksegeza; b) biblična teologija; c) eksegeza in teologija (Stare zaveze/Nove zaveze). Obiskovalcu se ob tem opravičeno zastavi vprašanje, zakaj sta eksegeza in biblična teologija najprej obravnavani ločeno, vsaka za sebe (tip a in b), potem pa povezano (tip c). V čem obstaja razlika med eksegezo in biblično teologijo? Kaj je vzrok temu, da je poleg obeh ločenih tipov (tip a in b) še skupni tip (tip c: eksegeza in biblična teologija)? V sledečem prispevku se želim soočiti prav z vprašanji eksegeze, biblične teologije in hermenevtike Svetega pisma, z vprašanji, ki se porajajo že ob kratkem pogledu na predmetnik Teološke fakultete.

1 Eksegeza in njene metode

Sveto pismo je zbirka knjig, ki je nastajala skozi stoletja. Pri tem procesu je prišlo do razlage in aktualizacije bibličnih tekstov najprej že v Svetem pismu samem, in sicer v procesu njegovega nastajanja. Tako najdemo v preroških in modrostnih knjigah mnogo značilnih besed, besednih zvez, citatov in tekstov iz Peteroknjžja, ki so v novem kontekstu vključeni in razloženi na nov način. Tudi Nova zaveza vsebuje številne starozavezne citate, predvsem na mestih, kjer vidi njihovo izpolnitev.

Iz potrebe po interpretaciji svetopisemskih besedil so se kmalu razvile različne smeri in tradicije. K najstarejšim do sedaj najdenim komentarjem bibličnih tekstov štejejo gotovo kumranski komentarji (*pešarim*) iz 1. st. pr. Kr., kjer gre predvsem za komentarje Prve Mojzesove knjige, nekaterih preroških tekstov in psalmov. V judovski tradiciji je imela Postava, to je pet Mojzesovih knjig ali Peteroknjžje, vedno posebno mesto, zato je bila najpogosteje komentirana. V 2. st. po Kr. je nastala Mišna, zbirka predpisov ustne tradicije postave, med 2. in 6. st. po Kr. Gemara (*dopolnitev*) oziroma zbirka obeh, Talmud. Razvije se literarna vrsta *midraš*, ker gre za slikovito razlaganje pomena svetopisemskih besedil (po načelu “PaRaDiSe”).² Sad judovskega izročila so tudi *targumi*, prevodi hebrejskega Svetega pisma v aramejščino (v pisni obliki od 2. st. po Kr.). Nekateri od njih se držijo dobesedno izvirnika, drugi pa so bolj komentarji kakor prevodi. Temu judovskemu izročilu ostajajo še danes zvesti predvsem ortodoksni Judje. Bolj liberalno usmerjeni Judje pa so pri svojem delu odprti tudi za sodobne znanstvene eksegetske metode.³

Na oblikovanje krščanskega razumevanja in razlage Svetega pisma je imel velik vpliv judovski filozof Filon, ki je živel v Aleksandriji (približno v letih od 20 pr. Kr. in do 50 po Kr.). V njegovih razlagah Svetega pisma pride do izraza sinteza med grško filozofijo in judovsko tradicijo. Predvsem njegovo razlikovanje med dobesednim in alegoričnim pomenom je imelo vpliv na cerkvene očete

in njihovo razlago Svetega pisma. Pomembna predstavnika aleksandrijske eksegetske šole sta Klemen Aleksandrijski (ok. 150-216 po Kr.) in Origen (ok. 185-254 po Kr.). Origen je v analogiji s Platonovo antropologijo v svetopisemskih besedilih razlikoval njihovo "telo", "dušo" in "duha". Pri tem gre za razlikovanje med dobesednim pomenom ("telo" besedila) in duhovnim pomenom ("duša" in "duh" besedila). Poudarjen je zlasti duhovni pomen in njegove podvrste. Nasprotno pa je antiohijska eksegetska šola poudarjala predvsem dobesedni oz. zgodovinski pomen (*historia*), alegoričnega pa je potisnila v ozadje. Kljub vsemu pa je poleg dobesednega pomena priznavala tudi tipološki pomen. Večpomenskost svetopisemskega besedila pride tako do izraza že v samih začetkih svetopisemske eksegeze.

Vsako obdobje je dalo eksegezi svoj pečat, tako srednji vek in novi vek kot tudi današnji čas. V 19. st. so najprej protestantske, kasneje pa tudi katoliške šole začele raziskovati Sveto pismo po zgodovinskokritični metodi in njenih načelih. V 20. st. je zgodovinskokritična metoda doživela nadaljnji razvoj. Danes združuje v sebi več metodoloških korakov: kritiko virov in tradicij, tekstno in literarno kritiko, analizo oblik, motivov, literarnih vrst in slogovnih posebnosti ter redakcijsko kritiko. Poleg zgodovinskokritične metode pa so se pojavile in se še pojavljajo tudi nove metode raziskovanja Svetega pisma, med njimi metode literarne kritike: narativna ali pripovedna analiza, retorična, semiotska, intertekstualna analiza, analiza tekstov s pomočjo filmske tehnike itd.⁴ Tradicija oziroma izročilo je pomemben kriterij predvsem pri naslednjih metodoloških pristopih: pri kanonski kritiki, pri pristopih, ki se nanašajo na judovsko tradicijo interpretacije, pri pristopih, ki raziskujejo tradicijo bibličnih tekstov in motivov v literaturi, umetnosti, mistiki itd. K razcvetu ekseget-

skih metod dajejo svoj prispevek tudi pristopi, ki izhajajo iz humanističnih znanosti, kot so sociološki pristop, kulturnoantropološki pristop, psihološki in psihoanalitični pristopi itd. Poleg teh pa so se v posebnih okoljih razvili tudi specifični kontekstni pristopi k Svetemu pismu, kot je osvobodilni pristop, v povezavi s teologijo osvoboditve, feministični in drugi.⁵

Današnje znanstveno raziskovanje Svetega pisma predstavlja obsežno strokovno področje, saj razpolaga z enormnim metodološkim instrumentarijem, hkrati pa se sooča tudi z dognanji drugih sorodnih znanosti, to je zgodovine, arheologije, geografije, jezikoslovja in književnosti starega Blžnjega vzhoda. Ob tem se pojavi vprašanje, na kakšen način izbira ekseget metode za svoje delo. Mnoge eksegetske študije vedno znova dokazujejo, da spričo številnih in zapletenih metodoloških pristopov velik del raziskovalcev ostane in zaključí svoje delo na analitičnem nivoju in iskanju dobesednega pomena obravnavanega bibličnega besedila. To dejstvo odpira nove potrebe in zahteve na področju današnje eksegeze, ki se ne sme izčrpati pri analiziranju tekstov, temveč mora biti sposobna odkriti večpomenskost bibličnih tekstov, tako njihov dobesedni kot duhovni pomen ter tudi njuno medsebojno povezavo.

2 Eksegeza in biblična teologija

Vprašanje, kdaj je eksegeza sposobna odkriti ne le dobesedni pomen, ampak tudi duhovnega, se lahko glasi takole: Kdaj je eksegeza istočasno tudi biblična teologija? Zadnji cilj eksegeze namreč ni prakticiranje različnih eksegetskih metod, temveč da na osnovi svojih dognanj vodi k biblični teologiji in prehaja v njo. Prav tako se tudi biblične teologije po eni strani ne da ločiti od eksegeze in njenih metod, vendar pa po drugi strani le-ta zahteva specifično hermenevtsko zavest. Za razliko od religijskih znanosti je predpogoj

biblične teologije vera, vera v enega Boga in Jezusa Kristusa.⁶

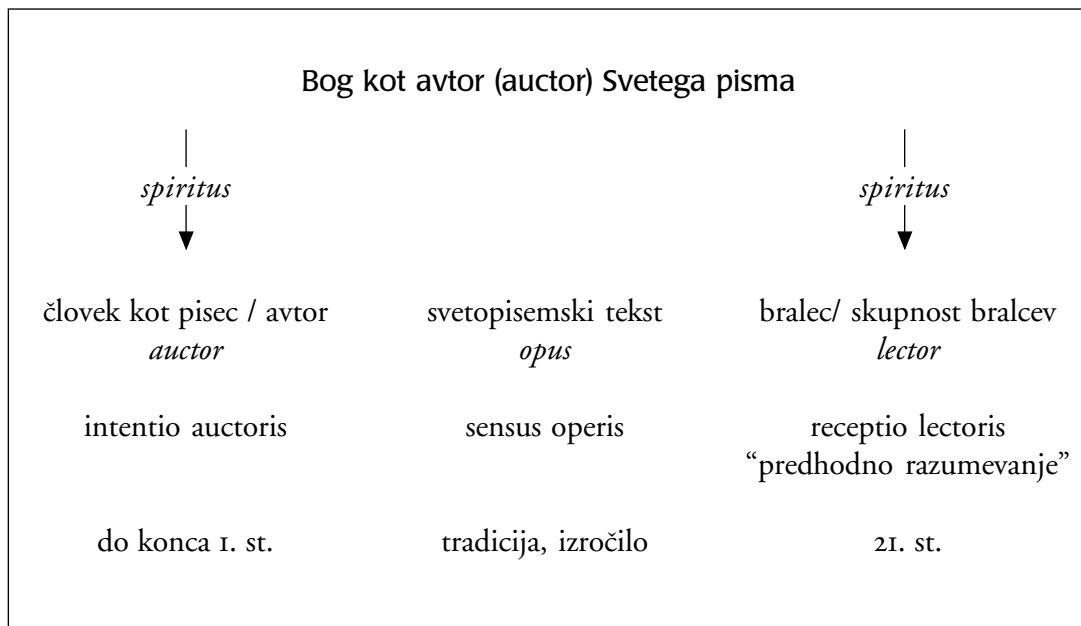
Ekseget, ki je najprej bralec Svetega pisma, ni *tabula rasa*, ampak recipira Sveto pismo skozi svoj način dojemanja in razmišljanja, skozi svoj odnos do Boga, človeka in sveta. Tako je “predhodno razumevanje” krščanskega bralca drugačno od bralca, ki pripada drugim verstvom. Krščanski bralec doumeva Sveto pismo skozi krščansko podobo Boga in krščansko razumevanje osebe Jezusa Kristusa. Vprašanje eksegeze in hermenevtike Svetega pisma je torej istočasno tudi vprašanje vere in Božje inspiracije.

Avtorstvo, branje in “razlago” (*interpretatio*) Svetega pisma ter Božje “navdihnjenje” (*inspiratio*) obravnava zlasti tretje poglavje Dogmatične konstitucije II. Vatikanskega zbora o Božjem razodetju – “Dei Verbum”. Nekatero pomembno izjavo⁷ te konstitucije v zvezi z omenjenimi temami so:

- Glede avtorstva Svetega pisma poudarja konstitucija (BR 11), da je po eni strani Bog “avtor” (*auctor*) Svetega pisma, po

drugi strani pa so tudi ljudje, ki so biblične knjige napisali, njihovi “resnični avtorji” (*veri auctores*).

- Razmerje med Božjim in človeškim avtorstvom Svetega pisma je podano na sledeč način: Bog sam govori “po ljudeh na človeški način” (*per homines more hominum*) (BR 12).
- Iskanje “namenja” (*intentio*) človeških avtorjev in posredovanje “pomena” (*sensus*) svetih tekstov določa princip, da “moramo Sv. pismo brati in razlagati v istem Duhu, v katerem je bilo napisano” (BR 12). To se more uresničiti le ob upoštevanju “vsebine in enote celotnega Svetega pisma kakor tudi živega izročila vse Cerkve ter analogije vere” (BR 12).
- V tem, da Bog govori po ljudeh na človeški način, se kaže “čudoviti sestop večne Modrosti” (BR 13). Dejstvo, da je bilo Božje razodetje zaupano človeškim avtorjem, temelji v skrivnosti inkarnacije: “Božje besede, izražene v človeških jezikih, so se namreč priličile človeški govornici, kakor



si je nekoč Beseda večnega Očeta privzela nebogljeno človeško meso in postala podobna ljudem” (BR 13).

- Sveto pismo Božje besede ne le vsebuje, temveč je v resnici Božja beseda (BR 24). S tem je nakazano, da Božja beseda nima le informativnega in sporočilnega značaja, ampak tudi nagovorni značaj. Tako Bog sam nagovarja bralca/poslušalca osebno in neposredno (prim. BR 21; BR 8).

Omenjeni procesi avtorstva, branja in razlage Svetega pisma ter vloga inspiracije in tradicije oz. izročila so skici⁸ (str. 59) še enkrat grafično prikazani.

3 Ponovno odkritje večpomenskosti Svetega pisma

Dokument Papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi* na novo odkriva večpomenskost Svetega pisma. Prav ta vidik je zgodovinskokritična eksegeza večkrat zanemarjala, ko je iskala predvsem dobesedni pomena teksta v situaciji njegovega nastajanja. Vendar pa danes spričo dognanj modernih jezikovnih znanosti in filozofske hermenevtike, ki priznavajo večpomenskost tekstov, zavračanje večpomenskosti Svetega pisma ni več opravičeno. Omenjeni dokument Papeške biblične komisije potrди pomembnost raziskovanja tako “dobesednega pomena” (*sensus litteralis*), “duhovnega pomena” (*sensus spiritualis*) kot tudi “polnega pomena” (*sensus plenior*) Svetega pisma v sodobni biblični znanosti.⁹

Razlikovanje med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma je bilo prisotno že od samih začetkov eksegeze in se je v različnih oblikah izvajalo skozi stoletja. Tako je srednjeveška eksegeza razlikovala tri vidike duhovnega pomena Svetega pisma. V znamenem distihu dominikanca Avgušтина iz Danske so štirje pomeni svetopisemskega besedila izraženi na mnemotehnični način:

| | |
|---|---|
| Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia. | Črka uči dogodke, kaj veruj, alegorija, moralna, kaj delaj, kaj upaj, anagogija. |
|---|---|

“Dobesedni pomen” (*sensus litteralis*) obsega vse tisto, kar so od Svetega Duha navdihnjeni človeški avtorji izrazili v Svetem pismu neposredno – v njihovi konkretni situaciji in v jeziku njihovega časa. Kot sad Božjega navdiha je tudi ta pomen željen od Boga, izvirnega in glavnega avtorja (*auctor principalis*) Svetega pisma. Dobesedni pomen je mogoče prepoznati s pomočjo natančne analize teksta ter njegovega literarnega in zgodovinskega konteksta. Pri tem uporabljajo eksegeti vsa sredstva in znanstvene metode, ki jih imajo na razpolago. Dobesedni pomen ima lahko tudi dinamični značaj, kadar se namreč tekst ne nanaša samo na zgodovinsko resničnost svojega časa, temveč le-to presega, npr. v kraljevskih psalmih. Za dobesedni pomen je značilno tudi, da je odprt za spremembe, predvsem v novem kontekstu. To pomeni, da isti tekst posreduje v različnih situacijah različne pomene. Tako se že na ravni samega dobesednega pomena srečujemo z večpomenskostjo.

Dobesedni pomen je nepogrešljiva osnova za posredovanje duhovnega pomena. Tukaj se kaže ena od osnovnih značilnosti krščanstva: krščanstvo je zakoreninjeno v zgodovinskem besednem dogajanju. “Središče” Svetega pisma moremo najti v dejstvu, da JHWH, Oče Jezusa Kristusa, deluje in govori v zgodovini na mnogotere načine. Vrhunec njegovega govorjenja je njegovo samorazodetje v Jezusu. Jezus je namreč Beseda Boga, ki je postala človek – njegova učlovečena Beseda.

“Duhovni pomen” (*sensus spiritualis*) Svetega pisma se odpre takrat, kadar Sveto pismo beremo iz perspektive krščanske vere in ga opazujemo “v Kristusovi luči”. Gre za bra-

nje Svetega pisma v Svetem Duhu in v kontekstu Kristusove velikonočne skrivnosti in novega življenja, ki izhaja iz te skrivnosti.¹⁰ Kot izraža sholastični distih, zaobjema duhovni pomen Svetega pisma v bistvu tri pomen: alegorijo, moralni in anagoški pomen.

V današnjem načinu razmišljanja predstavlja alegorija teološko-sistematični pomen, ki postavi posamezno biblično izjavo v celoten sklop krščanskega mišljenja in krščanskega svetovnega nazora. Ta pomen je dojemljiv le verujočemu, s pomočjo Svetega Duha in znotraj skupnosti verujočih in njenega izročila.

Moralni pomen se nanaša na življenjsko prakso (moralo, duhovnost), ki izhaja iz Svetega pisma. Vendar pri njem ne gre le za praktične posledice sistematično-teološkega pomena. Oba pomena stojita v vzajemnem odnosu. To pomeni, da pravilno razumevanje verske resnice predpostavlja tudi dejanja. Za pravilno razumevanje Božje besede je potrebno besede Svetega pisma prenesti v življenje. Globljega razumevanja Svetega pisma ni mogoče doseči "od zunaj" iz nevtralne razdalje objektivne znanstvenosti, temveč samo takrat, kadar človek – tudi bralec in razlagalec Svetega pisma – dopusti, da Sveto pismo usmerja njegovo življenje in ravnanje. To nam nazorno ponazarja povezava med razumevanjem Jezusove osebe in izkušnjo poklicanosti. Da bi resnično razumeli, kdo je Jezus, mu moramo najprej slediti z lastnim življenjem.

Anagoški pomen je tisti, ki "vodi navzgor", to je eshatološki pomen. Zadeva zadnji cilj vere – izpolnitev bibličnih obljub ob dopolnitvi časov. Motivira k življenju iz upanja na izpolnitev obljub, zlasti paruzije, Jezusovega ponovnega prihoda.

Trem vidikom, ki sestavljajo duhovni pomen, ustrezajo v sholastičnem distihu tudi trije glagoli: "verovati" (*credo*), "ravnati/delovati" (*ago*) in "upati" (*spero*). Na tej osnovi ustreza duhovni pomen biblični triadi:

veri, upanju in ljubezni (prim. 1 Tes 1,3; 1 Kor 13,13; Kol 1,4-5). Vera, upanje in ljubezen zadevajo v bibličnem pojmovanju odnose med osebami. Tako se vera ne nanaša na golo stvarno stanje ("verjamem, da ..." / "to ali ono je zame resnično"), ampak na osebo ("zaupam vate"). Podobno velja za upanje ("upam vate"). In končno ne postane človek skozi moralne norme motiviran za dejanja ljubezni, ampak po drugi osebi "skozi nekoga". Duhovni pomen Svetega pisma ima torej osebno dimenzijo in motivira bralca in razlagalca k osebni veri, upanju in ljubezni.

Povezava med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma dobi v osebi Jezusa Kristusa najmočnejši izraz oziroma "polni pomen". Za verujočega bralca in razlagalca svetopisemski Jezus ni le podoba iz preteklosti, temveč tisti, ki je navzoč tudi v sedanjosti kot Vstali in ob polnosti časov kot Prihajajoči. Jezus je tisti, ki mu daje smer v življenju in oblikuje njegovo življenjsko izkušnjo.¹¹

4 Biblična teologija in njene naloge

Eksegeti ne smejo pri svojem interpretacijskem delu nikoli pozabiti, da razlagajo *Besedo Boga*, poudarja dokument Papeške biblične komisije. Njihova naloga se ne konča z razlikovanjem različnih zgodovinsko-literarnih virov oziroma z določitvijo literarne vrste in slogov svetopisemskega besedila. "Cilj njihovega dela je dosežen, ko pojasnijo pomen bibličnega besedila kot danes dejavne Božje besede."¹² Njihova naloga je ugotavljanje dobesednega - zgodovinskega in duhovno-teološkega pomena bibličnih besedil ter njunega medsebojnega razmerja.¹³ Pri tem morajo biti pozorni tako na posamezni del besedila kot tudi na njegovo celoto.¹⁴ Končno je njihova naloga razlaga kristološke, kanonične in cerkvene razsežnosti bibličnih tekstov.¹⁵

Krščanski kanon obsega knjige Stare in Nove zaveze.¹⁶ Raziskovanje vplivov Stare za-

veze v hebrejščini (MT) in v grščini (Septuaginta – LXX) na Novo zavezo je pomembno prav iz biblično-teološkega vidika. Osebe Jezusa Kristusa in novozaveznih spisov ni mogoče razumeti brez Stare zaveze. Na osnovi tega dejstva spadata k biblični teologiji tudi naslednji dve nalogi: ugotavljanje intertekstualnosti (*Vetus Testamentum in Novo receptum*) ter medsebojnega razmerja med Staro in Novo zavezo.

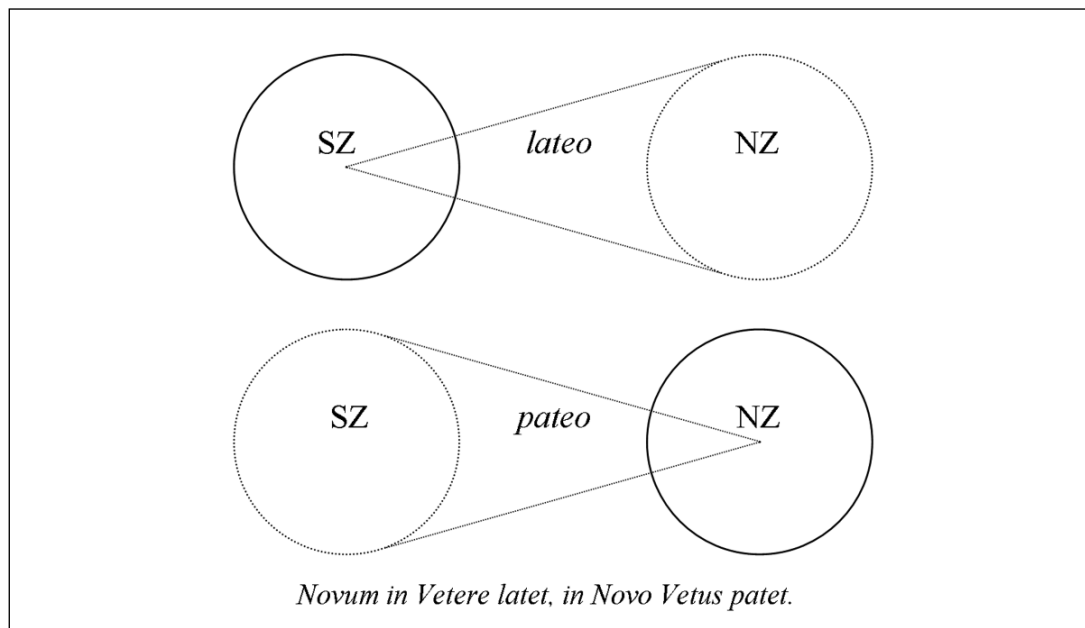
V tej smeri dajejo spodbude tudi cerkveni dokumenti, kot kažeta naslednja dva primera: Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju govori neposredno o “enoti obeh zavez” (BR 16) po načelu sv. Avguština: *Novum in Vetere latet, in Novo Vetus patet*. “Bog, ki je navdihovalec in avtor knjig obeh zavez, je z modrostjo uredil tako, da se Nova zaveza v Stari skriva, Stara pa v Novi odkriva. Kajti čeprav je Kristus v svoji krvi ustanovil zavezo (prim. Lk 22,20; 1 Kor 11,25), so vendar bile knjige Stare zaveze v celoti sprejete v evangelijsko oznanilo in dobivajo ter razkrivajo polnost svojega pomena

v Novi zavezi (prim. Mt 5,17; Lk 24,27; Rim 16,25.26; 2 Kor 3,14-16), ki jo s svoje strani osvetljujejo in razlagajo.”

Razmerje med Staro in Novo zavezo pomaga razumeti tudi grafična ponazoritev (gl. spodaj).

Tudi dokument Papeške biblične komisije *Judovsko ljudstvo in njegovi sveti spisi v krščanskem Svetem pismu* poudarja: a) “ponovno branje” (*relecture*) Stare zaveze v “Kristusovi luči” (*la lumière du Christ*); b) polnost pomena in skriti “presežek pomena” (*surplus de sens*) v Stari zavezi, ki ga kristjan odkriva v luči Kristusa in Cerkve; c) trojni odnos med Staro in Novo zavezo (nadaljevanje, prekinitev in napredovanje).¹⁷

Svetopisemske izjave in pričevanja o Bogu in o Jezusu Kristusu predstavljajo središče biblično-teološkega raziskovanja. Spričo številnih teoloških in kristoloških bibličnih izjav je prav določeno umevanje Boga temelj povezovanja in enotnosti Svetega pisma. Najstarejše krščanske veroizpovedi povezuje prepričanje, da je Bog Jezusa obudil od mrtvih



(prim. 1 Tes 1,10). Kot *Cantus firmus* v večglasnem zboru priča Sveto pismo vedno znova, da Bog, ki se je razodel po Jezusu in ki je na njem izkazal svoja mogočna dela, ni nihče drug kot JHWH, "Sveti Izraelov" (Iz 12,6). "Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov" (2 Mz 3,6; Mr 12,26), "edini" Bog Izraelov (5 Mz 6,4-5; Mr 12,29-30), je Jezusov "Oče". JHWH, ki je svoje ljudstvo izpeljal iz Egipta, je tudi Bog, ki je Jezusa obudil od mrtvih. On je tisti, "ki je, ki je bil in ki pride" (Raz 1,4,8; 4,8; 2 Mz 3,14) in istočasno Bog, ki ga "nihče ni videl" (Jn 1,18). Dal nam je videti in slišati svojo Besedo v/po Jezusu (Jn 1,14; Heb 1,1-2) ter prepoznati njegovo bližino in "veličastvo" v Jezusu (2 Kor 4,6).

Nova zaveza prinaša predvsem kristološko razsežnost. Biblična teologija išče preko nozaveznih prič ne le Jezusov "zgodovinski portret"¹⁸, ampak predvsem "teološki potret" njega in njegovega odrešenjskega delovanja, predvsem njegove smrti in njegovega vstajenja. Nova zaveza ne pričuje le to, kdo je Jezus bil, temveč da je kot Vstali in Poveličani navzoč v sedanosti in da se bo ob svojem prihodu ob dopolnitvi časov razodel v polnosti. Njegov prihod prinaša človeštvu univerzalno soteriološko razsežnost. V tem smislu označi Jezus svoj prihod in svoje poslanstvo z besedami: "Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju" (Jn 10,10).

Zaključek

"Božja beseda je namreč živa in učinkovita, ostrejša kakor vsak dvorezen meč in zareže do ločitve duše in duha, sklepov in mozga ter presoja vzgibe in misli srca" (Heb 4,12). Božja beseda – Sveto pismo – je živa in učinkovita. Iz razmerja med njenim dobesednim/zgodovinskim in duhovnim/teološkim pomenom prihaja do dinamike. Ta dinamika ne obstaja le med eksegezo in biblično teologijo (kot to dokazuje tudi seznam predavanj za svetopisemske predmete na Teološki

fakulteti v Ljubljani), ampak se razširja naprej in poziva biblične vede v dialog z vsemi ostalimi področji teologije (s sistematično in dogmatično teologijo, z moralno in praktično teologijo...) in z življenjem samim.¹⁹

1. Spletni naslov domače strani Teološke fakultete v Ljubljani je: www.teof.uni-lj.si (datum ogleda: 18. 10. 2006).
2. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov (SSP)*, Ljubljana 1997, 38, piše, da to načelo "temelji na začetnih črkah hebrejskih pojmov: *pešát* 'razgrniti', tj. očitni dobesedni pomen; *rémez* 'namig', tj. tipološki ali alegorični pomen; *derás* 'raziskovati', tj. pomen, do katerega pridejo z raziskovanjem po ustaljenih pravilih (*middót*); *sod* 'skrivnost', tj. mistični pomen."
3. Prim. podatke v "Splošnem uvodu v Sveto pismo", SSP, 36.
4. Prim. Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, CD 87, Ljubljana, 2000, 27-59.
5. Prim. *Interpretacija Svetega pisma*, n. d., 46-56; T. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg i. Br., 1998, 85-220; G. FISCHER, *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung*, Stuttgart, 2000, 35-94; M. EBNER / B. HEININGER, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, (UTB 2677), Paderborn, 2005, 25-381.
6. Prim. H. RÄISÄNEN, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative*, (SBS 186), Stuttgart, 2000.
7. Prim. M. HASITSCHKA, *Grundfragen biblischer Hermeneutik*, Innsbruck, 2003, 5-8.
8. Prim. M. HASITSCHKA, *Die Heilige Schrift auslegen in dem Geist, in dem sie geschrieben wurde. Grundfragen biblischer Hermeneutik, Ringvorlesung: Textanalyse(n)*, Innsbruck, 2003, 1.
9. Prim. *Interpretacija Svetega pisma*, n. d., 66-71.
10. Prim. *Interpretacija Svetega pisma*, n. d., 68.
11. Prim. M. HASITSCHKA, *Grundfragen*, n. d., 11-13.
12. *Interpretacija Svetega pisma*, n. d., 87.
13. V "Splošnem uvodu v Sveto pismo" je v tem smislu strnjena ugotovitev: "Nesporno je postalo, da so temeljni zgodovinski podatki Svetega pisma resnični. Vendar prvenstveni namen piscev ni v tem, da bi prikazovali natančno zgodovino preteklih dogodkov, temveč v teološki interpretaciji zgodovine." (SSP, 35).
14. Povezanost med posameznim delom besedila in celoto je pomembna tudi za N. LOHFINK, *Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie?* 44

- Thesen, v: F.-L. HOSSFELD (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg, 2001, 42, v 41. tezi: "Aus dem Ansatz der Glaubentheologie folgt nun aber keineswegs, daß sie konkret nur durchgeführt werden kann, indem man ein System konstruiert. Die Konstruktion von Systemen ist bei der Glaubentheologie historisch sogar eher sekundär gewesen. Die Zusammenschau des Glaubens, der eine Gemeinschaft trägt, kann genau so an den Basistexten dieser Gemeinschaft entlang geschehen. Dann wird an jedem Punkt eines Textes der Blick zugleich auf das Ganze des Glaubens und die Gesamtheit seiner Basistexte geworfen, um den Beitrag dieses Punktes zum Ganzen herauszuarbeiten."
15. Prim. *Interpretacija Svetega pisma*, n. d., 91-93.
 16. Vprašanje kanona in biblične teologije obravnava N. LOHFINK, *Wissenschaft*, n. d., 42, v 38. tezi iz vidika krščanske vere in v 39. tezi iz vidika "zgodovinske teologije": "38. Der Glaube, den christliche systematische Theologie expliziert, kennt nur einen Kanon, den der ganzen Bibel. In Ausrichtung auf einen christlichen Kanon kann es also keine den Rahmen historischer Theologie überschreitende separate Theologie des Alten oder des Neuen Testaments geben. 39. Während auf der Ebene der historischen Theologie die christlichen und jüdischen Bibelwissenschaftler beim Tanak im Idealfall bis in die kanonische Theologie hinein zu einem einzigen Ergebnis kommen müßten, müssen die systematisch auf die Bibel zurückgreifenden und am jeweiligen Kanon orientierten Theologien in beiden Gemeinschaften von vornherein unterschiedlich ausfallen." Štirideset konceptov teologije Stare zaveze analizira in med seboj primerja M. OEMING, *Ermitteln und Vermitteln. Grundentscheidungen bei der Konzeption einer Theologie des Alten Testaments*, v: M. OEMING. (ed.) *Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments*, (BBB 142), Berlin, 2003, 9-48. Pregled izbranih konceptov teologije Stare zaveze (A. H. J. Gunneweg, H. D. Preuß, J. Schreiner, O. Kaiser, R. Rendtroff, H. Spieckermann) in teologije Nove Zaveze (R. Schnackenburg, K. Berger, F. Vouga, G. B. Caird, W. Thüsing, F. Hahn, U. Wilckens) predstavi T. SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, (QD 211), Freiburg i. Br., 2005, 122-150.
 17. Prim. Papeška biblična komisija, *Judovsko ljudstvo in njegovi sveti spisi v krščanskem Svetem pismu*, CD 110, Ljubljana, 2005.
 18. Raziskovalci smeri "der historischen Leben-Jesu-Forschung" poskušajo z znanstvenimi metodami, ki se uporabljajo na področju zgodovinskih znanosti, rekonstruirati Jezusov "zgodovinski portret". Pri tem iščejo odgovore tudi na naslednja vprašanja: Katere so Jezusove "lastne besede" (*ipsissima verba*) in "lastna dejanja" (*ipsissima facta*)? Kateri "namen" (*ipsissima intentio*) določa njegovo delovanje? Kakšno je njegovo samorazumevanje? ... Pri tem ne gre za to, da bi v Jezusovem "historičnemu portretu" videli višjo normativnost za krščanstvo, kot jo imajo teološke predstavitve Jezusove osebe (zlasti na osnovi evangelijev). Gre predvsem za prepričanje, da ima krščanstvo, ki ima univerzalen pomen za vse ljudi in čase, svoje korenine v enkratnem zgodovinskem dogodku. Odkrivanje Jezusovega "zgodovinskega portreta" pomaga bolje spoznati tudi vstalega in poveljčanega Gospoda, ki je identičen z Jezusom iz Nazareta.
 19. Prim. *Interpretacija Svetega pisma*, n. d., 91-109.

Matej Pavlič

Med ohranjanjem in razumevanjem

Zgodnji prevodi Svetega pisma

Sveto pismo velja za knjigo, ki je prevedena v največ različnih jezikov. Seznam iz zbornika z naslovom *Interpretacija Svetega pisma*, izdanega kot sad mednarodnega bibličnega simpozija v Ljubljani leta 1996, navaja več kot 360 prevodov celotnega besedila.¹ Zdi se nam že povsem samoumevno, da se sodobnemu bralcu navdihnjeno besedilo ponuja v njegovem domačem jeziku. Splošno znano je, da je do tega prevajalskega razcveta prišlo od konca 15. stol. dalje in sovпада z izumom tiska, s filološkimi študijami humanistov ter nekoliko kasneje z duhom reformatorske paradigme *sola scriptura*. Vsak Slovenec s končano osnovno šolo ve za Trubarja in Dalmatina ter njune prevode svetopisemskih besedil v slovenščino. Pa gre pri reformatorski zahtevi po prevajanju Biblije v govornje jezike za nekaj absolutno novega? Je prevajalska dejavnost iznajdba novega veka? V iskanju odgovora na to vprašanje se moramo ozreti v zgodovino nekaj predkrščanskih ter prvih krščanskih stoletij, kjer nas lepo število prevodov svetopisemskih besedil prepriča o nasprotjem. V pričujočem prispevku si bomo ogledali prevode Biblije, narejene do 5. stol., med katerimi bomo zaradi njune velike vloge v krščanski zgodovini posebej izpostavili *Septuaginto* ter *Vulgato*. Zapletena zgodovina nastankov prevodov in njihovega neprestanega revidiranja kaže, kako se je ta proces vedno znova odvijal v napetosti med željo po varovanju čistosti sporočila in med prizadevanji po širši dostopnosti teh besedil.

Preden preidemo k panoramskemu pregledu besedil, najprej raziščimo, kaj prevod pravzaprav je. Po običajni definiciji je prevajanje izražanje pisanega ali govornega besedila enega jezika z jezikovnimi sredstvi drugega jezika (prim. SSKJ). Za rabo pri preučevanju zgodovine prevodov bibličnih besedil pa ta definicija ne zadošča, saj npr. ob zatonu svetopisemske hebrejščine kot pogovornega jezika pride do delnih prevodov, razlag ali pa le jezikovnih prilagoditev znotraj istega jezika, ki bi jih le težko imenovali prevodi v gornjem pomenu. Prevajanje v tem kontekstu moramo zato razumeti širše kot "prenos neke izjave v drugo jezikovno preobleko".² To lahko pomeni tudi prilagoditev stare oblike nekega jezika modernejši, hkrati pa pri svetopisemskem besedilu nujno pomeni tudi razlago pomena, saj sporočilo stavka ponavadi presega goli pomen besed. Le s tem razširjenim razumevanjem "prevajanja" zmoremo zajeti vso raznolikost procesa prevajanja svetih besedil v razumevanje in življenje verskih skupnosti v antičnem obdobju.

Judovski prevodi Aramejski targumi

Prve prevode iz izvorne hebrejščine lahko vidimo v targumih, aramejskih parafrazah svetopisemskih besedil. Po vrnitvi iz babilonskega pregnanstva l. 538 pr. Kr. kot pogovorni jezik med Judi hebrejščino čedalje bolj izriva sorodna semitska aramejščina. Nehemijeva knjiga, ki opisuje prav to obdobje,

je izraelske zgodovine, tako poroča o slovesnem javnem branju postave (morda okrog l. 438 pr. Kr.), pri katerem je bila potrebna razlaga: “In brali so iz knjige Božje postave po odstavkih, razlagali pomen, da so mogli razumeti, kar so brali” (Neh 8,8). Kljub ne povsem jasnemu pomenu besedila gre pri tem najbrž za prevajanje iz hebrejščine v pogovorno aramejščino. Koren besede *trgm* v semitskih jezikih označuje bodisi prevajanje bodisi razlaganje nekega besedila.³ Targumi obstajajo za vse knjige hebrejskega Svetega pisma, razen za Ezrovo, Nehemijevo in Danielelovo knjigo. Ti prevodi so se sprva prenašali ustno, hkrati pa se je v začetnem obdobju med svetopisemsko besedilo vpletalo tudi nekaj svobodnejših pripovedi hagad,⁴ kar jim še bolj daje značaj interpretacije. Na ta način so mogli aramejsko govoreči Judje razumeti tudi nejasna mesta in jih uporabiti kot navodilo za vsakdanje življenje. Seveda je razumljivo, da proces prevajanja – razlaganja hebrejske Biblije v tem obdobju ni bil nek enoten, načrten proces, saj najdbe fragmentov starih targumov (Kumran, kodeks *Neofiti* iz Vatikana) dokazujejo njihov nastanek v več različnih skupnostih.

Samarijski prevod Peteroknjžja

Samarijani so že od razpada enotne države na severno in južno kraljestvo (931 pr. Kr.) ubirali svojo pot tudi na verskem področju. To se je pokazalo tudi v odnosu do svetopisemskih besedil v času po babilonskem pregnanstvu (od 5. stol. pr. Kr. dalje). Za Jude je bilo starodavno besedilo sveto, zato so ga pustili nedotaknjenega in so za razlago pomena začeli poleg Svetega pisma v hebrejščini ustvarjati aramejske targume in hagade. Samarijani pa so bili v tem pogledu liberalnejši, saj so posegli v svetopisemsko besedilo samo in nerazumljive besede stare biblične hebrejščine prilagodili tedanji modernejši hebrejščini, svojemu pogovornemu jeziku. Ta

prevod Mojzesovih knjig je torej bliže nekakšni interpretativni modernizaciji jezika besedila. Prvi samarijski targum v aramejščini nastane tako šele v 3. stol. po Kr., ko je hebrejščina dokončno prišla iz rabe tudi med njimi.⁵

Grška Septuaginta (lat. sedemdeset, okrajšano LXX)

Nastanek grškega prevoda hebrejskih svetih knjig je tesno povezan s širjenjem helenistične kulture na območju vzhodnega Sredozemlja. Tudi Judje v Palestini in v judovskih kolonijah, npr. v Aleksandriji v Egiptu, so bili izpostavljeni močni helenizaciji, ki je kljub odporu (prim. 1 in 2 Mkb) močno zaznamovala razvoj judovske kulture. Zanimivo pri tem je, da se Judje niso odpovedali lastnemu religioznemu prepričanju, temveč so ga mnogi skušali izraziti z besednjakom grške kulture. V 2. in 1. stol. pr. Kr. smo tako še posebej v Egiptu (najpomembnejši predstavnik je gotovo Filon Aleksandrijski) pričeli morda ene največjih sintez misli v človeški zgodovini – srečanju med judovsko in grško kulturo. Poleg kanoničnih knjig (“hebrejsko Sveto pismo”) vsebuje tudi t. i. devterokanonične knjige, ki so bile napisane v grščini in sodijo večinoma med modrostno literaturo Svetega pisma.

Kako pomembna je bila Septuaginta za judovsko diasporo, kaže že to, da je bil njen nastanek kmalu odet s tančico legendarne pripovedi. Psevdozgodovinsko Aristejevo pismo, napisano konec 2. ali začetek 1. stol. pr. Kr., poroča, da si je egiptovski kralj Ptolomej (najbrž je mišljen Ptolomej II. Filadelf, 285 – 247 pr. Kr.) zaželel za svojo knjižnico v Aleksandriji tudi judovske svete knjige. Zato je v Jeruzalem poslal velikemu duhovniku Eleazarju prošnjo, naj mu pošlje prevajalce, po šest iz vsakega rodu, ki bi mogli Sveto pismo prevesti iz hebrejščine v grščino. Ko je teh 72 mož prispelo v Egipt, so jih sprejeli s čast-

mi in jim omogočili udobne pogoje za delo, ki so ga opravili v natanko 72 dneh. Primerjava prevodov med seboj je pokazala, da se ti do potankosti ujemajo, hkrati pa je skupnost aleksandrijskih Judov potrdila, da je prevod zvest izvirniku, in izrekla prekletstvo nad vsakim, ki bi v njem poskušal karkoli spreminjati. Kralj Ptolomej je ob koncu navdušen nad globino zapisanih zakonov in jim prizna božje avtorstvo.⁶

Legenda o nastanku Septuaginte razkriva, da so Judje v diaspori tudi grškemu prevodu pripisovali vrednost navdihnjenega besedila, čeprav zgodovinsko ni povsem jasno, ali je prevod sam delo načrtnega prevajanja ali pa morda sad potreb v različnih grško govorečih judovskih skupnostih. V vsakem primeru besedilo "sedemdeseterih" kaže način razumevanja lastne tradicije pri Judih v 3. stol. pr. Kr., ki je iskala povezavo tudi s filozofskim razmišljanjem Grčije. Sam način prevajanja, za današnja merila precej svoboden, je v zadnjem času predmet mnogih raziskav, saj razkriva prav to povezovanje med judovstvom in grštvom, v katerem sedanji papež Benedikt XVI. vidi "pomemben korak v zgodovini razodetja, v kateri se je uresničilo to srečanje na način, ki je dobilo odločilni pomen za nastanek krščanstva in njegovo razširjanje".⁷

Še pomembnejša je torej LXX za življenje prve Cerkve, saj je prav to besedilo veljalo za njeno Sveto pismo. Navedki iz del cerkvenih očetov kažejo na to, da niso uporabljali hebrejske, temveč grško Biblijo, kar je povzročalo še dodatna razhajanja z Judi, ki so od 1. stol. dalje zavračali grški prevod in devterokanonične knjige (judovska sinoda v Jamniji okrog 100 po Kr. določi hebrejski kanon: 39 svetih knjig). Prav za potrebe razprav z Judi je Origen v 3. stol. sestavil prvo tekstnokritično izdajo Svetega pisma, imenovano *Heksapla*, kjer je v šestih vzporednih stolpcih navedel hebrejsko besedi-

lo v izvirnem črkopisu, hebrejsko besedilo v grški transkripciji, nato Akvilov in Simahov grški prevod, besedilo Septuaginte in kot šesti stolpec pri večini knjig še Teodocijev grški prevod.

Klasičen primer razlike med hebrejskim in grškim besedilo je mesto iz Izaijeve knjige, kjer Bog napove kralju Ahazu rojstvo Emanuela (prim. Iz 7,14). V hebrejščini je njegova mati označena z besedo *almah* (mlado dekle), ki so jo prevajalci LXX v grščino prevedli s *parthenos* (devica). Prav v tem prevodu postane navedek koristen avtorju Matejevega evangelija, ko v Jezusovem rojstvu prikaže izpolnitev davne prerokbe (Mt 1,23) in hkrati prispeva k veri Cerkve v Marijino neokrnjeno devištvo.

Sirski prevod Peteroknjžja

Po mnenju mnogih strokovnjakov je prevod petih Mojzesovih knjig v sirski jezik delo judovskih prevajalcev, saj kaže mnogo stikov s tradicijo zgoraj opisanih targumov, čeprav se je ohranil v Pešiti, Svetem pismu krščanske sirske skupnosti. Morda je bilo delo opravljeno v 1. stol. po Kr., ko se je kraljevska družina iz sirske Adiabene spreobrnila v judovstvo.⁸

Krščanski prevodi

Od približno 300 pr. Kr. do 500 po Kr., torej tudi v času nastanka Cerkve, je bil pod vplivom helenizma pogovorni jezik Sredozemlja grščina v različici koine (gr. splošni jezik). V tem jeziku so nastali spisi Nove zaveze, prav tako so ga, celo v Rimu vse do 4. stol., uporabljali tudi v bogoslužju, kar lahko po nekaj sledovih opazimo še danes (prim. začetek maše s klicem *Kyrie, eleison; Christe, eleison*; vzkliki pri liturgiji velikega petka *Hagios o Theos; Hagios ishyros; Hagios athanatos, eleison imas*). S širitvijo misijonske dejavnosti krščanstva pa se je pojavila potreba po prevajanju, najprej v latinščino, sirščino

in koptščino, nekoliko kasneje še v armenščino, etiopščino, gotščino in gruzijsščino.⁹

Stari latinski prevodi (t. i. Vetus latina)

Relativno hitro, že v 2. stol., so se v nekaterih predelih, predvsem v rimski severni Afriki, pojavila sveta besedila v latinskih prevodih. Tertulijan (okr. 160 – 220) je že imel

na razpolago latinsko Sveto pismo, Ciprijan pa je sredi 3. stol. uporabljal že revidirano različico tega prevoda. Predloga za najstarejše latinske prevode je bilo grško Sveto pismo, tj. Septuaginta in Nova zaveza. Med ohranjenimi deli teh prevodov, ki jih najdemo v spisih cerkvenih očetov, v najstarejših liturgičnih knjigah in v fragmentih svetopisem-



skih rokopisov, lahko opazimo precejšnje razlike, kar kaže na to, da je v 4. stol. krožilo več variant latinske Biblije, kar je Hieronim kritiziral kot *vitiosissima varietas* (lat. zelo škodljiva raznolikost). Kljub temu sodobne študije značilnosti teh besedil ugotavljajo, da gre v osnovi najbrž za en sam prevod, ki pa je bil v procesu revizij v različnih krščanskih okoljih podvržen številnim prilagoditvam stila in besedišča. Nekaj je k temu prispeval že sam razvoj grškega (kot predloga) in latinskega jezika v treh stoletjih. Vse ohranjene drobce starih latinskih prevodov od l. 1949 v kritičnih izdajah objavlja *Institut Vetust Latina* iz Beurona v Nemčiji. Zakaj so pomembni? Predvsem zato, ker so te najstarejše latinske prevode uporabljali latinski cerkveni očetje za svoje komentarje še celo v času po nastanku Hieronimovega prevoda in s tem neposredno vplivali na teologijo zgodnje krščanske dobe. K temu lahko dodamo še uporabnost pri kritičnem iskanju osnovne različice Svetega pisma, saj se občasno prav na osnovi starega latinskega besedila lahko rekonstruira grško predlogo, ki jo je uporabil antični prevajalec, in s tem pride do zgodnejše grške različice.

Hieronimov latinski prevod in Vulgata

Sofronij Evzebij Hieronim (347 – 419/420) v zgodovini prevajanja Svetega pisma zavzema posebno mesto, saj je s filološko občutljivostjo spoznal vrednost izvirnega besedila, hkrati pa s prizadevanjem za pravilnost prevoda poskrbel za razširjanje svojih del.¹⁰ Vendar bi bilo napačno, če bi Hieronimove prevode enačili z Vulgato, saj sta tako njegova prevajalska dejavnost kot kasneje nastajanje enotne izdaje Vulgate zapletena in le deloma povezana.

Rojen v Stridonu v rimski provinci Dalmaciji, nekje med Oglejem in Emono, je Hieronim že od mladih let potoval po imperiju. V Rimu je prejel izobrazbo gramatike

in retorike, na poti v Galijo pa se je v Trierju navdušil za asketski način življenja zgodnjega meništvja. V Antiohiji se je 373 učil grško, v puščavi v bližini Aleppa pa nekoliko kasneje še hebrejsko. Leta 382 je odšel v Rim na sinodo, ki jo je sklical papež Damaz I., in tam postal papežev teološki svetovalec in tajnik. Damaz mu je kmalu naročil revizijo latinskega prevoda štirih evangelijev, kar je Hieronim opravil na podlagi grških rokopisov. Tej izdaji je Damaz dal svojo avtoriteto s tem, da je napisal predgovor *Novum opus*, kar ji je zagotovilo posebno mesto v množici prevodov. Zanimivo je, da naj bi prav ta Damazov predgovor k evangelijem vplival na kasnejše uveljavljanje celotne Vulgate v Cerkvi. V Rimu naj bi nastala tudi prva revidirana Knjiga psalmov. Po Damazovi smrti je Hieronim odšel v Betlehem, kjer je po 387 nadaljeval svojo prevajalsko dejavnost in na podlagi Origenove *Heksaple* izdelal svojo latinsko Knjigo psalmov, imenovano tudi Galikanski psalter (v rabi je bil pri bogoslužju v Galiji), ki je kasneje postal del Vulgate. Kasneje se je odločil za prevajanje iz izvirnega jezika Stare zaveze, za *veritas hebraica*, in do 405-406 prevedel vse knjige hebrejskega kanona. Drzna odločitev proti avtoriteti Septuaginte in njenega kanona mu je prinesla kritike njegovih sodobnikov in tudi kasnejših avtorjev. Tako naj bi Tobijevo in Juditino knjigo le na hitro popravil na osnovi starega latinskega prevoda, medtem ko najbrž sploh ni prevedel Siraha, Knjige modrosti, 1. in 2. knjige Makabejcev, Baruha in Jeremijevega pisma. Prav tako danes velja, da ni posebej prevajal Pavlovih in drugih pisem, Apostolskih del in Razodetja. Hieronim je s svojo dejavnostjo le še prispeval k raznolikosti prevodov v 5. stol. Ob svoji smrti ni zapustil celotnega prevoda Svetega pisma, še toliko manj drži, da bi bil ta prevod splošno sprejet in da bi nosil ime Vulgata. Kaj torej Vulgata pravzaprav je?

Sveto pismo si ponavadi predstavljamo kot zbirko “knjig”, izdano v enem samem zvezku. A danes običajna oblika knjige, ki ji rečemo kodeks (za razliko od prvotnega zvitka), se je začela pojavljati šele od 2. stol. naprej, do sredine 6. stol. pa je trajalo, da so vse svetopisemske knjige začeli zapisovati v en sam kodeks. Imeti Sveto pismo je vse do 9. stol. pomenilo posedovanje prave male knjižnice zvitkov ali vsaj devetih kodeksov. Zato je lažje razumljivo, da so posamezni prevodi lahko prihajali iz različnih virov in da je krožilo več različic Biblije. Šele s karolinško renesanso, ki je na začetku 9. stol. spodbudila razvoj pomembnejših skriptorijev (Alkuin v Toursu, Teodulf v Orleansu), se je počasi začela izoblikovati “standardna” latinska verzija, v kateri so prednost dajali predvsem Hieronimovim prevodom. V procesu dokončne določitve besedila je pomembna *Biblia Parisiensis*, ki jo je v 13. stol. izdala pariška univerza in je že blizu kasnejši izdaji Vulgate, vsebovala pa je tudi na Tridentinskem koncilu izločene 3. in 4. Ezrovo knjigo ter Manasejevo molitev. Samo ime “vulgata” (lat. skupna, splošno razširjena) se je za označevanje latinske Biblije z večinskim delom Hieronimovih prevodov uveljavilo šele v 16. stol. Ta izdaja je vsebovala Hieronimov prevod Stare zaveze iz hebrejščine, popravljeni Tobijevo in Juditino knjigo, njegov prevod Knjige psalmov na podlagi *Heksaple* (Galikanski psalter) ter njegovo recenzijo evangelijev. Prevodi vseh preostalih devterokanoničnih in novozaveznih knjig so delo neznanih prevajalcev. Čeprav so latinska besedila že v srednjem veku doživljala popravke, se je šele s humanisti v 15. stol. začelo načrtno kritično delo z iskanjem starih in zanesljivih rokopisov. Posebno prelomnico je predstavljal Tridentinski koncil (1545-1563), ki je spričo reformatorske prevajalske vneme Vulgato razglasil za uradno avtentično Sveto pismo katoliške Cerkve, hkrati pa pri učenjakih na-

ročil novo, popravljeno izdajo besedil. Ta je prvič izšla pod papežem Sikstom V. (1590), njena druga, izboljšana izdaja pa pod Klemenom VIII. (1592) in jo poznano pod imenom *Vulgata Sixto-Clementina*. Zadnja različica Vulgate je t. i. *Neo Vulgata*, ki jo je od leta 1965 na podlagi hebrejskih in grških originalov popravljala papeška komisija. Uradno jo je razglasil Janez Pavel II. leta 1979.

Koptski prevod

Čeprav ne poznamo točne letnice prevoda Svetega pisma v egiptčanski jezik, je do tega po vsej verjetnosti prišlo v prvi polovici 3. stol. Poročilo iz življenja sv. Antona, začetnika meništva, poroča, da se je spreobrnil ob poslušanju evangelija o bogatem mladeniču. To se je zgodilo okrog leta 270 po Kr. in ker iz drugih mest izvemo, da Anton ni znal grško, lahko sklepamo, da so besedilo brali v koptščini. Tudi koptski gnostični spisi iz Nag Hammadija se ob svojem nastanku v 4. stol. opirajo na že obstoječe prevode sinoptičnih evangelijev.

Sirski prevod

Standardna različica sirskega Svetega pisma, Pešita, je nastala do 3. stol., in sicer s prevodi iz hebrejščine in grščine. Dva sirska svetopisemska rokopisa iz 5. stol. veljata za najstarejši besedili te vrste. Svetopisemska tradicija v sirskega jeziku je nekoliko samosvoja. Sirec Tatian je namreč okrog 170 po Kr. sestavil prvo evangeljsko harmonijo, imenovano *Diatessaron*, v kateri je združil štiri evangelije v enotno pripoved o Jezusovem življenju, delu in nauku. Čeprav napisana v grščini, je bila harmonija najbrž kmalu prevedena v sirščino, kjer je prevzela vlogo kanoničnega evangelija. V splošni rabi je ostala vse do 5. stol., ko je sinoda v Rabbuli zapovedala uporabo štirih evangelijev. Zgodovinar in škof Teodoret iz Cira okr. 440 poroča, da je iz cerkva svoje škofije odstranil 200 izvodov Tatianove harmonije.

Armenski prevod

Armenci so sprejeli krščanstvo konec 3. stol., že leta 304 je to postalo državna vera. Sama dežela ni bila del rimskega cesarstva in se je nahajala na meji med Rimljani in Perzijci, ki so bili ves čas zapleteni v medsebojne spopade, pri čemer je trpela tudi Armenija. Konec 4. stol. je z razdelitvijo področja med dve cesarstvi grozilo izginotje armenske kulture. Deloma kot odgovor na to krizo je okrog leta 406 učenjak Mesrop iznašel armensko abecedo, s katero so zapisali prevode Svetega pisma, liturgičnih besedil ter del sirskih in grških cerkvenih očetov v armensščino. Biblijo so prevajali tako iz sirskih kot grških predlog, delo naj bi bilo zaključeno okrog 435 po Kr.

Etiopski prevod

Prevod v etiopščino naj bi nastal med 4. in 6. stol. na podlagi Septuaginte in grške Nove zaveze. Zanimivo je, da med etiopskimi svetimi besedili poleg običajnih kanoničnih in devterokanoničnih knjig najdemo tudi nekaj apokrifov (Enohova knjiga, Knjiga jubilejev, Izaijevo vnebovzetje, 4. Baruhova knjiga).

Gruzijski prevod

Najstarejši gruzijski prevodi svtopisemskih besedil so iz 5. stol. in kažejo povezavo s sočasnimi armenskimi prevodi. V fragmentih rokopisov, datiranih od 5. do 8. stol., so našli dele besedil Druge in Pete Mojzesove knjige, Knjige pregovorov, Jeremija in Knjige sodnikov, od novozaveznih spisov pa precejšnje dele evangelijev ter pisem Rimljanom in Galačanom.

Gotski prevod

Plemena germanskih Gotov so se proti koncu 2. stol. začela pomikati proti jugu Evrope v dveh smereh: Vizigoti proti Španiji, Ostrogoti pa proti Mali Aziji. Leta 264 so vdrli v Kapadokijo in odpeljali s seboj tudi

več krščanski ujetnikov. Potomec teh je bil tudi škof Vulfila, ki naj bi v 4. stol. prevedel Sveto pismo v gotski jezik, še pred tem pa na podlagi grškega in latinskega alfabeta ter nekaj runskih pismenk sestavil gotško abecedo. Iz 5. stol se je ohranil dragoceni gotski *Codex Argenteus Upsaliensis*, kjer so s srebrnimi in zlatimi črkami na škrlatni tkani ni zapisani evangeliji v zaporedju Matej, Janez, Luka, Marko.

Razodeto resnico ohraniti ali razumeti?

Bežni pregled zgodnjih prevodov svtopisemskih besedil nam kaže veliko odprtost zgodnje krščanske skupnosti za prevajanje, torej za dostopnost svetih besedil vsem vernim. Po drugi strani pa nenehne revizije prevodov razkrivajo neizmerno spoštovanje do samega besedila, njegove oblike, preko katere je prišla do nas razodeta resnica. V tem se skriva protislovna napetost med dvema težnjama verskih skupnosti: težnji po ohranjanju razodete besede ter težnji po razumevanju te besede. Primer prve je fiksiranje hebrejskega besedila svetih knjig v posteksilnih judovskih skupnostih in sočasno nastajanje aramejskih razlag, primer druge težnje pa je nastajanje samarijanske jezikovno modernizirane priredbe Peteroknjizja. S podobnimi strahovi o heretičnosti so Judje na Jamnijski sinodi zavrgli grško Septuaginto, koncilski očetje v Tridentu pa prepovedali reformatorske prevode Biblije in za avtentično razglasili le latinsko Vulgato. Kaže, da je misijonska dejavnost mlade krščanske verske skupnosti nagibala najprej k veliki naklonjenosti prevajanju, ki se je po večstoletni uveljavitvi prevesila v konzervativnost, težnjo po ohranjanju besedil. Razumevanje in dostopnost razodetja sta se morala pogosto umakniti varovanju čistosti razodete besede, kar je vodilo v 16. stol. do nam nerazumljivih prepovedi posedovanja Sve-

tega pisma v domačih jezikih. Danes je ta napetost v večji meri presežena s standardnimi izdajami Biblij v modernih jezikih, saj je v njih zagotovljena tako zvestoba izvirniku kot tudi razumljivost običajnemu bralcu. Še vedno pa srečamo odstopanja, kot so recimo izdaje Biblij v pogovornih jezikih (npr. italijanska *Bibbia in lingua corrente*), kjer prilagoditve morda že pregrobo posegajo v izvirno besedilo. Med ohranjanjem in razumevanjem namreč ne sme iti za izključujoče razmerje, temveč predvsem za zvestobo večni Besedi, izrečeni v določenem zgodovinskem trenutku na določen način, a namenjeni ljudem vseh časov. Tudi nam.

1. Prim. *Interpretation of the Bible/Interpretacija Svetega pisma*, Ljubljana/Sheffield, 1998, 1852-1854.

2. "Prevod", v A. Grabner-Haider, J. Krašovec, *Biblični leksikon*, Celje, 1984, 598.
3. Prim. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, Si - Z, New York, 1992, 321.
4. Gre za oznanjevalno razlago Svetega pisma, ki uporablja razna sredstva ponazoritve (pripoved, priliko, alegorijo), in na odprt, pogostokrat domišljjski način, želi privedi do spoznanja in razumevanja Boga, sveta in človeka (prim. "hagada", v *Biblični leksikon*, 307).
5. Prim. A. Tal, "The Hebrew Pentateuch in the Eyes of the Samaritan Translator", v: *Interpretation of the Bible/Interpretacija Svetega pisma*, Ljubljana/Sheffield, 1998, 341-354.
6. Prim. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. V, O - Sh, New York, 1992, 1096.
7. Benedikt XVI., "Vera, razum in univerza. Spomini in razmisleki", v: *Communio*, 16. letnik (2006) 3, 198.
8. Prim. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, 789.
9. Prim. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, 787-813.
10. H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II, *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München, 1994, 44-52.

Z besedo svoje moči nosi vse (Heb 1,3)¹

Besede naslova predavanja so del uvoda v Pismo Hebrejcem, ki obsega prve štiri vrstice in se glasi: “*Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu. Njega je postavil za dediča vsega in po njem je tudi ustvaril svetove. On je odsvit njegovega veličastva in odtis njegovega obstoja, z besedo svoje moči nosi vse. Potem ko je urešničil očiščenje od grehov, je v nebesih sedel na desno veličastja. Postal je toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime od njihovega je dobil.*”

Zakaj pisec pisma na začetku Jezusa postavlja v kozmične razsežnosti? Odgovor na to vprašanje najdemo le v celoti svetopisemskega razodetja. Jezus je višek Božjega razodetja in prinaša obljubo zmage milosti nad krivdo, življenja v poveličanem stanju nad smrtjo. Toda nič tega ne bi bilo mogoče, če Bog ne bi bil Prvi in Zadnji, Alfa in Omega vsega bivajočega in torej tudi celotnega našega življenja. Jezus je ključ do popolnega smisla življenja in usode vsakega posameznika. Jezus je Maziljenec, Gospod, Sin človekov, Božji Sin samo in vedno v razmerju do končnega pomena sveta in človeka. To velja za njegovo naravo in poslanstvo v nebesih in na zemlji. Vsi spisi Nove zaveze temeljijo na tem spoznanju in prepričanju, čeprav večina teologije ne razvije do kozmičnih razsežnosti. Pisci Nove zaveze so stali pred zelo težko nalogo, da ljudem helenistične kulture, ki so za predstavo o Bogu in Mesiji razvili abstraktne in absolutne kategorije, človeka pa razlagajo iz izkušnje o njem samem, oznanijo kozmičnega Kristusa, ki je do skraj-

nosti ponižan na križu in tam tudi umre, a obstaja od vekov, utemeljuje obstoj in smisel vsega stvarstva, je eno s samim Stvarnikom in vstane od mrtvih, da bi vsi živeli po njem. Razlaga o naravi in pomenu Kristusovega odrešilnega dela je odvisna od razlage Boga v celoti. Prolog v Pismo Hebrejcem še bolj kakor prolog v Janezov evangelij izpostavi enotnost in nepretrganost Božjega razodetja.

Ta celostna perspektiva odpira pogled v vse smeri. Bog se je na različne načine razodeval v preteklosti, “v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu”; to torej pomeni enkratno in končno razodetje. Preroki v preteklosti se niso motili, saj jih je navdihoval Bog. Toda bili so človeški posredniki Božjega razodetja, zato noben njihov nastop ni dokončen in popoln. Edinstveno in dokončno razodetje po Božjem Sinu je vrhunec zgodovine odrešenja, ki jo določa skrivnost in večkrat skriti Božji načrt, zato ga v nobenem pogledu ne kaže dojemati kot izoliran zgodovinski dogodek. Edinstvenost in dokončnost razodetja po Jezusu Kristusu teologa Pisma Hebrejcem in številne druge prve kristjane tako prevzame, da se težko znebijo vtisa, da je z dokončno stopnjo razodetja nastopil tudi konec časov. Vtis o polnosti vsebine razodetja tako v nekem smislu zabriše razsežnost časa. Pismo ne govori s stališča časovne zaporednosti, temveč pod vtisom dokončnosti in polnosti razodetja, ki je hkrati polnost stvarjenja, dokončne manifestacije Božje moči. Božji Sin je “odsvit (*apáugasma*) njegovega veličastva in odtis njegovega obstoja, z besedo svoje moči nosi vse”. Moč, ki

je lastna Bogu in Božjemu Sinu, odseva Božjo svetlobo, popolnost, svetost. Ta moč seveda presega tudi slavo angelov, saj ti ne morejo delovati brez pobude Božje moči in oblasti. Za obstoj sveta je potreben Vsemogočni, za odrešenje človeka, ki ječi v stiski sedanjega veka, pa učlovečenje in rodovitno trpljenje Božjega Sina. Nobena druga moč ne more spremeniti podobe človeka tega sveta. S popolnim razodetjem kozmične Božje moči v osebi Jezusa Kristusa se razblini predstava o strahu pred neskončno močjo, ker ta ne nastopa v vlogi tirana, temveč v vlogi rešitelja, ki se sam preda mogočnim tega sveta, ki ob njem doživijo svojo zadnjo izgubo in se morda rešijo, če sledijo moči njegove miline, milosti, odpuščanja, sprave, nove stvaritve duše, popolne duhovne spojitve z močjo Božje svetosti.

Uvod v pismo Hebrejcem zelo posrečeno razgrinja korenine, bivanjske osnove naše zavesti o najvišji avtoriteti, moči in svetosti. V skladu z načelom vzročnosti, analogije vere in naše sposobnosti za ljubezen, zvestobo, sočutje in žrtvovanje lahko govorimo o strukturnih elementih ali kategorijah same biti. Pomen, ki se tiče samih korenin našega bitja, očitno predstavlja neko čustveno stanje v našem bitju, ki se prebudi, ko se je dotakne moč Božjega navdiha in jo obdari s svojo svetostjo. Božja moč nas lahko naglasi za razumevanje paradoksa notranje zveze med manifestacijo Božje moči in pozicije popolne nemoči v zunanjem svetu, ker ljubezen in druge kreposti niso samo čustveni vzgibi, temveč spadajo v samo strukturo našega bitja. Moč ljubezni do skrajnih oblik žrtvovanja seveda po definiciji vključuje etične kvalitete, torej ne more biti nevtralna. Če obstaja, soustvarja svet; če se sprevrže v svoje nasprotje, ga ruši. Zato je mogoče, da besedo "moč" uporabljamo na vseh področjih našega zaznavanja resničnosti: na področju fizikalnih danosti, v sociologiji, v psihologiji itd. Iz etičnih razlogov to besedo na vseh področjih

zaznavamo v pozitivnem in v negativnem smislu, pač glede na način manifestacije moči. Samoumevno se zdi, da je najvišje bitje tudi najvišje dobro, zato Božja moč sploh ne more biti negativna, rušilna. Rušilna se lahko zdi le tistemu, ki je sam rušilen in ima napačna pričakovanja, tistemu, ki bi samo strukturo sveta želel prilagoditi svojim zgrešenim pričakovanjem. V tem je bistvo sile greha, zakrknjenosti, upornosti. Božji odgovor v tem primeru ne more biti drugo kakor rušenje z namenom, da se ponovno vzpostavi red Božjega stvarstva, ki je rezultat Božje moči in svetosti.

Razmerje med Božjo močjo, prizanesljivostjo in milostjo kazni je sijajno opisano v Knjigi modrosti (II,21-12,22) s patosom navdušenosti:

*Tvoja silna moč je namreč zmeraj pri tebi.
Kdo se bo ustavljal moči tvoje roke?*

*Kakor drobcena utež na tehtnici je pred
teboj ves svet,
kakor kaplja jutranje rose, ki se spusti na
zemljo.*

*Vendar si z vsemi usmiljen, ker moreš vse,
ljudem pa grehe odpuščaš zato, da bi se
spreobrnil.*

*Kajti ljubiš vse, kar je,
nič od tega, kar si naredil, ti ni zoprno,
saj tega, kar bi sovražil, ne bi bil ustvaril.
In kako bi kaj moglo obstajati, ako ti ne bi
hotel,*

*in kako bi se moglo obdržati, česar ti ne bi
poklical?*

*Toda ti prizanašaš vsemu,
ker je tvoje, Gospodar, ljubitelj življenja.
Tvoj neminljivi duh je namreč v vsem.*

*Zato tiste, ki padajo, kaznuješ po malem.
Opozarjaš jih, v čem so grešili, in opominjaš,
naj se odvrnejo od hudobije in verujejo vate,
Gospod.*

*Vesoljstvu vladaš pravično, ker si pravičen,
in da bi obsodil koga, ki ne zasluži kazni,*

imaš za nezdržljivo s svojo močjo.

*Počelo pravičnosti je namreč tvoja moč
in to, da vsemu gospoduješ, stori, da vsemu
prizanašaš.*

*Svojo moč namreč razkazuje tisti,
v katerega nesporno oblast ljudje ne verjamejo.
Tak celo tistim, ki se ga bojijo, očita
predrznost.*

*Ti pa si gospodar moči, zato sodiš milo
in nas vodiš z veliko prizanesljivostjo.
Zakaj kadar koli hočeš, ti je mogoče.*

*S takim ravnanjem si svoje ljudstvo poučil,
da mora pravični biti prijatelj ljudi.
Svojim otrokom vlivaš veliko upanje,
ker daješ po grehu čas za kesanje.*

*Če si torej sovražnike svojih otrok, take, ki
so zaslužili smrt,
tako prizanesljivo in razumevajoče kaznoval,
da si jim dal celo čas in priložnost, da se
odvrnejo od zla,*

*kako si šele natančno sodil svoje sinove,
katerih očetom si prisegel in se zavezal,
da boš izpolnil veličastne obljube.*

*Naše sovražnike torej zato tepeš zmerno, ker
vzgajaš nas,
da bi mislili na tvojo dobroto, kadar sodimo,
in da bi pričakovali tvoje usmiljenje, kadar
smo sojeni.*

Samo na bivanjski, ontološki osnovi je mogoče razrešiti konflikt, ki ga človek lahko vidi v razmerju med Božjo močjo, pravičnostjo in ljubeznijo. Anselm Canterburyški je npr. ta konflikt dojemal kot nekaj, kar na nivoju razuma ni razrešljivo, zato naivno Bogu pripisuje iznajdljivost, da nekako razreši konflikt med zahtevo pravičnosti in obljubo usmiljenja. Na ontološki ravni druge možnosti sprave ni, kakor da ljubezen, usmiljenje sovпада s postavko pravičnosti, in obrnjeno, da je lahko resnična. Moč in zahteva pravičnosti morata doseči popolno bivanjsko edinstvo z ljubeznijo, da bi se lahko izognila nepravici, ki ruši same temelje bivajočega.

Te skrivnostne vzajemnosti seveda ni mogoče reševati na formalni, abstraktni, juridični, torej zgolj intelektualni ravni. Ljubezen ne more delovati, če bi jo razumeli le kot neke vrste dodatek, ali celo nasprotje moči. Moč, pravičnost in ljubezen lahko delujejo le ob upoštevanju, ob spoju univerzalnega zakona in konkretne situacije v vsakem konkretnem življenjskem izzivu. Že v ljudski govorici pravimo, da to stori ljubezen; toda ta nima druge možnosti, kakor da se zgodi ob zlitju vseh postavk na bivanjski, ontološki ravni, torej v vsaki individualni situaciji. Potrebna je torej popolna notranja skladnost, kakršno lahko domnevamo, slutimo, čutimo in skrivnostno okusimo v razmerju do Božjega Sina, ki je Bog, pa zaradi učlovečenja, žrtvovanja ni prenehal biti Bog. Zato mi za resnično bivanje nimamo druge možnosti, kakor da posnemamo njega ob stalnem vključevanju v vesoljno simfonijo Božje moči, pravičnosti in ljubezni. Božja moč je identična z zakonom vsega bivajočega, torej edino resnično okolje za naše bitje in žitje.

Znano je, da je Hegel na začetku svoje filozofske poti preizkusil svoj razum in svojo intuicijo na pojmu ljubezni. Pri tem je nehote doživel usoden brodolom, saj je svojo intuicijo o ljubezni spustil na raven dialektike, ki ljubezen določa kot proces ločevanja in združevanja. V tem procesu se sprošča moč volje po združevanju, ki vodi v bolj ali manj kritično stanje nevroze. Na analitični, eksperimentalni ravni ni izhoda iz tega položaja, a je možen na bivanjski ravni, če omejeno, ustvarjeno bitje postane "odsvit njegovega veličastva in odtis njegovega obstoja, ki z besedo svoje moči nosi vse". To je možno ob srečanju na najgloblji bivanjski ravni, popolni usklajenosti med božjim in človeškim, ki je ustvarjeno po Božji podobi. Ljubezen, sočutje, usmiljenje, žrtvovanje so načini bivanja v dejanskem stanju življenja in predstavljajo moč, ki giblje živ-

ljenje. Če je za ljubezen značilna moč združenja ločenega, se zgodi zato, ker je njen model prvobitna edinost, ki je vir vseh edivosti. Ločitev ali ločevanje je naša neizbežna izkušnja. Očitno je, da je najbolj usodna ločitev od nas samih, od našega lastnega bistva bivanja, ker se ločujemo od vira našega bivanja; posledica pa je hkrati ločitev od drugih, vse večja odtujenost, strah in nevroza. Ljubezen do Boga, do izvora našega bivanja, in do katerega koli drugega človeškega bitja, je možna, ko dosežemo stanje harmonične individualnosti, ko smo sami v sebi popolno središče moči, pravičnosti in ljubezni. Takrat se zgodi neverjetno za racionalno dojemanje: individualna oseba je hkrati popolnoma ločena oseba od drugih oseb in nosilka najmočnejše ljubezni. Ko se je Božji Sin ločil od Očeta, da je postal človek, se je dejavno pokazala moč ljubezni v območju troedinega Boga in v območju vesoljnega človeštva, ki tiči v stanju odtujenosti, ki v svoji biti nosi hrepenenje po združitvi z izvorom življenja, iz katerega izhaja. V tem skrivnostnem dogajanju moči ljubezni v razmerju med avtonomnimi osebami se kaže edinstvena veličina razodetja, s tem pa tudi superiornost krščanstva nad vsemi drugimi religijami.

V tej luči se kaže pravi problem Nietzschejeve teze o življenju kot volji do moči. Volja do moči pravzaprav ne pomeni niti volje niti moči, pač pa označuje dinamiko lastnega doživetja življenja, ki kaže dinamiko presežanja samega sebe in presežanje notranje

ter zunanje rezistence. Pritrjevanje lastnemu bitju manifestira moč volje po presežanju vsega, kar nasprotuje bitju, torej neskončno hrepenenje po Bitju, ki utemeljuje vsa bitja v razmerju. Človeška oseba je toliko bolj popolna, kolikor bolj ji uspe doseči ravnovesje v razmerju z drugimi nosilci moči, z drugimi osebami. Moč bivanja je popolna, ko je popolna osredotočenost na lastno bitje, zavedanje o samem sebi, ker to vključuje pravo razmerje do drugih. Personalistična osnova doživljanja življenja omogoča razumevanje skrivnosti odpuščanja, ki izraža moč Božje milosti, ki premaga odtujenost in ustvarja novo edinost z izvorom edivosti. Božji Sin se žrtvuje, da ustvari spravo med odtujenimi ljudmi, ker moči za takšno dejanje nima nihče drug kakor Bog. Pavel je med vsemi najbolj poudaril, da je Kristus z daritvijo na križu dosegel to, kar je na videz nepravično in nelogično: opravičenje krivičnega človeka. Bog stori takšno nelogičnost, ker je to dejanje edino zares pravo, pravično. Če je ustvaril svet za bivanje v svetosti, harmoniji, ne more pristati na stanje odtujenosti, ne-bivanje. Toda iz stanja odtujenosti, krivde, se človek ne more rešiti sam. Moč odpuščanja, opravičenja, posvečenja, je torej največkratnejše znamenje Božje moči, pravičnosti in ljubezni.

-
1. Predavanje na srečanju članov Slovenskega bibličnega gibanja v Ljubljani, Zavod sv. Stanislava, 11. november 2006.

Vetus in novo

Novozavezna molitev psalmov

Knjiga Psalmov je tudi danes med najbolj poznanimi in največkrat brani knjigami Svetega pisma in je poleg Izaije najpogosteje citirana knjiga Stare zaveze v Novi zavezi. Psalmi predstavljajo teološki povzetek in vrh Stare zaveze. V njih so izražena najbolj prečiščena spoznanja o Bogu, človeku in svetu ter hkrati najgloblja hrepenenja, ki so dobila svojo izpolnitev v Kristusu. Molitev psalmov je tako v judovstvu kot v krščanstvu pomenila srce osebne in občestvene bogoslužja. V njih so rodovi vernikov tako v judovstvu kot v krščanstvu dobivali navdih za svojo molitev in za življenje. Na zadnjem koncilu je Cerkev ponovno postavila psalme v središče molitvenega življenja vernikov s tem, ko je psalme vključila v obvezni del besednega bogoslužja in ko je tudi vernikom priporočila redno molitev vsaj dela molitvenega bogoslužja Cerkve. Koncil poziva vse, "naj si pridobijo popolnejšo liturgično in biblično izobrazbo, zlasti glede psalmov" (B 90).¹

Psalmi - pesmi življenja

V hebrejskem Svetem pismu nosijo Psalmi naslov Hvalnice (hebr. *tehillím*) ali Davidove pesmi (*šir l-David*) ali celo Jahvetova pesem (*šir ha-Elohim, šir Adonai* - Ps 137,4). Uvrščajo se za Postavo (*Torah*) in Preroke (*Nebiim*), na začetek zbirke Spisov (*Ketubim*). Najdemo jih pred Jobovo knjigo in Pregovori, s katerima sestavljajo neko dopolnjujočo trojico. V grškem prevodu (Septuaginti) nosijo naslov *Psaltérion* ali *Psalmói*, od koder tudi njihov običajni naslov. Po vzoru peteroknjžja je knjiga psalmov razdeljena

na pet delov (1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150), od katerih se vsak končuje z obliko blagoslova ali doksologijo: "Sklavljen bodi Gospod, Izraelov Bog, od vekomaj do vekomaj! Amen, amen" (41,14). Vzporejanje psalmov s postavo kaže tako na njihov velik pomen v izraelski teologiji kot na naravo vere same, katere izraz so. Biblična vera v Boga Stvarnika se namreč ne izraža prvenstveno v zapovedih in izrekih, temveč v dogodkih vsakdanjega življenja. Veroizpoved je za Izrael izpoved lastnega življenja, svoje zgodovine, ki jo razume kot zgodovino Božjega delovanja. Psalmi so neke vrste upesnenje te zgodovine, so *pesem življenja*. Molivec v Ps 118,14 tako celo enači svojo molitev z Bogom samim: "Gospod je moja moč in moja pesem".

Izrael se je zavedal, da je njegova najpomembnejša in najodličnejša naloga ter razlog njegove izvoljenosti v slavljenju edinega Boga. Hvalnice ali slavilni psalmi so zato najmočnejša skupina v zbirki psalmov. Z njimi se molivec obrača na Boga Stvarnika, Rešitelja in Gospodarja zgodovine:

*Nebesa pripovedujejo o Božji slavi,
nebesni svod sporoča o delu njegovih rok.*

*Dan izreka dnevu govor,
noč razglaša noči znanje.*

*To ni govor, to niso besede,
njihov glas je neslišen;
po vsej zemlji gre njihov val,
do konca sveta njihove besede.*

(Ps 19,2-5; prim. Ps 8; 33; 100; 103; 104; 111; 113; 114; 117; 135; 136; 145-150). Na vsakem koraku svoje zgodovine je ljudstvo našlo raz-

loge za hvalospev svojemu Bogu (Ps 78; 105). V vseh stvarih odkrivajo čudovit red in v njem vidijo pričo Božje navzočnosti v svetu. Še posebej v samem Jeruzalemu (prim. Ps 24; 48; 76; 84; 87), na gori Sion (Ps 46; 48; 76; 84; 87; 122; 125; 132), v templju in v kraljevanju Gospodovih maziljencev:

*“Jaz sem posvetil svojega kralja
na Sionu, svoji sveti gori.”
Razglasil bom GOSPODOV zakon.
Rekel mi je: “Ti si moj sin,
danes sem te rodil.*

(Ps 2,6-7; prim. Ps 18; 20; 21; 45; 72; 89; 93; 96; 97; 98; 99; 101; 110; 144). V kralju, ki ga je Bog mazili, prepozna Izrael zagotovilo Božjih obljub o vladi pravičnosti in svetosti.²

Psalmi poleg hvalnic in teoloških izpovedi zajemajo tudi najširšo paletu človeških izkušenj, premišljevanj, kontemplacij, pričevanj, ugovorov, tožb, hvalnic, prošenj in zahval. Velik del psalmov je izraz osebne molitve stiskanega in preizkušanega posameznika. Molivec kliče na pomoč, toži in roti v svoji najgloblji bivanjski stiski:

*GOSPOD, v svojem gnevu me ne grajaj,
v svoji srditosti me ne karaj!
Izkaži mi milost, GOSPOD, ker sem onemogel,
ozdravi me, GOSPOD, ker so moje kosti
potrte*

*Tudi moja duša je silno potrta;
a ti, GOSPOD, doklej
Vrni se, GOSPOD, reši moje življenje,
odreši me zaradi svoje dobrote!
Zakaj v smrti ni spomina nate,
kdo se ti zahvaljuje v podzemlju
Utrujen sem od vzdihovanja,
vsako noč oblivam svojo posteljo,
s solzami močim svojo ležišče.
Moje oko je otopelo od žalosti,
postaralo se je med vsemi mojimi nasprotniki.*

(Ps 6,2-8; prim. Ps 7; 13; 17; 22; 30; 31; 35; 36; 38; 39; 42; 43; 51; 54; 56; 61). Molivec doživlja skrajno stisko, ki je končno posledica

greha. Zaveda se, da greh izzove Božjo sodbo, ki jo lahko omili le Božje usmiljenje samo. Čeprav se molivec sprehaja na robu obupa, vendarle ne preneha izrekati pred Boga svojo bolečino in žalost. Vztrajnost končno obrne tožbo v zahvaljevanje in slavljenje:

*GOSPOD je uslišal mojo prošnjo,
GOSPOD je sprejel moje molitev.
Osramočeni bodo, zelo bodo zmedeni vsi
moji sovražniki,
obrnili se bodo, mahoma bodo osramočeni.
(Ps 6,10-11)*

Sv. Ambrož pravi, da so psalmi “blagoslovi ljudstva, hvalnica Bogu, hvalospevi občestva, slavljenje vsega stvarstva, glas Cerkve, blagozvočje izpovedovanja vere, pobožnost, ki ima polno veljavo, veselje, ki osvobaja, vrisk radosti. Psalmi omilijo jezo, odženejo stisko, blažijo solze; so obramba v noči, učitelji podnevi, ščit pred strahom, praznik svetosti, podoba spokojnosti, poroštvo miru in soglasja; psalmi so kot harfa, ki z zvenom različnih strun igra eno melodijo. Pesem psalmov prebuja in ugaša sleherni dan.”³ Psalmi tako govorijo iz in vodijo v izkustvo, da življenje ni le goli tek dogodkov in dejstev, temveč se vse dogaja pred obličjem Večnega. Človekovo veselje, zahvala, prošnje, tožbe, pritožbe in tudi dvomi ne gredo v prazno. Izrekanje teh čustev in izkušenj intenzivira njegovo življenje. Besede psalmov podpirajo in odpirajo človeka tam, kjer sam ne bi mogel več stati, kjer sam nima več moči, poguma in volje odpreti se. Prav v te trenutke mu lahko psalmi posredujejo izkušnjo, da tudi molivec, ki kliče v najgloblji zapuščenosti, končno ne bo prepuščen samemu sebi. Govorica psalmov ni dogmatsko doktrinarna in sega dlje kot razne formalne razlage. Na nek način lahko molivec preko psalmov izrazi to, kar nosi njegovo življenje, čeprav tega ne zna izraziti. Luter pravi, da so psalmi molitev vseh svetnikov. Kdorkoli se lahko v kakršni koli situaciji v njih najde, odkrije besede, ki izra-

žajo njegovo občutje, kot da bi bile zapisane prav zanj.

Psalmi najbolj celovito izražajo značilnosti biblične molitve, ki se dogaja na treh ravneh: vsaka molitev je hkrati molitev skupnosti, osebna molitev in molitev Duha. Molitev psalmov je bila v judovstvu v prvi vrsti molitev ljudstva, ki slavi edinega Boga, svojega stvar-

nika, voditelja in rešitelja. Psalmi odražajo temeljsko liturgijo, ki je za veliko večino psalmov tudi kraj njihovega nastanka in primarni kraj molitve. Molitev ljudstva nato odmeva v molitvi posameznika. Hkrati pa se ljudstvo in posameznik zavedata, da je končno Gospod stvarnik in gospodar zgodovine sam; ne samo cilj molitve, temveč tudi njen pobudnik:



*Z ust otročičev in dojenčkov
si postavil trdnjavo
zaradi svojih nasprotnikov,
da brzdaš sovražnika in maščevalca.
Ko gledam nebo, delo tvojih prstov,
luno in zvezde, ki si jih utrdil:
Kaj je človek, da se ga spominjaš,
sin človekov, da ga obiskuješ?
Naredil si ga malo nižjega od Boga,
s slavo in častjo si ga ovenčal.
Dal si mu oblast nad deli svojih rok,
vse si položil pod njegove noge.
(Ps 8,3-7)*

Tudi psalmi - hvalnice in tožbe, zahvale in prošnje so zato Gospodovo delo. Psalmist tako v znamenitem psalmu Ob babilonskih rekah ugotavlja:

*Kako bi mogli peti Gospodovo pesem
na tuji zemlji?
(Ps 137,4).*

Na enak način je razumela molitev psalmov tudi prva Cerkev. Prvim kristjanom je bilo samoumevno, da so tudi oni tako v osebni pobožnosti kot v uradnem bogoslužju poleg svojih novih pesmi prepevali tudi psalme prve zaveze. Apostol Jakob tako spodbuja: "Če kdo med vami trpi, naj moli. Če je kdo dobre volje, naj pôje hvalnice" (Jak 5,13). Tudi Pavel vabi svoje skupnosti k redni zahvalni molitvi in prepevanju psalmov: "Kristusova beseda naj bogato prebiva med vami. V vsej modrosti se med seboj poučujte in spodbujajte. S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi v svojih srcih hvaležno prepevajte Bogu" (Kol 3,16; prim. Ef 5,19).⁴

Preroška interpretacija psalmov

Vsi pisatelji Nove zaveze uporabljajo psalme kot primarno preroška besedila. Vsi so izhajali iz bogate tradicije judovske molitve pričakovanja dokončnega Božjega posega v zgodovino. V Jezusovem oznanilu Božjega kraljestva so prepoznali uresničitev Božjih odrešenjskih obljub o dokončni zmagi pra-

vičnosti in svetosti. Prav v psalmih je božji mesijanski poseg najpogosteje opevan, zato novozavezni pisatelji psalme zelo pogosto navajajo. Naštejemo lahko preko sto navedkov. Največ direktnih in indirektnih navajanj ter skupnih motivov najdemo v Matejevem evangeliju. Matej predstavi celotno Jezusovo življenje in učenje kot dopolnitev oziroma uresničitev "postave in prerokov" (5,17). Enaindvajsetkrat so besede psalmov položena Jezusu na usta (npr. 5,35; 7,23; 21,16.42-44; 23,39), pri tem se najpogosteje pojavljajo psalmi 22, 110 in 118:⁵

Zelo veliko ljudi iz množice je razgrnilo na pot svoje plašče, drugi pa so lomili veje z dreves in jih razgrinjali na pot.

In množice, ki so šle pred njim in za njim, so vzklikale:

"Hozana Davidovemu sinu!

*Blagoslovljen, ki prihaja v Gospodovem imenu!
Hozana na višavah!"*

(Mt 21,8-9; Ps 118,17).

Jezus jim je rekel: "Ali niste nikoli brali v Pismih:

*Kamen, ki so ga zidarji zavrgli,
je postal vogalni kamen.*

*Gospod je to naredil
in čudovito je v naših očeh.*

(Mt 21,42; Ps 118,22-23).

Povem vam namreč, da me odslej ne boste videli, dokler ne porečete: »Blagoslovljen, ki prihaja v Gospodovem imenu!«

(Mt 23,39; Ps 118,26).

Luka, ki predstavi Jezusa kot velikega preroka (prim. 4,18 sl.; 7,16; 13,33; 24,19), zaključil svoj evangelij z Jezusovo preroško interpretacijo psalmov: "Mora se izpolniti vse, kar je pisano o meni v Mojzesovi postavi, prerokih in psalmih" (Lk 24,44).

Cerkveni očetje so drug za drugim poudarjali, da je glavna oseba psalmov Kristus ter da pomeni moliti psalme moliti s Kristusom in moliti Kristusa. Tertulijan (+220) je zapisal, da skoraj vsak psalm govori o Kri-

stusu in s Kristusom, ki je v pogovoru z Očetom. Psalmi nas zato uvajajo v Kristusovo skrivnost. V psalmih vidijo očetje navzoče predpodoabe vseh pomembnih skrivnosti nove zaveze.⁶ Tako naj bi bilo oznanjenje Mariji nakazano v Ps 45,11: “Poslušaj, hči, glej, nagni svoje uho”, Kristusovo trpljenje v Ps 22,2: “Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?”, njegovo vstajenje v Ps 16,10: “Zakaj moje duše ne boš prepustil podzemlju, svojemu zvestemu ne boš dal videti groba”, njegov vnebohod Ps 47,6: “Bog se je vzdignil med vzklikanjem, Gospod med donenjem roga” in njegovo prestolovanje na Božji desnici v Ps 110,1: “Gospod govori mojemu Gospodu: “Sédi na mojo desnico, dokler ne položim tvojih sovražnikov za podnožje tvojih nog”. O takšnih preroških psalmih pravi sv. Avguštin (+430), da moramo “besede, ki jih prepevamo, bolj poslušati, kot jih izgovarjati”.⁷ Poslušanje in pripravljenost, da se pustimo dotakniti besedam psalmov, sta najpomembnejši drži vsakega molivca. V takšnem odnosu se dogaja poglobljanje na dveh ravneh: ker že poznamo Jezusovo skrivnost lahko psalme globlje razumemo, po drugi stani pa lahko tudi iz psalmov, ki so nastali iz navdiha istega Duha, ki je navdihoval Jezusa, tudi njegovo odrešensko poslanstvo bolje spoznamo. Sv. Justin (+165) pravi k Ps 24,7-8: “Odprite se, starodavne duri, da vstopi kralj slave ...”, da se ta poziv “kralju slave” ne nanaša na Salomona ali na katerega koli drugega kralja, ampak edino le na Kristusa, ki je, kot so oznanjali Izaija, David in celotno pismo, nastopil brez “podobe in lepote”, da bi ga hoteli videti, ki ni imel “zunanosti, da bi si ga želeli”, ki je bil “zaničevan in zapuščen od ljudi, mož bolečin in znanec bolezní” (Iz 53,2-3). Kljub temu je Kristus edini kralj slave, ker je edina slava (gr. *doxa*) volja nebeškega Očeta, ki jo je izpolnjeval s svojim življenjem in ki ga je obudila tudi od mrtvih.⁸

Prav v psalmih je prva Cerkev videla najbolj jasno napoved odrešenjskih dogodkov, ki so se izvršili v Kristusovem prihodu, zato psalme tudi najpogosteje interpretira. Apostolska dela enaindvajsetkrat navajajo psalme, večinoma v Petrovih in Pavlovih govorih, ko apostola dokazujeta Jezusovo božje mesijanstvo. Tako npr. Peter v svojem prvem govoru na binkoštni praznik, ki predstavlja krono apostolskega oznanila, z izčrpnim navajanjem Ps 16 in Ps 110 prepričuje Jude, da so se v Jezusu izpolnile mesijanske obljube:

“Toda Bog ga je rešil iz smrtnih muk in obudil od mrtvih; saj ni bilo mogoče, da bi bila smrt imela oblast nad njim. David namreč pravi o njem:

Vedno sem videl pred sabo Gospoda, na moji desnici je, da ne omahnem.

Zato se je razveselilo moje srce in vzradostil se je moj jezik.

In v upanju bo počivalo moje meso, ker moje duše ne boš prepustil podzemlju, svojemu Svetemu ne boš dal gledati trohnobe. Dal si mi spoznati pota življenja, napolnil me boš z veseljem pred svojim obličjem”

(Apd 2,24-28; prim. LXX Ps 16,8-11).

Peter nato nadaljuje z navajanjem Ps 110:

“Teга Jezusa je Bog obudil in mi vsi smo temu pričé. Bil je povíšan na Božjo desnico in od Očeta je prejel obljubo Svetega Duha in tega Duha je razlil, kakor vidite in slišite. David ni šel v nebesa in vendar sam pravi:

Gospod je rekel mojemu Gospodu Sédi na mojo desnico,

dokler ne položim tvojih sovražnikov za podnožje tvojih nog.

Zagotovo naj torej vé vsa Izraelova hiša: tega Jezusa, ki ste ga vi križali, je Bog naredil za Gospoda in Mesija”

(Apd 2,32-36; prim. Ps 110,1).

Tudi Pavel v svojem prvem misijonskem govoru v Antiohiji v Pizidiji navaja enega glavnih mesijanskih psalmov Ps 2, ki je že v ju-

dovski liturgiji skupaj s Ps 1 odpiral molitev pričakovanja mesijanskega kralja in slavil božji *danes*, ko se je Bog milostno ozrl na svoje ljudstvo. S tem psalmom prepričuje Jude, da je bil Jezus prav po smrti in vstajenju izpričan kot resnični mesija Izraela in da se je v tem uredila tudi Božja obljuba Davidovim potomcem o njihovi izvoljenosti in posinovljenju: “In tudi mi vam oznanjamo, da se je izpol-

nila obljuba, dana očetom. Bog jo je izpolnil nad nami, ki smo njihovi otroci, s tem da je obudil Jezusa, kakor je zapisano v drugem psalmu: *Ti si moj sin, danes sem te rodil*” (Apd 13,32-33). V Rim Pavel posredno navaja Ps 2,7, ko dokazuje Jezusovo Božje sinovstvo, “ki ga je Bog napovedal po svojih prerokih v svetih Pismih, za evangelij o njegovem Sinu, ki se je po mesu rodil iz Davidovega rodu, po duhu



svetosti pa je po obujenju od mrtvih postavljen za Božjega Sina v moči. To je Jezus Kristus, naš Gospod” (Rim 1,2-4). Prav tako odmeva Ps 2 tudi v evangelijskih pripovedih o Jezusovem krstu in spremenjenju na gori: “Ta je moj ljubljeni sin” (Mt 3,17; 17,5).

Cerkveni očetje so videli v Ps 2 najjasnejšo preroško napoved o izpolnitvi vseh mesijanskih hrepenenj v Kristusu. Sv. Gregor iz Nise (+395) pravi, da “oznanja skrivnost evangelija, ker prerokuje telesno rojstvo njega, ki se je za nas rodil *danés* (danés pomeni del našega časa), čeprav je od vekomaj rojen iz Očeta in je od vekomaj z njim. Ps 2 oznanja Kristusovo kraljevanje in njegovo oblast na ljudmi, ki so prej sicer pripadali postavi, a so jo odklanjali, ker so bili prazni. Po veri vanj bodo tudi oni z njim prerojeni”.⁹

“Sovražen govor” v psalmih

Vendar pa zbirka psalmov poleg hvalnic, žalostink in mesijanskih pesmi vsebuje tudi psalme, kjer srečamo zelo ostre besede do nasprotnikov in neprikrito željo po maščevanju. Kako razumeti psalme oziroma dele psalmov, ki preklinjajo sovražnike, ki povečujejo moč in nasilje nad nasprotniki ali pa ki tožijo nad svojo usodo in obupujejo, kot npr. Ps 5,5-7; 41,11-12; 58,7-17; 79,10-12; 94,1-2-22-24; 137,7-9; 139,19-22? Kako umestiti takšne dele psalmov v kontekst krščanske molitve? Še več, lahko tudi za te psalme rečemo, da jih izreka Kristus ali da jih izrekamo v Kristusu, da so umerjeni nanj in da slavijo Očeta? Naj za primer navedemo že zgoraj omenjeni Ps 137,7-9:

Spomni se, GOSPOD, zoper sinove Edóma, dneva Jeruzalema, ko so govorili: “Porušite, porušite vse do temeljev v njem!”

Hči babilonska, uničevalka, blagor mu, ki ti povrne zlo, ki si nam ga storila!

Blagor mu, ki zgrabi in treščí tvoje otročiče ob skalo”.

Značilno za “krščansko branje” tega psalma je, da vrstice 7-9 ali vsaj 8-9 preprosto iz-

pusti. Teh vrstic tako ne srečamo v brevirju, kjer psalm molimo ob večernicah v torek četrtega tedna, in ne v lekcionarju. Mneja o tem, ali je primerno v molitvi izpuščati dele, ki jih ne razumemo, ali se nam zdijo nekrščanski, so različna. Zagovorniki branja v neokrnjenem obsegu vidijo rešitev v bolj poglobljenem razumevanju zgodovinskega konteksta, v katerem so ti psalmi nastali. Danes kritične izjave v psalmih niso “brezčasno formulirane resnice”, temveč jih je potrebno razumeti v določenem družbenem in zgodovinsko-religioznem kontekstu.¹⁰ V zgodovini interpretacije Svetega pisma lahko zasledimo v glavnem tri vrste pristopov k besedilom, ki zvenijo za krščanskega bralca tuje in nesprejemljivo: literarnokritični, alegoričen in eksistencialen pristop.

Literarnokritični pristop se je najbolj uveljavil v zadnjih dveh stoletjih, čeprav je bil vsaj v neki obliki prisoten tudi pri nekaterih najzgodnejših interpretih. Literarnokritični pristop gradi na dokazovanju, da so psalmi posebna, to je pesniška literarna vrsta, ki govori preko svoje *simbolnosti in celovitosti*. Ker so bili sestavljeni za bogoslužno petje in ne v prvi vrsti za poučevanje, so bili zgrajeni po pesniških načelih, ki so lahko dobili kdaj tudi primat nad vsebino. Vsekakor ima literarna oblika in namen vedno tudi vpliv na vsebino. V pesniški literarni vrsti tako posamezni elementi niso toliko nosilci sporočila sami v sebi, temveč v njihovi strukturalni celoti. Če simbol v svoji materialni dobesednosti ostane nerazumljiv ali pa morda celo teološko nesprejemljiv, dobi pomenko osvetlitev iz celote in ta zagotavlja pristnost in presežnosti sporočila. Skupna prvina semitske poezije je slikovito izražanje v paralelizmih. Pri tem gre za vzporedno izražanje iste misli v dveh ali treh stihih, ki so med seboj v sinonimnem ali antitetičnem razmerju. Razlagalci so si danes edini, da je miselni paralelizem osnovna in najpomembnejša ob-

lika hebrejskega pesništva.¹¹ Paralelizem daje bralcu ali poslušalcu priložnost, da se nekoliko pomudi pri eni misli in čustvu, s čimer naj bi se čim bolj umiril, zajel celoto psalma in njegovo univerzalno sporočilo. Prav preko pesniških izraznih sredstev, ki sicer predstavljajo prevajalcem najtežji izziv, ohranjajo psalmi v vseh jezikih univerzalnost in presežnost svojega sporočila. Kritična in za krščansko teologijo nesprejemljiva mesta v psalmih lahko tako razumemo kot pesniške metafore, ki imajo svoje pravo sporočilo samo v kontekstu celote.

Drugi možen pristop je *alegoričen*, ki so ga razvijali predvsem cerkveni očetje. Med njimi še posebej izstopa sv. Avguštin, ki je v svojem obsežnem komentarju psalmov razvil t. i. formulo “celotnega Kristusa” - *totius Christi*.¹² Poudarja, da si je potrebno pri vsakem psalmu zastaviti vprašanje, na kak način je v njem prisoten Kristus. Celoten Kristus, ki ga slišimo moliti v psalmih, je sestavljen iz glave in udov. V tožbenih psalmih, kjer je govor o krivdi, kesanju in pokori, se izrekajo Kristusovi udje ali boljše rečeno Kristus, ki živi v nas, ki živi za nas, svoje ude, ki smo še na poti. Tako npr. v Ps 51,11: “Skrij svoje obličje pred mojimi grehi, vse moje krivde izbriši” ali v Ps 25,11: “GOSPOD, zaradi svojega imena odpusti mojo krivdo, ker je velika”. Čeprav Cerkev popolnoma pripada Kristusu, ki je njena glava, pravi Avguštin, Cerkev kot njegovo telo svojega cilja v vseh svojih udih še ni dosegla. Še obstajajo stiske, bolezni, zatajitve, grehi in slabosti, ki bremenijo njeno telo. Vse to Kristus v psalmih sprejema nase in daruje Očetu. Ker je celotni Kristus, ki moli v psalmih, glava in telo, lahko v njih hkrati prisluhnemu glasu telesa in glave. Kristus ne želi govoriti brez nas, saj je obljubil, da se ne bo od nas nikoli ločil: “Jaz sem z vami vse dni do konca sveta” (Mt 28,20).¹³

Seveda je veliko težje kot tožbe in žalostinke razumeti v Kristusovem duhu psalme,

ki govorijo o nasilju in preklinjajo sovražnike. A tudi tukaj nadaljuje Avguštin svojo alegorično kristološko interpretacijo. Ko razlaga Ps137,8-9 “Hči babilonska, uničevalka, blagor mu, ki ti povrne zlo, ki si nam ga storila! Blagor mu, ki zgrabi in trešči tvoje otročiče ob skalo”, si zastavi vprašanje, kdo so babilonski otroci? Ali niso to hudobna poželenja, ki v človeku od otroštva naprej rastejo in postajajo vedno trdovratnejša in ga vedno bolj obvladujejo? Molivec tako prosi Gospoda, naj jih izkorenini na začetku, ko so še majhne in težko prepoznavne. “Razbij in uniči jih na skali, ‘ta skala (pa) je bil Kristus’” (1 Kor 10,4).¹⁴

Kletve in podobne težke besede v psalmih naperjene proti nasprotnikom je torej potrebno razumeti kot goreče prošnje Bogu, naj izkorenini greh in zlo. Prekletstvo tako ni naperjeno zoper človeka kot človeka, temveč proti človeku kot grešniku. Grešnik v človeku mora umreti, da bi lahko človek res zaživel kot človek!

Tretji možen pristop k tem kritičnim odlomkom pa je *eksistencialni*. Ta izhaja iz predpostavke, da človek v psalmih ne spoznava samo resnic o Bogu temveč tudi o sebi samem, o tem kaj je in kakšen je. Psalmi opisujejo celoten spekter človekovega življenja. Pri tem mu ne samo govorijo, kdo v resnici je, ampak mu nudijo tudi potrebne besede, da lahko ta spoznanja izrazi in jih postavi pred Boga. Vsak ima izkušnje, kako težko je včasih moliti s svojimi besedami, kako težko je najti prave besede, ki bi izrazile vse, kar nosimo, kar nas teži ali pa tudi razveseljuje. V tem bivanjskem razumevanju psalmov se odlomki o nasilju, moči in sovraštvu ponujajo kot prostor, v katerega molivec polaga ves svoj gnev in greh, ki ga zasleduje in mori. S tem, ko ta svoja občutja ubesedi in jih postavlja pred Boga, se jih hkrati osvobaja in jih izroča njemu, ki lahko edini “odvzame naše slabosti in odnese naše bolezni” (Mt 8,17; prim. Iz 53,4).

Zaključek

Knjiga psalmov je najbolj univerzalna biblična molitev življenja, ki je nastajala v najrazličnejših obdobjih in situacijah tako skupnosti kot posameznika. Psalmi so rojeni iz izkustva vsakdanjega življenja, živetega v navzočnosti Boga. Ali kot pravi sv. Ambrož, so molitev od Boga k Bogu. Nastali in izročeni so nam bili z namenom, da to življenje vedno znova rojevajo, ga oblikujejo in ohranjajo. Res je, da prava pobožnost privre iz srca in se ne hrani z literarnimi klišeji. Psalter nam ne ponuja dokončno izdelanih molitev, ampak odpira molitveni prostor, ki ga mora vsak molivec dopolnjevati s svojih hrepenenjem, s svojo stisko in veseljem, s svojim dvomom in s svojo vero, s svojo telesnostjo in s svojo duhovnostjo. V tej molitvi pa nikoli ni sam, ampak vedno kot del občestva verujočih, kot del Kristusovega telesa. Za odkrivanje sadov te molitve in življenja iz njih pa je bolj kot znanje potrebna vera, ki odpira molivca in njegovo življenje Duhu.

1. Prim. H. Hübner, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht*, v: *Jahrbuch für biblische Theologie* 3 (1988), 147 - 162; E. Zenger, "Du thronst auf den Psalmen Israels" (Ps 22,4). Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst, v: B. Kranemann, T. Sternberg (ur.), *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung*, *Quaestiones disputatae* 194, Freiburg, 2002, 16 - 40.
2. Prim. H. Gross, J. Krašovec, H. Reinelt, *Psalmi. Besedilo in razlaga*, Celje, Mohorjeva družba, 1989, 5-15.
3. Prim. M. Cimosà, *Mia luce e mia salvezza č il Signore*, Libreria editrice Vaticana, 2004, 6 - 20.
4. Prim. E. Zenger, *Die Psalmen der jüdischen Bibel - Gebetbuch Jesu und der Christen*, v: *Wort und Antwort* 34 (1993), 63 - 69.
5. Razlagalci večinoma naštejejo sedemindvajset navajanj psalmov v Matejevem evangeliju, razporejenih v štirih sklopih, in sicer v uvodnih pripovedih: 1,21 (Ps 130,8); 3,17 (Ps 2,7); 4,6 (Ps 9,22sl.), v govoru na gori: 5,3 (Ps 34,19); 5,5 (Ps 36,11); 5,8 (Ps 73,4); 5,9 (Ps 34,15); 5,35 (Ps 48,3); 7,23 (Ps 6,9), v Jezusovem soočanju z nasprotniki v Jeruzalemu: 21,8sl. (Ps 118,25); 21,16 (Ps 8,3); 21,42 (Ps 118,22sl.); 22,41-46 (Ps 110,1); 23,39 (Ps 118,26) in v poročilu o trpljenju: 26,38 (Ps 41); 26,64 (Ps 109,1); 27,34 (Ps 68,22); 27,35 (Ps 21,19); 27,39 (Ps 21,8); 27,43 (Ps 21,9); 27,46 (Ps 22,2); 27,48 (Ps 68,22). V približno polovici navajanj gre za kristološko in v polovici za antropološko sporočilo (prim. F.-K. Hossfeld, E. Zenger, *Das Matthäusevangelium im Lichte der Psalmen*, v: R. Kampling (ur.), "Dies ist das Buch ...". *Das Matthäusevangelium. Interpretation - Rezeption - Rezeptionsgeschichte*, Paderborn 2004, 129 - 140.
6. Prim. L. Alonso Schökel, *I salmi* I, Borla, Roma, 1992, 15 - 46; C. Reemets, *Die Psalmen bei den Kirchenvätern*, Stuttgart, 2000; M. J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier*, II, Roma, 1982.
7. Avguštin, *Enarrationes in Psalmos*, 57,1, v: H. Weber (ur.), Paderborn, 1964; H. U. von Baltasar, *Augustinus, Über die Psalmen*, Einsiedeln, 1983.
8. Prim. C. Reemts, *Christus begegnen. Das Psalmengebet bei den Vätern der Kirche*, v: *Erbe und Auftrag* 82 (2006), 145.
9. Prim. L. Alonso Schökel, n. d., 178.
10. Prim. E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg/Basel/Wien, 1994, 158-163, ki med drugim zavrača vsakršno evolucionistično razlaganje psalmov in Stare zaveze nasploš ter opozarja na nevarnost redukcije psalmov na odrešensko-pedagoško funkcijo. Po tem mišljenju naj bi kritične izjave v psalmih kazale predvsem na nepopolno podobo Boga Stare zaveze in naj služijo krščanskemu bralcu kot spodbuda hrepenenja po preraščanju te podobe v Novi zavezi. "Teološki pomen teh psalmov je mogoče na način *e contrario*, kot kontrastno vzporejanje z novozaveznim oznanilom." (37).
11. Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpustanje*, Ljubljana, 1999, 613-689.
12. Prim. M. Fiedrowicz, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins Enarrationes in Psalmos*, Freiburg, 1997.
13. Prim. Avguštin, *Enarrationes in Psalmos*, 56,1.
14. Avguštin, *Enarrationes in Psalmos*, Ps

Alegorična razlaga Svetega pisma: Filon Aleksandrijski¹

Filon se je rodil v bogati in vplivni judovski družini okrog leta 20 pred Kristusom v Aleksandriji, kjer je deloval v prvi polovici prvega stoletja po Kristusu. V visoki starosti se je pojavil v javnem življenju kot voditelj poslaništva aleksandrijskih Judov v Rim k cesarju Gaju Kaliguli, pozimi 39/40 po Kristusu. Kot pripadnik višjega sloja je mogel veliko časa posvetiti prostemu času in študiju. V njegovih spisih se odraža, da je imel izčrpno grško izobrazbo in je bil natančno poučen v helenistični filozofiji svojega časa. Prav tako je bil dobro podkovan v Svetem pismu svoje verske skupnosti. Velikokrat se je domnevalo, da so njegovi svetopisemski komentarji nastali iz predavanj v sinagogi, čeprav za to ni nikakršnih dokazov. Najbrž pa je redno obiskoval sobotne razlage tore.

V njegovih komentarjih o Peteroknjžju zavzema razlaga Prve Mojzesove knjige največji del. Poseben komentar obdela zgodbe o stvarjenju in padcu iz 1 Mz 1-3 *De Opificio Mundi* – O stvarjenju sveta. Alegorični komentar obsega dvajset razprav o izbranih delih Prve Mojzesove knjige. Očitno pa se je nekaj tudi izgubilo. Nadaljnji spisi s svetopisemskimi temami so “Mojzesovo življenje” (*De Vita Mosis*), razlaga Dekaloga kakor tudi štiri knjige o “Posebnih zakonih” (*De Specialibus Legibus*).

O izvoru Filonovega načina razlage je bilo že veliko razprav, tudi o tem, ali je razumel hebrejsko ali ne. Očitno hebrejščine res ni obvladal. V helenističnem judovstvu je veljala Septuaginta, ki jo je Filon uporabljal, za navdihnjeno prav tako kakor he-

brejski izvirnik. Nekatero običajne razlagalne metode helenistične sinagoge najdemo tudi v njegovih komentarjih. Še močneje pa ga zaznamujejo osnovna pravila eksegeze grške filozofije.

V Filonovem času obubožane Atene že dolgo niso bile edino središče filozofskih šol. Aleksandrija kot intelektualno glavno mesto na področju Sredozemskega morja tudi pod rimsko oblastjo jih je že davno prehitela. Tam se je mogel Filon iz prve roke naučiti platonizma, ki je imel nanj poleg elementov iz stoičnega sistema najmočnejši vpliv. Filonovi osnovni naravnosti je ustrezalo platonistično dualistično mišljenje, ločevanje med svetom idej in med vidnim svetom, zaobjeto v znani Platonovi primeri o votlini, kjer so v čutno zaznavnih stvareh le sence dejanskega bistva stvari, ki biva v idejah. Prav tako mu je odgovarjala njegova etična usmeritev in filozofski “monoteizem” - nad idejami stoji za Platona kot vsedoločujoče središče Eno, Dobro; Aristotel nato govori o “Bogu”. Vendar Filon ne sledi le eni šoli, temveč kot eklektik pomeša miselnosti različnega izvora, kot je to splošno značilno za helenistično popularno filozofijo.

Najgloblji nagib za alegorično razlago Svetega pisma je Filonovo prepričanje, da je v Mojzesovih spisih zaobjeto pričevanje resnice. V skladu s helenističnim gledanjem, za razliko od rabinskega, vidi Mojzesa kot “zakonodajalca” ter pisca Peteroknjžja. S svojimi judovskimi soverniki povsem deli mnenje, da je postava obvezujoča. V njegovih spisih ne smemo spregledati, da Filon pogosto daje

vrednost dobesednemu pomenu zapovedi. Vendar je resnico v pravem pomenu besede, ki jo Filon velikokrat uporablja, za grško mišljenje moč najti le v področju, ki presega vidno. V platonskem sistemu je to svet idej, ki obsegajo bistvo stvari in v najvišji ideji dobrega vključuje tudi etični vidik. Če torej Mojzesovi spisi vsebujejo resnico in je besedilo od pojmovnosti grške filozofije zelo oddaljeno ter navidez govori o drugih, vidnemu svetu pripadajočih stvareh, mora biti razlaga podana tako, da pride na dan sporočilo, ki se skriva za tekstom. To je možno s pomočjo alegorične razlage. Ob tem je Filon prepričan, da Mojzes prekaša vse filozofe, saj mu je Bog na njegovo prošnjo v zrenju vesolja dal odtis moči svojega nevidnega bivanja (*De Specialibus legibus I*, § 41 sl.). Tako je tudi Heraklit sledil Mojzesovemu nauku (*Legum Allegoriae I*, § 108). Teza, da so Grki svojo filozofijo prevzeli od Mojzesa (prim. tudi *De Mutatione Nominum*, § 225), ima svoj začetek prav pri Filonu.

Na prvi pogled se zdi alegorična razlaga Svetega pisma, kot jo je gojil Filon, modernemu bralcu poljubna in nenavadna. V kontekstu tradicije razlage Svetega pisma, ki ji Filon pripada, pa sledi jasno razpoznavnim pravilom. Temeljna domneva je, da izrazi, kot so imena in pojmi, nimajo dobesednega, temveč preneseni, simbolni pomen. V tem prenesenem pomenu označujejo duhovni svet.

Primer tega je razlaga kače v raju (1 Mz 3,1), kot jo najdemo v alegoričnem komentarju (*Legum allegoricum lib. II*, § 71-76). Kača je utelesitev – pogubnega – čutnega ugodja. Za utemeljitev Filon navaja: “Čutno ugodje je podobno kači, saj je zelo prepleteno in zvit kakor gibanje kače. Takšna je tudi razgibanost ugodja”. Nato izpelje, kako se čutno ugodje preko petih čutov vije iz človeka. Osnova primere je skupna lastnost, ki simbolu (kači) in mišljenemu (čutnemu ugodju)

v enaki meri ustreza. Kača ima lahko še mnogo drugih lastnosti. Ko Filon slednjič omenja druga svetopisemska mesta, v katerih se prav tako omenja kačo, sledi drugim pravilom razlaganja, ki so nam poznani iz rabinskih pravil: različna svetopisemska mesta se lahko povežejo in se medsebojno razlagajo, če se v njih pojavi enaka iztočna beseda (rabinska oznaka: gezero šawa). Med drugim imenuje železno kačo, ki jo Mojzes izdelal v puščavi (4 Mz 21,8). K temu pripomni: “Kako naj ozdravljenje sledi iz strasti? Po tem, da je izdelana druga kača, ki je od Evine popolnoma drugačna, namreč preudarnost ...” Točka primere je tu druga: “Močni in čvrsti rudnini je podoben pojem preudarnosti, saj je poln prožnosti in nerazreznosti, morda tudi, ker je preudarnost, ki je prisotna v ljubljenem od Boga, dragocena in primerljiva zlatu ...” (*Leg. All. Lib. II*, § 79,81). Enak simbol ima lahko več pomenov, ne poljubno, temveč v skladu z navedenim besedilom. Obema pomenoma je skupno, da prikazani simbol kaže neko moralno držo.

Filonova priljubljena metoda je tudi raziskovanje pomena imen, pri Grkih najzgodnejša oblika eksegeze. Primer za to je razlaga imena Abram, ki ga Filon (nikakor ne napačno) izrazi kot “vzvišeni oče”, medtem ko je Abraham razložen kot “izvoljeni oče zvoka” (*De Cherubim 4.7; De mutatione nominum 60-76*). V zadnjem primeru je ime razdeljeno v črkovne skupine, ki v hebrejščini dajejo začetek novi besedi, poznana rabinska tehnika. Verjetno je bil Filonu pomen že prej poznan, saj je hebrejščino slabo znal.

V soočenju s helenističnim okoljem je bilo zelo pomembno dokazati, da Sveto pismo vsebuje grškemu enakovredno kozmološko vedenje. Temu dokazu služi simbolična razlaga obleke velikega duhovnika (2 Mz 28) v “Mojzesovemu življenju” (*De Vita Mosis*, lib. II, § 117 sl.): “Njena celota je zvesto odslikavanje celote kozmosa, prav tako

so njeni deli podoba delov kozmosa”. Filon prične s spodnjo obleko (chiton) velikega duhovnika: je hiacintne barve, zato je simbol zraka. Sega vse do stopal: to drži tudi za zrak, ki sega vse do zemlje. Obdaja vse telo: prav tako zrak, ki se razteza vsepovsod. Na spodnjem šivu so na spodnjo obleko dani granatna jabolka, cvetovi, zvončki. “Cvetovi so simbol zemlje, saj iz nje vse cveče in brsti.” Za razlago granatnega jabolka uporabi Filon etimologijo: grški izraz *roiskoi* “granatna jabolka” poveže z *rysis* “poljenje”. Zvončki so simbol harmonije zemeljskih elementov in vode; zato ni potrebna nikakršna posebna razlaga, saj je “harmonija” glasbeni pojem. Drugo področje vesolja je njegova razdelitev – po antični predstavi – v hemisfere (gornji in spodnji svet). V ta namen je v grških mitičnih razlagah že obstajal model, in sicer dioskura Kastorja in Poluksa, ki so ju razlagali kot podobo hemisfer. Filon je ta model poznal, vendar ga je zavrnil. Namesto tega je poiskal svetopisemski simbol najprej v mitoloških figurah, keruba v Presvetem templju (*De Cherubim*, § 25 sl.; *Vita Mosis* II, § 98). V Presvetem stojita na obeh straneh skrinji zaveze, kakor ob neomajnemu središču, ki po antičnem pogledu predstavlja trdno stoječo zemljo. Nasproti temu pa imata keruba krila, ki so gibljiva; število dve predstavlja dvojnost hemisfer, gibljivost kril pa gibanje nebesnega oblaka okrog zemlje. Kerubina sta prav tako čuvaja na vhodu raja (1 Mz 3,24) – znova ujemanje izhodiščnih besed –, katerih vrteči se in plameneči meč ravno tako predstavlja vesoljno gibanje. Druga alegorija hemisfer je razlaga obeh draguljev na ramenski obleki velikega duhovnika (*Vita Mosis* II, § 122 sl.). Da ta predstavljata obe polovici sveta, Filon nasproti drugim razlagam (pri Jožefu, *Antiquitates* III, § 185) razumsko utemelji s soncem in luno: “Kakor ta kamna, sta del nad zemljo in pod zemljo enaka in

nobene od obeh ne poseduje lastnosti rasti in manjšanja kakor luna.”

Pri natančnejšem opazovanju ugotovimo, da je metodika alegorične razlage zelo dosledna. Filon se vsakič zelo vestno trudi za dokaz, da med simbolom, med iztočno besedo v svetopisemskem besedilu in mišljenemu s področja idej, etike, kozmologije obstajajo objektivne skupne značilnosti. Metodika sledi modelu, ki sta ga razvila Platon in Aristotel, imenovanem diairese: klasifikacija sveta pojavov po dialektičnemu principu ločevanja drug od drugega po podobnosti, nato pa po različnosti stvari, pri čemer je bil Filonov cilj, prodreti po teh poteh do najvišjih idej. Ob ugotovitvi, kaj je dvema pojma skupno, dobimo višji pojem, s katerimi se lahko (kakor v naravoslovju pri rastlinah in živalih) vse med seboj sorodno razporedi; s tem ko se vsakokrat ugotavlja razlike, se ločuje, pri čemer se lahko prepoznajo podskupine. Filon je tako opazoval svetopisemsko besedilo in svet idej, pri čemer je želel metodološko, z ugotovitvijo povezovalne značilnosti vseh vrst med iztočnico besedila in med prenesenim mišljenim pomenom, utemeljiti njegovo pripadnost. Tako lahko Filon v svoji knjigi o sanjah (*De somniis* I, § 133-156) Jakobovim sanjam o nebeški lestvi (1 Mz 28,12) da raznoliko simbolično razlago: enkrat predstavi lestev, po kateri se angeli kot Božji poslanci spuščajo gor in dol, saj je njen začetek na zemeljskih tleh in vrh sega do nebes. K temu sledi dolgo dokazovanje, da je zrak resnično poseljen z nevidnimi duhovnimi bitji. Potem je lestev tudi simbol za dušo v človeku, “njeno stopalo je v določeni meri zemeljsko, je čutnost, njena glava pa je obenem nebeška: najčistejši duh. Po vsej lestvi pa se neprekinjeno dvigajo in spuščajo Božji logoi” (*De somniis* I, § 147).

Filonova podoba človeka izhaja iz njegovega dualizma, dvojnost med čutnim kot nižjim področjem in duhovnim področjem

nous-a (razum) kot sedežem spoznanja grške antropologije. Za razliko od grške filozofije je človek po Filonovo naravnani na Božjo besedo kot izvor spoznanja. Bog je za Filona transcendenten kakor za grško filozofijo; po drugi strani je tudi Stvarnik, kakor obširno razglablja v knjigi "O stvarjenju sveta", kar je v skladu z biblično pripovedjo, a povsem tuje grški miselnosti.

V svojih etičnih predstavah se Filon ujema s stoico. Filon v veliki meri prevzame stoiško etiko z njenim dualističnim nasprotjem med dobrim in zlim in njenim katalogom razumsko dojemljivih dolžnosti – razum je sposoben spoznati te dolžnosti, kdor jih spozna, jih je sposoben tudi vršiti. Razum je za stoico logos in ta je identičen z Bogom. Kot tak vlada vsemu vesolju. Tudi Filon pozna pojem logosa, vendar zanj ni Bogu enak, temveč ga je treba razlikovati od Boga; vsekakor je logos božja posredniška moč, ki deluje v svetu in žari tudi v človeško dušo in jo vleče k Bogu. Bogu ne enak, vendar od njega neločljiv, ostaja logos vendarle neosebna veličina.

Ob tem je razumljivo, da je imel Filon neusahljiv vpliv na svetopisemsko razlago zgodnjega krščanstva. Pripravil je metodološko orodje, ki so ga prvi kristjani lahko uporabili za razlaganje Stare zaveze v pomenu odrešenjskih dogodkov v Jezusu Kristusu, čeprav če sta se cilj in vsebina razlag razvila ob-

čutno drugače. Kot posrednik grškega duha v svet Svetega pisma je imel tudi vsebinsko pomemben vpliv na krščansko razumevanje Svetega pisma v stari Cerkvi.

Nasprotno ostaja Filon v judovstvu osamljena figura. Če krščanski občudovalci ne bi bili ohranili njegovih spisov in jih posredovali široko naokrog, bi bili ti spisi izgubljeni, podobno kot pričevanja duha antike, od katerih poznamo pogosto le ime. Nekateri so se ohranili le v (krščansko) armenskem prevodu. Rabinsko judovstvo je, čeprav se je tudi njegovih razlagalnih metod dotaknil helenistični duh, dosledno izbrisalo spomin nanj. Šele v modernem času se judovski raziskovalci spet ukvarjajo z njim. Njihovim delom se imamo veliko zahvaliti. Tudi če Filonov sistem zaradi njegovega neprimerne poskusa medsebojne združitve judovskega in poganskega (grškega) mišljenja morda zaide v slepo ulico, stoji v zgodovini eksegeze na odločilni točki razvoja. Njegov osnovni problem je bil: posredovanje med zahodnim mišljenjem in svetopisemskim izročilom naj bi celotno zgodovino Svetega pisma v preoblikovani obliki posredovalo zahodnemu svetu.

Prevedel mag. Matjaž Celarc

-
1. H. G. Reventlow, *Allegorische Schriftauslegung: Philo von Alexandria, v: Epochen der Bibelauslegung*, München, Beck, 1990, 44-49.

Kristusov učenec pred zahtevo po večji pravičnosti (Mt 5,20)

Kajti povem vam: Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pravičnost pismoukov in farizejev, nikakor ne pridete v nebeško kraljestvo (Mt 5, 20).

Pravičnost je ena od osrednjih tem, s katerimi apostol Matej podaja Jezusov nauk.¹ Njeno osrednje mesto je v poglavjih 5-7, ki jih izročilo imenuje Govor na gori (GG). Statistika besede *pravičnost* (gr. *dikaiosýne*) v Novi zavezi nam pokaže, da ima Matej sedem od desetih pojavitev te besede v evangelijih in da je pet od teh pojavitev znotraj Mt 5-7. Zunaj GG sta tako samo dve pojavitvi v Matejevem evangeliju in tri v ostalih evangelijih. Tema dopolnjuje oznanilo nebeškega kraljestva. V pravičnosti so namreč zbrana vsa merila, ki nekoga usposabljaajo za vstop v nebeško kraljestvo. Kdor torej uresničuje besede, ki jih Jezus uči v GG, si postavlja trden temelj za življenje pri Bogu, kdor pa teh besed v svojem življenju ne upošteva, ga čaka neizogiben padec (prim. 7,24 sl). Jezusove besede 'Nikoli vas nisem poznal!', ki jih izreka proti koncu GG (prim. 7,23), so hudo opozorilo vsem, ki ga kličemo 'Gospod', da se ne bi prevzeli in zadremali v gotovosti, da imamo sedeže v nebeškem kraljestvu, ki so pod trajno rezervacijo. Obstaja torej stanje, v katerem človek sicer priznava Kristusa in njegovo oblast, toda njegovo srce ostaja zakrknjeno in ne dopušča, da bi se v njem razvila pravičnost. Tako slepi sam sebe in vara svoje bližnje. To nevarnost je Jezus razkril v svojem kritičnem odnosu do pismoukov in farizejev, ki predstavlja vstopno mesto, s pomočjo katerega je razodel svoje učenje o večji pravičnosti.²

Pravičnost Kristusovih učencev

Naloga Jezusa kot učitelja je, da svoje učence pouči o pravi poti, o doslednem in pravem razumevanju postave in njenih zapovedi, o pravem odnosu do Boga in do ljudi; vse to je zgoščeno v pojmu pravičnosti. Po Mateju je Jezus svojo učiteljsko vlogo začel s preroškim pozivom: "Spreobrnite se, kajti približalo se je nebeško kraljestvo" (4,17b). Nato pokliče prve učence, naj hodijo za njim (prim. 4,18 sl). Ti so prvi prišli k njemu, ko je sedel na gori in jih začel učiti (prim. 5,1-2). V skladu s klicem po spreobrnjenju je v Jezusovem učenju na gori razkrita vsebina tega spreobrnjenja, se pravi, k čemu naj se učenci spreobrnejo. Tako lahko med 4,17b in 5,20 odkrijemo precejšnjo podobnost. Prva vrstica govori o spreobrnjenju, druga o pravičnosti, prva o bližajočem se nebeškem kraljestvu, druga o vstopu v nebeško kraljestvo. Vrstici lahko beremo eno za drugo na naslednji način: *Spreobrnite se, kajti približalo se je nebeško kraljestvo. Toda, če vaša pravičnost ne bo večja ...* Iz takšnega vzporejanja lahko razberemo, da naj se učenci spreobrnejo k (večji) pravičnosti. Edino pravo spreobrnjenje – ali bolje – zadostno spreobrnjenje (za vstop v bližajoče se nebeško kraljestvo) je le tisto, katerega rezultat je pravičnost posameznika.

Jezus zahteva večjo pravičnost

Brez dvoma je 5,20 ena od ključnih vrstic Govora na gori. V vrstici je vsebovana zahteva po večji pravičnosti. Razlago tega koncepta lahko spremljamo praktično skozi ves GG. Na večjo pravičnost je najbolj osredotočen osrednji del, ki ga objema inkluzija *postava in preroki*

(5,17-7,12). 5,20 je del širšega programskega uvoda (5,18-20), ki se nasloni na izhodiščno vrstico (5,17). Odlomek z dopolnitvami postave (5,21-48) nam postreže z aplikacijo večje pravičnosti na staro izročilo. Osrednji odlomek z očenašem (6,1-18) svari pred zgolj zunanjim izkazovanjem pravičnosti, ki je osnovna zmeta 'nezadostne' pravičnosti, kakršno prakticirajo

pismouki in farizeji. Odlomek 6,19-7,12 je usmerjen k iskanju pravičnosti, kar potrjuje zahtevnost uresničevanja večje pravičnosti. Tudi odlomka zunaj velike inkluzije *postava in preroki* se nanašata na isti koncept. V odlomku z blagri je v ospredju preganjanje zaradi pravičnosti, kar se razlikuje od pravičnosti, ki zase išče častna mesta in prve sedeže (prim. 23,6).



Zadnji odlomek v GG (7,13-27) govori o lažnih prerokih, ki so ostali zunaj nebeškega kraljestva, torej niso zadostili zahtevi po večji pravičnosti, čeprav so mislili, da veljajo za pravične zaradi del, ki so jih opravljali (prim. 7,22). Večja pravičnost je torej koncept, kateremu je podrejena vsebina GG, zato je toliko bolj pomembna 5,20, v kateri je izražena zahteva po večji pravičnosti. Kako nas GG pripelje do te zahteve? Vse se odvije v programskem uvodu, ki smo ga že omenili (5,18-20). Vrstica 18 odstrani dvom in svečano potrди veljavnost postave do konca časov. Postava je torej temelj, na katerem mora človek graditi svoj odnos do bližnjega, do Boga in do sveta na splošno. Kdor želi doseči pravičnost, mora izpolnjevati zapovedi postave. Toda ne samo izpolnjevati, ampak tudi pravilno razumeti to, kar izpolnjuje in uči izpolnjevati (prim. v. 19). Ta poudarek nas usmeri k v. 20, v kateri je izražena nezadostnost pravičnosti, kakor jo razumejo oziroma uresničujejo pismouki in farizeji. Za vstop v nebeško kraljestvo je potrebna večja pravičnost. Osnovni namen sklopa 5,18-20 je v tem, da nam posreduje dve dejstvi. Prvič: postava ostane in je veljavna do konca. Drugič: pravičnost, kot jo uresničujejo pismouki in farizeji, ne zadosti zapovedim postave. 5,17 v istem kontekstu deluje kot opozorilo, da ne bi zahteve po večji pravičnosti razumeli kot razveljavitev postave. Večja pravičnost bi potemtakem ukinjala avtoriteto postave in gradila na nečem povsem novem. Jezus pa trdi ravno nasprotno: večja pravičnost je (popolna) izpolnitev postave. Zahteva po večji pravičnosti nam tako daje povod, da si postavimo dve vprašanji, in sicer: 'V čem je napačnost gledanja pismoukov in farizejev na pravičnost?' ter 'Kakšna je vsebina (večje) pravičnosti, ki jo zahteva Jezus?'

Pravičnost pismoukov in farizejev

Glede besedne zveze *pismouki in farizeji* ni povsem jasno, koga ta izraz natančno ob-

sega. Gre namreč za dve različni kategoriji. Pismouki so bili poznavalci postave, ki so izhajali iz vseh družbenih slojev, med njimi so bili tudi (ali pa predvsem) farizeji. Le-ti so bili ena od judovskih ločin, ki si je prizadevala za temeljito poznavanje postave in je pospeševala njeno strogo izpolnjevanje. Najbrž je zveza uporabljena, da poudari na eni strani učiteljsko vlogo te skupine in njeno usposobljenost za razlago postave (pismouki), hkrati pa tudi njeno teženje k strogemu izpolnjevanju zapovedi iz postave in izročila (farizeji). Izraz označuje potemtakem tiste, ki so nastopali kot razlagalci postave, a so jo razlagali napačno.

Ko govorimo o pravičnosti pismoukov in farizejev, se moramo dobro zavedati dejstva, ki ga sporoča 5,20, da namreč njihova 'pravičnost' ni dovolj za vstop v nebeško kraljestvo. Potemtakem njihova 'pravičnost' ni prava pravičnost in je takšna samo po imenu, njena vrednost pa je nična pred nebeškim kraljestvom. Sebe imajo za zgled pravičnosti in radi imajo, da jim ljudje pravijo 'rabbi', kar pomeni učitelj, izvorno pa izraz izhaja iz besed 'moj veliki' (prim. 23,7). Jezus v 5,19 jasno pove, da bo 'velik' imenovan samo tisti, ki bo izpolnjeval vso postavo in tako tudi učil ljudi. Ravno ta skladnost, namreč med učenjem in delovanjem, pa je tista, ki je izostala pri pismoukih in farizejih. Jezus svari pred tem nasprotjem, ko pravi: "Delajte vse in se držite vsega, kar vam rečejo, po njihovih delih pa se ne ravnajte; govorijo namreč, pa ne delajo" (23,3). Njihovo ravnanje se je sprevrglo v tej smeri, da so razne predpise postave samo množili in jih nalagali ljudem v izpolnjevanje, sami pa so temu sledili tako, da so množili zgolj neka zunanja znamenja, ki naj bi izpričevala njihovo pravičnost; zasedali so prve sedeže v shodnicah, napravljali so si širše molitvene jermene in podaljševali so si robove na obleki (prim. 23,5,6). Kje je vzrok za takšno ravnanje pismoukov in farizejev? Gotovo to vedenje ne izvira iz pristnega odnosa z Bogom, ampak je zgolj preračunljivost iz pohlepa po časti v tem življenju.

‘Izvirni greh’ njihovega gledanja na pravičnost je v tem, da jo vidijo bolj kot kvantiteto, ne pa kot kvaliteto. Vso postavijo so omejili na zapovedi in predpise in po količini izpolnjenih zapovedi in predpisov so merili pravičnost posameznika. Če se pri tem pozabi na notranje razpoloženje človeka do Boga in bližnjih, potem hitro dobi moč skušnjava, da se notranjost zanemari in se poudarja samo tisto, kar je vidno na zunaj. Slikovit zunanji izraz takega početja je zgoraj omenjeno širjenje molitvenih jermenov in podaljševanje robov na oblekah (prim. 23,5). Njihovo ravnanje je dobilo samo en namen: vsa svoja dela so opravljali zato, da bi jih ljudje videli. S tem namenom se spopade Jezus v osrednjem delu GG (6,1-18), kjer graja izkazovanje pravičnosti pred ljudmi in usmerja svoje učence v odnos z Bogom na skrivnem.

Pravičnost, kakor jo predstavi Jezus v Govoru na gori

Jezus popravlja koncept pravičnosti. Gledanje pismoukov in farizejev je napačno in zgreši namen postave, saj človeka zapre v legalistično izpolnjevanje predpisov, namesto da bi ga odprlo k sodelovanju z Božjo milostjo. Tako bi lahko rekli, da pismouki in farizeji pri izpolnjevanju postave gledajo le na doseganje minimuma, ne stremijo pa po njenem maksimumu. Kdor se pri uresničevanju pravičnosti usmeri k izpolnjevanju minimuma, se giblje po nevarnem robu, s katerega lahko kaj kmalu omahne pod zastavljen nivo. Bolj je osredotočen na spodnjo mejo in ta ga tako vznemirja, da sploh ne dojema prostranstva, ki se nad njo odpira. Jezus je poskusil takšno mišljenje spreobrniti v svojih dopolnitvah postave (5,21-48). Dopolnitve postave so izražene kot maksime. Minimum zapovedi ‘Ne ubijaj!’ je to, da nekdo ne vzame življenja svojemu bližnjemu, Jezus pa to zapoved drugače obravnava in razvije njen maksimum, ko v kontekst iste zapovedi vključi tudi jezo na bližnjega in žalitve (prim.

5,21-22). Minimum zapovedi ‘Ne prešuštvuj!’ je to, da nekdo spolno ne občuje s partnerjem izven zakonske skupnosti, Jezus pa se ne omeji samo na telesna dejanja, ampak zaobseže maksimum te zapovedi v dejanjih srca: “Kdor koli gleda žensko, da jo poželi, je v srcu že prešuštoval z njo” (prim. 5,27-28). Podobno se dogaja tudi v drugih Jezusovih dopolnitvah postave. Vrhunec pa le-te dosežejo v zadnji dopolnitvi, ki govori o ljubezni do bližnjega. Logika minimuma narekuje, da svoje bližnje ljubimo, sovražnike pa sovražimo (prim. 5,43 sl.), Jezus pa od svojih učencev zahteva maksimum: ljubiti tudi sovražnike in moliti za preganjalce. Zadnja maksima, ki jo Jezus izrazi v tem sklopu dopolnitev postave, zaobsega vse ostale: “Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče” (5,48). Jezus narekuje učencem uresničevanje popolne ljubezni.

Kako torej Jezus glede na 5,20 orientira naš pogled na pravičnost? Pokaže nam, kakšna pravičnost ne sme biti. Nič pa je ne omejuje navzgor, samo navzdol postavi omejitev. Dejansko se pod izrazom večja pravičnost skriva popolnoma drugačno pojmovanje pravičnosti, kot pa je tisto pri pismoukih in farizejih. Večja pravičnost, ki jo Jezus zahteva, torej ni neka zgolj kvantitativna prednost pred pismouki in farizeji v izpolnjevanju postave, ampak povsem druga kvaliteta, ki človeka ne omejuje na zadoščevanje minimuma zapovedi, ampak ga pritegne k maksimumu uresničevanja postave, ki se izraža kot popolna ljubezen človeka do Boga in do bližnjih.

Jezus spodbuja k iskanju pravičnosti

Povsem jasno je, da se zdi za grešnega človeka prehod k popolni ljubezni prezahteven. Hitro ga lahko dojame kot korak, ki je zanj prevelik in ga ni zmožen narediti. Toda Jezus ne postavlja tistega ‘več’ kot normo, ki bi jo morali vsi doseči, ampak kot smer, v kateri je potrebno delovati, da bi prišli do cilja – nebeškega kra-

ljestva. Svojo pravičnost morajo učenci izgrajevati, da bi nazadnje dosegli popolno ljubezen. V prisposobi hoje za Kristusom je torej spreobrnjenje k pravičnosti prvi korak, ki ga posameznik naredi za svojim Učiteljem, pot do popolne ljubezni pa je dosti daljša in je nihče ne more premeriti z enim samim korakom. Zato Jezus svoje učence spodbuja k iskanju pravičnosti. V 5,20 jim da smerokaz, ki kaže proč

od ravnanja pismoukov in farizejev; njihova pravičnost mora torej biti drugačna. Kam je potemtako obrnjen ta smerokaz? Odgovor najdemo v 6,33: "Iščite najprej Božje kraljestvo in njegovo pravičnost in vse to vam bo navrženo". Božja pravičnost v tem kontekstu se ne nanaša toliko na njegovo eshatološko sodniško vlogo v presojanju dobrega in zla, ampak bolj meri na popolnost, h kateri nas spodbuja 5,48. Pra-



vičnost Boga je maksima, je cilj, h kateremu nas spodbuja Jezus.

Ključna pri uresničevanju pravičnosti je naslonitev na Božjo pomoč. Popolno ljubezen lahko iščemo le pri Bogu, ne moremo je najti zgolj v lastnih prizadevanjih. Vse dokler se človek naslanja le na svoje moči, se mu dogaja, da zaide s prave poti. Jezus v GG s številnimi izreki spodbuja učence, naj svoje izgrajevanje pravičnosti naslonijo na Boga Očeta, ki daje dobre darove tistim, ki ga prosijo (prim. 7,II; 6,8.32).

Pogoj za vstop v nebeško kraljestvo

Kaj nam pojmovanje pravičnosti, kot smo ga srečali v 5,20 in celotnem GG, pove o nebeškem kraljestvu? Kot smo videli, 5,20 jasno začrta mejo nebeškega kraljestva: tisti, katerih pravičnost ne bo večja od tiste, ki jo izkazujejo pismouki in farizeji, nikakor ne pridejo v nebeško kraljestvo. Večja pravičnost je tako izražena kot pogoj za vstop v nebeško kraljestvo. Vendar je pravičnost sama veliko več kot zgolj pogoj, saj pomeni način, kako nekdo živi svoj odnos do Boga in do bližnjih. Na tej točki bi ponovno lahko zašli v merjenje pravičnosti, kot smo ga prepoznali pri pismoukih in farizejih, in bi predpostavljali, da je za vstop v nebeško kraljestvo potrebna določena količina dobrih del, neka kvantitativna norma izpolnjevanja zapovedi in predpisov, pozabili pa bi na notranjo naravnost človeka do Boga in do bližnjega. Zaradi zmotnih predstav o pravičnosti je mogoče bolje, če namesto o pogoju za vstop, govorimo o pogoju za *bivanje* v nebeškem kraljestvu. Pravičnost, v kolikor jo razumemo kot uresničitev popolne ljubezni, dejansko predstavlja temelj nebeškega kraljestva in brez nje nihče ne more biti deležen tega občestva.

Sklep

Zato Jezus v uvodnem delu GG blagruje vse, ki uresničujejo pravičnost v usmiljenju,

v čistosti srca, v delu za mir, blagruje vse, ki hrepenijo po pravičnosti, in predvsem tudi tiste, ki so zaradi pravičnosti preganjani (prim. 5,3 sl). Večja pravičnost, kot jo pri naša GG, namreč presega miselnost tega sveta in zato izzove nasprotovanje. Naš cilj je pravzaprav le to, da se usposobimo za večno bivanje z Bogom v nebesih, da se preko Kristusove odrešenjske dejavnosti vrnemo v območje milosti, tudi za ceno preganjanj. Človeka, ki je v tem pogledu pripravljen, lahko imenujemo pravični. Pravičnost je predvsem pristen odnos z Bogom, usklajenost človekovega delovanja z Božjo voljo (prim. 7,21). Jezusova zahteva po večji pravičnosti v 5,20 želi torej predramiti človeka, da *postave* ne bi *izpolnjeval* kot kup predpisov in zapovedi, ampak da bi jo *živel* kot globoko povezanost z Bogom.

1. Prim. I. Dugandžić, *Nova pravednost*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1991; W. R. Herzog, *Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation*, Westminster, 1999; J. Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in v evropski kulturi*, Celje, 1998, 168-178; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, FRLANT 82, Göttingen, 1971.
2. Pri analizi govora na gori in Matejevega evangelija sem se opiral predvsem na naslednje komentarje in razprave: D. C. Allison Jr., "The structure of the Sermon on the Mount", v: *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 423-445; isti, *The Sermon on the Mount, Inspiring the Moral Imagination*, New York, 1999; H. D. Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Minneapolis, 1995; W. D. Davies in D. C. Allison Jr., *Matthew 1-7*, London, 2004; J. Gnllka, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg, 1994, (prevod: I. Dugandžić, Teologija Novoga zavjeta, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1999); R. Guelich Robert A., *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Waco TX 1982; R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Book for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids, 1992; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I-IV*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vulyn, 1985-2002.

Prilika o hudobnih viničarjih

Primerjava med Markovim evangelijem in različico, ki jo najdemo v Tomaževem evangeliju

Uvod

Izmed vseh apokrifnih spisov, ki zadnje čase vzbujajo veliko prahu, je gotovo največje pozornosti deležen Tomažev evangelij. Le-ta odraža veliko podobnosti z vsemi kanoničnimi evangeliji, še posebej pa s sinoptiki – Matejem, Markom ter Lukom. Zaradi te velike podobnosti je za strokovnjake osrednje vprašanje, ali je Tomaž kasnejši in odseva sekundarno predelavo kanoničnih evangelijev ali pa morda vsebuje izvirnejšo tradicijo, na podlagi katere so nastali evangeliji našega Svetega pisma. Odgovor na to vprašanje gotovo ni enostaven in ugotavljanje istih dejstev lahko strokovnjake vodi do popolnoma različnih zaključkov. Vendar pa naše raziskovanje ni čisto začaran krog. Četudi si ne moremo z gotovostjo odgovoriti na vprašanje o izvoru Tomaževih izrekov, pa vendarle lahko ugotovimo marsikaj drugega. Tomažev oznanilo je popolnoma drugačno od oznanila štirih evangelistov in se razvija v čisto samosvoji smeri. Tomaž se ne osredotoča na Jezusa, njegovo odrešilno delovanje, smrt in vstajenje, ampak zgolj na Jezusovo posredovanje modrosti, ki naj bi vzpodbudila naslovljence k iskanju in preobrazbi. Prav tako je Tomaž precej izkoreninjen iz starozavezne podlage, ki pa je prvi temelj Nove zaveze. Njegova perspektiva je tako bistveno drugačna od vizije sinoptikov in Janeza. Predelava ter vpliv nesvetopisemskih (kasnejših) miselnih tokov je popolnoma očiten. Četudi Tomaž torej vsebuje delčke najpristnejše tradicije Jezusovih izrekov, pa so ti postavljeni v kontekst speci-

fičnega Tomaževskega sporočila. Razlikovati moramo torej med izvornimi izreki, ki bi brez ostalega Tomaževskega konteksta prinesli samosvoje sporočilo, in izreki, ki jih najdemo v Tomaževem evangeliju, pa so že velikokrat sad redakcije in zaznamovani s perspektivo celotnega evangelija.

V našem razmišljanju se bomo ustavili pri priliki o hudobnih viničarjih, ki jo najdemo tako v vseh treh sinoptikih kot tudi pri Tomažu. Napravili bomo primerjavo med Markovo in Tomaževsko različico in tako prikazali njune bistvene razlike. Markova različica nam nedvoumno podaja značilno Markovo sporočilo o Jezusu, medtem ko je Tomaževa verzija veliko bolj odprta za interpretacije.

MARKO 12,1-12

Marko postavi priliko o vinogradu in viničarjih v kontekst Jezusovega razpravljanja z verskimi veljaki. Odlomek pred priliko govori o tem, kako Jezus z učenci pride v jerozalemski tempelj, kjer k njemu pristopijo veliki duhovniki, pismouki in starešine, ki ga sprašujejo, od kod mu oblast za njegova dejanja. S tem se nanašajo na njegovo dejanje očiščenja templja, ki jih je zelo razburilo. Jezus jim s svojim odgovorom odločno zaveže usta in takoj zatem spregovori v priliki.

Začel jim je govoriti v prilikah:

1 "Neki človek je zasadil vinograd, ga obdal z ograjo, izkopal stiskalnico in sezidal stolp. Dal ga je v najem viničarjem in odpotoval. 2

Ob določenem času je poslal k viničarjem služabnika, da bi dobil od njih del sadov iz vinograda. 3 Ti pa so ga zgrabili, pretepli in odpravili praznih rok. 4 Nato je poslal k njim drugega služabnika. Ranili so ga na glavi in ga zasramovali. 5 Poslal je še enega in so ga ubili. Takó se je dogajalo še mnogim drugim: ene so pretepli, druge ubili. 6 Imel je še enega, ljubljenega sina. Nazadnje je k njim poslal njega in rekel: ›Mojega sina bodo spoštovali.‹ 7 Tisti viničarji pa so govorili med seboj: ›Ta je dedič. Dajmo, ubijmo ga in dediščina bo naša!‹ 8 Zgrabili so ga, ubili in vrgli iz vinograda. 9 Kaj bo torej storil gospodar vinograda? Prišel bo in viničarje pokončal, vinograd pa dal drugim.

10 Ali niste brali tega Pisma:

Kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogalni kamen.

11 Gospod je to naredil in čudovito je v naših očeh.”

12 In poskušali so ga zgrabiti, pa so se zbili množice. Spoznali so seveda, da je to priliko rekel proti njim. Pustili so ga torej in odšli.

Kako poteka Markova zgodba?

V odlomku Mr 1,1-12 bi lahko rekli, da imamo pripoved v pripovedi. Besede pripovedovalca evangelija se pojavijo le v prvem in zadnjem stavku, vmes pa je vpet Jezusov direkten govor. Prvi stavek predstavlja kratek pripovedovalčev uvod v Jezusove besede, ki naznani, da bo Jezus govoril v prilikah. S tem želi bralca pripraviti, da se pripravi na metaforično zgodbo, ki ga bo vzpodbudila k razmišljanju.

Takoj za pripovedovalčevim uvodom se začne Jezusov direktni govor. Sedaj postane pripovedovalec Jezus, saj on začne pripovedovati zgodbo, in sicer priliko. Prilika govori o vinogradniku, ki je z vso skrbjo uredil svoj vinograd in ga dal v najem viničarjem, ki pa so grdo izkoristili njegovo zaupanje. Sama pripoved se vseskozi dramatično

zapleta do samega krutega konca. Ko namreč vinogradnik želi pobrati svoj delež, ki mu pripada, in k njim pošlje svojega služabnika, ga viničarji grobo pretepejo in pustijo praznih rok. Prav tako grdo ravnajo z naslednjim služabnikom, ki ga ranijo na glavi in zasramujejo. Tretjega služabnika celo ubijejo. Tako grobo ravnajo še naprej. Čeprav je rečeno, da je podobna kruta usoda doletela še mnoge služabnike, lahko sklepamo, da je doletela prav vse, ki jih je poslal gospodar. In teh je bilo veliko. Za tem gospodar vinograda pošlje svojega sina. Iz tega, da je rečeno: “Imel je še enega, ljubljenega sina. Nazadnje je k njim poslal njega”, lahko upravičeno sklepamo, da gospodarju ni ostalo nič več služabnikov, ki bi jih poslal. Toda nadaljevanje, ki pravi, da je vinogradnik rekel: “Mojega sina bodo spoštovali,” nakazuje na to, da je vinogradnik svojega sina poslal zato, ker je mislil, da bodo viničarji do njega bolj spoštljivi. S tem, da Jezus navede direkten govor gospodarja, poudari njegovo resnično mišljenje. Gospodar zaupa, da bodo viničarji do njegovega sina korektni in bodo glede na to, da je gospodarjev sin, z njim ravnali dostojno. Vendar se njegovi upi ne uresničijo. Sedaj pohlep in trdosrčnost viničarjev dosežeta vrhunec, saj govorijo med sabo: “Ta je dedič. Dajmo, ubijmo ga in dediščina bo naša!”. Sina ubijejo ter vržejo iz vinograda. Neposredno navajanje besed viničarjev se postavi v ostro nasprotje z besedami gospodarja. Namesto spoštljivo z gospodarjevim sinom ravnajo ravno nasprotno – kruto in zaničevalno. Njihova zaničljiva drža doseže vrhunec v tem, da mrtvemu sinu ne privoščijo niti pokopa, ampak ga odvržejo iz vinograda. Vzrok za njihovo krutost pa je pohlep. Sami se želijo polastiti vinograda. Morda predvidevajo, da je gospodar umrl in je njegov sin zdaj pravi lastnik. Če se ga znebijo, se lahko sami polastijo vinograda.¹ Tukaj se Jezusova pripoved konča. Konec prilike ostaja tako odprt in dra-

matični odlomki kar sami kličejo k temu, da bi izvedeli o reakciji gospodarja, ki so ga viničarji pustili na cedilu. Jezus sam postavi to vprašanje, takoj nato pa ponudi tudi odgovor: “Kaj bo torej storil gospodar vinograda? Prišel bo in viničarje pokončal, vinograd pa dal drugim”. Njegovo vprašanje, ki ga izgovori na glas, je jasno vprašanje, ki se postavlja vsakemu, ki sliši zgodbo. In Jezusov jednat odgovor se zdi logična posledica glede na dogajanje v zgodbi. Viničarje bo doletela kazen in bodo pokončani. Vinograd, po katerem so tako hlepeli, pa bo prešel v druge roke. Pomembno je, da Jezus sedaj ne govori več v pretekliku kot o zgodbi, ki se je zgodila, ampak začne govoriti v prihodnjem času in tako nakazuje, da se prilika nanaša na nekaj, kar se dogaja sedaj, a bo doživelo svoj epilog šele v prihodnosti. Njegove besede tako ne spadajo več v priliko, ampak pravzaprav že v interpretacijo. Odprt zaključek zgodbe dobi sedaj jasen odgovor.

V Jezusovi priliki sta jasno izpostavljeni dve popolnoma nasprotni strani. Prvo stran predstavlja gospodar, njegovi služabniki ter njegov ljubljani sin, drugo stran pa viničarji. Medtem ko igra vinogradnik ter njegovi delavci v vinogradu aktivno vlogo, pa so služabniki ter sin postavljeni v ozadje in ostajajo bolj pasivni. Skozi celotno zgodbo se kaže vinogradnikova skrb, ki je potrpežljiva in strpna, ter hudobnost viničarjev, ki vseskozi narašča. Vinogradnik je predstavljen kot skrben gospodar, ki svoj vrt natančno uredi in zavaruje. Tako lepo urejen vrt zaupa v skrb viničarjev, sam pa odpotuje. Sedaj so viničarji edini upravniki vinograda, vendar gospodarjevo zaupanje grdo izkoristijo. Ko pride čas, da bi oddali del pridelanih sadov, služabnika, ki ga je poslal gospodar, pustijo praznih rok, hkrati pa ga še pretepejo. Toda gospodar ne obupa tako hitro, k njim pošlje novega služabnika, vendar je njegova usoda še bolj kruta. Ranijo ga in zasramujejo. Tret-

jega služabnika viničarji ubijejo. Zloba viničarjev se tako ostro stopnjuje, saj z vsakim slom ravnajo huje. Gospodar na drugi strani ostaja potrpežljiv in jim vedno znova pošilja nove služabnike. Vendar njegova dobrota ni poplačana. Nazadnje se gospodar odloči za velik korak, k viničarjem bo poslal svojega sina. Čeprav ve, kako brezobzirni in kruti so skrbniki njegovega vinograda in kako so do sedaj še vedno izkoristili njegovo zaupanje, se odloči, da bo mednje poslal svojega ljubljenega edinca. To po eni strani zanj pomeni veliko tveganje, po drugi strani pa kaže na njegovo dobro srce, ki še vedno verjame v to, da bodo delavci vsaj z njegovim sinom ravnali spoštljivo. Toda viničarji so popolnoma zakrknjeni. Ker mislijo, da se bodo lahko sami polastili vinograda, sina ubijejo. Gospodarjevo zaupanje je s tem dejanjem do popolnosti izkoriščeno, njegova dobrota zavrnjena.

S tem ko Jezus priliko začne z besedami “Neki človek je zasadil vinograd, ga obdal z ograjo, izkopal stiskalnico in sezidal stolp”, se jasno navezuje na 5. poglavje Izaijeve knjige, kjer Izaija zapoje pesem o vinogradniku (prim. Iz 5,1-6). Prav tako se na isti odlomek navezuje Jezusovo končno vprašanje: “Kaj bo torej storil gospodar vinograda?”. Predpostavljeno je, da naslovljenci poznajo Izaijevo priliko in bodo tako na podlagi le-te razumeli tudi Jezusove besede. Prav tako pa je predpostavljeno tudi, da jim je znan kontekst Jezusovega dobesednega citata Ps 118,22, ki ga Jezus navaja takoj za priliko. S tem, ko ga Jezus citira dobesedno, še bolj eksplicitno poudari povezavo s starozaveznim besedilom. S tema dvema starozaveznima aluzijama Jezus oriše jasen okvir, znotraj katerega je potrebno razumeti pripoved o viničarjih. Čeprav je Izaijeva prilika drugačna kot Jezusova, pa prav tako govori o razočaranem vinogradniku. Izaija tako pesniško opiše Boga, ki je razočaran nad svojim ljudstvom, ki ga je pustilo na cedilu. Ljudstvo opiše kot vinograd,

ki ni dal vrednega sadu. S tem da se Jezus posluži prerokovega besedišča, da iztočnico za razumevanje prilike na ravni odnosa med Bogom in ljudmi. Že samo iz tega vidika v priliki izstopa Božja neizmerna potrpežljivost in dobrota z ljudmi, ki pa se, ko se ljudje izkažejo kot dokončno trdosrčni, sprevrže v Božjo kazen.

V okviru tega razumevanja prilike, ki sloni na Izaijevem pesniškem besedišču, in glede na sam kontekst prilike so alegorični elementi precej očitni. Vinogradnik predstavlja Boga, hudobni viničarji so verske avtoritete, zavrženi sin pa je Jezus. Glede na to interpretacijo so služabniki, ki jih pošilja vinogradnik, čisto jasen namig na služabnike, ki jih je v zgodovini Izraela pošiljal Bog – na preroke, vinograd pa je ljudstvo Izrael, ki ga imajo v oblasti religiozni veljaki.

Precej drugačen fokus in bolj dodelano interpretacijo pa Jezusova prilika dobi v okviru citiranega Ps 118,2, ki ga Jezus poda takoj za priliko. Odlomek v psalmu se nanaša na enega izmed kamnov pri gradnji Salomonovega templja, ki se je zdel neprimeren za gradnjo, a se je izkazal za nepogrešljivega in bistvenega.² Zavrženi kamen je očitna vzporednica z zavrženim sinom prilike. Prilika, ki je sicer dosegla svoj vrh v umoru ljubljene sina, a se je v bistvu osredotočala na odnos med vinogradnikom in viničarji, dobi z Jezusovim dodatnim citatom nov poudarek. Fokus se v priliki prestavi na zavrženega sina. S citatom, ki ga Jezus naslavlja na svoje nasprotnike, želi tako povsem nedvoumno poudariti, da je kamen, ki ga oni zavračajo - in hkrati ljubljene sin -, on sam, s tem pa so hudobni viničarji ravno ti, ki sedaj z njim razpravljajo – religiozni voditelji. Še več, s citatom tudi pove, da ga bo kljub zavrženju Bog slavnostno povišal. Poraz, ki ga Jezus doživlja med ljudmi, bo Bog preobrnil v zmago. Jezusov citat je tako posredna anticipacija dogajanja v evangeliju. Jezus tukaj implicitno

nakazuje dogodke, ki jih eksplicitno izraža v svojih napovedih o smrti in vstajenju.

Jezusovemu svetopisemskemu citatu sledijo zaključne besede, ki zaokrožijo odlomek. To so končne besede pripovedovalca, ki opišejo reakcijo poslušajočih. Pripovedovalec najprej pravi, da Jezusa poskušajo zgrabiti, vendar se bojijo množice. S tem se še vedno nanaša na velike duhovnike, pismouke in starešine, ki so se pojavili v pripovedi, ko je Jezus z učenci vstopil v jeruzalemski tempelj (prim. Mr 12,27). Takoj za tem stavkom pa pripovedovalec želi razložiti njihovo namero. Pravi, da so spoznali, da je Jezusova prilika govorila proti njim. To je bil torej vzrok za njihovo zlobno namero, ki pa je, ker se bojijo množice, ne uresničijo. Jezusa pustijo in odidejo. S to opazko se zaključi odlomek in hkrati tudi pripovedna enota, ki je govorila o Jezusovem razpravljanju z verskimi avtoritetami v templju. Člani sinedrija so označeni torej izredno negativno in predstavljajo očitnega Jezusovega nasprotnika. Pripovedovalec jih povsem jasno postavi v diametralno nasprotje z njim. S tem, da zapiše, da so spoznali, da je Jezus priliko namenil proti njim, še potrди razlago prilike, ki jo je podal Jezus sam. On je očitno povedal to priliko z namenom, da bi jo njegovi nasprotniki razumeli – in res so jo. Omembe vredna je tudi ironija njihove namere – Jezusa želijo zgrabiti zato, ker so spoznali, da so sami hudobni viničarji. S svojo namero, ki izvira iz ogorčenja nad slišano besedo, ki jih okarakterizira kot hudobne, sami sebe le še bolj ize-nāčijo s to označbo.

Interpretacija prilike ter zgodovinsko-socialni vidik

Če pogledamo na priliko kot na realističen opis nekega dejansko možnega stanja, v njej lahko prepoznamo opis značilnih razmer Jezusovega časa. V tistem času je bil cel del zgornje Jordanske doline in velik del galilej-

skih višavij v rokah tujih gospodarjev. Praksa, da je gospodar dal svoje zemljišče, kjer je imel vinograd, v najem delavcem, je bila tako nekaj običajnega. Najemniki so obdelovali vinograd in skrbeli zanj v času gospodarjeve odsotnosti. Pogodba med njimi in lastnikom vinograda je določala, da so plačevali najemnino v obliki deleža pridelanega sadu. Trenja in konflikti med premožnim najemodajalcem in revnimi najemniki niso bila nič neobičajnega. Delavci so si seveda želeli lastnega imetja in zemlje, ki bi bila v njihovi posesti.³ Ob določenih okoliščinah, ko je zemlja ostala brez lastnika, se je smatrala za nikogaršnjo last, zato jo je po zakonu lahko dobil, kdor jo je zahteval prvi.

Marko želi očitno pokazati, da je Jezus priliko jasno naperil proti verskim avtoritetam, s katerimi vseskozi prihaja v konflikt. Na to nakazuje že sam kontekst prilike, ki je postavljena v napet trenutek, ko se verski voditelji "spravijo" nad Jezusa. Poleg tega pa je še bolj očitna znak za tako interpretacijo Jezusov izrek ob koncu prilike, ki napoveduje, da se bo njegovo zavrženje preobrnilo v povišanje.

S priliko, ki se nedvoumno navezuje na Izaijevo pesem o razočaranem vinogradniku, želi Jezus nakazati, da so verski voditelji tisti, ki so si, brez obzira na Boga, prisvojili pravico, da po svojih željah vodijo ljudstvo. Z vsemi Božjimi služabniki, preroki, ki so želeli uveljaviti resnično Božjo voljo, so ravnali kruto in jih niso poslušali. Prav tako sedaj ravnajo z Jezusom, ki pa predstavlja več kot zgolj Božjega služabnika. Še več, prilika nakazuje tudi Jezusov okrutni konec. Vendar pa samovoljna in častihlepja verskih avtoritet ne bosta ušla Božji kazni.

S citatom o zavrženem kamnu, ki ga poveže s povedano priliko, se Jezus na nek način prav tako dotakne svojega konflikta s svojimi sogovorniki v templju. Vendar pa sedaj ni govora predvsem o njihovem odnosu do

Boga, ampak se izrazi samo njihov odnos do Jezusa, najbolj pa prihaja v ospredje Jezusova usoda. Kljub temu da ga verski voditelji zavračajo in ga bodo popolnoma zavrgli, bo po Božji volji povišan in obdan z veliko slavo. Jezus je že trikrat eksplicitno napovedal svojo usodo (prim. Mr 8,31; 9,31; 10,33), sedaj pa jo omenja na metaforičen način v konkretni situaciji konfrontacije s svojimi nasprotniki.

TOMAŽ 65

Rekel je:

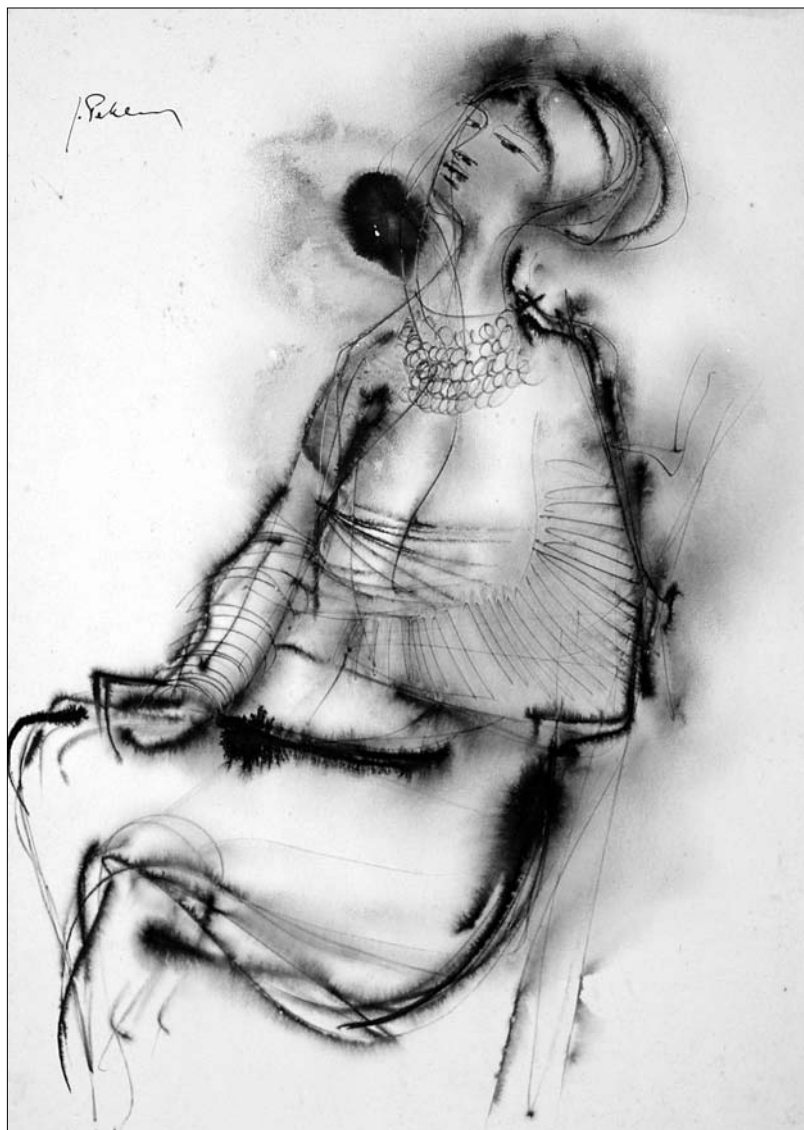
"Nekdo je imel vinograd in ga dal v najem kmetom, da ga bodo obdelovali in mu zanj plačevali v pridelku. Poslal je svojega slugo h kmetom, da bi pobral dajatev. Kmetje pa so zgrabili slugo, ga pretepli in ga skoraj ubili. Sluga se je vrnil h gospodarju in mu povedal, kaj se mu je zgodilo. Gospodar je pomislil: "Morda ga niso prepoznali". Poslal je drugega slugo in kmetje so pretepli tudi tega. Nato je gospodar poslal svojega sina rekoč: "Mojega sina bodo morda bolj spoštovali". Kmetje pa so ga, vedoč, da bo on podedoval vinograd, zgrabili in ubili. Naj prisluhne, kdor sliši.

Kako poteka Tomaževa zgodba?

Tomaževa prilika se začne brez posebnih uvodnih besed, kot vsi ostali izreki v Tomažu: Jezus izreče besede. Začetek prilike zelo kratko predstavi "sceno" dogajanja. Nekdo da svoj vinograd v najem kmetom, v zameno za del pridelkov. Takoj ko so osnovne informacije podane, pa se začne glavno dogajanje v zgodbi. Gospodar želi pobrati del pridelkov, kakor je bilo dogovorjeno, in h kmetom pošlje svojega slugo. Vendar pa kmetje sluge ne sprejmejo lepo, ampak ga grobo pretepejo in skoraj ubijejo. Sluga o dogajanju poroča gospodarju, ki se nad dogodkom zamisli in pride do zaključka, da kmetje sluge morda niso prepoznali. Ta misel odraža dejstvo, da gospodar išče vzrok za nasilno delovanje svojih najemnikov in je nad takim ravnanjem

presenečen. Ni mu jasno, zakaj bi z njegovim slugo grdo ravnali, zato sklepa, da ga niso prepoznali. S to predpostavko pošlje h kmetom drugega slugo, toda s tem kmetje ravnajo enako – pretepejo ga. Sedaj ni več opisano, da sluga gospodarju poroča o dogodku – to se zdi samoumevno. Po drugem incidentu se gospodar odloči in pošlje svojega sina.

Ob tem si misli: “Mojega sina bodo morda bolj spoštovali”. Gospodar je sedaj predvidel, da kmetje ne ravnajo tako kruto zato, ker služabnikov ne bi prepoznali. Uvidi, da le-ti prav dobro vedo, kdo so sli, ki so prišli pobirat pridelek, vendar se kljub temu svoji dolžnosti upirajo in jih grobo zavrnejo. Vendar pa tudi gospodarjev sin ne doseže ničesar.



Še huje, kmetje ga ne le pretepejo, ampak celo ubijejo. Tako ravnaajo zato, ker vedo, da je on dedič. Njihovo ravnanje se postavi v ostro nasprotje s pričakovanjem gospodarja. Ne le da s sinom ravnaajo nespoštljivo, ampak gre njihova grobost tako daleč, da mu vzamejo življenje. To, kar so "skoraj" storili prvemu slugi, sedaj storijo sinu. Končno pa se izkaže tudi vzrok za njihovo ravnanje in njihovi nameni so popolnoma razkrinkani. Kruto ravnanje najemnikov je gnano od njihove pohlepčnosti po vinogradu. Ker vedo, da bo sin podedoval vinograd, ga ubijejo z namenom, da bi se sami polastili zemlje. S tem dogodkom se prilika konča in pušča odprt konec. Gospodarjevo nadaljnje ravnanje ni več omenjeno. Bralca zgodba tako pusti v napetosti, saj njen okruten konec kar sam zahteva odgovor na vprašanje, kaj je storil vinogradnik. Tako kot mnoge Jezusove besede, se tudi te v Tomažu končajo s pozivom: "Naj prisluhne, kdor sliši". To je spodbuda k poslušanju, ki vključuje tudi razmišljanje in razumevanje. Komur je dano, bo pravilno razumel Jezusove besede.

Tomaževa zgodba predstavi glavne akterje na precej nepristranski način, brez poudarjenih kvalitiet in slabosti akterjev. Njihovi značaji prihajajo do izraza preko njihovih dejanj in včasih preko njihovih misli, ki jih pripovedovalec navede posredno ("vedoč, da bo on podedoval vinograd") ali neposredno ("morda ga niso prepoznali"). Jasno je, da negativno stran predstavljajo najemniki vinograda, ki očitno ravnaajo kruto. Skozi svoja dejanja se kažejo kot nespoštljivi in na koncu kot željni zemlje, zaradi česar so pripravljene celo ubijati. Nasprotno stran pa predstavlja gospodar, skupaj s služabniki in svojim sinom, ki pa imajo v zgodbi precej pasivno vlogo. Gospodar se v zgodbi pokaže kot razumen in strpen, vendar njegova karakterizacija ni popolna, saj manjka opis njegovega končnega ravnanja. Ko pride do prvega in-

cidenta s služabnikom, gospodar premisli o situaciji in poizkuša priti do razumskega zaključka. Svojih delavcev v vinogradu ne obsoadi na vrat na nos, ampak jim da ponovno možnost. Ko se incident ponovi, se izkaže, da kljub temu, da mu je situacija jasna, ne kaznuje svojih najemnikov, ampak se odloči, da jim pošlje svojega sina. Sinu pa se zgodi najhujše – ubijejo ga. Kaj bo storil gospodar sedaj? Pripovedovalec ne da niti najmanjšega namiga. Gospodarja je do sedaj prikazal v precej dobri luči, sedaj pa umolkne pri samem vrhuncu zgodbe, kjer se gospodar sooči s popolno zavrtnitvijo. Kako ravna potrpežljivi gospodar, ko dogodki dosežejo skrajno mejo? Pripoved ostaja nedokončana. Morda zato, ker se odgovor zdi samoumeven.

Interpretacija

Tomaževa prilika je precej težko obrazložiti. Glede na strukturo in tok pripovedi se zdi, da poziva naslovljenca, naj si odgovori na vprašanje, kako bo s svojimi najemniki razumni gospodar ravnal po tem, ko so ga le-ti izdali in mu ubili celo sina. Kaj bo storil sedaj? Ali še verjetneje: kako jih bo kaznoval? Gospodar je bil do sedaj s svojimi delavci blag in potrpežljiv, sedaj pa so le-ti prestopili še zadnjo mejo. Zdaj bo moral ukrepati in se povzpetniških najemnikov najverjetneje znebiti. Vendar pa kljub vsemu ostaja nejasno, kakšen je glavni cilj pripovedi. Ali želi nakazati, da se bo povzpetnost in krutost maščevala? Morda pa želi pokazati na določene razmere, kjer vladajo napetosti in krut boj za zemljo, in želi postaviti ljudi pred vprašanje, kam tako stanje vodi. Navsezadnje pa nekateri menijo, da želi zgodba pokazati ravno nasprotno – da želi prikazati najemnike kot pogumne in neustrašne borce za nekaj, kar menijo, da jim pripada.⁴

Kot je za Tomaža značilno, nam odgovorov ne "prinaša na pladnju", ampak ostaja skrivnost. Zadnji stavek "Naj prisluhne,

kdor sliši” namiguje na to, da lahko do pravih zaključkov pride tisti, ki ima pravo razumevanje. Morda bi v tem lahko opazili tudi možen vpliv gnostične miselnosti. Vsekakor bi iz tega vidika lažje razložili skop opis celotne zgodbe, katere interpretacija ostaja koncu koncev vprašljiva. Kdor je izbran in deležen pravega razsvetljenja, bo zgodbi prišel do dna.

Primerjava Marka in Tomaža

Tomaževa prilika se precej razlikuje od tiste, ki je najdemo v Marku. Medtem ko je Markova verzija očitna alegorija, v kateri imajo glavni elementi globlji pomen, pa je Tomaževa različica preprosta zgodba v obliki prilike. Njegova zgodba daje vtis popolnoma realnega dogodka, ki je povedan precej na splošno, brez veliko podrobnosti in opisov. Tomaž se nikjer v zgodbi ne navezuje na Izaijevo pesem. Vinogradnik tako na začetku ni predstavljen kot skrbni gospodar svoje lastnine (kot v Iz in Mr), ampak je označen zgolj kot lastnik vinograda. Tomaž si torej pri začetnem opisu ne prizadeva, da bi gospodarja označil, ampak do njega zavzame povsem nevtralnno stališče. Zanimivo je, da ne omenja niti dejstva, da gospodar odpotuje. (Čeprav je Tomaževa prilika na splošno bolj skladna z realnostjo kakor Markova, pa je v tem detajlu Marko verjetno bližje realističnim dogodkom. Glede na nadaljnje dogajanje v zgodbi se zdi, da je ravnanje viničarjev razumljivo zgolj, če je lastnik vinograda odsoten.) Za razliko od Marka, ki pravi, da je vinogradnik poslal služabnika, nato še enega in nato še mnogo drugih, šele nato pa sina, pa Tomaž pravi, da je vinogradnik poslal zgolj dva služabnika, enega za drugim in že takoj nato sina. S tem Tomaž dobi tri vzporedne elemente, kar je značilno za prilike. Marko pa ima na drugi strani drugačen namen: poudariti želi gospodarjevo potrpežljivost ter dobroto in glede na alegorično razlago, ki služabnike interpretira kot preroke,

tudi dejstvo, da jih je bilo veliko. Pri Tomažu najemniki ne ubijejo nobenega služabnika, kakor pri Marku, ampak se umor zgodi šele na koncu, ko ubijejo sina. Tako je njihova krutost bolj omiljena, po drugi strani pa se zdi to na nek način bolj skladno z realnostjo. Potem ko se prvi služabnik vrne praznik rok, Tomaž doda gospodarjevo razmišljanje o vzroku za kruto ravnanje kmetov, ki ga pri Marku ne najdemo. Gospodar razmišlja, da služabnika morda niso prepoznali. To mu da povod, da poizkusi ponovno. Ko se zgodba drugič ponovi, se gospodar tako prepriča, da njegova domneva ni bila pravilna in zato ne pošlje nobenega služabnika več. Marko ne omenja tega, da bi gospodar razmišljal o vzroku za ravnanje viničarjev. Ker sam omenja, da je gospodar poslal mnogo služabnikov, je jasno, da ga želi prikazati kot izjemno potrpežljivega in vztrajnega. Čeprav vidi, da so viničarji vedno znova neposlušni in kruti, ima še vedno upanje, da bo morda drugič drugače. Tomažev primarni namen pa očitno ni, da bi vinogradnika označil s tako poudarjeno kvaliteto. Sicer je očitno, da je gospodar potrpežljiv, saj ne obupa ob prvi priliki, toda to pride veliko manj do izraza kot pri Marku. Prav tako pride pri Marku posebej do izraza gospodarjev odnos do sina, saj poudari, da je bil to njegov edini sin, ljubljeni sin. Tomaž ne omenja nič od tega: ne pravi, da vinogradnik ne bi imel nobenega sina več, niti ga ne označi kot ljubljenega. Zopet ostaja precej nevtralen. Tomažev opis ravnanja najemnikov, ki zaključuje zgodbo, je, tako kot začetni opis nasproti Markovi različici, zelo kratek in jedrnat. Tomaž njihovih misli ne navaja v direktnem govoru (kot Marko) in niti ne pove eksplicitno, da viničarji pričakujejo, da bodo dobili vinograd. To je implicirano v kratkem dodatku “vedoč, da bo on podedoval vinograd”. Marko je tukaj veliko bolj podroben in neposreden in tako močneje poudari krutost viničarjev. Tomaž tudi

ne omenja dejstva, da so viničarji sina vrgli iz vinograda, kar je pri Marku znak totalnega nespoštovanja, saj umorjeni sin ne dobi niti spoštljivega pogreba, ampak je njegovo telo zgolj sramotno odvrženo. Z umorom sina se Tomaževa prilika konča. Tomaž ne navaja retoričnega vprašanja o tem, kaj bo storil gospodar vinograda, kar se pri Marku pojavi kot zaključni odmev Izaijeve pesmi, prav tako pa ne navaja Jezusovega odgovora na to vprašanje. Tomaž se niti malo ne dotakne gospodarjevega končnega dejanja, čeprav celoten potek zgodbe vodi k vprašanju o reakciji gospodarja. A to vprašanje ostaja odprto.

Ali je Tomaž osnovna različica, na kateri gradi Marko?

Glede na celoten odlomek Mr 12,1-12 je prilika o hudobnih viničarjih mišljena kot alegorija. Evangelistov očitni namen je, da bi vsaj glavne elemente v priliki razumeli alegorično. V narativni analizi smo poudarili, da vinogradnik predstavlja Boga, viničarji so verski voditelji, zavrženi sin Jezus, vinograd pa je ljudstvo Izrael. Glede na to logiko služabniki po vsej verjetnosti predstavljajo preroke. Celotna alegorična interpretacija najbolj prihaja do izraza prav zaradi konteksta, kamor je postavljena prilika in zaradi Jezusovih zaključnih svetopisemskih besed o zavrženem kamnu. Očitna je torej evangelistova težnja, da bi priliko predstavil kot alegorijo. Vprašanje pa je, koliko je evangelist sam dodal izvirni priliki in če je bila prilika alegorična tudi v sami osnovi.

Na prvi pogled je najbolj očitni evangelistov dodatek, ki gotovo ni spadal k osnovni priliki, citat iz Ps 118, ki nosi kristološki pečat. Medtem ko se sama prilika osredotoča na vinogradnika in viničarje, pa se citat nanaša na zavrženega sina. Poleg tega, da citat usmeri pogled zgolj na vrhunec prilike, pa hkrati napoveduje tudi nadaljevanje dogajanja v povezavi s sinom, ki v priliki ni opisano. Če-

prav Jezus v kontekstu prilike sicer napove, kaj bo storil gospodar vinograda z viničarji, pa zavrženega sina niti ne omeni. Sam citat je torej najverjetneje kasnejši dodatek, saj ne spada v splošno ozračje prilike, ampak uvaja kristološki poudarek, ki je v sami priliki zgolj impliciten. Zavrženi sin bo kljub zavrženju povišan!

Poleg tega očitnega dodatka je ostalo evangelistovo redakcijo težko določiti. Sama prilika 12,1b-9, čeprav brez dodane razlage, še vedno precej spominja na alegorijo. Ali je tudi to zgolj delo evangelista? Dejstvo je, da prilika nosi alegoričen pečat v prvi vrsti ravno zaradi svoje navezave na Izaijevo pesem, ki metaforično opiše Boga kot vinogradnika in Izraela kot vinograd. Čeprav je v Jezusovi priliki situacija precej drugačna, in v ospredju ni odnos med vinogradnikom in njegovim vinogradom, pač pa odnos med gospodarjem in najemniki, pa aluzija na Izaija gotovo daje izhodišče za razumevanje prilike, in interpretiranje glavnih elementov v zgodbi kot alegoričnih se zdi samoumevno. Drugače pa je pomembna razlika med Izaijevo pesmijo in Jezusovo priliko ta, da je Izaijeva pesem na koncu jasno razložena in nedvoumno pojasni, kaj pomeni vsak element v pripovedi, Jezusova prilika pa ostaja odprta in brez jasne interpretacije. Bralci so pozvani, da sami pridejo do razlage.

Vprašanje, ki se postavlja, je torej, ali je evangelist sam preoblikoval izvirno priliko tako, da je potegnil vzporednice z Izaijem. Zanimivo je, da je vzporednica z Izaijem prisotna poleg v Markovi tudi v Matejevi različici prilike, medtem ko je v Lukovi ni. Veliko strokovnjakov meni, da osnovna prilika ni bila mišljena kot alegorija, čeprav bi po mnenju nekaterih nekaj elementov kljub temu lahko interpretirali simbolično. Prvotna oblika prilike naj bi bila podobna priliki, ki jo najdemo v Tomaževem evangeliju.⁵ Strokovnjaki, ki zagovarjajo mnenje, navajajo raz-

lična dejstva, ki naj bi podpirala to teorijo. Največji dokaz naj bi bil prav ta, da prilika v Tomažu ni alegorija in je tako prvotnejša oblika, saj je bilo za prilike značilno, da so se šele kasneje razvile v alegorije in ne obratno. Nadalje najdemo v Tomažu prisotnost treh elementov, kar naj bi bila značilnost osnovnih oblik Jezusovih prilik. Tomaž trikrat omenja, da je gospodar k viničarjem nekoga poslal: slugo, drugega slugo in sina. Marko pa za razliko od tega omenja več poslanih služabnikov (prim. Mr 12,2-5). Tomaževa prilika je poleg tega na splošno bolj preprosta, brez podrobnejših elementov in brez navezave na Izaija. Drugače misleči eksegeti pa so poizkušali dokazati, da je Tomaž odvisen od sinoptikov in ima tako drugotnejšo obliko prilike.⁶ Njegova prilika kaže precej podobnosti z Lukom, in izrek o zavrženem kamnu, ki sledi priliki (Tom 66), se sklada s sinoptiki, ki prav tako postavljajo ta citat neposredno za priliko o hudobnih viničarjih. Redukcionistično obliko prilike bi lahko razložili z vplivom gnosticizma, pod katerim naj bi Tomaž opustil določene elemente in priliko dealegoriziral.

Sama bi k zgoraj naštetim ugotovitvam rada dodala še nekaj opazk. Splošno sprejeto mnenje je, da Matejeva in Lukova različica prilike slonita na Marku, ki predstavlja za nji-ju osnovo. Vendar pa pri Luku opazimo, da ni ohranil očitne navezave na Izaijo. Dejstvo, da aluzija na Izaijo manjka pri Tomažu, tako ne more biti resen argument za njegovo neodvisnost od sinoptične tradicije. Omembe vredna je tudi postavitev izreka o zavrženem kamnu, ki ga vsi trije evangelisti postavljajo za priliko o viničarjih. Tja ga postavlja tudi Tomaž, četudi njegova zgodba o viničarjih ostaja čista prilika brez alegoričnih elementov. Če sprejmemo, da Tomaž predstavlja neodvisno prvotnejšo tradicijo, mora veljati, da ta izrek ni dodatek evangelistov. Vendar pa smo zgoraj rekli, da je na

prvi pogled skoraj očitno, da je citat delo evangelista, saj nosi kristološki pečat in preusmeri pogled na zavrženega sina v priliki. Čeprav se citat ne sklada čisto s sporočilom prilike, pa se dobro ujema s podobo ubitega sina, ki ga viničarji vržejo iz vinograda. Povezava med priliko in citatom je tako lahko hitro očitna. Težko je verjetno, da je citat poleg prilike obstajal že prej, a se ni nanašal nanjo, ker prilika ni bila mišljena kot alegorija. Tako bi morali sprejeti, da so evangelisti (Marko) v izvirnem materialu dobili skupaj postavljeno priliko o viničarjih ter citat iz Ps 118, kar se je po naključju popolnoma sklada z njihovim teološkim namenom.

Vsa različna mnenja o izvirnosti Tomaževe različice prilike ostajajo na koncu koncev zgolj bolj ali manj verjetne teorije, saj nimamo referenčnega materiala za primerjavo. Tu gre navsezadnje tudi na splošno za razumevanje Tomaža, o katerem se mnenja strokovnjakov delijo na dva nasprotujoča si tabora: na tiste, ki ga smatrajo kot zgodnjo različico, neodvisno od sinoptikov ter Janeza, in na tiste, ki v njem ugotavljajo odvisnost od kanoničnih evangelijev. V vsakem primeru, če zagovarjamo eno ali drugo stran, pa vseeno obstaja možnost, da je Tom 65 odsev izvirnejše oblike prilike.

ZAKLJUČEK

Kaj lahko rečemo ob koncu našega razmišljanja? Jezusova prilika je, tako v Tomažu, še bolj pa v Marku, zelo kompleksna. Čeprav v sklopu Markovega evangelija deluje precej razumljivo, ostaja odprto vprašanje o tem, kakšen pomen je imela, ko jo je povedal (historični) Jezus, če jo sploh je. Ali je bila podobna zgodbi, ki jo najdemo v Tomažu? Ali pa je bila že v osnovi zasnovana tako, da so morali naslovljenci v njej na podlagi Izaija iskati globlji pomen? Temu morda ne bomo nikoli prišli do dna. Kot smo pokazali, se glede Tomaževe izvirnosti krešejo mnenja in ni

splošnega konsenza. Da bi lahko prišli do nekega zaključka, moramo torej pogledati širše. Kot je bilo rečeno že v uvodu, je Tomažev evangelij v sporočilu čisto samosvoj in popolnoma oddaljen od kanoničnih evangelijev. Četudi morda vsebuje zgodnjo tradicijo, pa jo ohranja zato, ker se taka lahko sklada z njegovim namenom. Zanj so značilna neodgovorjena vprašanja in odprti konci, kar je očitno tudi v njegovi priliki o viničarjih. Nejasna prilika se dobro vklaplja v njegovo zbirko, ki nenehno spodbuja naslovljence k iskanju. Spodbuda k iskanju sicer ni tuja evangeljskemu sporočilu, vendar pa moramo imeti v mislih, da je Tomaževo razumevanje iskanja nekaj popolnoma drugega. Zanj iskanje vodi k samoiniciativni preobrazbi. Tomaževa prilika o hudobnih viničarjih, ki je sama na sebi precej nevtralna in odprta, postane v okviru njegovih smernic lahko posebnega pomena.

Morda je prilika v izvorniku res krožila v taki obliki, kot jo ohranja Tomaž, vendar pa to ne pomeni, da je on edini, ki je zvest tradiciji, in so sinoptiki tisti, ki so potvorili osnovno zgodbo. Kot smo rekli, moramo pogledati iz perspektive celotnih evangelijev. Če priliko vzamemo v okviru vsakega evangelija posebej, ugotovimo, da se vsaka različica sklada s sporočilom celotnega evangelija in jo je tako vsak od avtorjev predelal (ohranil)

v skladu s svojim namenom. To je najbolj trdno in gotovo dejstvo in izhodiščna točka za verjetnejše izpeljave. Iz te perspektive vprašanje, katera oblika prilike je bila prvotnejša, niti ni več tako pomembno, ampak je pomembnejše to, kdo se je v interpretaciji bolj približal Jezusovemu namenu. Ker Tomaž praktično ne prinaša nobene konkretne interpretacije in je precej očitno oddaljen od sveta starozavezne podobe Boga in človeka ter prav tako od novozaveznega razglasa, lahko sklepamo, da je interpretacija Marka in ostalih sinoptikov precej blizu izvornemu sporočilu, ki ga je prilika želela podati.

1. William L Lane, *The Gospel According to Mark*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1974, 418-19.
2. Prim. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, New York, Doubleday & Company, 1985, 1282.
3. Prim. William L Lane, *n. d.*, 416; Joseph A. Fitzmyer, *n. d.*, 1279.
4. <http://www.gospelthomas.com/gospelthomas65.html>.
5. Prim. W. D. Davies, Dale C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew (Volume III)*, Edinburgh, T & T Clark, 1997, 187; William L Lane, *n. d.*, 416; Joseph A. Fitzmyer, *n. d.*, 1279-1281.
6. Prim. William L Lane, *n. d.*, 416; W. D. Davies, Dale C. Allison, *n. d.*, 187.

Učenje, strah in Sveto pismo

Kam segajo korenine človeškega učenja? Kaj je človeka spodbudilo, da se je začel učiti? Kaj se je človeku "zgodilo", da je začel razvijati in je "vključil" instrument učenja? Ga je vrglo življenje v okoliščine, kjer ga je postalo "strah" ..., kjer ni našel nikogar, ki bi mu bil pripravljen priskočiti na pomoč in se je moral sam izvleči iz "strašnih" situacij? Se je kar naenkrat spomnil, da mu znanje oz. učenje lahko prinese določene prednosti ... ali se je brez posebnih razlogov in potreb začel zanimati za svet in okolje, kjer je živel, ter se tako začel učiti?

Strah je nedvomno sestavni del življenja. Le-ta ni zgolj negativni pojav, marveč neredko ključna motivacija, ki nas spodbuja k učenju in osebnostnemu odraščanju (Rieman 2003, 9). Res pa je, da strah sproža tudi nepredvidljive in škodljive reakcije, zlasti takrat, ko na strah vzbujajoče situacije nismo pripravljeni. Tako nas v nekaterih primerih strah motivira k učenju, v drugih pa ovira.

Nekatere hipoteze najjavljajo, da so moralne dileme največ pripomogle k razvoju človeške misli in človeka najmočneje spodbujale k učenju. Prej ali slej se je torej začel spraševati, kaj je dobro in kaj slabo – v najrazličnejših kontekstih seveda. Vsekakor moremo sklepati, da moralne dileme segajo daleč v začetke človekovega učenja in njegovih miselnih procesov. Čeprav je v širšem smislu o moralnem učenju mogoče govoriti tudi zunaj religioznega konteksta, nas zgodovina moralnih dilem uči, da je v praksi temeljna moralna vprašanja človek reševal v komunikaciji s "presežnim".

Čeprav danes poznamo veliko teorij o učenju, je praksa še vedno najboljša teorija. To

"praktično teorijo" uporablja tudi Sveto pismo. Tej metodi danes pravimo izkustveno učenje.

1 Sveto pismo in izkustveno učenje

Sveto pismo lahko prebiramo pod različnimi vidiki. Razodeva nam Božje sporočilo in našo odrešenijsko zgodovino in perspektivo. V njem odkrivamo zgodovino in oblike komunikacije med Bogom in človekom. V premnogih svetopisemskih likih in osebnostih se prepoznamo; takrat nas še posebej nagovori. Svetopisemski liki naravnost vabijo k identifikaciji (Höfer 2003, 23). Ne glede na to, ali gre pri njih za konkretne in zgodovinske osebe ali pa za mitične podobe, imajo kot nekakšni prototipi temeljni pomen in nam posredujejo univerzalna sporočila (Juhant 2005, 41). Svetopisemski liki čakajo na bralca, da mu spregovorijo (Rollins 1999, 150). Prebudili ga bodo iz zasanjane realnosti in popeljali v sanje, ki bodo realnost spreminjale. V tem smislu so svetopisemske pripovedi resnične, tudi če se v opisani obliki fizično nikoli niso zgodile (Corey 1995, 6). V skladu s pojmovanjem rasti osebnosti v judovsko-krščanski tradiciji ne ugotavljamo le, da je vse res, kar piše v Svetem pismu, marveč nas poglobljeno in meditativno branje privede do eksistencialnega spoznanja, da je v Svetem pismu navzoča "vsa" resnica (Cloud, Townsend 2001, 20). Ta eksistencialna resnica se nam bo prepričljiveje razodevala, če bomo branje in meditiranje posameznih delov znali postaviti v odnos s celotnim bibličnim sporočilom in jih ne bomo trgali iz konteksta (Friedman 2001, 3). Tako bomo "izkusili", kaj nam sporoča, po

teh izkušnjah pa bomo spontano uravnavali tudi lastno življenje.

Sveto pismo in po njem Božja komunikacija prav pod vidikom celote odseva sporočilo, ki je človeku pisano na kožo in mu je tako približano, da v njem more slutiti lastno osebnostno rast in dozorevanje, vse od spočetja do umiritve v Bogu. “Božja beseda razsvetljuje človekova občutja, ob njej se razvija misel, raste spoznanje in zori modrost” (Rupnik 2000, 9). Ta spoznanja se odražajo tako v celotni človeški zgodovini kot v življenju posameznika. S psihološkega vidika ima npr. pripoved o raju veliko skupnega z življenjem v maternici in mu je zato simbolno izredno blizu. Iz materničnega “raja” smo ob rojstvu izgnani, nato pa bolj ali manj vse življenje rastemo in odraščamo. Izgon iz raja torej simbolizira rojstvo, po katerem se kot Kajni vse življenje oz. skozi vso Staro zavezo “potepamo”, iščoč odraslost oz. Novo zavezo, ki jo pravzaprav zaživimo šele s smrtjo. Stara zaveza ponazarja naše odraščanje oz. osebnostno rast, Nova zaveza pa je simbol odraslosti. Ta je v nas vseskozi navzoča, a se z vidika psihološke rasti kljub temu “sprehajamo” pretežno po Stari zavezi. Odrastemo namreč šele s smrtjo. Sporočilo Nove zaveze torej v polnosti dojamemo in v nas v polnosti zaživi šele takrat, ko nas Bog sprejme v svoje naročje. Res pa nas na poti skozi Staro zavezo vseskozi motivira Nova zaveza, čeprav se nam – kot nekakšna obljubljeni dežela – stalno izmikajo; kar pomeni, da ob smrti še vedno nismo povsem odrasli.

Biblične pripovedi nagovarjajo vse generacije skozi vse čase. Ob meditativnem branju se tudi danes učimo biti otroci in starši, bratje in sestre, očetje in matere, možje in žene, seveda ne v receptualnem smislu, marveč predvsem v obliki izzivov in artikulacije življenjskih vprašanj. Čeprav ne bomo našli konkretnih odgovorov, nas besedila usmerjajo pri iskanju le-teh, zlasti pa opogumljajo in mo-

tivirajo, da jih vztrajno iščemo (Cohen 1995, 14-15). Sveto pismo je zrcalo človekovih najglobljih hrepenenj, hkrati pa Bog s svojo aktivno držo človeka osvobaja iz najrazličnejših ujetosti ter ga nenehno uči, oblikuje in vzgaja (Rollins 1999, 153). Vedno znova nas sprašuje in hkrati razodeva, kdo smo in kdo lahko postanemo, kar je temeljno vprašanje tako religije kot psihologije (Vaughan, Wittine, Walsh 1996, 487).

Z bibličnimi liki, ki jih Bog nikoli ne zapusti, lahko delimo svoje dvome in strahove, pa tudi svojo vero in upanje. Kljub mnogim razlikam med takoimenovanim zahodnim in vzhodnim, zlasti semitskim dojemanjem istih stvarnosti (Walton 2001, 25-26), je Sveto pismo knjiga, ki nas po stoletnih razhajanjih danes ponovno vse bolj povezuje. Ni izključeno, da k “rehabilitaciji” Svetega pisma in druge religiozne literature prispeva tudi že desetletja trajajoče prizadevanje po preseganju in poglobljanju kognitivno analitičnega učenja in poučevanja, ki temelji na linearni logiki leve možganske hemisfere, z vključevanjem desne možganske hemisfere v učne in poučevalne postopke. V tem izpopolnjevanju učenja gre za iskanje nove vloge in orientacije človeka v odnosu do sveta, do sebe in drugega, kakor tudi do Boga, kjer bodo človeške odločitve sposobne presepati pragmatizem “leve možganske hemisfere” in bodo močnejše upoštevale etično razsežnost življenja in delovanja (Juhant 2005, 25-30). Z aktiviranjem obeh možganskih hemisfer vsa edukativna dejavnost postane izkusitveno, celostno učenje (Williams 1986, 11). S tem učni proces sproti evalviramo in osmišljamo, obenem pa odkrivamo nove vire ustvarjalnosti in motivacije, saj se celotno življenje transformira v učenje (Williams 1986, 58-59). Ko v tem novem kontekstu Sveto pismo sprejmemo, prebiramo in meditiramo brez predsodkov, in sicer z namenom učenja, se v trenutku zavemo, da držimo v rokah pravo knjigo življenja.

Res je sicer mogoče, da prebiranje življenjskih zgodb v nas prebuja neprijetne, celo boleče spomine. Sveto pismo pozna človeka “do obisti” (Höfer 1993, 131). Včasih boljje odslilkava naše življenje, kot bi pričakovali, celo bolje, kot bi si želeli. Zato ni čudno, da se tu in tam zgrozimo, saj nam marsikatera pripoved odstira pogled vase in na življenjska vprašanja, ki smo jih morda dolgo uspešno prikrivali in se jim izmikali. Ko prebiramo in meditiramo svetopisemske zgodbe, sledimo scenariju lastnega življenja v nekakšni nadčasovni, nadprostorski in zunajzgodovinski, a kljub temu sedanji in konkretni obliki. Vse se dogaja tu in sedaj! Vsak stavek nas prepriča, da je beg pred realnostjo, pred osebno in kolektivno zgodovino, da je nasilno pozabljanje in potiskanje nepredelanih vsebin v podzavest neprimerno bolj vprašljivo in zagotovo bolj boleče kot pa pravočasno, a čuteče odpiranje in obravnavanje tudi bridkih spoznanj. Biblične pripovedi so namreč tako zasnovane, da odslikavajo ne le stvarnosti, marveč tudi naša najgloblja upanja in hrepenenja. Zato je Sveto pismo tudi knjiga upanja in vere. Opisi življenjskih, v glavnem družinskih zgodb se ne ustavljajo pri “analizah”, marveč nas eksistencialno nagovorijo kot odrešenjske zgodbe (Höfer 1993, 131). Odrešenjska razsežnost Svetega pisma je čudovito podprta po eni strani tudi tako, da se v njem še tako zapletena “zgodba” vedno dobro in pozitivno izteče, po drugi strani pa s tem, da smisel pripovedi (tudi v antropološkem kontekstu) globlje dojamemo, če jo prebiramo in meditiramo pod vidikom odrešenjske komunikacije Boga s človekom in človeštvom. Bog ni “predsednik države”, ki bi se prilagajal javnemu mnenju in skušal ustreči vsaki trenutni želji posameznikov in skupin, marveč komunicira s človekom na podlagi vizije, ki presega čas in prostor. V tej globoki povezanosti z Bogom tudi starozavezni opisi nasilja spregovorijo drugače kot na antropološki ravni.

Sveto pismo nas torej že samo po sebi navaja k holističnemu učenju, ki predpostavlja aktivnost in uporabo obeh možganskih hemisfer. Nenazadnje je Sveto pismo knjiga relacij in odnosov, ki pod vidikom učenja sodijo v domeno desne hemisfere (Williams 1986, 26), kjer se pravzaprav bistveno oblikujejo vse temeljne odločitve. V skladu z edukativnim namenom in naravo sporočila biblični jezik ni faktografsko informativen, marveč evokativen in motivacijski, poln metafor, domišljije in podob, ki bralca postavljajo pred bivanjske izzive in ga zato prevzamejo preko razumskih meja (Papeška biblična komisija 2000, 37). Tovrstne interpretacije seveda ne “izklaplajo” razuma oz. kognicije. Postavljajo pa kognitivno razmišljanje občasno nekoliko v ozadje, saj bi nas prevelik poudarek objektivistične in hladne interpretacije oddaljeval od doživljajskega in s tem izkustvenega učenja (Höfer 2003, 27).

Že v Prvi Mojzesovi knjigi srečamo npr. družine in njihove zgodbe, ki so velikokrat na las podobne našim družinam in našim življenjskim zgodbam. Abrahamova družina ima npr. veliko značilnosti, ki se navezujejo na vprašanja življenja in vzgoje v družini z enim otrokom. Ista družina nas postavlja pred izzive nezakonskih otrok, ki tudi danes niso redkost. V družini njegovega sina Izaka prepoznavamo temeljne dileme, s katerimi se srečujemo v družinah z dvema otrokoma. Družina Izakovega sina Jakoba pa zastopa vprašanja, ki so aktualna v takoimenovanih številnih oz. velikih družinah. Vsaka od omejenih družin se sooča z zanjo značilnimi izzivi, s konflikti in problemi, a v sodelovanju in komunikaciji z Bogom vedno najde ustrezno rešitev, s katero jo Bog blagoslavlja ter tako usposablja za življenje, ljubezen in delo. Bog spremlja slehernega človeka in se po njem razodeva (Höfer, Steiner 2004, 8).

Za temi “urejenimi” družinami v Drugi Mojzesovi knjigi takoj na začetku naletimo

na Mojzesa kot predstavnika od staršev zapuščenih in zanemarjenih otrok. Zanimivo, da Bog prav Mojzesa, ki je večino otroških in mladostniških let preživel brez staršev, pokliče in vzgoji za narodnega voditelja in osvoboditelja izraelskega ljudstva. Naredi ga

za tako močno osebnost, da je poleg “delati, živeti in ljubiti” sposoben celo osvobajati. To pomeni, da zapušчени otroci nikakor niso “odpisani”. Prej nasprotno. V pozitivnem vzgojnem okolju, ki ga lahko sooblikujemo zunajdružinski vzgojitelji, si v sodelovanju



z Bogom tak otrok more izoblikovati tako pozitivno samopodobo, da na marsikaterem področju postane orientacija za mnoge.

Sveto pismo ni knjiga o brezgrešnih in popolnih ljudeh, ampak prej o grešnikih in grešnih zgodbah, zgodovinah in izpovedih. Pri-tegne nas prav zato, ker njegovi "junaki" niso popolni (Friedman 2001, 89). Nihče izmed človeških likov v Svetem pismu ni popoln, toda sleherni, ki iskreno komunicira z Bogom, postane velik in pomemben, blagoslovljen in rodoviten. V nasprotju s pogosto uveljavljeno edukativno prakso, ko nekritični pis-ci skušajo v življenjepisih svetnike pred-staviti kot neproblematične in v smislu prilagajanja "svetniške" osebnosti že v ranih otroških letih, Sveto pismo izpostavi konfliktne in problematične otroke. Nato jih vse življenje vzgaja in "muči" ter šele ob smrti uri pripelje do harmonije s seboj, z okoljem in z Bogom.¹ Mnoge svetopisemske pripovedi npr. slikovito ponazarjajo, da človek nikoli ni tako grešen, da bi se mu Bog odpovedal. "Največje presenečenje Svetega pisma je razodetje Božjega zakona usmiljenja in sprave" (Krašovec 1999, 61). To nikakor ne pomeni, da bi Sveto pismo zagovarjalo greh. Zagovarja pa veličino Božje ljubezni, ki greh presega ter v vetriču vesti kliče k sebi slehernega, še tako grešnega človeka. Edukativna moč Božje ljubezni ni v tem, da bi Bog dajal "potuho" grešniku, marveč v tem, da mu pomaga spoznati in priznati svoj greh ter mu po zavezi, ki simbolizira brezpogojnost odnosa, z odpuščanjem omogoča nov začetek. Domala vsi tovrstni biblični primeri izkazujejo, kako grešnik sprejema posledice svojih dejanj, ki mu jih nato Bog pomaga prenašati in preseirati. Sveto pismo poudarja, da je z Božjo pomočjo človek sposoben obojega: sprejeti posledice lastnih (včasih celo tujih) dejanj in spreminjati življenje. Tako nas Bog prav po svoji besedi uči, kako "živeti" in ne le "preživeti".

2 Biblično-nevrološka hipoteza o začetkih učenja

Znani raziskovalec emocionalne inteligentnosti Daniel Goleman ugotavlja, da sta bila "na začetku človeštva" hippocampus in amygdala dva bistvena dela možganskega središča za vonj. Iz njiju sta se v teku evolucije razvila cortex in neocortex, ki sta v naših možganih odgovorna za učenje in spominjanje (Goleman 1997, 33). Ta vznemirljiva hipoteza me je povedla naravnost v svetopisemski rajski vrt k Adamu in Evi pred drevesom spoznanja: "Gospod Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega" (1 Mz 2,9).

Glede na Golemanovo hipotezo, da so prve korenine kognitivnih sposobnosti v "vonju", je zanimivo, da so rajska drevesa – vključno z drevesom spoznanja dobrega in hudega – opisana kot "prijetna za pogled in dobra za jed". Upoštevana sta torej vid in okus, nič pa Sveto pismo ne omenja vonja. Tudi v povezavi z opisom izvirnega greha vonj ni omenjen: "žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje" (1 Mz 3,6a). To pomeni, da Bog vodi evolucijo človekovega kognitivnega delovanja tako, da v proces učenja vključi razsežnosti izkušenj in modrosti.

Po mnenju nekaterih interpretov "dobro in hudo" v prvotni obliki ne vsebuje nujno moralne kvalifikacije in ne pomeni apriorne izbire med "dobrim in zlom" (Friedman 2001, 17). Po njihovem prepričanju "drevo spoznanja" predstavlja poglobljen pogled v življenje, ki vključuje "obe strani", dobro in slabo. Spoznanje ne vodi v "zla dejanja", omogoča pa razlikovanje med dobrim in slabim, kar človeka "ipso facto" postavlja pred nove, tudi moralne in religiozne dileme. Večina eksegetov pa drevo spoznanja dobrega

in hudega razlaga v moralnem pomenu (Krašovec 1999, 69), iz česar moremo sklepati, da sta – vsaj v bibličnem kontekstu – moralna in emocionalna razsežnost življenja od vsega začetka sestavni dimenziji kognitivnega delovanja.

Človek je torej prej znal reagirati na podlagi okusa, vida, najbrž tudi sluha in prav gotovo dotika, kot na podlagi vonja. Toda naučenega in v tem smislu preventivnega spoznanja “dobrega in hudega” takrat še ni imel. V raju se prvi človek uči neposredno iz posledic storjenih dejanj. Z okusom in dotikom že sprejemamo tudi posledice dejanj, saj je z okusom hrana že v nas in v trenutku dotika nas že boli. V obeh primerih ni časa za preventivno učenje, zato ti dve čutili simbolizirata “nepremišljene reakcije”, pri katerih vsaj formalno ne moremo predvideti posledic. Tako z okusom kot dotikom sprejemamo posledice v trenutku zaznave. V komunikaciji z Bogom, ki jo simbolizira Stvarnikov “življenski dih” (1 Mz 2,7), na načelni ravni Bog sicer razloži in prvega človeka opozori na nevarnost in posledice uživanja sadov z drevesa spoznanja, toda zgolj teorija očitno ne prepriča. Je že tako, da človek postaja “moder” šele na podlagi “okusa” oz. učenja iz lastnih napak.

V primerjavi z okusom, sluh in vid nudita nekaj več časa za pripravo na pravilno reakcijo, toda z vidika učenja najbrž tudi ti dve čutili nista predstavljali dovolj velikega miselnega navora, da bi sprožili razvoj cortexa. Po Golemanovi teoriji je vsekakor vonj tisto čutilo, ki je na začetnih stopnjah Božje evolucije s človekom najbolj izzivalo po preventivnem odločanju za dobro in proti slabemu; tako je najbolj spodbujalo razvoj miselnih, s tem pa tudi moralnih in religioznih sposobnosti. Če namreč drži, da so se kortikalni centri kognicije razvili iz možganskih centrov za vonj, potem je očitno prav ta oblika zaznavanja človeku dala največ “misliti” oz. naj-

več spodbud in motivacije za učenje. S tega vidika je tudi logično, da vonja Sveto pismo v kontekstu z drevesom spoznanja ne omenja, saj ga Adam in Eva še nista upoštevala. Če bi ga, bi pravočasno “spoznala”, da v izzivanju kače nekaj “smrdi”. Toda oči so bile preveč “lačne” in so ju zapeljale, da sta preskočila učni proces “vonja” ter takoj prešla k okušanju oz. uživanju (prepovedanih) sadov. Vera pa je bila prešibka, da bi premagala poželenje oči. Greh je bil – nepremišljeno – storjen prej, kot sta “spoznala” vonj zapletene situacije. Bog pa je imel bolj izostren “vonj” in je takoj po grehu začutil, da v človekovem raju nekaj “smrdi”. Zato je poiskal človeka, ga poučil in korigiral njegovo neregiozno in nemoralno držo. Tako Bog postavi religiozno in moralno učenje za temelj vsakega učenja, ki se napaja v veri oz. zaupnem odnosu do Boga. Moralno in religiozno učenje potekata torej “z roko v roki”, se med seboj dopolnjujeta in podpirata, hkrati pa osmišljata celoten učni proces.

Z vidika učenja je zanimivo in hkrati razumljivo Adamovo in Evino izmikanje pred komunikacijo z Bogom po grehu (1 Mz 3,8) in prelaganje odgovornosti z ramen na ramena (1 Mz 3,12-13). Po eni strani njune reakcije ponazarjajo, kako zahtevno je moralno in religiozno učenje, po drugi strani pa iz dejstva, da brez ugovora sprejmeta posledice svojih dejanj, moremo prepoznati tudi moralno in religiozno učljivost prvih ljudi. S to Božjo “psihologijo učenja”, ki upošteva svobodo, hkrati pa predpostavlja, da bo človek sprejel posledice svojih dejanj – pri tem pa mu jih Bog razumevajoče in velikodušno pomaga prenašati –, je prepletено celotno Sveto pismo.

Ko sta Adam in Eva pojedla prepovedan sad, sta morala “pojesti” tudi posledice nepremišljenega dejanja. Tudi Sveto pismo nas potemtakem uči, da “ljubezen gre skozi želodec”. Kar smrdi in ni iz ljubezni, ni do-

bro in ni “modro”. Ta logika nas ne pripelje le do občutka, da sta moralno in religiozno učenje relevantni vprašanji celotne edukacije, marveč do “spoznanja”, da sta “učiteljici” vseh ostalih učnih postopkov. Človek se je namreč šele ob izzivih vonja in odločanja za dobro in proti slabemu učil in postal inteligentno bitje.

3 Strah in (emocionalno) učenje

Nevropsihologija uči, da emocionalno delovanje uporablja najmanj pet možganskih središč. Vizualna zaznava pristane najprej pri talamusu, ki jo “prevede” v jezik možganov in pošlje naprej proti vizualnemu korteksu, ta pa jo razprši po vseh nadaljnjih zainteresiranih centrih. Pri čustvenih zaznavah velik del informacij pristane v amygdali, središču in tudi nekakšnem skladišču emocionalnih doživetij. Če je vizualna zaznava prežeta s strahom in teži k hitri reakciji, pride del zaznavnih informacij po bližnjici od talamusa do amygdale (Jensen 2005, 16), kar pomeni, da so te informacije ignorirale vizualni korteks. Potemtakem je amygdala prejela nepredelane informacije in ob tem začutila “izredno stanje” oz. izredno nevarnost. V takih primerih človek reagira prej, kot ve, “zakaj in kako” je najbolje ravnati. Informacije, ki jih amygdala prejme po bližnjici, povzročijo nekakšno obsedno stanje in te predkognitivne emocije človeka v trenutku prisilijo k reakciji. Ker informacije niso predelane, so reakcije hitre, a nepremišljene in pogosto netočne. Tako se lahko zvite vrvi ustrašimo podobno kot kače in ob pogledu nanjo tudi podobno “odskočimo” ali “napademo”. Včasih nas take “strašne” emocije preplavijo in pripeljejo do stanja, ko “ne vemo, kaj delamo”.

Kot nekakšno skladišče emocionalnih spominov amygdala večkrat uporabi tudi doživetja iz ranih otroških let. Ta so se med drugim tudi zato tako močno vtisnila v spomin,

ker smo jih doživeli prej, kot smo znali govoriti. Tako so ostala v “surovem stanju”, saj jih nikoli nismo verbalizirali in kot “obrambni princip” delujejo močneje od predelanih in izraženih emocij (Goleman 1997, 42). Lahko se zgodi, da v povprečno nevarnih situacijah reagiramo skrajno agresivno, ker nas te morda spominjajo na nepredelan in neartikuliran strah iz ranega otroštva. Razlog za pretirano agresivnost torej ni v neracionalni presoji trenutne situacije, pač pa v občutku, da zaradi morebitne podobnosti z negativnimi občutki iz ranega otroštva tudi sedanjih emocij nisem sposoben izraziti, “sedanje” situacije pa niti sprejeti niti spremeniti. V takih situacijah torej reagiram podobno, kot sem reagiral v nevarnih okoliščinah takrat, ko sem bil dojenček in še nisem znal govoriti. Razlika je le v tem, da ima v odrasli dobi enaka čustvena napetost na razpolago neprimerno več moči in sredstev.

Če povežemo možnost nekontroliranih čustvenih izbruhov kot posledico skrajšanega potovanja informacij od talamusa do amygdale z vlogo nepredelanih in neizraženih čustvenih doživetij iz ranega otroštva, se bo marsikatero katastrofalno nasilje otroka, mladostnika ali odraslega človeka dokaj razjasnilo. Gre preprosto za trenutek, ko nepredelane negativne čustvene informacije preplavijo amygdalo in takrat – v nekakšni prepletenosti med strahom dojenčka, bestialno močjo ter kognitivnimi in tehničnimi sposobnostmi – “ne vem, kaj delam”.

Sodobna spoznanja hrabrijjo, da emocionalna stabilnost le ni tako odvisna od ranega otroštva, kot se je dolgo mislilo, čeprav drži, da zlasti nekatere posledice zlorab potrebujejo zahtevno predelavo (Jensen 2005, 23). Toda “z vsebinskim pristopom in intenzivnim delom na sebi je človek celo v obdobjih odraslega življenja sposoben popraviti odnos do sebe in preurediti emocionalno življenje” (Showers 2000, 284). Prav v vsebinski navezi

na socialno učenje skrbita moralna in religiozna inteligentnost vse življenje za izzive, ki jih človek potrebuje za oblikovanje in razvoj emocionalne inteligentnosti. Religiozna in moralna inteligentnost namreč reflektirata življenje skozi očala zadnjega smisla ter tako osmišljata tudi emocionalna čutenja in delovanja (Coles 2001, 148-149).

Prav za to refleksijo skozi očala zadnjega smisla gre najbrž pri agresivnem obsedencu, ki v Geraški deželi sreča Jezusa. Jezusa, ki ga že zgolj z navzočnostjo izziva k refleksiji in vprašanju, kam pelje agresivno in samouničujoče življenje, želi najprej pregnati oz. "ubiti" - kot Kajn Abela. Mladenič reagira torej hitreje, kot misli. Ker ga je strah, v skladu s psihologijo agresivnih "looserjev" intuitivno "napade". Šele potem, ko se Jezus kot "ogledalo" ob prvem napadu ne "razbije", se agresivnež umiri in temeljito spremeni komunikacijo. Jezus mu torej najprej z nenasilno in senzibilno komunikacijo ponudi znamenje sprejetosti, za tem pa si mladenič upa "izpovedati". Iz izpovedi je razvidno, da gre za "legijo" nakopičenih problemov, ki jih nosi s seboj morebiti že iz ranega otroštva in so tako "obsedenega" človeka potisnili v skrajno negativno samopodobo. Zanimivo, da Jezus demonov ne "uniči", marveč jih "kanalizira", obsedenca po pošlje tja, od koder izhaja. Pošilja ga torej k "virom zla", kjer naj pokaže, kako Božja, plemenita komunikacija spreminja človeka. Jezusova komunikacija ga namreč tako opogumi in navda s pozitivno samopodobo, da je sposoben demone izkoreniniti, in sicer prav tam, kjer so se vanj ukoreninili. Jezus upošteva starozavezno psihološko logiko, da se problemi rešujejo tam, kjer so nastali. Brez vrnitve med "svoje" bi najbrž obsedenc lahko potoval z Jezusom, a bi še naprej nosil s seboj pretekle emocionalne obremenitve. Ob soočenju s povzročitelji zla pa bo z Jezusovo pomočjo sposoben pre-

delati obremenjene odnose ter – kot novi človek – zdravo živeti in oznanjati.

4 Terapevtski in biblično-teološki izzivi

V omenjenem primeru že srečamo terapevtsko razsežnost svetopisemskih pripovedi. Ta strahu ne "uniči", marveč ga "kanalizira" tako, da na podlagi pridobljenih izkušenj lahko bolj zdravo in odgovorno živimo in delamo. To pomeni, da je strah sicer sestavni del našega življenja, le "ustrahiti" se ga ne smemo.

Fritz Riemann v knjigi *Grundformen der Angst (Temeljne oblike strahu)* navaja štiri tipe s strahom obremenjenih osebnosti. Vsaka lahko po svoji poti pripelje do nekontroliranih čustvenih izbruhov, ki niso škodljivi le za osebnost samo, marveč tudi za njeno okolico.

V prvo skupino spadajo ljudje s pretežno shizoidnimi lastnostmi, ki težijo k samostojnosti in neodvisnosti (Rieman 2003, 20). Za te je značilno, da uspejo svoje osebno čustveno življenje zelo dobro prikriti in obvladati. Radi se pogovarjajo o splošnih zadevah, zmanjka pa jim besed v osebnih pogovorih. Pravimo, da "bežijo" pred dolgotrajnimi osebnimi odnosi, saj jih je strah, da bi izgubili svojo svobodo, enkratnost in neponovljivost (Rieman 2003, 26).

V drugi skupini so ljudje z depresivnimi potezami. Ti naravnost hrepenijo po bližini in želijo biti "popolnoma" sprejeti. V želji po totalni pripadnosti pozabljajo na svoj "jaz" in na "jaz" drugega (Rieman 2003, 68), zato s svojim tarnanjem, ljubosumjem in obsojanjem znajo zelo dobro "nežno" ubijati.

Tretjo skupino sestavljajo "tradicionalisti", ki se bojijo sprememb, če pa do njih pride, se največkrat obračajo po vetru. Hkrati je zanje značilno, da dobro izpolnjujejo red in so zelo disciplinirani. Strah pred negotovostjo in spremembo jih sili v ustvarjanje "absolutnega" reda in trajne discipline, kjer ustvarjalnost posa-

meznika nima kaj iskati. Tudi v partnerskih odnosih ti ljudje bolj "funkcionirajo" kot ljubijo (Rieman 2003, 120). V poznejših letih se zlasti pri religioznih ljudeh te značilnosti rade podaljšajo v skrupuloznost.

V četrti skupini so "umetniki", ki ne prenesejo stalnosti in ne upoštevajo vzročnih povezav. S svojimi histeričnimi značilnostmi neredko izgubijo orientacijo in stik z realnim življenjem ter radi tvegajo več, kot dovoljujejo okoliščine (Rieman 2003, 158).

Vse te značilnosti so prežete in v veliki meri celo usmerjane na podlagi čustvenega naboja, ki je v slehernem človeku. Vsaka od teh skupin hrepeni po odrešenju, ki jo najpogosteje išče v svojem nasprotju – če je seveda pripravljena izstopiti iz lastne ujetosti. Rešitev pa ni v nasprotju, marveč v presega-jočem "balansiranju" strahov in medsebojnem dopolnjevanju različnih osebnostnih struktur, ki že v začetni fazi navadno niso tako "čiste", kot jih izrisuje naš "ratio" (Rieman 2003, 209).

Veliko teh karakteristik najdemo tudi v Jezusovih odrešitvenih dejanjih. Tako npr. v Kani Galilejski (Jn 2,1-11) srečamo Marijo, ki je depresivno-čuteča in prva vidi, da na svatbi nekaj manjka in to potoži Jezusu. Jezus o tem najprej noče nič vedeti in reagira v skladu s shizoidno osebnostjo. Rešitev je v tem, da se Marija ne zapre v lastno užaljenost, marveč preseže depresivne občutke, Jezus pa ji neopazno prisluhne in se ji približa ter stori čudež. Gre za enkratni primer, kaj pomeni "ne ignorirati, temveč presegati osebnostne značilnosti in jih medsebojno dopolnjevati" (Rieman 2003, 205).

S "tradicionalisti" ter strahopetnimi in arogantnimi zagovorniki reda se Jezus pogosto sooča. Dober primer je pripoved o prešuštnici (Jn 8,1-11), kjer jih odreši tako, da jih razžene in s tem prisili v refleksijo, ki je pogoj za odpiranje spremembam.² Tudi v znani sključeni ženi (Lk 13,10-17) moremo prepoz-

nati anankastično-depresivnega človeka, ki so ga – najbrž notranji in zunanji – pritiski sključili in potisnili na obrobje ter onespobili za človeka vredno življenje. Toda Jezusov dotik jo ozdravi in ji vrne pokončen pogled v prihodnost.

Nekakšno "mešanico" med shizoidnostjo in histeričnostjo srečamo v čolnu, ko Jezus pomiri vihar na morju (Mt 8,23-27). Jezus, ki simbolizira svet odnosov, jim zaspi (shizoidnost), ob tem ignorirajo vse težjo realnost, ko pa jim "teče voda v grlo", je vse narobe in histerično zahrepenijo po odrešenjskem odnosu. Tako histerične kot depresivne značilnosti zasledimo tudi v omenjenem obsedencu z verigami, ki ga Jezus najprej s pogovorom umiri, nato pa spodbudi, da svojo bestialno agresivnost predela in uporabi za kreativno ter samostojno in odgovorno življenje.

Jezusovih čudežev seveda ne želim reducirati na terapijo. Prepričan pa sem, da se njegova beseda lahko dotakne le človeka v konkretnih situacijah in le tako, da se človek počuti sprejetega – vključno s svojimi hibami in osebnostnimi značilnostmi. V prizadevanju za to Jezusovo komunikacijo vidim tudi terapevtsko razsežnost religioznega učenja in poučevanja. V tem smislu se "vera" v Jezusa-terapevta in vera v Jezusa-Odrešenika močno prepletata. Molitev, ki spremlja terapevtsko razsežnost Svetega pisma, intuitivno in sama po sebi vodi v transcendenten odnos, kjer Jezus v nas zaživi kot Odrešenik.

Povzetek

V celotnem Svetem pismu odkrivamo razsežnosti izkustvenega učenja, ki se ne ustavijo pri kognitivnem znanju, marveč neposredno posegajo v konkretno in smiselno oblikovanje našega življenja. Ta dimenzija je navzoča tako v Stari kot Novi zavezi in je povsem kompatibilna s sodobnimi teorijami učenja in poučevanja.

Čeprav nevropsihologija v povezavi z religiozno dimenzijo življenja pušča veliko vprašanj odprtih, tudi na tem področju raziskovanja odkrivamo zanimivo prepletenost med profanimi in religioznimi odkritji. Pristopi so nedvomno različni in to dejstvo velja nenehno upoštevati. Govorica religij je simbolna in pogosto posredna.

Zanimivo, kako Sveto pismo posrečeno spregovori tako o začetkih "učenja" kot tudi o razreševanju in razpletanju življenjskih situacij, ki so prežete s strahom, agresivnostjo in drugimi emocionalnimi težavami. V Jezusovih čudežih nedvomno najdemo nekaj zanimivih oblik komunikacije, ki odrešujejo in osvobajajo.

Literatura:

Cloud, Henry & Townsend, John (2001). *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids - Michigan: Zondervan.

Cohen, Norman J. (1995). *Self, Struggle & Change: Family Conflict Stories in Genesis and Their Healing Insights for Our Lives*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.

Coles, R. (2001). *The Secular Mind*. Princeton: University Press.

Corey, Michael A. (1995). *Job, Jonah, and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham - New York - London: University Press of America.

Friedman, R. E. (2001). *Commentary on the Torah: With a new English Translation*, San Francisco: Harper Collins Publishers.

Goleman, D. (1997). *Emotionale Intelligenz*. München: Hanser.

Höfer, A., Steiner K. (2004). *Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Supervision: 1. Teil*. Werdenfels.

Höfer, Albert (1993). *Gottes Wege mit den Menschen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerkbuch*. München: Don Bosco Verlag.

Höfer, Albert (2003). *Spuren Gottes in meinem Leben*. München: Don Bosco Verlag.

Jensen, E. (2005). *Teaching with the Brain in Mind*. Alexandria: ASCD.

Juhant, Janez (2005). *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*. Münster: LIT.

Krašovec, J. (1999). *Nagrada, kazni in odpušcanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Loder, E. James (1998). *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Papeška biblična komisija. (2000). *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*. Ljubljana: Družina.

Rieman, F. (2003). *Grundformen der Angst: Eine tiefenpsychologische Studie*. München: Ernst Reinhardt Verlag.

Rollins, Wayne G. (1999). *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Rupnik, Marko I. (2000). "Brate iščem". Koper: Ognjišče.

Showers, J. C. (2000). Self-Organisation in Emotional Contexts. V: Joseph P. Forges, *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, Cambridge: University Press.

Vaughan, Frances; Wittine, Bryan; Walsh, Roger (1996). Transpersonal Psychology and the Religious Person. V: Shafranske P. Edward (ur.). *Religion and the Clinical Practice of Psychology* (str. 483-509). Washington, DC: American Psychology Association.

Walton, H. John (2001). *The NIV Application Commentary: From biblical text ... to contemporary life*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

Williams, Linda VerLee (1986). *Teaching for the Two-Sided Mind: A Guide to Right Brain/Left Brain Education*. New York: Simon & Schuster.

1. Določena neprilagodljivost in sposobnost "plavanja proti toku" je značilna za domala vse velike in pomembne osebnosti. Velikokrat se to vznemirljivo ravnanje kaže že v otroških letih (Loder 1998, 129).
2. Osvobojena prešuštnica je pravzaprav že sad izzvanih sprememb, saj farizeji svojih anankastičnih naklepov niso izpeljali.

Marko Rijavec

Sveto pismo – barva na čopiču, ki riše pesmi

Svetopisemski motivi življenja v poeziji

Simona Gregorčiča

Pesmi, tiste pristne, prave, vedno piše življenje. Vemo, kaj to pomeni: življenje je radost in veselje sveta, življenje je zahvaljevanje, je preklinjanje tegob in obžalovanje dejanj ... življenje je bivanje. In take so pesmi. V njih se življenju ni mogoče ogniti. Ni ga mogoče pozabiti, ne preslišati, kakor da ga nikoli ne bi bilo. Ker za vsako črko, ne le besedo, stoji preteklost in prihodnost hkrati. Sedanjost ... pa je pesem sama.

Razglabljanje o tem, kdo se je v svojih pesmih najbolj dotaknil življenja v njegovem bistvu, je pravzaprav nesmiselno; ker je namreč življenje za vsakogar posebno: ker rase v svojem svetu, pod drugim nebom in z drugačnimi očmi – v vsakem srcu posebej –, pa čeprav je ujeta v realnost tolikih in tolikih podobnih usod. Različnost življenj je pač taka kot različnost prstnih odtisov ... in vsak do njega prihaja po drugi poti, z drugačnimi mislimi, besedami, koraki ... Zato ima lahko vsakdo prav, ko koga proglasi za pesnika življenja. Seveda v svojem pojmovanju, na podlagi tolikih različnih dni in dejanj. Razlog, da ga najdem, da najdem svojemu življenju sorodne besede, je le v tem, ali najde življenje v pesmi tudi svoj odsev; če pesnik z življenjem vzpostavi nek določen odnos, ki ga zaznamuje skozi celoten pesniški izraz. Zame (in še za marsikoga) je pesnik življenja Simon Gregorčič.

Gregorčič – pesnik življenja

Življenje v Gregorčičevi poeziji namreč zavzame prav posebno vlogo. Lahko rečemo,

da je najprej pesnik življenja, ker je prišel od tam, kjer je bilo življenje v veliki meri še nedotaknjeno in pristno, lahko rečemo tudi sveto. Ker ga je poznal, ker je imel z njim globok stik in ker se z njim ni ustavil na ravni minljivega. Da, Gregorčič je predvsem pesnik življenja, ker je znal iz tegob vsakdanjosti (ki jih vsak pesnik še posebno močno začuti) zaslutiti, če že ne najti, njegovo večnostno perspektivo. In tu najdemo element njegove poezije, na katerega moramo biti pri tem vrednotenju še posebej pozorni. Na tem mestu, namreč na odpiranju v neminljivo, najdemo Gregorčiča kot kristjana, najdemo ga kot Gospodovega učenca z Njegovo besedo ... Najdemo ga s Svetim pismom v rokah in v srcu.

Gregorčičeva močna povezanost s Svetim pismom ni sad domišljije kakega nadebudnega raziskovalca, ki bi hotel za vsako ceno v njegovih pesmih najti sledi te velike knjige. Da je Biblija močno vplivala na njegovo življenje in ustvarjanje, pove kar pesnik sam:

*Dve sonci zre oko zavzeto,
ki mi ne ugasneta nikdar:
resnice sonce – pismo sveto,
a drugo – poezije čar ...*
(Predsmrtnice, LIX.)

Sonce je dovolj močna prispodoba, da lahko pove, kaj je razsvetljevalo in vodilo, pravzaprav napolnjevalo njegove dni: poezija in Sveto pismo si v njegovem življenju podajata roke. Še več, pomen Svetega pisma v njegovem življenju je še bolj viden, če opazimo, da je poezija (pesnikov največji zaklad) še-

le drugo sonce, da ga torej prvo sonce prekaša ali da je na pomembnejšem mestu. Povsem neumestno je tako razglablјati, ali je Sveto pismo zares stalo za Gregorčičevim ustvarjanjem. Ta odgovor v resnici prinesejo njegove pesmi.

Če je torej Gregorčičev pesniški talent roka, s katero je pisal, je njegova beseda čopič, s katerim ni le pisal besed, ampak preko njih ustvarjal podobe – žive, človeško žive in aktualne, okrašene z občutji veselja in bridkosti –, vse to preko čopiča domače, neskvajene slovenske blagoglasne podeželske govornice. Kar pa je dalo tem podobam res pravo barvo, odtenke, ki razločujejo misel od misli, kar je pritegnilo oči srca in poneslo besede v nezamišljive razsežnosti človeškega uma, je Sveto pismo. Brez njega bi beseda še vedno ubirala pravo pot, a bi se nerodno potikala po svetu in bi se trudoma skušala povzpeti do srca – kamor so segle Gregorčičeve besede v njegovih pesmih. Gre za briljanten spoj slovenske in biblične misli, ki ena brez druge (vsaj v našem kulturnem prostoru) ne moreta. Gre za sintezo, ki je dala eni in drugi misli prizvok domačnosti in bližine. Nečesa, kar se nam je že davno ugneznilo v srce in je končno našlo odsev v svetu, ki ga živimo. To je vloga velikega števila bibličnih motivov v Gregorčičevi poeziji.

Gregorčič ni prepisoval Biblije, tudi je ni direktno vključil v svoje pesmi, ampak je pustil, da so pesmi zrastle v njej in da se je Biblija s svojim sporočilom znašla v njegovem in prihodnjem času. Pesem, ki je nastala med njegovimi in svetopisemskimi besedami, je kot pogled dveh najboljših prijateljev: pogled, ki razume brez besed. Vsak govori drugače, a oba povesta enako. Kot da gre za isto kri, ki se pretaka po različnih žilah, a iz istega srca. Med njima je neka neslutena vez, ki je nihče ne razume, samo onadva. In se med njima pretakajo sporočila, besede, bolečine ... In vsak od njiju čuti enako, a drugače pokaže.

V veliki večini primerov je to izražanje svojih občutij s svetopisemskim sporočilom Gregorčič postavil na raven metafor, tako da kljub njegovi poklicni usmeritvi ne moremo govoriti o nekem strogo enoznačnem pomenu, temveč o sekulariziranem in estetiziranem bibličnem motivu. Prav ta pa s seboj ravno zaradi svojega izvora nosi bogato sporočilo, ki mu daje še širši pomen kot drugače ter usmerja bralčevo misel k vzpostavitvi temeljnih eksistencialnih problemov, ki jih z metaforami pesnik precej podomači in jih približa širšemu krogu ljudi. In spet smo pri življenju. Stik Gregorčičeve poezije in Svetega pisma se zgodi prav v njem.

(Nepopolno) življenje

Najprej gre za pesnikovo temeljno odločitev – med smrtjo in življenjem izbrati slednje (prim. 5 Mz 30,19) in se s tem usmeriti na pravo pot, lastno poklicu, ki ga je izoblikoval tudi notranje, ne le zunanje. Tema življenja se v izbiri motivov kaže v vsem tistem, kar s seboj prinaša rast, svežino, voljo, luč, vse, kar je nasprotno smrti in grehu. V njej najdemo Gregorčičev temeljni pesniški izraz, ki se v njegovi pesniški misli vedno bolj nadgrajuje.

Začne se z nekakšnim “nepopolnim” življenjem, se pravi življenjem, ki šele teži k polnosti, ali življenjem v otroški dobi. Poslednja oznaka je celo bolj na mestu, kot bi kazalo sprva, saj gre za tisto neokrnjeno in sveto skrivnost, ki je položena v vsakršno bivanje, za življenje v prvotni nedolžnosti in nepokvarjenosti, za vir mnogih spominov, želja in hrepenenj. Ta prvotna nedolžnost je v Gregorčičevem svetu odmevala skozi njegovo celotno življenje in delo. Čutiti jo je v sleherni pesmi, skorajda verzu. Prav hrepenenje po njej je namreč vir rasti življenja, pripomoček upanja, vrv, ki vleče naprej v še tako obupnem položaju. To prvotno stanje lahko primerjamo stanju človeka v raj. Izka-

zuje se kot lepota. Lepota, ki jo vedno išče, sluti v ozadju stvari, v svojih ciljih in notranjih hrepenenjih. Z njegovimi besedami je lepota kar *planinski raj*. Gre za podobo stanja harmonije, za nekaj tistega, kar je ostalo od prvotne človekove blaženosti; in to je pesnikova mladost sredi planin. Gregorčič jo poveže z motivi stvarjenja in (kasneje izgublje-

nega) raja, z motivi božične skrivnosti, ki so izraz svežine in rasti, vedno nove priložnosti in svetosti življenja, z motivom sejalca, ki odpira tudi obzorje darovanja svojega življenja za druge, z motivom spreobrnjenja, ki to notranjo rast pravzaprav povzroča in udejavnja, ter z elementi življenja v nastajanju: z učenčevstvom, ki v sebi združuje oznanjeva-



nje, dobroto, uboštvo, z nenavezanostjo na ta svet, s krščansko ljubeznijo do vsakogar, s povezanostjo z vero in upanjem, ter seveda s služenjem, ki je najvišji izraz krščanskega poklica (v Gregorčičevem primeru se sklada z motivom pastirja).

Ne vprašajte, zakaj

Vsi ti motivi življenja so jasni znaki hrepenjenja, ki te motive napravlja za ideal in željo obenem, za odprtost k jutrišnjemu dnevu, za upanje človekove eksistence. Ti motivi kažejo naprej, predpostavljajo prihodnjo uredničitev, čeprav je jasno, da zanje v tem življenju obstaja pregrada ločitve, ki je nikdar ne bo mogoče preseči. Vsaj po človeškem vidiku ne. In se zgodi trčenje med minljivim in večnostnim vidikom, trčenje, ki dela te verze nesmrtni. Spoznamo, zakaj je to življenje "nepopolno" in da ga izpopolnjuje upanje, da ga dopolnjuje in ga pelje k uresničitvi nekaj nad-človeškega ali vsaj nad-biološkega.

To upanje pa je po človeško gledano eden večjih primerov absurda. Gre za nekaj, kar je človeškemu mišljenju popolnoma nejasno, nepojmljivo. Lep primer tega človeško nedojemljivega upanja najdemo v pesmi *Nazaj v planinski raj*. Prepreke, ki jih postavlja razum, so posejane po celotni pesmi, skupaj pa jih zberejo zelo logična vprašanja: *Zakaj nazaj?* Zakaj bi hrepenel po nečem, kar je zate nedosegljivo? Zakaj bi si delal utvare, da bo zate raj spet na dosegu roke? Zakaj bi ne kar živel s tem, kar imaš in kjer si? Zakaj bi si sploh želel? Zakaj bi ob tem trpel? Ker tega raja ni in ni ...

Zmagoslavje človeške logike? Ne, dokaz logike srca, logike ljubezni, ki je Gregorčiču ne zmanjka tudi v največji temi. Logika ljubezni in upanja odgovarja na kratek in skrivnosten način, ker človekove besede ne morejo povedati tega, kar čuti srce: *Ne vprašajte, zakaj*. V teh besedah sta bolečina in trpljenje, človekovi najbolj nejasni stvarnosti živ-

ljenja. Vendar pa prav ta bolečina in trpljenje skupaj s seboj nosita nerazumno gotovost, prepričanje, da je nekaj, kar se zdi razumu neumno, srcu morda največja modrost, morebiti tudi cilj, ki ga hoče doseči. *Gore še krije sneg*, pa vendar je mrz tega snega toplejši od pomladnega vetriča v dolini. Ker je srce kraj upanja, ker srce ve, kaj mu je najbolj potrebno. Ker srce ve, da upanje nikdar ni zaman. Da ni zaman tudi trpljenje in hrepenenje, ki se v njem še bolj izraste in okrepi.

Trpljenje in iskanje smisla

Lahko rečemo, da Gregorčič skupaj z vsem človeštvom doživlja tragiko izgona iz raja. Da skupaj z njim napravlja to pot padca in iskanja ponovnega vzpona. Ni težko ugotoviti, da je prav ta ločenost tudi pri Gregorčiču vir žalosti, bolečin, trpljenja. Hrepenenje, ki se ustvarja sorazmerno z ločenostjo, se pravi odsotnostjo harmonije, tako ni le prijetnost, ampak predvsem trpljenje, ki se poraja na umanjkanju tega stanja v nepopolnosti človeka. Na tem mestu se dotaknemo trpljenja, za katerega lahko brez pomislekov ob le bežnem pregledu pesnikove poezije ugotovimo, da je bilo eden velikih delov njegovega življenjskega toka, čeprav po drugi strani ne moremo reči, da je prevladovalo nad radostjo življenja. Trpljenje je bilo pač pri Gregorčiču zelo razvidno, ker so pesmi, ki vsebujejo krike in vzdihne trpljenja veliko bolj znane kot tiste radostne in ker se je v njih veliko bolj izkazal njegov veliki talent za poezijo. Bolečina je pač največja in najboljša pesnica in pisateljica. Zakaj je tako, ne ve nihče. Lahko pa je to tako, ker bolečina v človekovem srcu spočne najlepše, kakor bolečina iz maternice na svet prinese novo življenje.

To lahko trdimo za na stotine primerkov slovenske in tuje poezije. In niti Simon Gregorčič se temu ni mogel ogniti. Dejstvo je namreč, da so pesmi, ki so porojene iz žalostnih, tožnih občutij, med ljudmi daleč naj-

bolj priljubljene. *Človeka nikar!, Izgubljeni cvet, Ujetega ptiča tožba, Nazaj v planinski raj, Naš čolnič otmimo!, Ne tožim!, življenje ni praznik, Jeftejeva prisega, V pepelnični noči* je le nekaj znanih naslovov, ki to trditev še podkrepijo. Treba pa je uvideti, da to trpljenje ni utapljanje v bedi človekovega obstajanja, temveč izpoved, ki teži k tolažbi, upanju. Lahko celo rečemo, da je izkušnja bolečine tudi pri Gregorčiču tista, ki pravzaprav edina predstavi pravo vrednost življenja v razvijanju in njegovo nebogljenost nasproti večnemu. Gregorčič jo je najmočneje začutil v dogodku na Getsemanskem vrtu.

Getsemanske oljke so tiste, ki povezujejo življenje in trpljenje z neločljivo vezjo. Getsemani je napravil življenje odprto v večnost. Življenje, ki bi umrlo, je zaradi trpljenja pridobilo novo dimenzijo in kakovost bivanja. V tem pridemo do nenavadnega absurda, ki pa se dokončno uresničuje: brez smrti pride smrt. Kot je največji navidezni absurd v Getsemaniju: sredi življenja grob. A ravno zaradi tega, zaradi te grenke osti v slehernem oljčnem listu, se lahko pne lok življenja – iz “nepopolnega” življenja k njegovemu izpopolnjevanju, trpljenju.

Osmišljanje trpljenja je lahko stična točka med poezijo in Biblijo. Toda pot do njega ni vedno lahka, ne, nikdar ni lahka, ker jo vsak prehodi v samoti svojega srca. Toda to je težak, pretežak križ. Veliko pretežak, da bi ga mogel človek nositi sam.

Gregorčičevo trpljenje je tolažbo, zavetje in smiselnost našlo v Jezusovem trpljenju. Le on, ki pozna vse globine srca, ga je lahko pravilno razumel. Edini je razumel, kaj pravi srce. Jasno je, da se zato tema trpljenja v pesmih jasno izriše v motivih, ki so tesno povezani z Jezusovim pasijonom. Jok nad Jeruzalemom, nočna molitev, kelih trpljenja, samo trpljenje od prihoda v Jeruzalem, od Getsemanija do sveže vklesanega groba, identifikacija z Jobom in Jeremijo in Gospodovim

trpečim služabnikom, vsi ti motivi so našli izpolnitev v Gospodovem trpljenju – kot tolažba in pomoč. Zato je bila tudi žrtev, ki jo je s tem trpljenjem vzel nase, smiselna in – lahko rečemo tudi – radostna. Ker je bila namenjena drugim.

Tako je Gregorčič prav v trpljenju spoznal, da ima le-to moč ognja, ki očiščuje in prenavlja, čeprav gre za veliko bolečino. Zato imajo pesmi, ki so napojene s trpljenjem resda grenak in trpek okus, a v sebi nosijo večkrat prikrito iskro, ki pelje nasproti odrešitvi. To je posebej vidno v motivih Kristusovega trpljenja, ki odpira in povezuje temo trpljenja s tretjo, najpomembnejšo razsežnostjo življenja – vstajenjem, odrešitvijo.

Vstajenje – zastrto?

Res je, da se v Gregorčičevi pesmi vstajenska, odrešitvena žilica le premalokrat očitno pokaže. Toda morda daje prav to njegovim verzom neko posebno skrivnostnost, ki iz vzdušja bolečine nezavedoma prehaja k optimizmu, rešitvi. Kot da se v vsej neizhodnosti, ki jo občuti pesnik, vendarle svetlika nekaj nedefinirano radostnega. Nekaj, kar človeka čaka za ovinkom. Nekaj neočitnega, pa vendar prisotnega, nekako v stilu Pavlovih besed: “Upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo namreč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo” (Rim 8,24-25).

Zato je nedvomno potrebno, da imamo za eno od temeljnih potez Gregorčičeve poezije tudi vstajenje ali odrešenje. Predstavlja namreč dokončno dopolnitev, ki je pravzaprav edina resnična uresničitev življenja: izpopolnitev “nepopolnega” in dovršitev izpopolnjevanja. V vstajenju postane življenje kot temelj Gregorčičeve poezije šele resnično to, kar v resnici je – v svojem zmagoslavju. Postane to, kar Pavel imenuje “ljubezen”, ko z zanosom pove: “Ljubezen nikoli ne mine” (1 Kor 13,8). Ljubezen je namreč edina, ki jo

lahko enačimo z življenjem v pravem pomenu te besede. Ljubezen je navsezadnje tudi nekaj, kar ustvarja in vedno znova preraja, obnavlja življenje. Nekaj, kar človeka, tudi Gregorčiča, dokončno zaznamuje in oblikuje. V njej namreč ni le radosti, temveč je tudi skoraj vedno, kakor v paru prisotna bolečina žrtve, morebitnega razočaranja, nedopolnjenost človeške eksistence, neizgorelost.

Zato je poteza Gregorčičeve temeljne predanosti življenju predvsem zvestoba; v njej se namreč najbolj pokaže, ali življenje zmaguje nad smrtjo; če nekdo živi v obupu ali če je odprt za upanje, ko ni lahko že samo živeti, zgolj obstajati. Zvestoba nam brez besed pove, kakšen je pravzaprav človek, pa četudi se v svetu pojavlja pod še tako slabo lučjo. Zvestoba pomaga odkriti tudi Gregorčičevo pravo podobo, ki je v slovenskem prostoru marsikje in marsikdaj prebarvana z mnogimi predsodki. Le malce se zazrimo na svojo podobo Gregorčičevega življenja in dela in pred očmi bomo takoj opazili sliko vztrajajočega mučenika, ki si je sam kriv svojega trpljenja. Tako so nam ga izrisale ure pouka književnosti. Malce krivično. Kajti če upoštevamo le to podobo, je nesmiselno govoriti o kakšni odprtosti življenju, še manj pa pride v poštev poimenovanje Gregorčiča kot pesnika življenja. Res je, ne moremo iti mimo trpljenja, ki nam ga izrisujejo njegove pesmi. Toda kako si potem razlagati njegovo ponižno identifikacijo s Svetim pismom, ki ga zaznamuje prav odprtost življenju?

Tu pravzaprav šele pridemo do pomena tega obhoda od (nepopolnega) življenja do vstajenja. V Gregorčičevih pesmih se namreč ustvari prav ta lok prehoda življenja. Lok, ki iz mladostne nedolžnosti in brezskrbnosti pade v globino trpljenja ter se dvigne do radostnega vstajenja. Take so njegove pesmi. Tak je njihov notranji ustroj. V večini so tudi zasnovane

tako, da se ne utopijo v objokovanju lastne nesreče, ampak da kljub brezizhodnosti poskušajo najti nekaj novega, nekaj, za kar se v realni danosti vsakdana spleča vztrajati.

V pesmih ne najdemo vedno odgovora. Ni ga. Ker ga takrat niti pesnik ne vidi. Toda pesem nikdar niso le besede. Čez čas iz besed namreč stópijo podobe, ki lahko njihov pomen postavijo na glavo. Zato je treba tudi Gregorčičeve besede brati s kontekstom, treba jih je brati z življenjem. Življenje pa je tudi odpoved, žrtev, ali z Gregorčičevimi besedami *življenje ni praznik*. Kdor ne začuti tega, ni sposoben razumeti njegovih pesmi. Ker ravno tako ne more razumeti, zakaj mora pšenično zrno umreti, če želi obroditi svoj sad (prim. Jn 12,24). Ne, Gregorčičevih pesmi ne more razumeti glava. Razume jih lahko le srce. In ravno v tem je čarobnost našega življenja in njegove poezije.

Zaradi Gregorčiča Sveto pismo ni nič bolj ali manj priljubljeno, niti ni v njegovih pesmih kaj pridobilo ali izgubilo, niti niso njegovi stavki zaradi pesmi postali bolj znani ali bolj brani. Nič od tega. Edino, kar zares velja, je le to, da je Gregorčič z uporabo bibličnih motivov pokazal, kakšen odnos ima do Svetega pisma in njegovih naukov ter kakšno vlogo pravzaprav igra Sveto pismo tako v njegovem kot v življenju (slovenskega) človeka. Njegova pesem je bila tako nekakšna meditacija svetopisemskih vrstic in svojevrstno oznanjevanje. Pomagal je Božjo besedo vključiti v vsakdanost njega, ki je umrl pred stotimi leti, ter mene in tebe, ki bereva njegove pesmi. Ne, Sveto pismo nima od Gregorčičeve poezije nikakršne koristi. Imajo pa jo naša srca in njegove pesmi. Zaradi Svetega pisma so namreč Gregorčičeve pesmi postale drugačne, kot bi bile sicer. Bolj polne pomena so, z večjim žarom, bolj polne duha. Bolj polne človeka.

Ne nosiš ti korenine, ampak korenina nosi tebe

Uredništvo Tretjega dne me je naprosilo, naj napišem članek o tem, kako Sveto pismo napaja kulturo naše zahodnoevropske družbe. Izbrali so naslov članka: *Ne nosiš ti korenine, ampak korenina nosi tebe*, ki je citat iz pisma apostola Pavla Rimljanom: 18. vrstica enajstega poglavja. V kontekstu apostol zagovarja, da smo po milosti to, kar smo, ne pa po zaslugah. Zato se ne prevzemajmo. Kakor se tudi oljčna veja ne more povzdigovati nad korenino, ker ji pač vse dolguje. Ta citat iz Pavlovega pisma Rimljanom je profesor Drago Ocvirk že uporabil kot naslov članka pri obravnavanju odnosa med kristjani in J Judi v zgodovini.¹ Sedaj pa naj bi bile Pavlove besede izhodišče za razmišljanje o medsebojni povezanosti kulture in Svetega pisma.

Kaj ima kultura opraviti s teologijo in Svetim pismom? Če kulturo pojmuje le v ožjem pomenu besede, kot slikarstvo, literaturo ali glasbo namreč, je odgovor preprost: Sveto pismo je navdihovalo umetnike, da so uprizarjali svetopisemske prizore na najrazličnejše načine. Iz zgoraj uporabljene prisposode bi lahko rekli, da je Sveto pismo korenina ali deblo, na katero je vcepljena umetnost. Tako so veliki možje in žene biblično vsebino približali ljudem in ustvarili dela, ki ne gredo v pozabo. Če pa kulturo opredelimo v širšem pomenu, bo odgovor mnogo obširnejši, ker je med kulturo in teologijo oz. Svetim pismom močna vez in pogojenost. In kultura je več od eksponatov, ki so razstavljeni v galerijah.

Kaj je kultura?

Pri iskanju odgovora na to vprašanje se bomo najprej naslonili na opredelitev kul-

ture, ki je zapisana v dokumentu *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* z originalnim naslovom *Gaudium et spes*, ki je bil slovesno razglašen ob koncu Drugega vatiškanskega koncila 7. decembra 1965. V 2. poglavju dokumenta (*Pravilno pospeševanje kulturnega napredka*) koncilski očetje orišejo nov pogled na kulturo. V prvi točki 53. odstavka drugega poglavja koncilski očetje najprej poudarijo, "da k sami človeški osebi spada, da se do prave in popolne človečnosti (človek) povzpne samo po kulturi, to je z gojitvijo in razvijanjem naravnih dobrin in vrednot" (CS 53,1) in v naslednji točki nadaljujejo, da "z izrazom kultura v splošnem pomenu označujemo vse tisto, s čimer človek spopolnjuje in razvija mnogovrstne duševne in telesne sposobnosti; skuša s svojim spoznanjem in delom ves svet podvreči svoji oblasti; napravlja socialno življenje tako v družini kakor tudi v celotni družbi z napredkom nravi in ustanov bolj človeško; končno spada h kulturi tisto, s čimer človek v teku časov izraža, posreduje drugim in ohranja v svojih delih velika duhovna izkustva in napore, da tako služijo napredku mnogih, še več, v blagoslov vsega človeškega rodu" (CS 53, 2).

Da bi bila misel še bolj jasna, lahko napišemo, da je kultura sklop vezi, ki v določenem okolju in v določenem zgodovinskem trenutku povezuje posameznike v skupino. Te vezi so navade in običaji, oz. te vezi so način, kako mi živimo in kako nekaj naredimo. Kdor je vsaj malo potoval po svetu, je lahko ugotovil, da so drugje ljudje drugačni kot doma. Ne le, da govorijo drug jezik ali narečje, temveč imajo tudi drugačne obi-

čaje, navade in drugače razmišljajo. Posameznike v nekem okolju povezujejo pogledi, vrednote in življenjski slogi, skratka način življenja. Prav to pa jih razlikuje od drugih. Vzemimo za primer pozdrav. V Sloveniji imamo navado, da ob srečanju prijatelju stisnemo desnico. Če se srečajo znanci v Franciji, se objamejo in poljubijo na lice. V Parizu enkrat, na jugu Francije pa trikrat. Na daljnem vzhodu pa se drug drugemu poklonijo. Oni torej drugače izrazijo srečanje s prijatelji in znanci. In ker to storijo drugače, niso čudni, le drugačni, oz. v drugačni kulturi živijo. Podoben primer je priprava hrane. Opoldanski obrok pri nas začnemo s toplo juho. To je nekaj čisto samo po sebi umevnega – za nas. Ko smo nekemu Špancu v Ljubljani postavili na mizo juho, nas je čudno pogledal in nam pojasnil, da ni bolan in da ne bo jedel juhe. Pri njih je navada, da toplo juho postrežejo le bolniku. Dejstvo je, da kakor hitro ljudje prestopijo mejo doma in okvire svojega izročila, odkrijejo, da obstaja več kakor samo en način, kako kaj početi in kako se izražati. Prav zadnji glagol je pomemben: “izražati se”. Izražanje je pogojeno s kulturo, ki človeku privzgoji način, kako kaj sporočiti drugim. Človek se v nekem okolju rodi in nihče ga ne vpraša, ali bi želel, da ga naučijo govoriti slovensko ali francosko ali kitajsko. Jezik nam je bil podarjen. Prav tako način razmišljanja in obnašanja.

Prav posebno poglavje kulture je besedno izražanje. Beseda namreč nima pomena sama v sebi. Nihče tudi besedi ne more določiti pomena. Pomen dobi v komunikaciji. O tej ideji razmišlja Ludwig Wittgenstein,² omenjeno problematiko najdemo pri Emilu Benvenistu,³ to idejo razvija tudi Guy Lafon.⁴ Da je to resnično, se lahko hitro prepričamo. Vzemimo npr. slovenski glagol “upati”. Slovar slovenskega knjižnega jezika to besedo opredeli tako: “*biti v duševnem stanju, ko se vidi možnost za rešitev iz težkega položaja*”.⁵

V osrednji Sloveniji študent upa, da je uspešno opravil izpit, bolnik upa, da bo kmalu ozdravel, kmet pa upa, da se bo kmalu končalo sušno obdobje. Če pa se premaknemo nekaj desetnih kilometrov proti zahodu, v Vipavsko dolino, bomo slišali, da tam otrok ne upa priti v šolo, ker je bolan, delavec ne upa dvigniti bremena, ker je pretežko, in vernik ne upa brati verske literature, ker nima časa. Tam se glagol “upati” uporablja v pomenu “moči”. Torej morem – ne morem. Zakaj tako? Zato, ker beseda nima pomena sama v sebi in tudi *Slovar slovenskega knjižnega jezika* ne more kar določiti pomena neki besedi, kakor ji tudi nihče drug ne more preprosto določiti pomena. Pomen “se rodi” v občevanju med ljudmi. Ista beseda med posamezniki v različnih okoljih izraža različen pomen. Kakor je lahko tudi ista gesta v različnih okoljih različno razumljena. To pa zato, ker je človek vedno pogojen z nekim kulturnim okoljem in zunaj njega ne more niti zaživeti. Človek se izraža vedno v neki kulturi, z izrazi, ki so tej kulturi lastni. Zavedanje posameznika in njegova pripadnost kulturi so odvisni prav od izrazov, ki so lastni tej isti kulturi ... Otroka so naučili govoriti starši in okolje. In sicer tako, kakor so starši in okolje govorili in se izražali. Človek torej vse dela tako, kot se je naučil ... Od drugih. In to pomeni roditi se in živeti v neki kulturi. Vse, kar posameznika okolica nauči, ga zaznamuje in potem veže na to okolico. Če človek zamenja okolje, opazi različnost in tudi v drugem okolju ohrani “svoje navade”, ki ga identificirajo in vežejo na dom. Če pa je kulturna različnost prevelika, se človek ne more “vživeti” v drugo okolje, oz. ima težave s skupnim življenjem.

Tudi napisani teksti so vedno izraz in odraz kulture, v kateri so nastali. In če ne poznamo kulture, tudi tekstov, ki so v njej nastali, ne moremo razumeti. Čeprav poznamo vse besede, ki tekst sestavljajo, ne razu-

memo pomena teksta. Izreki, primere in pris-podobe so odraz življenja v čisto določenem okolju in času. Brez poznanja teh dveh, nam primere nič ne povedo. Angleži imajo lahko še tako dobre slovarje in prevajajo besede slovenskega izraza “živeti na koruzi”, pa jim prevedene besede ne bodo razložile pomena te besedne zveze.

Človek tudi Boga časti takšnega in tako, kot so ga naučili drugi, oz. na način, ki ga je videl pri drugih v svoji okolici. Še več, tudi Božje razodetje lahko človek prepozna in posreduje drugim le na način in z izrazi, ki se jih je naučil od njih samih. Pri študiju teologije je torej poznanje kulture pomembno, ker tudi za Sveto pismo veljajo enake zakonitosti. Njegov nastanek je pogojen z življenjem in izražanjem v določeni kulturi v preteklosti. Svetopisemski tekst je izraz vere in prepoznavanja Božjega razodetja nekega okolja iz nekega obdobja v zgodovini. Ker ni nujno, da je imela beseda, ki jo mi sicer poznamo in uporabljamo, v tisti kulturi enak pomen kot pri nas, moramo poznati kulturo – način življenja, da bi lahko razumeli tudi tekste, ki so v tisti kulturi nastali. Kultura torej je, kakor smo zapisali zgoraj, sklop vezi (način življenja), ki povezuje posameznike v skupnost na nekem kraju in v nekem zgodovinskem trenutku. Tudi Kristus se je rodil v neki čisto določeni kulturi, v njej živel in deloval in zato sta njegovo izražanje in jezik z njo pogojena. Če hočemo torej razumeti njegov nauk, moramo poznati čas in okoliščine, v katerih je živel.

Kultura se spreminja

Zgodovina nam priča, da se kultura spreminja. Hkrati s spremembo načina življenja, mišljenja in izražanja pa se spreminja tudi prepoznavanje Boga in posredovanje Božjega razodetja. Skratka spreminjajo se izrazi vere.

Kultura se je pri nekaterih narodih nasilno in na hitro spremenila. Primer hitre spre-

membe kulture je osvajanje ameriškega kontinenta. Ameriškim Indijancem je bil v relativno kratkem času vsiljen čisto drugačen način življenja od tistega, ki so ga bili vajeni. S to spremembo so izrazi njihove tradicionalne vernosti popolnoma izgubili pomen in ker ni bilo več izrazov vere, je izginila tudi njihova vera. Način in navade pa se lahko spreminjajo tudi počasi in doživljajo počasen razvoj.

Mary Douglas, ameriška antropologinja, je v svojih raziskavah zapisala, da v svetu obstajajo štiri modeli družbenih ureditev⁶: tradicionalna hierarhična družbena ureditev,⁷ tekmovalni individualizem,⁸ osamitveni individualizem⁹ in fundamentalizem.¹⁰

V bistvu so te štiri družbene ureditve stopnje razvoja družbe. Naša zahodnoevropska družba je bila najprej hierarhično urejena, kjer se je moral posameznik podrežati skupnim interesom, nato se je posameznik osvobodil izpod oblasti institucije. Njegovo osamosvajanje pa ga je pripeljalo v položaj, kjer ne pozna več soseda in se niti ne zanima več zanj ter na koncu ostane osamljen. Sledi ponovno povezovanje istomislečih posameznikov.

Te štiri družbene ureditve se med seboj razlikujejo po odnosih, ki posameznike povezujejo v skupnost. Tisto pa, kar pa povezuje posameznike v skupnost na nekem kraju in v nekem trenutku, je kultura. Zato lahko iz omenjenih družbenih ureditev izpeljemo štiri različne kulture. Tam, kjer so odnosi med posamezniki vnaprej določeni in nespremenljivi, govorimo o urejeni kulturi. Tam, kjer se posameznik lahko odloča, s kom se bo povezoval, in lahko svojo izbiro tudi spremeni, obstaja kultura izbire. V okolju, kjer so posamezniki brezbrizni drug do drugega in hkrati osamljeni, najdemo minimalistično anarhično kulturo. V zaključenih fundamentalističnih skupinah pa prepoznamo kulturo selekcije.

Štiri različne kulture pogojujejo tudi prepoznavanje Božjega razodetja in izraze vere

pri posameznikih. Človek namreč Boga ne more "videti", zato je njegovo "vèdenje" o Bogu izraženo s podobami. Podobe, kot religijski izrazi, pa so pogojene s kulturo, v kateri vernik živi. Podobe Boga se spreminjajo.

Ker je v urejeni kulturi vse (enkrat za vselej) urejeno in red drži posameznika v življenju, je temu primerna tudi vernikova predstava Boga: Bog je avtoriteta, ki dobro plačuje

in strogo kaznuje. Bog je torej strog sodnik, avtoriteta, postavodajalec. Podobno kot tisti, ki v tej družbeni ureditvi sedi na vrhu hierarhične ureditve. Vernik pa je ponižen izpolnjevalec vsega, kar mu rečejo," tako kakor v civilni družbeni ureditvi.

V kulturi izbire je vernik iskalec. Začne se spraševati, ali je res tako, kakor ga uči institucija. Vzame v roke Sveto pismo in tam



prebere, da Bog ni le strog sodnik, temveč tudi usmiljeni Oče, ki sprejema izgubljenega sina in mu odpušča. Ta podoba Boga mu je bolj všeč, zato se odloči zanjo. In podoba usmiljenega Boga je zanj tudi izgovor, da si institucionalno versko prakso, ki mu je morda breme, prilagodi po svojih željah. Sam si postavlja pravila za verovanje, sam si kroji moralo in tudi svojo vero izraža po svojem okusu.

V minimalistični kulturi vernik sploh nima svojega mišljenja. Redko izraža vero, zato je njegova podoba Boga zamegljena, nejasna in tudi podoba vernika samega je nejasna. To je tisti, ki pravi, da veruje, pa se tega ne opazi.

V kulturi selekcije se ustvari podoba Boga, ki je temu ustrezna. Verniki hočejo uničiti, oziroma izničiti nasprotnike, drugačemisleče, zato Bog dobi podobo pokončevalca. Ni usmiljenja. Vernik pa je bojevnik, ki se bojuje v imenu Boga (npr. stari Izraelci so pobili nasprotnike po ukazu Boga, križarske vojne, pobijanje drugačnih v islamu...).

S spremembo kulture, načina življenja in mišljenja,¹² se torej spreminja podoba Boga in vernika, ker se spremenijo izrazi vere. Tu lahko na kratko opredelimo tudi razmerje med pojmom religija in vera: "Religija je zakrament vere!"¹³ Ta opredelitev pove, da je religija izraz vere. Religija je družben in institucionalen izraz vere, "je celota govorjenja, čustvovanja, ravnanja in znamenj, ki se nanaša na Boga".¹⁴ S spremenjeno versko prakso se spreminja religija, ne pa vera. Vsi lahko izpovedujemo isto vero, ki pa se različno izraža. Ne le v različnih zgodovinskih obdobjih. Danes lahko opazimo razlike pri različnih generacijah in različnih okoljih. Statistike kažejo, da približno dvajset odstotkov slovenskih kristjanov izraža svojo vero po nauku Cerkve. Vsako nedeljo so pri maši, otroci redno do konca šolanja pri verouku ... Velika večina pa svojo vero izraža po svoji

presoji. Zadovoljijo se s krstom otroka, birmo, morda poroko in s pogrebom. Znotraj cerkve jih zelo redko vidimo in po večini se v njej ne znajo niti obnašati. Da o povezavi z župnijskim občestvom sploh ne govorimo. To je krščanska religija večine slovenskih katoličanov. Vera se vedno izraža kot zaveza med ljudmi in troedinim Bogom ter istočasno tudi kot zaveza med ljudmi. Vernik v zavezi z drugimi uresničuje svoj odnos z Bogom.¹⁵ Vendar, kakršna koli že je zaveza oz. besede, ki izražajo vero, vsebina vere se ne spreminja. In prav zato, da se vsebina vere ne bi spremenila, se morajo spreminjati izrazi vere, ker se spreminjamo ljudje oz kultura.

Posredovanje krščanstva se torej prilagaja zgodovinskim spremembam in zahtevam kulture.¹⁶ Vstop krščanstva v neko kulturo imenujemo inkulturacija.¹⁷ To je nov izraz za nekaj, kar je globoko zakoreninjeno v zgodovino krščanstva. Imamo štiri evangelije, ki so namenjeni različnim naslovnikom – različnim kulturam in zato vsak pisec uporablja besede in izraze, ki jih naslovniki poznajo. Sodobno oznanjevanje evangelija je namreč potrebno približati narodom z jezikom in načinom razmišljanja in obnašanja, ki je lasten njihovim kulturam. Drugi vatikanski koncil je priporočil upoštevanje različnosti kultur pri širjenju Božje besede – evangelija. Misionar mora spoznati specifične določene kulture, da bi bila evangelizacija učinkovita. Pravzaprav je inkulturacija že stara. Njen najpreprostejši primer pa je prevod Božje besede. Sveto pismo so prevedli v grščino, da bi ga razumeli tudi nejudovski narodi, in nato v latinščino. Teološke osnove inkulturacije pa gredo še dlje v preteklost: vse do Božjega sestopa v človeško naravo. Da bi se Bog lahko približal človeku in mu spregovoril na njemu razumljiv način, postane človek, a hkrati ostane Bog. Učlovečenje Jezusa Kristusa je zagotovo teološka osnova za govorjenje o inkulturaciji. Kakor Kristus ostane Bog tudi

po učlovečenju, tako ostane evangelij Božja beseda tudi po inkulturaciji. Ko je bilo Sveto pismo prevedeno v grščino, latinščino in žive jezike, je tudi ostalo Božja beseda. Ker pa “božič” ni prvo znamenje Božjega približanja človeku, lahko gremo še dlje v preteklost, vse do stvarjenja, ki je prvi stik transcendence z imanenco. Če Bog ne bi vstopil v človeško kulturo, bi ostal neznan.

Različne kulture so torej različne možne govorice o Bogu. Človek se z Bogom pogovarja v različnih časih in prostorih. Vsaka kultura mora odkriti novo obliko, da bi ostala skladna s prvotno resnico. Nikar ne bomo presenečeni, oz. se ne pohujšujmo, če so različna obdobja, oz. različni misleci v zgodovini krščanstva, Božjo besedo razumeli različno in o njej tudi različno govorili. Zgodovinska obdobja se med seboj razlikujejo, vsako ima svoje težave in okoliščine, tako se tudi “Logos” – Božja beseda v vsakem obdobju “utelesi” na nekoliko drugačen način. Razodetje, kot odnos med Bogom in človekom, ni nikoli zapečateno enkrat za vselej. Bog se danes razodeva na drugačen način, kot se je pred tisočletjem. Obleka resnice se prilagaja “modi”. Zato se tudi teologi ne obotavljajo in vedno znova iščejo resnico oz. jo predstavljajo kar se da najbolj razumljivo sodobnemu človeku.

Vendar problem ni tako preprost. Pomagajmo si s prevajanjem teksta iz enega v drug jezik. Besede ne moremo preprosto zamenjati z drugo besedo. Besede se v različnih jezikih vedno ne pokrivajo, ker je njihov pomen odvisen od jezikovnega sistema. Besede šele v sistemu dobijo pravi pomen. Zato se pri vsakem prevodu vsebina teksta lahko malenkostno spremeni. Tako tudi svetopisemskega teksta, ki so ga oblikovale določene zgodovinske kulturne okoliščine, ne moremo preprosto prestaviti v drugo kulturo, ne da bi tvegali nerazumevanje. S prehodom v novo okolje tudi vera nekaj dobi in izgubi. Drugače zveni

Divina commedia kot Božanska komedija. In kljub temu je to tveganje potrebno. Ne le različnim kulturam, vsaki generaciji bi moral biti evangelij oznanjen na novo, na njej razumljiv način. Ker otroci živijo v drugačni kulturi od tiste, ki so jo poznali starši.¹⁸ Zato se je tudi njihov način razmišljanja in izražanja spremenil. Če novim generacijam govorimo o evangeliju s starimi miselnimi vzorci, ga ne razumejo.

Od svetopisemskih časov do danes se je zgodilo že veliko sprememb v človeški družbi. Za pravilno razumevanje zapisane Božje besede je torej potrebno poznati način obnašanja, mišljenja in izražanja svetopisemskih avtorjev. Kultura starozaveznega izraelskega naroda pogojuje obliko Božjega razodetja. Vendar je pogojenost med Svetim pismom in kulturo obrnjena tudi v drugo smer. Kjer koli se je oznanjalo krščanstvo, je Božja beseda prepojila in spreminjala kulturo.

Evangelij oplemeniti kulturo

Kulturo smo opredelili kot sklop vezi ali odnosov med posamezniki. Če se ti odnosi spremenijo, se spremeni tudi kultura, način življenja. Kaj se zgodi, ko evangelij vstopi v neko kulturo? Čisto konkretno, kaj se je zgodilo, ko je krščanstvo vstopilo na ozemlje današnje Evrope? Ker evangelizacija še vedno poteka, se ne bomo zaustavljali v zgodovini, temveč bomo poskušali nakazati, kako krščanska vera spreminja evropsko kulturo.

Zgodovina nas uči, da evangelij ni vezan na nobeno kulturo, da se lahko živi v kateri koli kulturi. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* ugotavlja: “Cerkev, ki je poslana k vsem narodom katere koli dobe ali dežele, ni izključno in neločljivo vezana na nobeno pleme ali narod, na noben poseben način življenja, na noben stari ali novi običaj. Trdno se sicer drži svojega izročila, a hkrati se zaveda vesoljnega poslanstva in more stopiti v zvezo z različnimi oblikami kulture, iz če-

*sar se izvrši tako obogatitev Cerkve same kakor tudi raznih kultur.*¹⁹ Evangelij ne spreminja odnosov med posamezniki, da bi se posledično spremenil družbeni sistem. Videli smo, da je krščanstvo uspevalo tako v hierarhični družbi, kakor tudi v demokraciji. Cilj inkulturacije je lastna teološka misel in nova simbolizacija vere. Vsaka evangelizacija pa vedno znova oplemeniti odnose med posamezniki v katerem koli družbenem sistemu.

Evropska kultura je zrastle iz treh korenin: iz grške filozofije, rimskega prava in iz Svetega pisma. Vsaka je prispevala svoj delež. Poglejmo si, kako je krščanstvo oblikovalo evropsko kulturo.

Krščanstvo je religija komunikacij. Je religija, ki verniku kaže pot do Boga preko bližnjega, oz. drugače povedano, je religija, ki pošilja vernika naprej od Boga – k bližnjemu. Kristjan zapovedi ljubezni do Boga ne more izpolniti drugače kakor z ljubeznijo do bližnjega. Kdor želi živeti krščansko, se mora odpreti svetu in prisluhnuti njegovim problemom. Postati mora dialoški. Logika komuniciranja v Cerkvi nas sili, da v Cerkvi sami kristjani postanemo občestvo, nas sili k ekumenskim prizadevanjem in nas sili, da delamo za mir in edinost vsega sveta. Prej ali slej mora kristjan spoznati, da slediti Kristusu pomeni izpovedovati vero v občestvu, ki se imenuje Cerkev, in hkrati graditi svetovno bratstvo. Zato s krščanstvom evropska kultura postaja kultura zaupanja in kultura spoštovanja življenja – spoštovanja drugega.

Ko se je sedanji papež Benedikt XVI., takrat še kardinal Ratzinger, ob neki priliki pogovarjal z novinarji, je beseda stekla tudi o evropski civilizaciji. Takrat je prefekt kongregacije za verski nauk dejal, da evropska civilizacija v bistvu živi na temelju svobode od strahu pred demoni. Pred Kristusovim oznanilom so prebivalci starodavne Evrope živeli v stalnem strahu. Bali so se temnih sil, demonov ipd., ki so "živeli" v jamah, goz-

dovih, gorah in na morju ... Te temne sile so želeli obvladovati, zato so v ta namen marsikaj žrtvovali, toda strah je bil kljub temu stalni spremljevalec njihovega vsakdana. Kristusovo veselo oznanilo pa je ta strah odpravilo. Krščanski misijonarji so ljudem "podarili" Kristusa in jim povedali, da nas je on odrešil, osvobodil. Zato je vsak strah odveč. Čim bolj evangelij prodira v naše medsebojne odnose, pa najsi bodo fevdalni ali demokratični, tem manj se bojimo drug drugega in življenja kot takega. Nad nami bdi Bog, kot dobri Oče, katerega se ni treba bati, ampak se ga lahko oklenemo in ga prosimo, kar potrebujemo.

Pogosto se lahko sliši očitke, češ da prav "krščanski greh" onemogoča sproščeno življenje. V zahodni krščanski teološki tradiciji je bil greh vedno prelomitev zapovedi. Verjetno je juridični pogled na greh posledica rimske kulture prava, na katerem tudi evropska kultura temelji. Dejanje je grešno, če je storjeno svobodno, premišljeno in gre za težko stvar. Ko je torej človek storil nekaj slabega ali opustil nekaj dobrega, je grešil. Čeprav je vprašanje, koliko svobode ima človek pri izvajanju slabega dejanja. Katoliška moralka je imela v preteklosti točno razporejene grehe: od malega do smrtnega. Vse v razpredelnicah! In greh v takem smislu je res lahko bil nočna mora in izvir stalnega strahu pred kaznijo.

Drugi vatikanski koncil je z ekumenizmom ovrednotil tudi vzhodno in protestantsko teologijo. Vzhodna Cerkev uči, da je greh pozabljanje Boga; da človek živi, kakor da Boga ni. Človek greši, ker se ne spominja Boga. Če bi se ga spominjal, bi Bog učinkoval v človeku. Ker torej človek ne vidi Boga, ni z njim, se od njega oddalji in oporo išče drugod. Vsi grehi izvirajo iz pozabe Boga. Podobne temelje ima tudi starozavezna teologija greha. V središču Stare zaveze je zaveza med Bogom in ljudmi. Greh v Stari zavezi pomeni

predvsem malikovanje, ki pomeni pozabiti na Boga in priznavati druge bogove ali dajati prednost stvarjem pred Bogom. Preroki so govorili tudi o prešuštvu, ker človek zapusti Boga, s katerim je sklenil zavezo.

V Novi zavezi pomeni greh nasprotovanje božjemu kraljestvu. Božje kraljestvo je božja bližina. Greh pomeni, da človek nima rad Božje bližine. In ker je v Kristusu Božje kraljestvo uresničeno v polnosti, je greh nasprotovanje Kristusu.

Srednjeveška katoliška moralka se je s svojimi razdelitvami grehov torej oddaljila od bistva: da je greh pozabljanje Boga. Boga je predstavila kot svetnega zakonodajalca, ki daje zakone in zapovedi.²⁰ Boga je potisnila daleč od človeka. Sveto pismo pa razumljivo pravi, da se v njem gibljemo, živimo in v njem smo (prim Apd 17,29). Verjetno staro pojmovanje greha pogojuje laično pojmovanje Boga pri preprostih ljudeh, ki si ga predstavljajo kot strogega sodnika, ki čaka, kdaj bomo naredili napako, da nas bo kaznoval. Verjetno je to tudi vzrok, da mnogi še danes Božjo postavo doživljajo kot nekaj, kar je človeku od zunaj vsiljeno. V resnici pa Božja postava ni od zunaj, kajti človek je v Bogu, je Božja podoba in je od Boga ustvarjen. Človek je po svoji naravi naravnani k Bogu. Zato greh ni samo pozabljanje na Boga, temveč tudi prestopki zoper človeško identiteto. Če človek ni zvest Bogu, ni zvest sebi samemu. Greh je torej odklanjanje komunikacije z Bogom in ljudmi. Pomeni človekovo zapiranje v njegovo samozadostnost, kar nasprotuje ljubezni do Boga in do človeka. Kristus pa nas osvobaja od greha z odpuščanjem. Vedno znova dviga padlega človeka k prijateljstvu s seboj in z ljudmi. In prav odpuščanje je temeljna in središčna točka "krščanske" kulture.

Papež Janez Pavel II. je ob ustanovitvi Papeškega sveta za kulturo 15. januarja 1982 zapisal: "*Vera, ki ne postane kultura, je vera, ki ni docela sprejeta, v celoti domišljena in zve-*

sto živeta".²¹ Vera, ki ne postane kultura, je torej vera, ki ni polno zaživela. Vera pa postane kultura, ko postane način življenja. Čimbolj si vernik prizadeva živeti po verskih načelih, tembolj se to vidi. Človek, ki živi v evangeljski povezavi z Bogom, postane sposoben pristne komunikacije. Ne le z Bogom, temveč predvsem z ljudmi, kajti pot do Boga vodi preko bližnjega in pot od Boga vodi do bližnjega.

Kristus torej očiščuje posameznika njegovih grehov, da se lahko poveže v občestvo z drugimi ljudmi. Življenje v občestvu namreč ni uveljavljanje lastne volje in misli, ampak izmenjavanje bogastva misli ob upoštevanju drugačnega mnenja sogovornika. Kakor k dialogu bistveno spada poslušanje, tako k življenju v občestvu bistveno spada služenje. Tega pa je sposoben samo človek, ki živi v prijateljstvu z Bogom.

Slovenski filozof Slavoj Žižek v svojem članku *Defenders of the Faith*,²² ki ga je objavil onstran Atlantika, zagovarja drugačno stališče. Po njegovem le ateizem rešuje evropsko kulturo in prinaša življenje. A današnji položaj evropske kulture ne govori njemu v prid. Ravno versko osiromašena današnja Evropa v hrepenenju po pristnejšem življenju izraža tako močno žejo po duhovnosti kot še nikoli. Zato smo prepričani, da krščanstvo prinaša v evropsko kulturo odrešenje v pravem pomenu te besede – življenje. Krščanstvo je religija komunikacij, zato izpovedovanje vere v občestvu v evropski kulturi pospešuje vse tisto, kar posameznike povezuje v občestvo.

Sveto pismo je v preteklosti in še danes tako močno vplivalo na evropskega človeka, da lahko rečemo, da je evropska kultura prežeta s krščanstvom. Tudi tisti, ki se v našem okolju izjavljajo za ateiste, v bistvu razmišljajo in se tudi obnašajo po evangeljskih normah. Dejansko živijo krščansko kulturo. Saj je tudi njihovo razmišljanje, obnašanje in govorjenje pre-

žeto s krščanskimi vrednotami. In čeprav se zdi, da ima danes kultura v evropskem prostoru čedalje manj povezav s krščanstvom, čeprav se mnogi borijo in prepričujejo sebe in druge, da njihovo življenje nima nobene povezave s Svetim pismom, se še vedno hrani jo iz korenine, ki jih drži pokonci. So se pač rodili v krščanski kulturi in tega ne morejo izbrisati. Njihova vest se še vedno oglašja in pravi: "Ne ubijaj, ne kradi, ne laži ... Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe ..." Pri marsikaterem ateistu je ta notranji glas še močnejši kot pri vernikih. Ne nosijo oni korenine, temveč korenina nosi njih.

Človek, ne ustvarjaš samo ti kulture, temveč kultura ustvarja tebe.

1. Ocvirk Drago v: *Cerkev v sedanjem svetu* 32 (1998), 83-89 in v nekoliko skrajšani obliki v *CD* 77: 35-49.
2. Prim. Kerr Fergus, *La theologie apres Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991, 110.
3. Prim. Benveniste Emile, *Problemes de linguistique generale*, Gallimard, 1966.
4. Prim. Lafon Guy, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979, 51-75.
5. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, Ljubljana, DZS,, 1998.
6. Douglas M., *The Effects of Modernisation on Religion Change, v: Religion and America, Spiritual Life in a Secular Age*, Boston, Beacon Press, 1983. V slovensčini so njene ideje predstavljene v knjigi Michaela Paula Gallagherja, *Spopad simbolov*, Družina, 2003, 43-52.
7. Zanj je značilno, da vzdržuje nek hierarhični red, ki se ga je treba držati. Ta red je stalen. V tej ureditvi velja načelo, da kraljev sin sede na prestol, čevljarjev sin bo popravljaj čevlje. S samim rojstvom človek dobi v njej položaj, ki ga ne more spreminjati. Tudi odnosi so vnaprej določeni. Točno se ve, kdo ukazuje in kdo poslušaj. Za to družbo velja izreden čut pripadnosti (princ čuti pripadnost kralju ...). Izredno je tudi poudarjena avtoriteta, ki velja od zgoraj navzdol. V taki družbeni ureditvi so medsebojni odnosi določeni in posameznik (niti tisti, ki je na vrhu) se jih ne more osvoboditi, ker ga vežejo od zunaj. Obstaja imperativ: 'Tako je in tako bo!' Zato tudi v odnosu do Boga sprejema neko postavo, ki ga veže od zunaj in jo bo spoštoval (Če so gospod župnik rekli, potem

moramo tako narediti ...). Človekova veličina je v tem, da se umesti v ta vnaprej določen red, kar pomeni, da mora sprejeti svoj položaj in nima možnosti izražati svojo voljo. Sociologi take družbe poimenujejo holistične družbe.

Posameznik je kot žival na povodcu ali kot delček v utečenem kolesju stroja.

8. S prehodom v tekmovalni individualizem se pojavi odnos, ki prej ni bil mogoč, kajti v hierarhični družbi posameznik ne reče "nočem", ker ve, da mu potem sledi kazen. Zdaj pa ima posameznik možnost izbire, da reče hočem ali nočem. Človek si sam prizadeva, da bi dosegel nek položaj in sam izbira, kakšne odnose bo imel z drugimi. V tej družbeni ureditvi so vezi šibke, vendar še povezujejo posameznike v neko skupnost. Zanj je značilna tekmovalnost (kmet, ki je bolj iznajdljiv, postane bogat, drugi ga začnejo spoštovati, in zato lahko spremeni svoj položaj v družbi – začne ukazovati, odločati). Ni več stalnosti (s kapitalom ali znanjem lahko posameznik napreduje po družbeni lestvico in s tem spreminja odnose) in pojavi se pluralizem mnenj. Posameznik postavlja zakone. Pojavi se demokracija, oslabi čut pripadnosti (konkurenca) in posameznik se lahko odloča. V tekmovalnem individualizmu želi posameznik uveljaviti svojo osebnost, zato si sam postavlja zakone in pravila za življenje (demokracija - referendum). Institucija izgublja veljavo. Posameznika nihče ne more prisiliti. Človek je bil prej bolj sredstvo, zdaj pa je cilj.
9. S prehodom iz tekmovalnega v osamitveni individualizem nastopi pomanjkanje komunikacije, ki je bistvena za skupnost. Zdaj se vezi zreducirajo na najmanjšo možno stopnjo, kajti posameznik se umika v svoj svet. Ljudje se ne poznajo med seboj, ali pa so popolnoma brezbrizni drug do drugega, drug drugega se bojijo. Pripadnost in avtoriteta nista več vrednoti. Vsak gleda le nase, odnosi postanejo patološki (anarhija, ločenost, osamljenost). Ker prevlada ignoranca do drugih ljudi, izgine tudi spoštovanje. V političnem življenju se to stanje prepozna tudi po politični brezbriznosti do skupnih zadev – čeprav se v demokratičnem sistemu, se državljanji ne udeležijo volitev in se niti ne zanimajo za zakone. Tudi na verskem področju se posameznik ne zanima za mnenje institucije in predpostavljene. Še več. Ne oblikuje si niti svojega mnenja. Tu človek opazi svojo nemoč, ko ostane sam. Pripadnost in odvisnost sta vzajemni - človek je človeku opora in breme hkrati. Če odložiš breme, si izpodmakneš tudi oporo.
10. Tekmovanje (odrivanje drugega) pripelje posameznika v osamljenost in ko se ta stopnjuje do boleznosti, se začno istomisleči združevati v skupine, ki temeljijo na selekciji: izločanje

- drugačemislečih. Ustanavljajo se zaprte skupnosti, ki zavračajo dialog in drugačemisleče. Fundamentalistične skupnosti so kot obramba pred anarhijo, so trdnjave pred kaosom. Mislijo, da so oni tisti, ki bodo rešili svet pred anarhijo s tem, da bodo odstranili vse, ki se jim ne podreajo. Fundamentalizem je v bistvu osamitveni individualizem zaključenih skupin, ki ne sprejemajo drugačnosti
- II. Vernik – ponižni izpolnjevalec zakonov – obiskuje nedeljsko mašo, prejema zakramente in se drži tega, kar reče župnik, preprosto zato, ker je tako prav, ker vsi tako delajo in ker se boji kazni, če bi ravnal svojevoljno.
 12. To se lahko zgodi ob prevladi nekega naroda nad drugim narodom ali s preprosto preselitvijo “iz vasi v mesto”.
 13. Religiosità popolare, v: *Nuovo dizionario di teologia*, Milano, EP, 1985, 2049. Prim. tudi D. Ocvirk, Religija in vera, v: *Osnovno bogoslovje* (skripta), Ljubljana, 1988, 10-11.
 14. Prim. A. Stres, *Moderni ateizem* (skripta), Ljubljana, 1985, 3.
 15. Prim. D. Ocvirk, Človek in Bog v komunikaciji, v: *Nedelja*, 10. december 1989, 8.
 16. Npr. evangelist Matej v svojem evangeliju ni uporabljal izraza “Božje kraljestvo”, ker si naslovniki – Judje – niso drznili izgovoriti Božjega imena ali izpeljanke. To bi bilo zanje bogokletje. Zato je uporabil izraz “nebeško kraljestvo”. Apostol Pavel je prišel oznanjat v Grčijo in je govoril o njim znanem “neznanim Bogu”, ki ga je predstavil v luči evangelija. Stara zaveza je tudi bila prevedena v grščino, ki je bil takrat “svetovni” jezik. Ravno tako so bile novozavezne knjige napisane v grščini, čeprav je Kristus oznanjal v aramejščini. Med vero in kulturo obstaja torej močna vez. Evangelij je nastal v neki kulturi in zunaj kulture ne more obstajati. Pri inkulturaciji (ki je evangelizacija kulture) se vnaša evangelij “v samo srčiko kulture”.
 17. Izraz “inkulturacija” kot teološki termin začne uvajati papež Janez Pavel II. od 1979 dalje; v pomenu, da se evangelij lahko živi kjer koli.
 18. Problem današnjega evropskega prostora je v tem, da zaradi migracij in velike množice priselkov z drugačnim načinom življenja “izničujejo” staro kulturo, vrednote in tudi pomen besed.
 19. CS 58,3.
 20. Ta podoba Boga je pogojena s tedanjo kulturo.
 21. Isti citat Janeza Pavla II. v dokumentu *Za pastoralo kulture 1*.
 22. Zizek S., Defenders of the Faith, v: *New York Times*, 12. marec 2006, sekcija št. 4, str. 12.

In beseda je meso postala in se naselila med nami na ...

... papirju

V vseh štirih evangelijskih zaseda poročilo o pasijonu osrednje mesto, saj je v njem predstavljen temeljni dogodek odrešenja človeštva. Seveda tudi ne smemo spregledati dejstva, da naj bi temeljno evangelijsko besedilo v prvi fazi svojega nastanka predstavljajo prav poročilo o trpljenju, smrti in vstajenju, ki so ga sčasoma dopolnjevali z ostalimi epizodami iz Jezusovega življenja, kar se je v končni obliki izteklo v evangelijske. Življenje, oznanilo, trpljenje, smrt in vstajenje Jezusa Kristusa, ki nam ga prinašajo evangelijski, pa je bilo že od nekdaj tudi vir za mnoge umetnike, ki so se skozi stoletja navdihovali prav ob tem besedilu (in seveda tudi ob ostalih svetopisemskih vsebinah) ter jih skušali po svoje predstaviti in približati verniku. Lahko bi rekli, da je umetnost skušala zaobjeti tisto področje čutnega in konkretnega, ki se mu liturgija kljub vsemu svojemu duhovnemu in simboličnemu bogastvu ni uspela približati v tolikšni meri. Umetnost je s tem skušala dopolniti oziroma konkretizirati (materializirati) svetopisemskie dogodke in jih tako ne le predstaviti verniku, ampak tudi aktualizirati.

... kamnu, lesu in platnu

Začetki likovnih upodobitev Kristusovega trpljenja segajo v starokrščansko obdobje. Prva upodobitev je na pokrovu sarkofaga iz četrtega stoletja, na katerem je prikazano Kristusovo izdajstvo, prijetje in proces. Prizori križanja se začnejo pojavljati v petem stoletju kot okras evangeliarijev. Sto let kasneje se prizor križanja razvije v vsej svoji polnosti

in postane standardizirana oblika s križanim Jezusom ter zraven stoječo materjo Marijo in apostolom Janezom. V srednjeveški sakralni umetnosti pa se pasijon pod vplivom bizantinske umetnosti ter kasneje frančiškanske in dominikanske pobožnosti še bolj poglobi in utrdi svojo osrednje mesto, kar se odraža tudi v ljudskih pobožnostih.¹

Ker v zgodovini umetnosti ne obstaja "pravi" Jezusov portret, ga umetnost skuša predstaviti večplastno ter hkrati realno in simbolno. Bizantinska tradicija je upodabljala Kristusa frontalno, dostojanstveno kot Pantokratorja. Tovrstno upodabljanje je bilo do 13. stoletja navzoče tudi na Zahodu, od srednjega veka dalje pa so v figuralni tradiciji začeli prikazovati Kristusa kot človeka bolečin. V obdobju renesanse so začele prevladovati idealizirane klasične podobe, ki so se z barokom in pod vplivom katoliške obnove preusmerile v ljudsko ikonografijo 19. in 20. stoletja. V tem obdobju postane Kristusova podoba "standardizirana". Odrešenik je visok, svetlolas, rahlo bradat in modrook, kar je še danes dokaj značilen portret v splošni zavesti Zahoda.² Ta klasična podoba Kristusa, ki je postala del naše skupne zavesti in predstav, se je "oblikovala zlasti v renesančni umetnosti. ... Do baroka so nanjo vplivali asketski portreti El Greca, v baroku pa sta Guercino in Guido Reni kodificirala Kristusov obraz, ki je končno postal del naše vsesplošne zavesti po zaslugi cenjenih reprodukcij oljnih slik iz 19. in 20. stoletja. Tak obraz je bil za zahodnoevropske kristjane stoletja tisti *pravi in edini*, ki ga lahko prepozna kdorkoli."³

... odrskih deskah

Likovne upodobitve Kristusovega življenja in trpljenja (pa tudi ostalih svetopisemskih vsebin) so kljub svoji izraznosti in sporočilnosti moči ostale na svojski način omejene zaradi svoje statičnosti, določenosti, nespremenljivosti. Ljudem je bilo težko dopovedati, kako je potekalo Kristusovo trpljenje, tako fizično kot tudi psihično. Za premostitev te vrzeli je bil potreben nazoren prikaz, ki je najprej učinkoval na fizična čutila, kar je sprožilo duhovne refleksije.⁴ Prav to je uspešno zapolnila dramska umetnost s svojo neposrednostjo, dramsko govorico in celostnim performativnim učinkom. Seveda je bil potreben določen čas, da je zahodno krščanstvo bilo sposobno sprejeti dramski način izražanja kot sebi lasten. Latinska krščanska kultura namreč ni mogla "nadaljevati poganskih uprizoritev, kot so bile poznane iz starega grškega in rimskega slovstva, zato si je morala ustvariti svoj način izražanja tudi v gledališki umetnosti. In tako se je začela nova dramatika razvijati v Cerkvi, pri cerkvenih svečanostih, kajti že sveta maša sama ima v sebi nekaj dramskih prvin, iz katerih je mogoče ustvariti dejanje".⁵

Seveda je bila pot od dialoških dodatkov k liturgičnim slavjem do samostojnih (zunajliturgičnih) dramskih uprizoritev (ter kasneje pasijonskih iger) dolga in tudi njen potek ni popolnoma enoznačen in jasen. Eden od njenih virov naj bi bili dramski dvogovori iz evangeljskega odlomka med angelom in ženami, ki so jih v Jeruzalemu ob Kristusovem grobu uprizarjali že v 4. stoletju. To so v 10. stoletju romarji in kasneje tudi križarji prenesli na Zahod, kjer je bilo ponekod vključeno v velikonočno obredje. Z dodajanjem raznih posvetnih prvin se je uprizarjanje dialoga ob grobu odcepilo od liturgične rabe in postajalo vse bolj samostojno. Nastajati so začele razne zvrsti duhovne drame: v 10. stoletju liturgična drama, sestavljena iz obredja

in igre. Ta konec 14. stoletja zapusti liturgični prostor in dobi svoje mesto pred cerkvijo na prostem ter se izrazi v zvrsteh, kot so misterij, mirakel, moraliteta in pasijon, oziroma pasijonska igra, iz katere kasneje nastane tudi pasijonska procesija. Tako so velikonočni igri ob božjem grobu pridružili še učinkovite prizore iz Kristusovega trpljenja, ki naj bi bili prvi zametki kasnejših pasijonov.⁶ Ko so pasijonu tako začeli dodajati še besedilo v verzih, so nastale pasijonske igre. Iz vsega tega se je tako razvila srednjeveška dramska zvrst, ki ji ni para v svetovni zgodovini. Nekatere igre so namreč obsegale čez 10.000 verzov in so jih uprizarjali tudi po štirideset dni.⁷

Nekateri iščejo drugi vir za nastanek pasijonskih iger in procesij v liturgičnih telovskih procesijah, ki izvirajo iz visokega srednjega veka. Te procesije sicer niso bile dramsko obarvane in zasnovane, vendar so bile po performativni plati prava paša za oči z zastavami, banderi, cvetjem ter slikami, kipi in podobami z živimi ljudmi. "Najpreprostejša oblika podobe je bila skupina primerno maskiranih oseb, ki so v začetku samo stopale v sprevedu. Take podobe so imenovali tudi "figure" in vodje procesij so jih gledalcem sproti razložili. Bogatejše oblike so bile žive slike, ki so jih v sprevedu nosili ali vozili."⁸ Dramski značaj pa so te podobe dobile, ko so nastopajoče osebe pričele svoj prizor odigravati.

"Temeljna razlika med liturgično in poznejšo pasijonsko procesijo pa nam vsiljuje vprašanje, kako in zakaj da je prišlo do dramtiziranja liturgične oblike? Glavni pomen pasijonskih obhodov ni več v njih samih, ampak v dramatični učinkovitosti njihovega ustroja."⁹ Ni se namreč bogatila samo tekstna vsebina, temveč tudi performativni značaj iger. Nekatere igre so tako zahtevale tudi več mesecev priprav in seveda s tem povezane ogromne stroške. Vse bolj je postajala pomembna tudi tehnična izvedba s pripomočki, o katerih se nam danes niti ne sanja: tako je

bilo npr. v prizoru stvarjenja sveta treba na oder spustiti nešteto živali, celo svetov, kar je vse prispevalo k neizmernemu sijaju in vizualni učinkovitosti. S časom se je ob pasijonskih igrah razvil nov tip t. i. pasijonske procesije, v smislu premičnih odrov.¹⁰ Skupna značilnost pasijonskih iger in likovnih upodobitev pasijona je, da so umetniki čustvovali tako, kakor so čutili ljudje, saj je bilo vse namenjeno širokim ljudskim množicam.¹¹

Med najzgodnejšimi primeri pasijonskih iger so sanktgallenski v Švici (iz 11. in 12. stoletja), innsbruški (iz 2. polovice 14. stoletja) in dunajski pasijon (iz leta 1472). Med začetke na našem širšem narodnem območju lahko štejemo tridnevno pasijonsko igro, ki so jo uprizorili v Čedadu za binkošti leta 1298.¹²

Seveda pa v tem kontekstu pripada najodličnejše mesto Škofjeloškemu pasijonu, prvič uprizorjenem leta 1721, ki je "najstarejše ohranjeno dramsko besedilo v slovenskem jeziku in edinstvena priča srednjeveško-baročne dramtizacije ter tedanjega knjižnega jezika. ... Pomemben ni samo za slovensko kulturo, pač pa tudi v evropsko folklorno-dramskem kontekstu," saj prinaša mešanico "srednjeveškega in baročnega, misterija in moralitete. Šlo naj bi za zadnji ostanek srednjeveških pasijonskih procesij v Evropi."¹³ S Škofjeloškim pasijonom je kapucinski pater Romuald Štandreški (Lovrenc Marušič) tako obvaroval zgodovini slovenskega gledališča prvi znani dramski dialog ter opis celotnega poteka procesije.¹⁴ Prav tako pa ga "lahko imamo za začetek dramskega verza na Slovenskem, saj gre za verzificirane monologe nastopajočih oseb".¹⁵ Pri tem je seveda treba upoštevati, da to "ni literarno besedilo, marveč izrazito gledališki scenarij, ki bogati nekdanjo spokorniško osnovo kapucinskih procesij z raznorodnimi prviniami evropskega posvetnega in cerkvenega gledališča".¹⁶ Tako so se v Škofjeloškem pasijonu "srednjeveške laudes, triumfi in pasijon zleile v mogočen spokorniški spektakel, kjer se komaj še čutijo gotske in renesanč-

ne prvine, pač pa nad njimi gospodujeta baročni patos in občutje tedanjih romarskih križevih potov".¹⁷ V njem se na verski način uveljavljajo tragične prvine sočutja, strahu in očiščenja: "ni mogoče prezreti dvojnega glasu podob, ki govore neposredno ter v slikovito tridih besedah pripovedujejo najprej o zgodovini greha, nato pa prikazujejo veličino Kristusove žrtve za vesoljno človeštvo. Zraven pripovedno dramatičnega glasu se uveljavlja glas premišljevanja in opomina k pokori, trka na srce vsakega udeleženca posebej in na vso skupnost. ... To je resnična drama, ko se človekovo nagljenje k grehu bije s trpljenjem Boga človeka."¹⁸

Sodobni človek si v poplavi medijev težko predstavlja vsestranski pomen, predvsem pa sporočilnost in učinkovitost pasijonskih iger in procesij, ki je tedanjemu verniku ne le nad vse konkretno in plastično predstavila Kristusovo trpljenje, temveč ga tudi uvedla v čustveno in religiozno doživljanje temeljnega dogodka odrešenja človeštva. To na zanimiv način odraža Hincingerjev opis pasijonske procesije (objavil ga je v Zgodnji Danici leta 1859), ki je v slovenskem jeziku potekala v Trziču: "Na zgornjim koncu terga se je trpljenje Gospodovo začelo skazovati z molitvijo v vertu; sodba je bila na tergu, kjer je več hiš imelo spredaj mostovže ali balkone (pomolja), na katerih so se vsedali sodniki; križanje pa je bilo na drugim koncu terga na nekem griču. ... H koncu naj še povem, de so se zraven te igre tudi bičarji (gajžljavci) vidili, ki so se sami bičali; in to je bilo do poslednjih časov v navadi. ... Nekdanje čase so tedaj tako iskali občutek terpljenja Kristusovega v sebi obuditi."¹⁹ Spokorniški duh pasijonskih procesij je navajal ljudi tudi h gradnji raznih križevih potov po vsej Sloveniji, kar kaže, da je zanimanje za upodabljanje Kristusovega trpljenja pri nas v 18. stoletju cvetelo tudi na področju likovne umetnosti.²⁰

"Dokler so bile pasijonske procesije liturgično praznovanje, so bile izjemna priložnost

za spokorna dejanja, ko pa so se spremenile v gledališki eros, ki ga prešinja človeku lasten smisel za humor, satiro in grotesko, se je čustvo spokornosti sprevrglo v komično občutje.”²¹ Sčasoma je uprizarjanje pasijona začelo uhajati iz rok: od prvotnega - liturgičnega namena, k vse bolj posvetni, gledališki in celo glumaški rabi. Zato so bratje kapucini prirediteljem naročili, naj se opusti vse, kar ne sodi k pasijonu, in naj se prikazujejo le skrivnosti Gospodovega trpljenja.²² Slednjic so cerkvene oblasti, prav zaradi vse večjega vnašanja svetnih, komičnih in celo naturalističnih prvin (Judež je na primer ob samomoru iz naročja spustil na oder živalsko drobovje), prepovedale pasijonske igre in procesije.²³ Nevarnost je, da bi zaradi tega v pasijonskih igrah in procesijah videli zgolj posnemanje poklicnega gledališča ali diletantske zabave, spregledali pa bi njihovo bistvo, ki je religiozno dejanje in izpoved najboljšega in najsvetejšega v človeku. Po svojem temeljnem namenu in ustroju so bile namreč te upodobitve pasijona namenjene vernemu ljudstvu ne kot umetnina, ampak kot velika veroizpoved, ki je močno in mogočno učinkovala ne le na vernike, ampak tudi na neverne ljudi.²⁴ Zato verjetno ne preseneča, da so z nastankom filma in kinematografije tik pred koncem 19. stoletja prav pasijonske igre zasedle vodilno mesto med prvimi filmskimi prikazi Jezusovega življenja.

... celuloиду

Prvi (nemi) film o Kristusu *La Passion du Christ* je leta 1897 v Franciji posnel Léar (Albert Kirchner). Film, ki je žal izgubljen, je z imitacijo načina nepremičnih evangeljskih prizorov prikazoval pasijon v dvanajstih slikah. Že isto leto so prve filme o Jezusovem življenju začeli predvajati po cerkvah v Franciji in Združenih državah Amerike.²⁵ Pionirja kinematografije, brata Auguste in Louis Lumière, sta nameravala posneti pasijon v Oberammergau

na Bavarskem - enega redkih (njegovi začetki segajo v leto 1662), ki je obstal in preživel ukinitve in prepovedi, ki so doletele mnoge ostale pasijonske igre. Ker so pasijon uprizarjali vsakih deset let, sta se odpovedala ideji. Tako sta leta 1898 Louis Lumière in Georges Hatot posnela *La vie et la passion de Jésus-Christ*, ki v trinajstih živih slikah prikazuje Jezusovo življenje od rojstva do vstajenja od mrtvih.²⁶ Sprva so filmi prikazovali predvsem posnetke pasijonskih iger, vse bolj pa so začeli v ospredje prihajati tudi prvi igrani filmi. Dejstvo je, da se je kinematografija že od svojih začetkov posvečala Jezusovemu življenju, smrti in vstajenju. V zgodovini filma obstaja namreč kar sto dvajset filmov,²⁷ ki tako ali drugače uprizarjajo evangelije, pri čemer je treba povedati, da so sem uvrščeni tudi filmi blasfemične in hereitične narave, kot sta *Brian iz Nazareta* v produkciji Montyja Pythona in *Zadnja Kristusova skušnjava* režiserja Martina Scorseseja, slednji posnet po romanu Nikosa Kazantzakisa. Pri tem ne smemo pozabiti, da je navzočnost verske kinematografije v celotni zgodovini kinematografije zaznamovalo nekaj prelomnic, še posebej obdobje začetkov filma ter kasneje obdobje velikih spektaklov.²⁸ Tu seveda prednjači Hollywood, ki je s filmskimi spektakli neprestano posegal po liku Kristusa ter pri tem računal na zagotovljen uspeh. Filmska industrija ni nikoli prenehala z upodabljanjem pripovedi o Jezusovem življenju in se jih loteva vse do danes, včasih s katehetskim pristopom, drugič spet z nekonvencionalnimi metodami.²⁹

Če torej drži, da je sedma umetnost ogledalo časa, potem lahko rečemo, da vsak film prikaže Jezusa na svoj način, pri čemer je uprizoritev odvisna od pogleda in čuta vsakega posameznega režiserja ali igralcev. Predvsem pa je ogledalo časa, v katerem je film nastajal. Toda ne samo tedanjega, ampak tudi preteklih umetnostnozgodovinskih obdobjih, ki so jih mnogi ustvarjalci spretno integri-

rali v svoje filmske mojstrovine. O tem nam govorijo že sami začetki filma, saj so prvi filmi o Jezusovem življenju in trpljenju prav posnetki pasijonskih (odrskih) iger. Še bolj kot ta neposredna povezanost z dramatiko pa se nam kažejo trendi posnemanja likovne umetnosti. Sledimo jim lahko že od samih začetkov kinematografije. Filmski ustvarjalci so

se naslanjali na podobe (in se še vedno), ki so bile že navzoče v zavesti ljudi. Tako se je na primer že leta 1905³⁰ režiser Ferdinand Zecca v filmu *La vie et la passion de Jésus Christ* navdihoval pri klasični renesančni ikonografiji Leonarda da Vincija.³¹

Pri obravnavanju vplivov likovne umetnosti na filmsko seveda ne gre spregledati ve-



likih filmskih mojstrov in Piera Paola Pasolinija, Roberta Rossellinija, Franca Zeffirellija in Mela Gibsona, ki bi jih lahko uvrstili med največje uprizoritve Kristusovega življenja na celuloиду. Pri vseh namreč lahko prepoznamo močno naslanjanje na tradicijo evropske likovne umetnosti.³²

Pier Paolo Pasolini z *Evangelijem po Mateju*, posnetem leta 1964, zvesto sledi evangeljskemu besedilu. Kristus je predstavljen z značajem revolucionarja, kar odraža tudi režiserjevo spogledovanje z marksizmom. Sicer pa lahko prepoznamo močno ikonografsko naslonitev na renesančne motive Giotta in Piera della Francesca, pa tudi na dela slikarjev, kot so Massaccio, fra Angelico, Antonello, Botticelli, Mantegna in Paolo Ucello. Prizor prijetja pa spominja na Caravaggia.³³ Film se tako kaže kot *Biblia pauperum*, saj spominja na srednjeveške freske, v katerih teče pripoved na aktualen in hkrati večni način, kjer je Jezus prevladujoči lik v prizoru. Pri njegovi upodobitvi se je režiser zgledoval po bizantinski tradiciji. Seveda pa glavni igralec Enrique Irazoqui še kako spominja na El Grecove portrete Jezusa. V določenih prizorih je meja med filmsko podobo in slikarsko upodobitvijo skorajda zabrisana in zdi se, da Jezus v filmu govori z enako intenzivnostjo kot na sliki. S tem ko je Pasolini prenesel Kristusovo zgodbo v premično poezijo, ta še nikoli ni bila prikazana na tako nedoumljiv način. To je dosegel tudi s pomočjo dolgih in neprekinjenih kadrov, posnetkov od blizu in obrazne mimike.³⁴ S prehodom iz posvetnega v sveto je tako Pasolini zavestno omadeževal filmsko tradicijo upodabljanja Kristusa, jo s tem očistil vzornih olepšav ter jo oklestil pobožnjakarske ikonografije.³⁵

Roberto Rossellini z *Mesijem*, posnetim leta 1975, pretežno sledi Janezovemu evangeliju in po svoje interpretira ikonografsko tradicionalne kraje in trenutke ter celo spreminja njihov pomen. Ikonografske povezave

so samo najbolj tipične, kot na primer prizor Pietà, ki se naslanja na Michelangela, ali pa zadnja večerja, povzeta po Tintoretu. Rossellini se ne zgleduje pretirano po umetniških upodobitvah, ampak dogodke prikazuje v vsej njihovi resničnosti, skoraj v dokumentarističnem slogu,³⁶ ter skuša kot predstavnik neorealizma podati evangeljsko zgodbo brez filmskih trikov. Moč njegovega filma je v tem, da se skuša čimbolj približati resničnemu življenju s pomočjo likov in situacij, ki oblikujejo celotno dogajanje, pri čemer ti sploh niso v ospredju dogajanja, ampak zgolj ustvarjajo vzdušje resničnosti.³⁷

Franco Zeffirelli s filmom *Jezus iz Nazareta* ikonografsko sodi v posttridentinsko tradicijo, zato predvsem poudarja klasično podobo Kristusa, kot se je oblikovala v renesansi in po njej. S tem je film naredil tradicionalen in všečen ljudski ikonografiji. Zeffirelli dobro pozna evropsko zgodovino umetnosti, zato jo spretno in prefinjeno prepleta v filmsko uprizorjanje. Gledalcu so zato prizori nadvse domači, hkrati pa se ne zaveda, da so vzeti iz znamenitih umetniških del velikih avtorjev, od renesanse in baroka pa do Caravaggia in predvsem Rembrandta. Pri vsem tem pa ne pozablja tudi na značilnosti ljudske umetnosti. Tako režiser s svojim izjemnim poznavanjem umetnosti dosega, da gledalcu ostaja pred očmi ikona Kristusovega obraza, ki je svet in lep.³⁸

Zeffirelli je z *Jezusom iz Nazareta*, pod vplivom dobesedne interpretacije evangelijev in svoje odkrite didaktičnosti, ustvaril filmski kolaž, v katerem je vsebina dokaj podrejena estetiki, saj mnogi prizori spominjajo na motive iz slikarstva ali gledališča. Kristusa je upodobil na način, kot je še danes, v bolj ali manj nespremenjeni obliki, navzoč v vsesplošni ljudski zavesti: je visok, suhega obraza, svetlih oči, krepke ter elegantne postave, oblečen v oblačila, ki spominjajo na obdobje klasicizma. Gre torej za podobo, ki je še kako nav-

zoča v zavesti zahodne kulture, ki temelji na klasičnih idealih. Ta klasična lepota ostaja tudi v prizorih pasijona (kjer *Ecce homo* spominja na upodobitev fra Angelica) in samega križanja, ko motivna naslonitev na upodobitev Guida Renija kljub obilici krvi ostaja mehka in klasično zadržana.³⁹ Če k temu prištejemo se plejado zvezdnikov, kot so Anthony Quinn, James Earl Jones, Christopher Plummer, Laurence Olivier, Olivia Hussey, ter večino dialogov, vzetih neposredno iz evangelijev, lahko rečemo, da je Zeffirelliju uspelo ustvariti zgodbo epskih razsežnosti. Edina točka, v kateri film peša, je sam Jezus, saj je Zeffirelli tako osredotočen na njegovo pojavnost, da kar nekako spregleda njegovo osebnost. Tako ga tudi igralec Robert Powell interpretira kot neosebnega, ne pa kot tistega, ki je blizu človeku in za njegovo odrešenje daje samega sebe – kakršnega ga predstavljajo evangeliji.⁴⁰

Če se za hip ustavimo še pri slavnem *Kristusovem pasijonu* Mela Gibsona, lahko v njem prepoznamo tradicionalne frančiškanske elemente, ki jih je nadgradil in povezal s tradicionalno pobožnostjo, saj je Kristusova pot na Kalvarijo predstavljena kot resnični križev pot, vključno z Veroniko in padci. Gibson je na romantično ikonografijo odgovoril s tem, da je po vzoru severne ikonografije križanja Mathiasa Grünewalda prikazal Kristusovo telo kot izmaličeno. Navdihoval pa se je tudi pri delih Caravaggia. Tudi prizor vstajenja je izdelan z veliko ikonografsko natančnostjo, zgleduje pa se po upodobitvah groba manj znanih avtorjev francoskega in flamskega baročnega slikarstva. Filmu seveda ne moremo odrekati formalnih odlik, kljub temu pa se zdi, da nas prikazano krvavo nasilje napeljuje na misel, da ima vstajenje zaradi nevzdržnega nasilja večji odrešilni učinek, vendar ne smemo spregledati, da odrešenjska razsežnost Jezusove smrti ne temelji na količini zadane bolečine.⁴¹

Poleg obravnavanih filmov Pasolinija, Rossellinija, Zeffirelija in Gibsona manjka veliko predhodnih in poznejših filmov, vendar se nobeden od teh ne naslanja tako očitno na umetnostnozgodovinske stvaritve kot prav ti.⁴² Kljub temu pa ne smemo spregledati filma *Jezus* iz leta 1999 v režiji Rogerja Younga, ki v štirih urah karseda izčrpno in nazorno predstavi Kristusovo življenje, predvsem pa prikaže Jezusa kot Boga in kot človeka, mučenega in ranljivega, ki se celo bori z romantično privlačnostjo do Marije iz Betanije, ki pa se vse bolj zaveda svojega poslanstva in ne beži pred Očetovo voljo, ampak jo izpolnjuje. Kljub razmeroma tradicionalni upodobitvi likov pa v primeru satana in puščavskih ter getsemanških skušnjav ubira popolnoma nekonvencionalen pristop, saj so satan in (predvsem) skušnjave v puščavi prikazane popolnoma sodobno. Še več: zadnja Kristusova skušnjava, da je vse zaman, ne izzveni v scorsesejevski hereziji, ampak ob njej ponovno stopi v ospredje Jezusovo izpolnjevanje Očetove volje.⁴³

Na podlagi tega primera bi lahko rekli, da je vsak avtentično religiozen film predvsem human, saj preko podob Božjih stvaritev prehajamo do Božjega izkustva. Tako filmski ustvarjalci gledalcu prikažejo Božje, tudi če se skriva v ozadju materialne in človeške realnosti.⁴⁴

Pri filmskih upodobitvah bibličnih besedil pogosto vlada napetost med filmskim in teološkim svetom: tako po eni strani teologi do določenih filmov zavzamejo odklonilno držo (še posebej, če gre za herezijo ali blasfemijo), filmska stroka pa pri tem povečuje oblikovno in pripovedno kakovost filma. Situacija se pogosto obrne, ko teologi filmsko upodobitev odobravajo, se na drugi strani pojavijo kritike, ki navajajo ugovore, včasih pa celo ostre sodbe, kot se je to pokazalo v primeru Gibsonovega *Kristusovega trpljenja*. Pri problematiki upodabljanja Jezusovega življenja na celuloиду nam lahko s kritično-ana-

litičnega stališča pride na pomoč interpretativni postopek, v katerem je znanstveni pogled pristojnih področij semiotike, filmske kritike in sociologije kulture prežet s teologijo, kar predpostavlja raziskave iz različnih pogledov in perspektiv: zgodovinske, sociološke, vsebinske, psihoanalitične ali semiotične.⁴⁵ “Vprašanje odnosa med Biblijo in filmom - natančneje filmskimi uprizoritvami Jezusovega življenja - je postavljeno v središče serije študij in simpozijev. To razmerje je v zadnjih letih vzbudilo zanimanje filmskih ljubiteljev, zgodovinarjev, kulturnih združenj, sociologov kulture, biblicistov in na splošno semiologov, zaradi česar so nastale številne razprave in knjige z različno kakovostjo.”⁴⁶

Mnogi se s Svetim pismom žal prvič srečajo preko filma, šele kasneje pridejo mor-da v stik s samim besedilom. Četudi s pastoralnega vidika film pri tem odigrava ozna-njevalno vlogo, pa vendar obenem ustvarja in pogojuje spoznavne, miselne in čustvene procese ter tako oblikuje posameznikov odnos do svetega besedila. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da vtisi in podobe, ki jih ustvarja film, pogojujejo in določajo nadalj-nje srečevanje s svetopisemskim tekstom, ki je prav zaradi ustvarjenih podob omejeno in pogosto zaprto za nagovornost. Prav zato je potrebno razumeti pogoje, v katerih je nastajal prevod bibličnega besedila v avdiovi-zualno obliko na celuloidu. To je ob dejstvu, da pogosto prav filmi predstavljajo glavni ali edini kanal, preko katerega nekdo spoz-nava svetopisemske tekste, še kako nujno. Ko se namreč gledalec srečuje s filmsko zgodbo, ga vodi interpretativna hipoteza, ki jo pov-zame iz sobesedila, iz svojega osebnega poz-navanja avtorja, iz filmske zvrsti in tudi iz svojih socialnih vtisov.⁴⁷ Pri vsem tem se postavlja “vprašanje, kako naj bi sedma umet-nost - in mali zaslon - prevajala in razlaga-la Besedo. Govorimo torej o pogojih za pra-vilno prevajanje svetopisemskega besedila na

splošno in še posebej za dogodke iz Jezuso-vega življenja v avdiovizualno besedilo”.⁴⁸

Dario Eduardo Viganò⁴⁹ podaja tri poti “prevajanja” svetopisemskega besedila:

- 1) transpozicija: ko avtor uporabi film za izražanje prvotnega besedila in je vsa us-tvarjalna napetost osredotočena na iskanje ekvivalenta novega izraznega sredstva;
- 2) prevajanje: ko avtor skuša prvotno bese-dilo preliči v nov tekst, tak, ki preveva av-torja v trenutku, ko ga piše na novo, pri čemer je ustvarjalna napetost v službi no-vega sredstva in njegovih potreb kot ka-talizator, ki omogoči neki zgodbi ali ne-kemu staremu občutku, da vstopi v stik z novim načinom življenja;
- 3) nezvesti prevod: ko avtor popolnoma po svoje interpretira izvirno besedilo.

Film uteleša posamezne konfiguracije druž-benih ved, ki jih je priklical vase. Med njimi ustvari vrsto urejenih retoričnih in pripoved-nih odnosov. Slednjič film te vsebine druž-benih ved, skozi primere in sestavljen tekst, projicira nazaj v družbo. S tem pristopom se odpira dialog s sociologijo in zgodovino kul-turnih procesov. Med svetopisemskim bese-dilom in novimi avdiovizualnimi celuloid-nimi upodobitvami prihaja do preobrazbe, pri kateri se jezikovni znaki interpretirajo pre-ko sistema nejezikovnih znakov. “Vprašanje se zato vrti okrog tega, katere so bistvene ko-munikativne značilnosti svetopisemskega bese-dila in kateri bi morali biti bistveni elemen-ti, ki se med procesom prepisovanja v nov avdiovizualni tekst ne bi smeli izgubiti. Z drugimi besedami: sprašujemo se o prevo-dljivosti svetopisemskega besedila v avdio-vizualni tekst. ... Pomembno je, da bi razu-meli pogoje za prevajanje napisanega bese-dila v avdiovizualnega oziroma še natančneje, kaj bi moralo od svetopisemskega besedila ostati, da bi lahko realno govorili o sveto-pisemskem filmu na splošno in še posebej o kri-stološkem.”⁵⁰ Prav v kontekstu kristološkega

filma je Gianfranco Ravasi⁵¹ oblikoval tri modele uprizarjanja:

- 1) reinterpretativni ali aktualizacijski: ko avtor vzame svetopisemsko besedilo ali simbol, ga na novo prebere in prenese v okvir novih in drugačnih zgodovinsko-kulturnih koordinat;
- 2) degenerativni: ko avtor svetopisemsko besedilo obdeli na manipulativen način, pri čemer postane tekst pretveza za to, da se lahko govori o nečem drugem;
- 3) transfigurativni: ko skriti odmev svetega besedila preko umetnosti postane viden in na novo napisan v vsej svoji čistosti.

Ob tem se nam nehote zastavlja vprašanje, "kakšne kristologije prihajajo na površje pri takšni filmski produkciji, ki nadaljuje z intenzivnim umetniškim ustvarjanjem in določanjem hermenevtičnih kriterijev? Široko zanimanje, ki se že v osnovi nagiba k različnim pogledom, je pripomoglo ne samo k stalni filmski produkciji s prevladujočo versko simboliko in uprizarjanjem dogodkov iz Jezusovega življenja, ampak tudi k javnemu uspehu, ki so ga doživeli projekt "Televizijska Biblija" v produkciji Lux Vide za Rai Uno s številnimi filmi z verskim značajem, ki so v zadnjih letih polnili televizijske zaslone".⁵² Tako smo si lahko nekatere teh ogledali tudi na naši nacionalni televiziji. Pohvale vredno pa je, da bo celotna zbirka filmov "Televizijske Biblije" ob koncu leta začela prihajati k nam v DVD formatu. Tako se naj bi zvrstilo kar vseh trinajst filmov iz zbirke, in sicer *Geneza, Abraham, Jakob, Jožef, Mojzes, Samson, David, Salomon, Jeremija, Estera, Jezus, Pavel iz Tarza* in *Apokalipsa* z vrhunskimi igralci, kot so Ben Kingsley, Sean Bean, Elizabeth Hurley, Dennis Hopper, Jonathan Price, F. Murray Abraham, Ornella Muti, Jeremy Sisto, Debra Messing, Jacqueline Bisset, Gary Oldman in drugi. Konec prihodnjega leta pa naj bi začela izhajati še zbirka "Jezusovi prijatelji", v okviru katere naj bi

izšli filmi *Marija Magdalena, Juda, Tomaž* in *Jožef iz Nazareta*. Vse to skupaj predstavlja velik in pomemben prispevek s področja filmske umetnosti v prihajajočem letu Svetega pisma.

1. Prim. D. J. Goa, *The Passion in Art History*, <http://www.christianity.ca/entertainment/the-arts/2004/03.000.html> (3. 11. 2006); prim. geslo Pasijon v: *Enciklopedija Slovenije*, 8. zvezek, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1994, 266.
2. Prim. D. E. Viganò, *Jezus in filmska kamera*, Ljubljana, župnijski zavod Dravljje, 2005, 22-23.
3. D. E. Viganò, 26-27.
4. Prim. J. Mantuani, Pasijonska procesija, v: G. Schmidt, *Škofjeloški pasijon - signum interrogationis*, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 214.
5. T. Debeljak, Škofjeloška pasijonska procesija in razvoj pasijonskih iger sploh, v: G. Schmidt, *Škofjeloški pasijon - signum interrogationis*, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 218.
6. Prim. N. Kuret Duhovna drama, v: G. Schmidt, *Škofjeloški pasijon - signum interrogationis*, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 209; prim. M. Marin, Škofjeloški pasijon - signum temporis, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 197.
7. Prim. T. Debeljak, 218; prim. J. Mantuani, 214-215; prim. geslo Pasijon v: *Enciklopedija Slovenije*, 265.
8. M. Marin, 197.
9. J. Mantuani, 214.
10. Prim. T. Debeljak, 219.
11. Prim. M. Marin, 207.
12. Prim. M. Marin, 198.
13. M. Kokalj, Uprizoritev Škofjeloškega pasijona v letu 1999, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 239 in 241.
14. Prim. M. Marin, 195.
15. J. Faganel, Škofjeloški pasijon kot priča razvoja slovenskega jezika, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 181.
16. F. Kalan, Gledališki značaj škofjeloškega pasijona, v: v: G. Schmidt, *Škofjeloški pasijon - signum interrogationis*, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 228.
17. F. Koblar, Slovenska dramatika I, v: G. Schmidt, *Škofjeloški pasijon - signum interrogationis*, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 229.
18. F. Koblar, 229.
19. T. Debeljak, 220.

20. Prim. M. Marin, 207.
21. M. Marin, 200.
22. Prim. M. Marin, 196-197.
23. Prim. T. Debeljak, 219-220.
24. Prim. Škofjeloški pasijon avtorja F. P., ki navaja Nika Kureta, v: G. Schmidt, *Škofjeloški pasijon - signum interrogationis*, v: *Škofjeloški pasijon*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1999, 214.
25. Prim. D. E. Viganò, 39 in 8.
26. Glej <http://www.imdb.com/title/tt0222481/> (31. 10. 2006); prim. D. E. Viganò, 41. Slednji trdi, da je bil film posnet 1897 v režiji Breteaau in Georgesa Hatota, medtem ko IMDB (The Internet Movie Database) navaja kot režiserja Georgesa Hatota in Louisa Lumièra, Breteaau pa kot igralca, ki je upodobil Kristusa.
27. V leksikonu *Jezus in filmska kamera* navaja D. E. Viganò vrsto filmov, ki upodabljajo Kristusovo trpljenje (tudi v pripovedih o celotnem Jezusovem življenju). Poglejmo si zgodovinski prerez teh upodobitev: Š. Lubin: *The Passion of Christ*, ZDA 1898 (film); F. Zecca: *Passion du Christ*, Francija 1899 (film); L. Topi in E. Kristusfari: *Passione di Gesu'*, Italija 1900 (posnetek igre); *Passion Play*, ZDA 1903 (film s serijo 31 prizorov iz Jezusovega življenja); *Passion Bonne Presse*, Francija 1904 (posnetek igre); F. Zecca, L. Nonguet: *La vie et la passion de Jésus-Christ*, Francija 1905 (prvi verski spektakel, posnet z gibanjem kamere); L. Deutsch: *The Passion of Christ*, Velika Britanija 1905 (posnetek igre v Hortizu na Češkem); L. Feuillade: *Le Christ en croix*, Francija 1910 (film, trilogija); S. Olcott: *From the Manger to the Cross*, ZDA 1912 (prvi kinematografski evangelij); *La passione di Gesu' a latino*, Italija 1912 (posnetek pasijona v Lainu); D. Buchowetzi: *Der Galiläer*, Nemčija 1921 (posnetek pasijonske igre v gledališču na prostem); C. B. De Mille: *The King of Kings*, ZDA 1927 (verjetno eden najbolj gledanih pasijonov v zgodovini filma); W. Rilla: *Ecce homo*, Velika Britanija 1930 (pasijon v obliki pantomime, ki so ga uprizarjali vsako leto v Westminsteru; gre za zadnji kristološki nemi film); J. Duivier: *Golgotha*, Francija 1935 (dramsko-filmska rekonstrukcija pasijona po evangelijskih tekstih; prvi zvočni kristološki film); W. Beaudine, H. Daniels: *The Lawton Story*, ZDA 1949 (posnetek slavne pasijonske igre v Lawtonu); J. I. Breen Jr.: *El Redentor*, Španija, ZDA 1957 (drugi del trilogije "Skrivnosti rožnega venca", ki prikazuje pasijon); P. P. Pasolini: *Il vangelo secondo Matteo*; Italija, Francija 1964 (eden najslavnejših filmov o Jezusovem življenju); G. Stevens: *The Greatest Story Ever Told*, ZDA 1965; N. Jewinson: *Jesus Christ Superstar*, ZDA 1973 (musical); R. Rossellini, *Il Messia*, Italija, Francija 1975; F. Zeffirelli: *Gesu' di Nazareth*, Italija, Velika Britanija 1977 (ena najbolj klasičnih upodobitev Jezusovega življenja); J. C. Jones: *The Day Christ Died*, ZDA 1980 (dramska rekonstrukcija Jezusovega prijetja, procesa in trpljenja); P. Benvenuti: *Il bacio di Giuda*, Italija 1988 (prikazuje zadnje dneve Jezusovega življenja); R. van der Bergh: *The Visual Bible: Matthew*, Južna Afrika 1997; R. Young: *Jesus*, Italija, Nemčija, ZDA, Češka 1999 (ena najboljših upodobitev Jezusovem življenju); R. Mertes: *Juda*, Italija 2001 (zadnji Jezusovi dnevi skozi oči izdajalca Juda); L. Tracy: *The Cross*, ZDA 2001 (Jezusovo trpljenje je posneto, kot bi gledali skozi njegove oči); P. Saville: *The Gospel of John*, Kanada, Velika Britanija 2003 (neposreden prenos Janezovega evangelija na film); M. Gibson: *The Passion of the Christ*, Italija, ZDA 2004.
28. Prim. A. Bourlot, v: AA. VV., *Bibbia e cinema*, Milano, Centro Ambrosiano, 1998, 14, navaja: D. E. Viganò, 8.
29. Prim. D. E. Viganò, 8-10.
30. IMDB navaja, da je bil film posnet leta 1905 - glej <http://www.imdb.com/title/tt0127962/> (3. 11. 2006), medtem ko Viganò navaja, da je bil posnet 1902 - glej D. E. Viganò, 46.
31. Prim. D. E. Viganò, 22.
32. Prim. D. E. Viganò, 22-23.
33. Prim. D. E. Viganò, 23-24.
34. Prim. Danel Griffin, *The Gospel According to St. Matthew*, na: <http://uashome.alaska.edu/~jndfg20/website/stmatthew.htm> (31. 10. 2006).
35. Prim. D. E. Viganò, 10.
36. Prim. D. E. Viganò, 37.
37. Prim. Danel Griffin, *The Messiah*, na: <http://uashome.alaska.edu/~jndfg20/website/themessiah.htm> (31. 10. 2006).
38. Prim. D. E. Viganò, 27-30.
39. Prim. D. E. Viganò, 9; 29-30.
40. Prim. Danel Griffin, *Jesus of Nazareth*, na: <http://uashome.alaska.edu/~jndfg20/website/jesusofnazareth.htm> (31. 10. 2006).
41. Prim. D. E. Viganò, 12.
42. Prim. D. E. Viganò, 37.
43. Prim. Peter T. Chattaway, *Top Ten Jesus Movies*, <http://www.christianitytoday.com/movies/commentaries/top10jesusmovies.html> (31. 10. 2006).
44. F. Cacucci, *Teologia dell'immagine*, Edizioni 7, Rim, 1971, 232-233, navaja D. E. Viganò, 9.
45. D. E. Viganò, 14.
46. D. E. Viganò, 5.
47. Prim. D. E. Viganò, 15-16.
48. D. E. Viganò, 7.
49. Prim. D. E. Viganò, 21.
50. D. E. Viganò, 16 in 8.
51. Prim. D. E. Viganò, 16.
52. D. E. Viganò, 6.

Veselo sporočilo o Jezusu v Indiji

V Rimu živim v slovenskem papeškem zavodu. Lani sem se pogovarjal s slovenskim romarjem. Ko sem se predstavil kot duhovnik iz Indije, je bil presenečen in me je vprašal: "Katoliški duhovnik iz Indije?". Ni mogel verjeti. Sledila je kopica vprašanj kot: "Ali ni Indija hindujska dežela?", "Kdaj se je začelo krščanstvo v Indiji?", "Ali ste se spreobrnil v krščanstvo pred kratkim?", "Sta vaša starša še hindujca?", "Ali imate v Indiji veliko kristjanov?". V resnici sem jaz tisti, ki je zdaj presenečen, ko slišim takšna vprašanja. Nato sem moral pojasniti, da Indija ni ljudstvo hindujcev, ampak največja sekularna demokracija na svetu, čeprav je hinduizem njena največja religija. In čeprav nekateri vedo, da kristjani živijo tudi v Indiji, mnogi v Evropi napačno menijo, da je krščanstvo v Indiji izviren evropski prispevek. Upam, da bo ta kratek članek vsaj malo pripomogel k boljšemu poznavanju indijskega krščanstva.

Indija - zibelka različnih ver

Indija, poznana kot dežela duhovnosti in filozofije, je rojstni kraj štirih ver: hinduizma, budizma, džainizma in sikhizma. Glede na podatke iz leta 2001 ima Indija 1028,7 milijona prebivalcev. Danes je v Indiji prevladujoča religija hinduizem. Približno 80 % Indijcev je hindujcev (tj. več kot 800 milijonov). Hinduizem se je s svojim kastnim sistemom razvil iz vedske religije arijskih ljudstev. Beseda *hindu* je izpeljana iz imena reke Sindhu ali Indus (Ind). *Hindu* je bil najprej geografski termin, ki se je nanašal na Indijo oziroma njeno regijo (blizu reke Sindhu) že v 6. stoletju pr. Kr. (civilizacija doline Inda). Hinduizem je bolj način življenja do-

ločenega ljudstva kot pa dobro organizirana religija, ki se širi med ljudmi različnih ras, kultur in podnebij.

Izvor budizma lahko iščemo okoli 567 pr. Kr. Ustanovil ga je Gautama Buddha, ki je dosegel duhovno razsvetljenje v Boddh Gaya na severovzhodu Indije. Moto budizma je bila *nirvana* ("najvišja sreča"). To ni prehodna, na čutih osnovana sreča vsakodnevnega življenja, ampak raje trajna, transcendentalna sreča, ki je ključna za umirjenost pridobljeno z razsvetljenjem. Okoli 557 pr. Kr. je Vardhamana Mahavira (599-527 pr. Kr.), Budin sodobnik, dosegel razsvetljenje in ustanovil džainizem, ki je vstal kot nasprotje budizmu v tem obdobju družbenega vrenja. Končni in najvišji zakon džainizma je *ahimsa* (nenasilje). V teku časa je hinduizem postal v Indiji dominantna religija in kasneje tudi državna religija, budiste in džainiste pa so preganjali in so sedaj prav zares manjšina – predstavljajo le 0,77 % in 0,41 % prebivalstva. Vpliv islama kot rezultat muslimanskih vdorov je vzpodbudil nastanek mnogo novih indijskih sekt, ki so pridigale proti malikovanju, politeizmu in kastam. Najbolj pomembna sekta, ki je tako nastala, je bil sikhizem, ki ga je ustanovil Nanak (1469-1538). Sikhi tvorijo 1,87 % indijske populacije. Poleg teh religij lahko najdemo še druge verske skupine, kot so kristjani (2,34 %), judje, muslimani (13,41 %), parsi in drugi.

Rojstvo krščanstva v Indiji

Zgodovina krščanstva v Indiji se je začela s prihodom sv. Tomaža, enega izmed dvanajstih Jezusovih apostolov, v Indijo. Torej je zgodovina krščanstva v Indiji tako stara kot

zgodovina krščanstva nasploh. Sv. Tomaž je prišel v Kodungalur na jugu Indije leta 52. Potem ko je razširil "veselo sporočilo" o Jezusu po Indiji, predvsem po južni Indiji, je umrl mučeniške smrti v kraju Mylapore blizu današnjega mesta Chennai (Madras). Tam še vedno častijo njegovo grob. Tako so kristjane v Indiji po njihovem evangelistu imenovali Tomaževi kristjani.

Kot Cerkev, ki je obstajala izven rimskega imperija, je imela Cerkev sv. Tomaža malo stikov z rimsko in drugimi Cerkvami znotraj imperija. Istočasno pa je ohranjala komunikacijo z rimsko Cerkvijo preko Cerkve perzijskega imperija, ki je kasneje postala poznana kot vzhodno sirijska ali kaldejska ali babilonska Cerkev. Učenci sv. Tomaža naj bi predstavili krščanstvo perzijskemu imperiju. Zdi se, da so imeli kristjani v Indiji že od vsega začetka stike s kristjani v Perziji, kar je glede na trgovske povezave v tistih časih zelo mogoče. Kasneje pa so zaradi močnih vezi z vzhodno sirijsko Cerkvijo kristjani v Indiji poznani tudi kot "sirski kristjani". Medtem ko je bila na zahodu jezik liturgije latinščina, je bila med indijskimi kristjani liturgični jezik sirščina (aramejščina), kar se je nadaljevalo vse do leta 1968. Ko je primanjkovalo domačih prelatov, posebno v obdobju med 8. in 16. stoletjem, so jim bili poslani škofje vzhodne sirijske Cerkve, ki jih je imenoval sam patriarh te Cerkve.

Z vdori iz zahoda v Indijo ob koncu petega stoletja je tudi zgodovina krščanstva v Indiji prevzela novo smer. Čeprav so imeli evropski vdori primarno ekonomske razloge, torej trgovanje, pa so skušali tudi spreobrniti Indijce h krščanstvu. Največji vpliv je imelo pet evropskih držav: Francija, Danska, Nizozemska, Portugalska in Velika Britanija. Prva evropska velesila, ki je prispela v Indijo, je bila Portugalska. Prva portugalska ladja, ki ji je povelejal Vasco Da Gama, je priplula v južno Indijo leta 1498. Eden izmed pionirjev misijo-

narjev v Indiji je bil sveti Frančišek Ksaver (1506-1552), soustanovitelj Družbe Jezusove (jezuitov). Pogosto ga imenujejo "drugi indijski apostol", takoj za sv. Tomažem. Krstil je na tisoče Indijcev (čeprav ga nekateri obtožujejo, da pred krstom ni poskrbel za primerno pripravo). Portugalci so pod navdihom papeževega odloka o krščevanju ljudi po svetu ne samo bojevali vojne proti lokalnim indijskim vladarjem in skušali spreobrniti nekristjane, ampak so celo poskušali vsiliti svoje rimske (latinske) katoliške molitve sirijskim kristjanom, saj so zmotno mislili, da je samo rimsko-latinska liturgija avtentična katoliška liturgija. Tiste, ki so jih zahodnjaki spreobrili, so imenovali latinski kristjani. Med drugimi napadalci je angleški režim ostal v Indiji približno dve stoletji. Vendar pa Angleži niso skušali propagirati anglikanske cerkve tako goreče, kot so svojo vero izpostavljali Portugalci. Bolj kot z vojaško močjo so skušali Indijce privabiti z denarjem in službami, kar jim je tudi uspevalo.

Obstaja veliko hipotez o obstoju Svetega pisma v Indiji. Čeprav je "veselo sporočilo" o Jezusu Kristusu prispelo v Indijo z apostolom sv. Tomažem, pa je trajalo zelo dolgo, da je postala pisana beseda Svetega pisma široko uporabljena. Nimamo veliko dokazov ali dokumentov o obstoju Svetega pisma v zgodnjih stoletjih. Najverjetneje se je Sveto pismo prenašalo med kristjani z ustno tradicijo. Kasneje je morda – zaradi povezav s sirske Cerkvijo – obstajala Biblija v sirskega jeziku. Vendar pa so Biblijo smatrali za sveto in so zato preprosti ljudje verjeli, da jo lahko prebirajo in interpretirajo le duhovniki. Dejansko so šele protestantski misijonarji osemnajstega in devetnajstega stoletja Svetemu pismu pripisali velik pomen in začeli s prevajanjem svetih spisov v različne jezike. Na začetku so se ti misijonarji ukvarjali predvsem s prevajanjem katekizma in molitvenikov. Istočasno pa je bilo samo Sveto pismo vir navdiha za misijonarje, osnova čaš-

čenja v cerkvah in sredstvo evangelizacije. V tem obdobju so Sveto pismo poznali le ustno posredovano preko liturgije in pridig. Kasneje se je katoliška Cerkev v Indiji resno lotila tudi razširjanja Svetega pisma. K temu so v drugi polovici dvajsetega stoletja veliko pripomogla tudi katoliška karizmatična gibanja. Tako je zdaj Sveto pismo na voljo v osemnajstih uradno priznanih jezikih in enaintridesetih drugih lokalnih jezikih.

Krščanstvo v današnji Indiji

Danes v celotni indijski populaciji kristjani tvorijo približno 2,34 %, tj. 24 milijonov ljudi. Res je, da v primerjavi z 800 milijoni hindujcev to ne zveni veliko. Vendar pa so bile krščanske ideje vedno visoko cenjene. Mahatma Gandhi, oče neodvisne Indije, je bil navdušen nad Svetim pismom in Jezusovim življenjem, za svojo filozofijo pasivnega odpora je celo našel navdih v Jezu-



sovem govoru na gori. Nihče pa seveda ne more zanemariti vpliva velikih osebnosti, kot je bila mati Terezija, na sodobno družbo.

Iskren pogled na zgodovino Indije nas primora k priznanju, da prispevek krščanstva vsekakor ni nepomemben. V Indiji se kristjane poleg misijonarskega dela visoko ceni tudi na področju izobraževanja, zdravstveno-sanitarnih služb in socialnega ter humanitarnega dela. Krščanstvo je tisto, ki je za vse odprlo vrata šol, ne glede na vero ali kasto. V tradicionalni hindujski kastni družbi je bilo izobraževanje namreč prepovedano za vse, ki so pripadali nižjim kastam. Vedno je bilo krščanstvo tisto, ki je poudarjalo idejo enakosti. Prispevek krščanstva pa je viden tudi v dejstvu, da je raven pismenosti na območjih z večjim odstotkom krščanskega prebivalstva veliko višja kot drugod.

Indija je dobro poznana po svoji strpni naravi. Uradno je v državi verska svoboda. Vendar pa se v zadnjih petindvajstih letih opaza tudi nekaj fanatičnih gibanj, predvsem v hinduizmu. Neposredna evangelizacija je sedaj v Indiji zelo težka, zato so kristjani vključeni v posredno evangelizacijo. Drugače povedano, naši misijonarji so vključeni v socialne in humanitarne projekte, še posebno v pomoč revnim, ustanavljanje šol, bolnišnic in ustanov za revne. Spreobrnjenja so možna, ko ljudje vidijo pričevanja v vsakodnevnem življenju kristjanov, ki živijo po svetopisemskih načelih. Vendar pa to povzroča nevrozo pri ekstremističnih hindujcih, saj se bojijo, da bodo zaradi krščanstva izgubili svoje vernike. Zato poskušajo ustaviti naše misijone. V severni Indiji, kjer je zelo malo kristjanov, so celo preganjali in ubili nekaj krščanskih misijonarjev. Tako postaja krščansko življenje zelo težko, še posebno na območjih, kjer živi malo kristjanov.

Med kristjani je 70 % katoličanov. Ostali so pravoslavni kristjani, različne ločine protestantov, binkoštniki idr. Med katoličani so tri skupine obredov: sirska-malabarski, sirska-malankarski in latinski. V južni Indiji je krščanstvo zelo močno, še posebno sirska-malabarski obred

s svojimi 3,5 milijoni vernikov, saj skoraj 100 % vernikov prihaja redno v cerkev, vsaj ob nedeljah. V šolah ni mogoče pričakovati verouka, saj če pogledamo Indijo kot celoto, je zelo malo šol pod krščanskim vodstvom. Šole so večinoma državne ali pa pripadajo drugim religijam. Zato tukaj Cerkev še posebno dobro skrbi za verouk otrok. Čeprav ni obvezen, skoraj vsi krščanski otroci med petim in sedemnajstim letom obiskujejo dobro organizirane ure verouka v župnijskih cerkvah. V večini katoliških družin se še vedno vsak večer moli rožni venec.

Kot smo videli, ima Sveto pismo osrednje mesto v krščanskem življenju. Liturgične molitve so polne neposrednih in posrednih bibličnih konotacij. Če primerjamo zahodne in indijske načine razlage Svetega pisma, vidimo, da je indijski princip, ki usmerja interpretacijo Svetega pisma, bolj življenjsko usmerjen in praktičen, ne da bi se pri tem oddaljil od temeljnih vodil katoliške Cerkve. Pogosto je opazen tudi vpliv indijske filozofije in duhovnosti, vse to pa pomaga Indijcem k boljšemu razumevanju Svetega pisma. Večina krščanskih družin danes že ima Sveto pismo doma in vse bolj prihaja v navado, da vsak večer po molitvi rožnega venca zbrana družina bere Sveto pismo. Ponuja se tudi veliko priložnosti, ob katerih lahko laiki poglobljeno preučujejo Sveto pismo in vse več jih takšne priložnosti tudi izkorišča. V vseh škofijah je zelo aktiven biblični apostolat. Živost indijskega krščanstva se kaže tudi v številnih duhovniških in redovniških poklicih.

Današnje Indijo prevevajo valovi modernizma, globalizacije, potrošništva in velika razširjenost množičnih medijev, za katero ne vemo, kako dolgo bo trajala. Molimo za indijsko Cerkev, da bi imela božjo moč pogumno stati med nevarnostmi drugih religij, hkrati pa da bi uspela svoje otroke ohraniti v krščanski veri, na poti za Kristusom, našim odrešenikom.

Prevedla Maja Sužnik

Laik in Sveto pismo

Pri laikih zajema velik del njihovega časa poklicno življenje, skrb za družino, izobraževanje in podobno. Praviloma so vpeti v vsakdanje življenje, čeprav se njihova življenja med seboj zelo razlikujejo, pač glede na to, kakšen smisel daje življenju posameznik. Glede Svetega pisma je laik pozoren na interpretacije cerkvenega učiteljstva, po drugi strani pa to Božjo besedo in veliko literaturo ter zgodovino izraelskega naroda doživlja v svojem intimnem razumevanju. Laik praviloma nima teološke izobrazbe, čeprav v zadnjem času diplomira vedno več laičnih teologov.

Sveto pismo je v času po drugem vatikanskem cerkvenem zboru tudi v katoliški Cerkvi prišlo v mnoge družine v domačem jeziku in tako kristjani molijo in proučujejo Sveto pismo v skupnosti in v okolju svojega osebnega življenja. Tako poleg branja Svetega pisma pri bogoslužju, interpretacije v verskem tisku, verskem radiu, v bibličnih skupinah, v veroučnih skupinah in duhovnih gibanjih ter podobno krščanski laiki berejo Sveto pismo tudi v družinah in osebno. Pogosto je meditiranje psalmov, pomembni so tudi dopisni tečaji za poznavanje Svetega pisma. Na pomen branja in preučevanja Svetega pisma za vsakega posameznika opozarja Papeška biblična komisija, ki je podala mnenje: "Kajti, kdor Svetega pisma ne pozna, ne pozna Kristusa".¹ Sveto pismo nas namreč usmerja k razumevanju osnovnih vprašanj našega bivanja na zemlji.² To so vprašanja, ki so univerzalna in presegajo zgodovinske dogodke in stanja posameznega obdobja.

Laiki se zavedamo, da je Sveto pismo knjiga, oziroma knjižnica, ki je nastala v zgodovinskem okolju določenih kultur. Vsi pisci

so bili Judje iz različnih stanov in nekateri so pisali tudi izven obljubljenih dežele. Tako smo preko Svetega pisma tudi mi v določeni meri nasledniki stare judovske kulture, zato je potrebno čim bolj poznati biblično zgodovino. Po mojem mnenju je zaradi pestrosti Svetega pisma ena ključnih besed za njegovo razumevanje besedica "tudi". Je Božja beseda, obenem pa tudi zgodovina Izraelcev in tudi visoka literatura. Sveto pismo je namreč izraz božje izvoljenosti judovskega naroda in v svetopisemskih vrsticah je prisotna Božja beseda. V njem je tudi veliko molitev, psalmov in hvalnic. Sveto pismo je hkrati nekaj, pa tudi mnogo drugega. Zato večkrat ko bereš Sveto pismo, več misli se veže na že prej prebrane svetopisemske knjige. Vse to, kar si mislil in doživljal ob prejšnjem branju, spomin poveže z novim razmislekom. Božje se tako v tekstih meša z zgodovino, pri vsej pestrosti se časovno meša z večnim. Modrost pri Sirahu ali Preroku, ognjevitost in zanos Visoke pesmi, modrost in včasih tudi duhovitost Pregovorov, Jezusovo življenje v evangelijih in krščansko življenje v Apostolskih delih. Arhaičnost in simbolika Mojzesovih knjig, osvobodilni boj Makabejcev, človeškost in veličina Davida in Salomona. Ostrina in brezkompromisnost prerokov. Koliko življenjske modrosti, nazornosti in duhovitosti. Navdih Svetega Duha se povezuje z zgodovinskimi okoliščinami izvoljenega ljudstva. Zgodovina izraelskega naroda na zanimiv način proseva "iz te izredne kulturne stvaritve starega veka".³ Če velja, da je zgodovina učiteljica življenja, je Sveto pismo – v katerem je veliko zgodovine – predvsem poučevanje Svetega Duha.

Glede na to, da je Božja beseda zapisana v pestri obliki človeških besed, je potrebno znanstveno proučevanje teh zapisov z vseh različnih vidikov in na načine, ki odpravljajo doslej nerazumljive ali slabo razumljive dele in besede Svetega pisma. Ker so bili zapisi navdihnjeni od Boga, pa je za razumevanje Božjega sporočila potrebno duhovno poglobljanje. Pri branju Svetega pisma so za nas laike močne spodbude zelo zanimivi članki slovenskih prevajalcev Svetega pisma. S pogledi in dilemami “iz svoje prevajalske delavnice” odprejo marsikatero misel in v nas poglobijo predrazumevanje govorice Svetega pisma. Božja govornica je po njihovem trudu presajena v slovensko govorico in Bog nam govori in piše tudi v našem jeziku, ki je bil ustvarjen po njegovi volji. Zato razumemo vsak duhovni vzgib in simboli iščejo svojo razsežnost v našem čustvenem in razumskem svetu. Naš duh prisluhne temu, kar presega trenutek našega časa.

Močan izvir modrosti je s tehnično iznajdbo tiska postal vsem dosegljiv in tako osebno branje Svetega pisma, poleg branja v skupnosti, dodatno vzgaja osebnosti. Drugi vatikanski koncil je močno in na poseben način spodbudil, naj si s pogostim branjem Svetega pisma (laiki) pridobijo “vzvišeno spoznanje Kristusa Jezusa”.⁴ Pri tem je zanimivo vprašanje, koliko je Sveto pismo dejansko blizu slovenskim katoličanom. Mnogi imamo radi posamezne knjige oz. posamezne dele Svetega pisma. Nekatere knjige oz. nekateri odlomki pa nas ne nagovorijo in jih imamo zato za temne in nerazumljive - predvsem zato, ker jih še ne razumemo. Pri tem je vprašanje, ali imamo premalo predznanja, premalo odprtosti ali pa je tekst tako nejasen in zgodovinsko skrivnosten. Morda nam niso znane okoliščine, v katerih je nastal. Verjetno imajo duhovniki in razlagalci Svetega pisma manj takšnih nerazumljivih vrstic Božje besede.

Sveto pismo beremo na več načinov in z različnih vidikov. Raziskujemo poročila o angelih, o odnosu svetopisemskih piscev do žena, tematske povezave Stare in Nove zaveze in podobno. Zanimivo je tudi “slepo” odpiranje Svetega pisma in branje odlomkov, ki se slučajno pokažejo in nas nagovorijo, kar je delal tudi sv. Frančišek. Dejansko je branje Svetega pisma pogovor z Bogom, ki je popolna drugačnost. Med branjem v zgodovinskem dogajanju sledimo njegovim posegom v človeško zgodovino. To branje ne more biti zgolj dobesedno, kajti ko beremo odlomke, večkrat začutimo večplastnost pomenov. Veliko je namreč odvisno od našega mišljenja, doživljanja in odsotnosti napuha in nečimrnosti. Kot pravi Pridigar: nečimrnost čez nečimrnost, vse je nečimrnost in pomanjkanje Duha. Oziroma v novejšem prevodu: nečimrnost čez nečimrnost, vse je nečimrnost in pihanje v veter. Ne samo brati in poslušati, potrebno se je tudi ravnati po Božji besedi, da jo razumemo in postane rodoviten sad. Kajti za vse nas velja Kristusovo pravilo: “Po njihovih sadovih jih boste spoznali”.

Poleg samega prevajanja je tudi interpretacija Svetega pisma velikega pomena za življenje vernikov. “V Božjo besedo je položena toliko učinkovitost in moč, da je opora in čistost Cerkev, za otroke Cerkev pa trdnost vere, hrana duše, čist in trajen studenec duhovnega življenja.”⁵ Sveto pismo sestavljajo različne zvrsti pisanja, največkrat pa je bil uporabljen simbolni in večpomenski jezik. Zato je to drugačen odraz stvarnosti kot znanstveni jezik. Znanost pa Sveto pismo natančno preiskuje in bogatijo nas njene ugotovitve. Že papež Leon XIII. je leta 1902 izjavil, da Cerkev “silno” podpira znanstveno in zgodovinsko-kritično proučevanje Svetega pisma.

Sveto pismo pa je obenem tudi veliko literarno umetniško delo. Mnogi umetniki so dobili navdih in so poustvarjali na svetopisemske teme. Kot primer naj navedem od doma-

čih umetnikov samo mnoge Gregorčičeve pesmi in prozna dela Ivana Pregelja. Enako je tudi v glasbi in slikarstvu. Slovenske cerkve so polne slik in kipov svetopisemskih prizorov. Vendar pa bo del mlade generacije slabo razumel mnoga umetniška dela, ker zaradi odsotnosti pouka o veri ne pozna Svetega pisma.

Cerkev izrecno nastopa proti samo "duhovnemu" branju Svetega pisma. Naš slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov *Sveto pismo Stare in Nove zaveze* (Ljubljana 1997) podaja pri vsaki svetopisemski knjigi uvod, ki strokovno obravnava določeno knjigo in omogoča zelo poglobljeno razumevanje branja. Pri našem vsakodnevnem branju Svetega pisma moramo upoštevati tudi vplive naše novejšje tradicije, ki obsega poleg drugega tudi petinštirideset let protikrščanske indoktrinacije. Marksistična pojmovanja, ki so bila pospeševana v vsej javni sferi, so v določeni meri vplivala tudi na krščansko občestvo (teologija osvoboditve, feministični pristop, krščanski socializem, "Kristus je bil prvi komunist" itd.). Tudi v teh pristopih ni bilo vse samo negativno, ker pa so bili v naši deželi imenovani pristopi instrumentalizirani proti krščanstvu in Cerkvi, so imeli v našem prostoru pretežno negativen vpliv. To nas opozarja, da so pri razumevanju Svetega pisma tudi za laike pomembna hermenevtična vprašanja. To so vprašanja predrazumevanja in predpovzemanja, vezanih na osebo in na prostor, ki zaznamujejo naše razumevanje. Izhajajo iz izročila, ki nas nosi. "To obstoji v celovitosti zgodovinskih in kulturnih danosti, ki sestavljajo naše življenjsko okolje, naše obzorje razumevanja."⁶ Gre za zlivanje različnih obzorij besedila in bralca (ob občutku pripadnosti). Obstaja temeljna povezava – razumevanje nekega besedila je dejansko vedno širše razumevanje sebe. Ko pisec dokonča svoje delo, to dobi svojevrstno avtonomijo in bralec prepozna poleg starejših tudi nove pomene.

Laiki smo zelo podvrženi vplivom sveta, njegove govornice in življenja. Material in uspeh sta v njem realno bolj pomembna kot moralne kategorije, ki izhajajo tudi iz Svetega pisma. Ljudje v veliki meri ne delajo, kar mislijo, da je prav, ampak tisto, kar jim prinaša korist. Kot primer lahko vzamemo igralništvo, ki je na Goriškem močno zasidrano in ta žalostni denar pride prav tudi državnemu proračunu. Prav tako laikom izkušnje iz poklicnega in javnega življenja omogočajo in včasih omejujejo preddispozicije za razumevanje Svetega pisma. Pri tem je pomembno, ali je laik član posameznega duhovnega gibanja, skupnosti in skupine in kako živa je župnijska skupnost. Nena zadnje je zelo pomembna družina, ki ima velik vpliv na posameznikov odnos do Svetega pisma. Posamezne odlomke evangelijev in druge dele Svetega pisma beremo v družini pred večjimi prazniki. S tem tudi prazniki dobijo močnejšo vsebino. Niso samo izpraznjeni vsakdanjega dela in skrbi, ampak so napolnjeni z mislijo, umiritvijo in Božjo besedo. Ob tem se večkrat spomnim, kako je z molitvijo in branjem Svetega pisma v mnogih judovskih družinah.

Tudi verski tisk s svetopisemskimi temi, veroučnimi stranmi, pa tudi z nagradnimi tekmovanji povezanimi s poznavanjem Svetega pisma, širi pozornost in radovednost za branje Svetega pisma. V današnji šoli se pesmi in prozo obravnava pretežno po analitičnem pristopu. Učenci in dijaki tako ne znajo na pamet skoraj nobene pesmi, kar ni v prid osebnemu in umetniškemu doživljanju. Takšen pristop se je razširil tudi na branje Svetega pisma. Strokovna obravnava je potrebna, za doživljanje besedila in njegovo vplivanje na našo vest in podzavest pa potrebujemo tudi natančno znanje in doživljanje besedila.

Vse se začne pri odraslih. Mladi morajo videti, da se starejši zanimajo za Sveto pismo

in ga berejo, česar v preteklosti v našem prostoru ni bilo veliko. Čeprav se je slovenska narodna zavest oblikovala pretežno iz kulture in še največ iz domače literature, zaradi zgodovinskih okoliščin med laiki branje Svetega pisma ni bilo razširjeno. Sam se sicer spominjam, da je stara mati (na veliki kmetiji) v svoji sobi pogosto brala Sveto pismo. Glede branja Svetega pisma je pomembno, kako se pri mladih naseli radovednost in vedoželjnost za takšno branje. Močan vpliv imajo kakšni izredni dogodki v mladosti. Tako so name vplivale besede dr. Metoda Mikuža (ki je bil že daleč od svojega duhovništva). Vzneseno nam je študentom govoril v polni veliki predavalnici na Filozofski fakulteti, da je Sveto pismo knjiga vseh knjig. "Ne morete biti izobraženci brez poznavanja modrosti Svetega pisma." Po drugi strani pa je dr. Dušan Pirjevec opozarjal na smrtno nevarnost Ideje. Misli je razvijal na podlagi analize romana Don Kihot. Posredno nas je svaril, da bi postali orodje Ideje in jo vnašali v ta svet. Prvenstveno je bila v ozadju Ideja komunizma, vendar je bilo stvar možno interpretirati tudi na krščanstvo.

Sveto pismo beremo kot možje, žene, kristjani, Slovenci. Pri tem je zanimiva podobnost geografskega položaja majhne judovske države med civilizacijo v Mezopotamiji in v Egiptu in Slovenije na stiku germanškega in romanskega sveta. Branje Svetega pisma tako zelo učinkuje pred romanjem v Sveto deželo. Kraji, kjer se je dogajal ta del človeške in božje zgodovine, ustvarijo občutek večjega razumevanja. Ob branju Svetega pisma pa se poleg prostora preseže še zgodovinski čas, ker je v Besedi predstavljena zgodovina v sedanji trenutek. Prostor in čas.

Vsak čas ima namreč svoje specifike, ki najdejo vzporednice tudi v bibličnem dogajanju.

Tako so bili na Goriškem po prvi svetovni vojni zelo priljubljeni Makabejci in poleg njih še sveta brata Ciril in Metod. Slikar Tone Kralj pa je v cerkvah slikal freske, kjer so bile negativne osebnosti iz Svetega pisma upodobljene v podobi Mussolinija ali Hitlerja. S tem je bil poudarjen osvobodilni pristop pri branju Svetega pisma. Sveto pismo namreč vpliva na zgodovinski čas, obenem pa ta vpliva na samo dojemanje Svetega pisma.

Večkrat želijo nasprotniki krščanstva izkoristiti svetopisemske teme za napad na Cerkev. Vemo, kako pristransko so razlagali najdbe v Kumranu, takoimenovani Tomažev evangelij idr. Tudi v literaturi ne prihaja več samo do podoživetja svetopisemskih tem, ampak se poskuša tudi rušiti Sveto pismo (kot npr. v Da Vincijevi šifri). To so muhe enodnevnice, ki z mojstrsko besedo in manipulacijo poskušajo vnesti blodnje in napuh med sodobnike. Vendar pa je veliko morale iz Svetega pisma že vtakane v življenje Evrope. Tudi če se ne zavedamo, je v dediščini našega mišljenja veliko svetopisemskih vsebin. Problem je, da se sodobna Evropa priklanja in malikuje denar, vpliv in blagostanje. Ta malik, ki omogoča lagodno življenje, je postal velik in upoštevanja vreden. Morda potrebuje Evropa nove preroke, ki bodo ostro in brezkompromisno obsodili to stanje. Bog ve.

1. Po sv. Hieronimu.
2. Klaus Einspieler, Jože Marketz, Janko Merkač, *Sveto pismo – knjiga življenja*, 1996, 3.
3. Klaus Einspieler, Jože Marketz, Janko Merkač, *Sveto pismo – knjiga življenja*, 1996, 9.
4. Drugi vatikanski koncil, *Die Verbum* 6.25.
5. Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Ljubljana 2000, 6. To so besede tedanjega kardinala Ratzingerja, sedanjega papeža Benedikta XVI.
6. Pav tam, 62.

Sodobne težnje medijskega poročanja

Povprečna slovenska družina je naročena na vsaj pet vrst časopisov in revij, ki jih tudi bolj ali manj zvesto prebira. V tem stavku se bomo zato ustavili pri temeljnih elementih, ki odlikujejo dober novinarski članek, in pri sodobnih težnjah medijskega poročanja. Če opazujemo ponudbo časopisov po kioskih ali smo pozorni na plakate in reklamne letake, lahko hitro opazimo, da se trend najbolj branih in prodajanih časopisov vse bolj spreminja v prid t. i. rumenemu tisku, poznanemu pod imenom tabloidi. Takšen trend pa ni omejen le na tiskane medije, ampak je prisoten tudi pri elektronskih medijih, televiziji in radiu.

Osnovno poslanstvo medijev in s tem tudi novinarjev je obveščanje javnosti, vendar morajo biti informacije, ki jih podajajo, resnične. To je temeljna pravica vseh državljanov, ki jo določajo številne mednarodne deklaracije, kot so Resolucija Sveta Evrope št. 1003 o novinarski etiki, Münchenska deklaracija o dolžnostih in Deklaracija o temeljnih novinarske etike ter kodeksi novinarjev, med njimi tudi Kodeks slovenskih novinarjev. Težava pa nastane, ker "novice niso odsev realnosti, ampak novinarsko ustvarjeni konstrukti".¹ Vse do 60. let 20-tega stoletja je namreč veljala teorija odseva,² ki pravi, da so novice zrcalna slika realnosti. Po tem času pa je začela ta teorija slabeti tudi zaradi znamenitih Lippmannovih trditve,³ "novica ni ogledalo družbenega stanja, ampak poročilo le o nekem vidiku" in "novica in resnica nista ista stvar in je med njima treba jasno razlikovati", ki sta postajali vse bolj

resnični. Mediji namreč lahko o določenem dogodku ali dejstvih poročajo celovito, lahko pa pri poročanju zajamejo le en vidik, kar je enostavnejše in cenejše, vendar lahko popači dejansko sliko nekega dogodka.

Novinarska kakovost

Pri kakovosti novinarskega poročanja ne moremo mimo medijske vsebine, saj je to najpomembnejše vodilo same kakovosti. Schröter⁴ je kriterije novinarske kakovosti razdelil na formalne, med katere spadajo preiskovanje, izbiranje, oblikovanje in posredovanje, ter vsebinske, ki se nanašajo na sporočevalske dosežke medija v določenem komunikacijskem prostoru. Sama izbira teme mora po njegovem soditi med vsebinske kriterije novinarske kakovosti, kamor spadajo še: tematska raznolikost, sodelovanje novinarja in vira informacij ter predstavitev različnih mnenj. Sicer pa celoten seznam kriterijev novinarske kakovosti,⁵ ki se nanašajo na zahtevo po točnosti informacij, obsega:

- preglednost sporočevalskega konteksta, ki pomeni jasno navajanje virov informacij;
- preglednost komunikacijskega konteksta, ki obsega publikacijske, komunikacijske in akcijske dogodke;
- preglednost mnenjskega vira;
- preglednost strategij sporočanja, kot je novinarjevo distanciranje od tujih mnenj in subjektivnih vrednotenj;
- vsebinsko in stvarno ujemanje objavljene sporočila z dejanskim stanjem;
- medijsko pokrivanje vseh bistvenih tem v določenem komunikacijskem prostoru.

Hagen⁶ kriterije novinarske kakovosti, ki so po njegovem osnovani na odgovornosti množičnih medijev do javnosti, deli na: številčnost informacij, ki jih članek zajema točnost, preglednost, stvarnost, raznolikost oziroma izčrpnost, aktualnost in razumljivost. Poglavitni cilj, katerega bi se s svojo vsebino/članki morali kar se da natančno zasedovati vsi množični mediji, je *“zagotavljanje različnih informacij in mnenj o temah, ki so v javnem interesu in poznavanje katerih bo imelo pomembne učinke za vzgojo, izobraževanje in kulturo državljanov ter jim bo hkrati služilo kot izhodišče za oblikovanje njihovih lastnih mnenj o ljudeh in ustanovah”*.⁷ Če novinarsko delo zadostuje kriterijem točnosti, preglednosti, stvarnosti, izčrpnosti in raznolikosti, je izpolnjena tudi zahteva po objektivnosti.⁸

Od doseganja kriterijev novinarske kakovosti je nadalje odvisno, ali bo določen prispevek objavljen⁹ ali ne. Merncher¹⁰ kot kriterije pomembne za objavo določenega prispevka našteva: točnost, ustrezno označenost, uravnoveženost in pravičnost, objektivnost ter kratko in dobro napisano besedilo. *“Določitev teme je prvi konkretni korak v izdelavi posameznega novinarskega prispevka. Z izbiro teme novinar določi del stvarnosti, ki jo bo obdelal – razgrnil problem, dogodek ali stanje, analiziral in pojasnil – v svojem prispevku.”*¹¹ Izbira teme se veže na dogodek¹² oziroma dogodke, ki se dogajajo v naši vsakdanjosti in izmed katerih je potrebno določenega izbrati in ga predstaviti javnosti ter jo tako informirati.

Osnova dobrega novinarskega izdelka je preiskovanje dogodka, okolice, saj zagotavlja verodostojnost novinarja in medija, za katerega poroča. Pomaga pa tudi pri izpolnjevanju temeljne funkcije novinarskega dela – informiranju javnosti. *“V najožjem smislu je preiskovanje postopek pridobivanja in vrednotenja izjav. V širšem smislu je preiskovanje postopek zrcaljenja resničnosti s pomočjo jezika.*

*Preiskovanje ne sporoča nobenih resnic, ampak smiselno sestavlja stvarno stanje.”*¹³ Ker gre pri raziskovanju za prenos resničnosti, ga štejejo za enega najpomembnejših instrumentov novinarstvu. Velika prisotnost raziskovalnega novinarstva je značilna predvsem za ameriške časopisne hiše, kjer sta vloga poročevalca, tistega, ki novinarski material raziskuje in preverja točnost informacij, in urednika, ki preiskovano gradivo oblikuje v besedilo, primerno za objavo, ločeni. V Evropi zaradi slabših finančnih možnosti in posledično šibkejših delovne zasedbe vlogi nista ločeni, ampak ju opravlja ena oseba, ki hkrati določen dogodek raziskuje in potem o njem poroča. Zaradi časovne stiske, ki je zaradi takega načina dela pogosta spremljevalka dela novinarjev, trpi predvsem preiskovanje.

Temeljna načela, ki se jih mora novinar držati, če želi s preiskovanjem priti do zanesljivih informacij, so:¹⁴ točnost informacij (navedba in analiza vseh citiranih virov ter jasna določitev virov, ki niso bili preverjeni), usmerjenost (raziskovanje dogodka v točno določeni specifični smeri), učinkovitost (gospodarnost pri preiskovanju in poročanju zaradi časovne omejenosti pisanja prispevka), neposrednost (kompetentna kritika virov in pridobivanje informacij “iz prve roke”), nadzor (pri iskanju in preverjanju informacij ter ocenjevanju njihovega pomena), intenzivnost (ta kriterij je uresničen, ko je zadovoljena zahteva po aktualnosti in univerzalnosti tematike).

Že pri samem zbiranju informacij se mora novinar držati načel aktivnega in neodvisnega preiskovanja okolice, obveščanja javnosti o zanj pomembnih zadevah, zastavljanja vprašanj in preverjanja informacij pri več virih in se ne le zanašati na govornice in nepreverjene informacije, kot to vse bolj postaja praksa tudi resnejših medijev. Nadalje se mora pri samem izboru dogodkov in dejstev držati načela selekcije poročane stvarnosti, in sicer na podlagi odgovora na vprašanje – o katerih dogod-

kih naj bo javnost obveščena? Javnost je namreč potrebno obveščati o dogodkih in dejstvih, ki jih mora vedeti, in ne o tistem, kar javnost želi vedeti. Tehtne novice so tiste, ki zadostijo pravici do obveščeniosti – temeljni pravici, ki jo imajo mediji do javnosti. Kar razumemo pod t. i. javno radovednostjo, pogosto ne ustreza temu, kar je v t. i. javnem interesu, in razni trači in govornice, ki razkrivajo zasebno življenje znanih oseb (predvsem temne plati in škandale), to prav gotovo niso. Niso torej v javnem interesu in poročanje o njih ni moralno in etično sprejemljivo, se pa dobro prodaja. Pri oblikovanju novinarskega sporočila, ki predstavlja zadnjo fazo pri pisanju novinarskega članka, pa je temeljni pristop, ki vodi do kakovostnega članka, vzpostavitev kritične razdalje do dogodka oziroma dejstev predstavljenih v članku in premišljenje predstavljenih informacij.¹⁵

Objavna vrednost dogodkov in dejstev

Vsak novinar in medij naredi izmed vseh dogodkov in dejstev, ki se dogajajo okrog nas ali v svetu, izbor dogodkov, o katerih bo poročal in jih komentiral. Nikakor ni namreč mogoče objaviti prav vsega, kar se zgodi. Pri takšnem izboru gre za odgovor na vprašanje, “o katerih dogodkih naj bo javnost – v skladu s profesionalnimi merili objavljalnosti oziroma objavno vrednostjo dogodkov (*news value*) – obveščena, da bo zadoščeno njeni pravici do obveščeniosti”.¹⁶ Nadalje je potrebno upoštevati institucionalne cilje – cilje medijske hiše, za katero novinar dela, manipulacijsko moč posameznih virov informacij in subjektivna prepričanja novinarjev. Do tematizacije oziroma razvrščanja vsebine po pomembnosti pa prihaja tudi v samih medijih. “Najbolj pomembne informacije so v časopisu objavljene na prvi strani v desnem kotu. Prva novica v poročilih na televiziji in radiu je tudi najpomembnejša novica dneva.”¹⁷

Dejavniki objave vrednosti,¹⁸ ki določajo, kaj je pomembno in kaj pritegne pozornost bralcev in gledalcev, so: širina vpliva dogodka (koliko ljudi dogodek, o katerem naj bi poročali zadeva), ki je najpomembnejši kriterij pri presojanju dogodkov. Nadalje je pomembna zemljepisna bližina dogodka (razdalja med krajem dogodka in občinstvom), časovnost (sveža novica), prominentnost dogodka (poročanje o pomembnih in znanih ljudeh), novost, nenavadnost (poročanje o nenavadnih, nepričakovanih, redkih dogodkih) in konfliktnost dogodka (umori, vojne ...). Torej tem pomembnejši je dogodek, zadeva čim več ljudi in na njih neposredno vpliva, bližje občinstvu, kot se je zgodil, čim bolj je novica, ki jo vsebuje sveža, in če zadeva še znane ljudi ter dogodke, ki so redki in nenavadni in jih večina nikoli ne doživi, ter konfliktnost, bo verjetnost objave takega dogodka ali dejstev zelo velika. V večini primerov dogodek ne zadosti vsem dejavnikom hkrati in pogosto tudi niso vsi zastopani v enaki meri, kar tudi ni cilj. Pomembno je, da je izpolnjena večina izmed njih.

Ključni dejavnik zunanje tematske pomembnosti¹⁹ so novičarski dejavniki²⁰. Lippmann je izoblikoval prvi teoretični koncept novičarskih vrednot, Galtung in Ruge pa sta utemeljila teorije novičarskih vrednot. Njun teoretični model temelji na analizi izbire mednarodnih dogodkov in loči dvanajst novičarskih dejavnikov: pogostost, vstopni prag, jasnost, pomembnost, konsonantnost, nepričakovanost, kontinuiteto, kompozicijo, nanašanje na elitne narode, nanašanje na elitne ljudi, nanašanje na ljudi in negativnost.²¹ Schulz²² je glede na njuno razvrstitev uvedel drugačen pristop v analizo izbire dogodkov, pri katerem trdi, “da v medijih obstajajo le različne interpretacije realnosti, ne pa splošna objektivnost. Novičarski kriteriji so hipoteze realnosti, ki jo konstituirajo novinarji”. Razvil je devetnajst dejavnikov, ki jih je povezal v

šest skupin: status, nasilje, pomembnost, identifikacija, konsonantnost in dinamičnost.

V praksi lahko en objavljeni dogodek pokriva več novičarskih dejavnikov, vendar ne vse. Ko novinar izbere določeno temo, jo ubesedi in objavi glede na zadostitev kriterijem novičarske dejavnosti, sicer članek za medij

kot tudi za občinstvo ni zanimiv. Vedno pa novinarji (in mediji) teme ne poiščejo sami, ampak objavljajo t. i. medijske oziroma pseudodogodke, med katere spadajo: novinarske konference, uradni obiski, strankarske konvencije, demonstracije, teroristična dejanja, protesti. Te dogodke, ki danes obsegajo ve-



čino novičarskega gradiva, Bertrand²³ imenuje "false news", od tega tudi izhaja ime psevdodogodki. Njihov cilj je v pritegovanju pozornosti, graditvi lastnega ugleda, ustvarjanju dobička od medijske pozornosti, novinarjev sporočevalski namen pa je podrejen komunikatorjevemu sporočevalskemu namenu. Novinarju bi morali psevdodogodki služiti le kot vir informacij in ne kot že oblikovano novinarsko besedilo.

V Sloveniji se še vedno ne poroča o vseh dogodkih, ki bi bili po svojem obsegu, vsebini in glede na zanimanje velikega dela občinstva, tega vredni. Primer so shodi in srečanja nekaj tisoč ljudi – vernikov nasproti srečanju peščice (nekaj deset) članov Zveze borcev. Verjetnost, da bo objavljen prvi dogodek v primerjavi z drugim, je veliko manjša kot objava drugega dogodka, čeprav gre za dogodek v manjšem obsegu in za temo, zanimivo za manjši krog ljudi. Naslednji primer so bile objave prispevkov potekov političnih kampanj strank, ki so kandidirale na zadnjih državnozborskih volitvah. Tako glede na obseg prispevka kot tudi vrstni red objav je bila vidna neenakopravna zastopanost in neenaka izhodišča.

Vse to je odvisno od procesa izbire novic, ki se lahko veže bodisi na novinarja – njegove profesionalne odločitve – bodisi na organizacijo, institucijo, za katero novinar dela. Tretji način izbire novic pa v ospredje postavlja same dogodke in se veže na teorijo zrcala, "ki je zelo popularna med novinarji in trdi, da dogodki določajo izbiro novic, novinarji pa držijo zrcalo občinstvu".²⁴ Četrty način izbire novic zagovarja, da je izbira povezana s silami zunaj medijske organizacije. Vse našete teorije v določeni meri držijo, saj se kriteriji izbire novic spreminjajo v času in prostoru. "Ni univerzalnih kriterijev izbire vsebine sporočanja, ampak je proces izbire novic vedno odvisen od aplikacije vrednostnih kategorij in družbenih vrednot na dogodke."²⁵

Aktualnost poročanja o dogodkih in dejstvih

S pojmom aktualnost²⁶, ki je bistvena značilnost novinarskega sporočanja, saj se glede nanjo razlikujejo tudi novinarski žanri,²⁷ se je največ ukvarjal Merten,²⁸ ki je v svojih proučevanjih prišel do zaključka, da je aktualnost relacijsko merilo, ki predpostavlja, da novinarji in naslovniki nimajo skupnih selekcijskih kriterijev, so kriteriji novinarske aktualnosti časovno spremenljivi in odvisni od trenutnih možnosti in omejitev novinarke izbire, se dogodkom, ki niso zelo aktualni, s predstavitvijo vsebine, doda aktualnost. Novinarji namreč pogosto sami določajo aktualnost bodisi na podlagi svojega lastnega zaznavanja dogodkov in presojanja, kaj je pomembno in aktualno, bodisi to določa uredniški odbor posameznega medija. Marsikdaj se zaradi določenih interesov zgodi, da se preveč izpostavlja določen dogodek oziroma temo, kakšna druga tema, ki pa je prav tako aktualna in odseva določen problem v družbi, pa ostane prezrta. In ker se o njej ne poroča, je občinstvo ne zazna ali pa ji ne pripisuje tako velika pomena ali pa mnogi zanjo sploh ne vedo. Včasih pa velja tudi, da tema, ki je sicer pomembna, ni aktualna in medijsko zanimiva. O takšnih temah pa mediji pogosto ne poročajo.

Na aktualnost lahko gledamo z več zornih kotov, saj so merila, ki določajo, kaj je aktualno, časovna in vsebinska. Glede na časovno dimenzijo, je merilo aktualnosti, kako hitro se medij oziroma novinar na temo ali dogodek odzove. Če pa gledamo z vsebinske plati, je merilo aktualnosti poročanje o dogodkih oziroma posredovanje takšnih informacij, ki so za občinstvo v času sporočanja zanimive, ker jih potrebujejo.²⁹ Vendar ne glede na to, iz katerega zornega kota proučujemo aktualnost, le-ta ostaja "novinarski kriterij, ki poudarja časovno omejenost nekega dogodka. Obenem pa je tudi merilo časa, ki je

pretekel od dogodka do njegove objave".³⁰ Na merilo novinarske kakovosti pa se veže tudi latentna aktualnost, pri kateri mora novinar sam ugotoviti, katere teme so v določeni družbi aktualne. Določene teme so v družbi konstantno aktualne, določene pa ne, saj aktualnost ni vedno dana sama po sebi.

Predvsem latentna aktualnost nam lahko veliko pomaga pri odkrivanju določenih problemov v družbi. Poročanje o gospodarsko pomembnih spremembah in dogodkih, dogajanjih v naši neposredni okolici, določenih perečih problemih ni vedno najbolj zanimivo. Zanimivejše so določene bolj ali manj podrobne informacije o znanih in manj znanih osebah, razni škandali, shodi določenih skupin ljudi. Tudi slednji dogodki so lahko prav tako aktualni in zanimivi za občinstvo, vendar niso v tolikšni meri pomembni za vsakdanje življenje ljudi. Življenje delajo zanimivejše, so tema pogovorov in odvrtačajo pozornost občinstva od drugih pomembnejših dogodkov. Informiranje občinstva tako o bolj kot o manj zanimivih dogodkih je nujno, ker določene stvari bi občinstvo moralo vedeti, določene pa ga zanimajo. Včasih se informacije, ki so za ljudi pomembne in zanimive, prekrivajo, včasih gre za popolno ločenost. Pri poročanju je tako potrebno paziti le, da dogodkov, ki so aktualni in pomembni, ni več kot dogodkov, ki so aktualni in zanimivi, saj lahko to povzroči odvrtačanje pozornosti občinstva in prikrievanje določenih problemov in dogodkov.

Od klasičnega ali normativnega novinarstva k tržnemu novinarstvu

Pod pojmom tržno novinarstvo razumemo način novinarskega pisanja in poročanja medijev, ki je danes vse bolj prevladujoč. Gre za podrejenost medijev tržni logiki in pogosto tudi politiki in ne več *"obvezi do služenja skupnosti, strasti do raziskovanja nepravичnosti, ljubezni do dobrega pisanja in vdanosti do sme-*

lega poročanja".³¹ Novica postane blago, komercialni proizvod, ki se prodaja bralcu (gledalcu) in zato mora biti podana tako, da jo bo bralec (gledalec) pripravljen kupiti).

Industrija množičnih medijev tako ustvarja informacije – proizvod, s katerim pa nastopa kar na dveh trgih,³² in sicer trgu medijskega blaga oziroma proizvodov vsebine (informacij in zabave) in na oglaševalskem trgu, saj množični mediji prodajajo oglaševalcem dostop do občinstev. Temeljni cilj medijskega trga blaga je *"pritegniti potrošnikovo pozornost, da bi za proizvod menjal bodisi svoj čas in/lali čas in denar. Potrošnikom ni treba vedno plačati z denarjem, vedno pa morajo plačati s svojim časom"*.³³ Za vsak članek, ki ga preberemo, za vsak časopis, ki ga pregle damo, in oddajo, ki jo spremljamo, moramo "žrtvovati" svoj čas, ki bi ga lahko sicer porabili za kar koli drugega.

Sporočanski proces v tržnem novinarstvu je prav tako podvržen logiki trga in kapitala, kar se najprej pokaže že pri zbiranju informacij. Novinar informacij ne pridobiva več s spraševanjem in preverjanjem, ampak mu tisti, ki želijo v določenem mediju objaviti svojo informacijo oziroma novico sami dostavijo. *"Novinarska besedila izhajajo iz sporočil za javnost, telefonskih klicev predstavnikov za odnose z javnostmi, gradiv drugih novinarskih organizacij, rutinskih preverjanj pri policiji in službah nujne pomoči ipd."*³⁴ Takšen način zbiranja informacij ni le hitrejši in enostavnejši, ampak predvsem cenejši. Novinarjeva vloga postaja vse bolj pasivna in v ospredju ni več korist javnosti, ampak jo izpodrine korist vira informacij.³⁵

Kopičenje lastništva, ki se kaže bodisi v vedno večjem številu televizijskih kanalov bodisi specializiranih publikacij, prav tako vpliva na način zbiranja informacij, saj vodi le do raznolikosti, na pa tudi raznovrstnosti ponudbe. *"Lastništvo množičnih medijev postaja vedno bolj koncentrirano, kar povzroča zgotitev*

*in standardizacijo tako informacijskih kot zabavnih proizvodov.*³⁶ Medijske hiše v vse manjši meri same zbirajo informacije o dogodkih in dejstvih preko novinarskih mrež, temveč jih kupujejo pri poročevalskih agencijah, zato je poročanje o določenem dogodku pri eni medijski hiši skoraj identično poročanju pri drugi medijski hiši.

O izboru objavljenosti dogodkov in dejstev ne odločajo več strokovna merila, ampak tržne raziskave. "*Množični mediji morajo zagotoviti proizvod, ki ga bodo lahko prodali, pri čemer je njegova informacijska vrednost drugega pomena.*"³⁷ Na to, kaj naj bo objavljeno, pa vpliva tudi položaj vpletenih oseb: "*v svoje selektivne sheme vrščajo številne "dogodke", ki so v skladu s selektivnimi mehanizmi a priori vredni pozornosti, čeprav so sami sebi namenjeni*".³⁸ To so psevdodogodki, ki sem jih že omenila v prvem razdelku. Brez objave takih dogodkov bi bili današnji časopisi na pol prazni.

S fazo izbora dogodkov in dejstev je povezana teorija t. i. prednostnega tematiziranja (agenda setting),³⁹ katere temeljno sporočilo je sledeče: kar je pomembno za medije, je pomembno za javnost. Mediji torej "*izbirajo in se odločajo, da so določene teme, dogodki ali osebe pomembnejše od drugih. Tako določene dejavnosti dobijo medijsko pozornost, druge pa ne*".⁴⁰ Mediji nam tako narekujejo, o čem naj mislimo, o čem naj se pogovarjamo, kaj je v družbi pomembno in kar ni objavljeno, ne obstaja, kot da se ni zgodilo.

Množični mediji pa ne postavljajo dnevnega reda le občinstvu, temveč ga imajo tudi sami postavljenega s strani oglaševalcev, služb za odnose z javnostmi, vplivnih virov informacij in drugih pomembnih subjektov. Niso namreč novinarji tisti, ki bi na temelju svoje profesionalne kompetence in v skladu z normativnimi novinarskimi cilji odločali, kaj bo predmet medijske obravnave in javne razprave, ampak odločitve le nekritično sprejme-

jo in jih občinstvu posredujejo kot svoje – novinarske odločitve.⁴¹ Ta proces pa imenujemo postavljanje tem (agenda building).

Pri zadnji fazi sporočanja procesa – oblikovanju sporočila pa se tržni vplivi kažejo pri izbiri žanra, jezika in stila pisanja, pri upovedovanju z ene točke pogleda in podajanju informacij, ki niso profesionalno preišljene. Novinar pasivno in nekritično poda naprej informacijo, ki jo je dobil od določenega vira, pri čemer ne vzpostavi kritične distance do dogodka in dejstev in ne predstavi dogodka še z druge plati.

Zaključek

Novinarstvo je po mnenju mnogih strokovnjakov, ki se ukvarjajo s področjem medijev in novinarstvom, v krizi. Na to kaže poplava t. i. rumenega tiska, tabloidnega novinarstva, aferaštva, škandaloznosti, površnih informacij, plehke zabave in vse manj preiskovalnega novinarskega dela. Mediji se pri poročanju namesto na javni interes, sklicujejo na t. i. javno radovednost, ki javnosti zagotavlja informacije, ki jih želi izvedeti, preiskovalno novinarstvo je zamenjalo novinarstvo škandalov, ki se sklicuje na govornice, preverjenih informacij skoraj ni. Ker je tudi na področju medijev – tiska in elektronskih medijev – konkurenca vse bolj ostra, je odgovornost javnosti zamenjala zvestoba naročniku. V medijih je vse več oglasov – dejanskih in prikritih, čeprav je slednje nedopustno, če ni navedeno, da gre za propagandno sporočilo, ker to predstavlja pomemben vir dohodka določenega medija. Mediji se pri svojih objavah pogosto sklicujejo na svobodo pisanja, vendar pri tem pozabljajo, da je svoboda povezana z odgovornostjo, in da je dovoljena tudi ostra kritika, če je le-ta utemeljena, ni pa dovoljeno žaliti nekoga in pozabiti na dostojanstvo osebe, o katero določeni članek piše. O svobodnem in odgovornem tisku⁴² pa lahko govorimo le, ko izpolnjuje

naslednjih pet meril, in sicer: zagotavljati rešnicoljuben, celovit prikaz dogodkov dneva v kontekstu, ki jim daje pomen, služiti kot forum za izmenjavo komentarjev in kritike, ponuditi reprezentativno podobo konstitutivnih družbenih skupin, predstaviti in razjasnjevati družbene cilje in vrednote, zagotavljati celoten dostop do dnevnih informacij.

1. Poler-Kovačič, *Kriza novinarske odgovornosti*, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 2004, 7.
2. Gans, Herbert, *Declining what's news*, New York, Pantheon, 1979,
3. V: Poler-Kovačič, *Kriza novinarske odgovornosti*, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 2004, 7.
4. V: Erjavec, Karmen, *Novinarska kakovost*, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 1999, 49.
5. V: Erjavec, n. d., 49,
6. Gl. Erjavec, n. d., 50.
7. Encabo, v: Poler-Kovačič, n. d., 55.
8. V: Erjavec, n. d., 50.
9. Hodgson (v Erjavec, n. d., 51) navaja vzroke, zakaj določen prispevek ni objavljen, in sicer če: pokriva zemljepisno oddaljeno območje, ki je zunaj tržnega dosega; za občinstvo ni zanimiv; ne obsega novih informacij; je njegov cilj le večanje publicitete pisca; je v nasprotju z veljavnimi zakoni, neokusen, rasističen, netočen in temelji le na govorical; ni dovolj zanimiv zaradi obilice drugih novinarskih prispevkov.
10. V Erjavec, n. d., 51.
11. Erjavec, n. d., 52.
12. Po Koširjevi (v Erjavec, n. d., 52) je za izbiro pravega dogodka pomembno natančno razumevanje, kaj dogodek je. Sama ga določi kot "časovno omejeno spremembo, /.../ prostorsko časovno entiteto dinamičnega značaja, ki ni vezana na prostorsko časovno točko, temveč je intervalne narave". Dogodek je zaradi svoje prostorske in časovne vezanosti enkrat in neponovljiv.
13. Haller v Erjavec, n. d., 61.
14. Glej Saxer v Erjavec, n. d., 70.
15. Glej Poler-Kovačič, n. d., 62.
16. Poler-Kovačič, n. d., 61.
17. Erjavec, n. d., 54.
18. V: Erjavec, n. d., 56.
19. Tematsko pomembnost – kot kriterij kakovosti – delimo na notranjo, ki odgovarja na vprašanje, katere informacije morajo biti vključene v objavljeno vsebino, da bo ta ustrezala dejanskemu poteku dogodka, pri čemer mora novinar upoštevati kriterija popolnosti in razumljivosti ter najti odgovor na vprašanja pet k-jev in en zakaj ter zunanjo. Slednja odgovarja na vprašanje, kateri dogodek ali posredovana vsebina bo v mediju objavljena glede na novičarske dejavnike, ki dejansko obsegajo kriterije pomembnosti dogodka za objavo.
20. Lippmann, Galtung, Ruge, Schultz, Kepplinger, Merncher, v: Erjavec, n. d., 54 – 56.
21. V: Erjavec, n. d., 54.
22. V: Erjavec, n. d., 55.
23. V: Erjavec, n. d., 57.
24. Erjavec, n. d., 53.
25. Prav tam.
26. Po njegovem je aktualnost "povezana tako z informacijsko vrednostjo določenega dogodka (novost, presenečenje, nezasišanost) kot tudi s pomembnostjo dogodka za naslovnike. /.../ Samo to, kar je informativno in pomembno, je tudi aktualno in lahko pritegne pozornost. To je temeljni vzrok uspeha množičnih medijev /.../ Aktualnost je, /.../ tako v smislu informacijske dimenzije kot tudi v smislu pomembnosti, merilo odnosa med dogodkom in subjektom" (Merten v Erjavec, n. d., 58, 59).
27. Glej Hagen v: Erjavec, n. d., 50.
28. Glej Erjavec, n. d., 58, 59,
29. Glej Erjavec, n. d., 59.
30. Prav tam, 58.
31. Underwood v: Poler-Kovačič, n. d., 68.
32. Poler-Kovačič, n. d., 68, 69,
33. Prav tam, 69.
34. McManus, v: Poler-Kovačič, n. d., 71.
35. Glej Poler-Kovačič, n. d., 72.
36. Bennett, v: Poler-Kovačič, n. d., 72.
37. Poler-Kovačič, n. d., 73.
38. Drame, v: Poler-Kovačič, n. d., 73.
39. V: Poler-Kovačič, n. d., 75.
40. Poler-Kovačič, n. d., 75.
41. Glej Poler-Kovačič, n. d., 76.
42. V: Poler-Kovačič, n. d., 108, 109.

**Anton Mlinar:
Evtanazija:
zgodovinski
pregled, današnji
položaj in etična
refleksija**

Ljubljana: Študentska založba, zbirka Scripta, 2005.



Pojem evtanazija zveni večini od nas precej znano, saj se nam je ob razmeroma pogostem pojavljanju v medijih vseh vrst dobro zasidral v ušesih, da niti ne omenjam priročnosti pojma za potrebe najrazličnejših debat. Vendar se nam utegne jasnost predstav o evtanaziji vsaj sprva nekoliko zamegliti, če prestopimo nivo "gostilniške" debate ali časopisnega papirja. Hitro lahko spoznamo, da gre pri evtanaziji za zelo kompleksen in dokaj slabo definiran, mestoma celo kontradiktoren problem. Strokovne razprave o evtanaziji krmarijo med nedotakljivo pravico po-

sameznika do življenja na eni in spoštovanjem njegove avtonomije na drugi strani, v vseh poljudnejših razpravah pa se evtanazijo pogosto prikazuje zelo poenostavljeno, neredko na manipulativen način. Nekateri avtorji se pojmu evtanazija raje izognejo oziroma namesto njega iščejo druga, manj obremenjena poimenovanja, kot npr. "problematika odločitev ob koncu življenja". Ob zelo poenostavljenem razumevanju problematike evtanazije v javnosti in hkratnih nesoglasjih ali nedorečenostih v strokovnih razpravah, obstaja stalna grožnja, da bi (aktivna) evtanazija na zahtevo javnosti ali stroke tudi v praksi dobila zeleno (ali vsaj rumeno) luč, kar se je sicer že zgodilo v nekaj državah - skoraj prislovičen je že postal nizozemski primer. Pri preprečevanju te stalne grožnje ima posebno vlogo življenju naklonjena (bio)etična, medicinska ter pravna stroka, ki mora natančno spremljati in tudi reagirati na vsako grožnjo človeškemu življenju. Prav tu ima pričujoča knjiga pomembno mesto.

Dr. Anton Mlinar, ki ga poznamo kot moralnega teologa, vidnega bioetika in avtorja več razprav o evtanaziji, je v knjigi *Evtanazija* opravil nemajhno delo. V njem je na več kot 300 straneh zbral pregled vsega pomembnejšega iz področja evtanazije, izšlega v slovenščini, kar skupaj z relevantnejšimi tujimi viri tvori zajetno

znanje, ki črpa iz več kot tristo referenc. Knjiga je zastavljena predvsem kot učbenik in je s tem nelahko branje, ki malodane enciklopedično obravnava evtanazijo in še nekatera druga področja, ki se avtorju zdijo nujna za razumevanje tega kompleksnega problema. V uvodu in devetih sledečih poglavjih knjige je tako evtanazija vsestransko prikazana.

Uvodoma avtor nakaže problematičnost evtanazije - s pobudami legalizacije je prišlo tudi do poskusov ovrednotenja t.i. "nevrednega življenja", ter s tem do vsiljevanja zgrešenega odnosa do trpljenja in umiranja, ki lahko v družbi hitro postane pravilo, če ne preprečimo precedensa. Posne-manje, po principu "odškrknjenih vrat", je namreč temeljni vzorec družbenega obnašanja. Na Nizozemskem naj bi bilo tako po javnomnenjskih raziskavah evtanaziji naklonjenih že več kot 90 % prebivalstva. Namesto tega bi bilo treba, da bi razprava o evtanaziji izražala prepričanje, da naj bi umiranje utelešalo umetnost življenja do konca, kot alternativa miselnosti, ki ima smrt za rešitev. Na ta način človeka obravnava paliativna terapija, ki jo je razvilo društvo hospic.

V prvem poglavju avtor opredeli pojem evtanazije. Sam pojem je grškega izvora (kot prislov - εὐθουάτος), vendar ima današnji pomen pojma evtanazija bolj malo skupnega z "dobro smrtjo", kot bi lahko

prevajali izvorni izraz. Danes si pod izrazom evtanazija lažje predstavljamo "pospešitev smrti neozdravljivega, ki ima za cilj bolnega razbremeniti bolečin in trpljenja", kar pa je za zagovornike nedotakljivosti življenja seveda že nameren uboj. Avtor se podrobneje ustavi pri različnih opredelitvah, ki danes prevladujejo. Te pogosto zrcalijo obstoječa nesoglasja v razpravi o evtanaziji oziroma želijo vplivati na samo razpravo – moralno nevtralne opredelitve namreč ni. Najpogosteje se evtanazijo deli na aktivno, kjer gre za neposredno povzročitev smrti, in na pasivno, pri kateri gre za dopustitev smrti, brez uporabe ukrepov za podaljševanje življenja. Pri indirektni evtanaziji (ponavadi se o njej govori skupaj s pasivno) se z uporabo sredstev proti bolečinam (kar je glavni namen) pospeši proces umiranja. Pogosto se govori tudi o prostovoljni evtanaziji, kjer si bolnik želi smrti, za razliko od neprostovoljne, kjer si bolnik smrti ne želi (vsaka od obeh je lahko aktivna ali pasivna). Meja med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo se je na Nizozemskem pokazala kot pogosto zbrisana in v praksi izjemno problematična.

Drugo poglavje knjige je posvečeno zgodovinskemu pregledu in nazorskemu ozadju današnjega pojmovanja evtanazije. Avtor podrobneje obravnava pojmovanje evtanazije in podobnih vprašanj v antični

Grčiji in Rimu. Evtanazija je v antiki pomenila predvsem lahko, pravočasno ali častno smrt, torej zeleno obliko smrti. Seveda je bil takratni pogled na smrt in umiranje precej drugačen od današnjega in hkrati zelo heterogen, kar avtor ponazorila s pomočjo Platona in drugih antičnih filozofov. Zelo znana in še danes aktualna je tudi Hipokratova prisega (iz 4. stol. pr. Kr.), v kateri je zapisano tudi da "ne bom nikoli nikomur – tudi ko bi me prosil – zapisal smrtonosne droge ali ga z nasvetom napeljeval na tako misel; prav tako ne bom nobeni ženski dal sredstva za uničenje telesnega plodu". Nadalje avtor obravnava pogled judovstva in zgodnjega krščanstva na problem evtanazije. Sveto pismo ne pozna niti pojma evtanazija niti sorodnih tem, zato ne čudi, da je v judovstvu o teh vprašanih bolj malo govora, če imamo seveda v mislih 5. zapoved in prepoved ubijanja. Rabinska tradicija razlage Božje besede tudi v tem pogledu ni povsem enotna. V krščanstvu so stvari v osnovi zelo jasne – Bog je gospodar človeškega življenja, ki edini lahko razpolaga z njim, vsaj od Avgušтина dalje je samomor eksplicitno prepovedan. Analogno tako stališče narekuje tudi odklanjanje evtanazije. Sledi pregled pojmovanja evtanazije v dobi renesanse, v razsvetljentvu, vse do modernejših pogledov, ki so se začeli pojavljati v 19. stoletju in se vsaj deloma

neslavno nadaljevali v 20. stoletje. V tem času je doživljala razcvet evgenika, ki je mestoma v evtanaziji videla priročno orodje – na ta način je dosegla vrh (ali bolje minimum) v grozotah nacistične Nemčije. Prav te grozote so po drugi svetovni vojni za nekaj časa ustavile razprave o evtanaziji. Šele konec šestdesetih let so se znova pojavile javne razprave o evtanaziji, vzporedno z razpravami o legalizaciji splava, z razraščanjem raznih evtanazijskih družb na eni in hkrati odklonilnim mnenjem Cerkve (Pij XII. je evtanazijo razumel kot nameren uboj) na drugi strani. Te razprave so v nekaterih državah do devetdesetih let uspele z legalizacijo oziroma dekriminlizacijo pomoči pri samomoru. Razlike med evropskimi državami glede tega vprašanja pa so danes precejšnje, kar se je nazadnje pokazalo tudi pri spejemanju evropske konvencije o bioetiki, ki je ostala brez konsenza zgolj pri vprašanih splava in evtanazije.

V tretjem in četrtem poglavju je pregledno obravnavana evtanazija na Nizozemskem in v nekaterih drugih državah. Na Nizozemskem se od začetka devetdesetih let aktivna neprostovoljna evtanazija ob izpolnjevanju določenih okoliščin ne preganja več po kazenskem zakoniku, čeprav je načelno še vedno kazniva (najnovejši zakon je iz leta 2002). Letno opravijo tam več kot dva tisoč evtanazij, od katerih naj bi

jih bilo po podatkih posebne preiskovalne komisije kar okrog 1000 neprostovoljnih. V teh primerih zdravnik pomaga umreti bolniku kar na lastno pobudo, brez bolnikove privolitve. Ob teh številkah se jasno pokaže velika problematičnost evtanazije, ter dejstvo, da je na Nizozemskem duh že ušel iz steklenice, kamor ga bo ob visoki podpori, ki jo evtanazija uživa v javnosti zelo težko vrniti. Nizozemski je leta 2002 z legalizacijo evtanazije sledila še Belgija. Že leta 1994 je bila legalizirana pomoč pri samomoru v ameriški zvezni državi Oregon, za kratek čas leta 1996 in 1997 pa tudi v avstralskem Severnem teritoriju. Poleg podrobnejšega prikaza stanja v omenjenih državah, je v knjigi opisan tudi trenutni položaj na tem področju v nekaterih pomembnejših evropskih državah.

V petem poglavju so obširno obravnavani temeljni miselni vzorci v sedanji razpravi o evtanaziji. Eden od teh je načelo svetosti življenja, ki je v razpravi o evtanaziji bistvenega pomena – tradicionalna bioetika življenje dojema kot sveto, utilitaristi pa temu načelu odvzemajo absolutno veljavnost. Tako različni pogledi se zrcalijo tudi v razpravi o evtanaziji – nekateri odmevnejši pogledi so v knjigi podrobneje obravnavani. Zelo podrobno se avtor ustavi tudi pri nekaterih drugih miselnih vzorcih sedanje razprave o evtanaziji, ka-

mor spadajo: razlikovanje med aktivnim in pasivnim ravnanjem, razlikovanje med neposrednim in posrednim ravnanjem in argument spolzkega nagiba. Vzporedno z razpravo o evtanaziji se razvija pravni vidik odločitev ob koncu življenja, o katerem je govora v šestem poglavju knjige. Sodobnejša moralnoetična vprašanja namreč pogosto prej ali slej terjajo pravno ureditev. Pravno problematično je v primeru evtanazije lahko zlasti razmerje med pravico posameznika do smrti (za katero se zavzemajo zagovorniki evtanazije) in tujo pomočjo pri umiranju (ki seveda ne more biti dolžnost), na kar v praksi nujno naletimo pri aktivni prostovoljni evtanaziji. Še bolj se ta problem zaostri pri aktivni neprostovoljni evtanaziji, ki je v vseh okoliščinah nedopustna, kot kaže pa nujno soobstoječa stranpot legalizirane evtanazije. Avtor se v zvezi s tem naveže tudi na nekatere pravne in filozofske koncepte (pravica do življenja, človeška oseba, pojem smrti) ter na določene konkretne primere zakonodaj in na priporočilo Sveta Evrope.

Zelo zanimivo je sedmo poglavje knjige, ki obravnava razpravo o evtanaziji v Sloveniji. Lahko se še spomnimo pesniško navdahnjenih besed Daneta Zajca, ki jih je zapisal ob obisku nizozemskih svetovalcev pri nas leta 2001, ko pravi "Ne zaupam v zakon gospodarjev smrti". Poleg te je bila pred-

vsem v zadnjih desetih letih objavljena še vrsta drugih razprav, predvsem iz medicinskega in pravnega vidika, ki so vznikale predvsem ob premikih na tem področju v tujini. Povzeto je tudi stališče Državne komisije za medicinsko etiko o evtanaziji, ki poudarja pomen prepovedi evtanazije. Nekaj besed je posvečenih še slovenskemu gibanju hospic, kot primeru možnega odgovora kako se lahko človek sooča s trpljenjem, umiranjem in smrtjo.

Osmo poglavje prinaša pregled pogleda Katoliške cerkve na evtanazijo. Cerkev je svoje mnenje o evtanaziji predstavila predvsem v izjavi Iura et bona (1980) in okrožnici Evangelium vitae (1996). V teh evtanazijo opredeli kot "dejanje ali njegovo opustitev, ki po svoji naravi zavestno privede do smrti z namenom, da se konča vsaka bolečina". V Katekizmu jo Cerkev obsodi kot moralno nesprejemljivo dejanje, kot uboj. Ob tem pa Cerkev zavzame pozitivno stališče do odpovedi nesorazmernim sredstvom pri podaljševanju življenja glede na pričakovani izid. Avtor se ustavi tudi pri odzivih na legalizacijo evtanazije na Nizozemskem in v Belgiji, kjer se je Cerkev odločno postavila v bran človeškemu dostojanstvu in izkazala kot eden od najglasnejših kritikov tamkajšnje evtanazijske miselnosti in prakse.

Knjiga Evtanazija je predvsem učbenik, zato je v največ-

ji meri namenjena študentom in bralcem s poglobljenim zanimanjem za to področje, ki jim je lahko v veliko pomoč tudi obsežen seznam literature in drugih virov iz katerih avtor črpa. Knjiga je zagotovo tudi pomemben prispevek k (pri-

hodnji) širši razpravi o problemu evtanazije v našem prostoru, za katero se zdi da je neobhodna. Avtor vseskozi ostaja na strani človeškega življenja, vendar se trudi problem evtanazije osvetliti vsestransko in jo zavračati le argumentira-

no. Ob koncu bi mirno tvegala s trditvijo, da je možnost, da tudi pri nas iz steklene uide duh evtanazijske miselnosti, zardi te knjige vsaj za kanček manjša.

Urh Grošelj

Jože Pohlen (Hrastovlje, 1926 - Koper, 2005)

Na kiparskem oddelku Inštituta za likovno umetnost v Firencah je šolanje zaključil leta 1946 (profesorja Giuseppe Albano in Bruno Innocenti), tam je že kot študent leta 1941 prejel študentsko nagrado Donatello. Po zaključenem študiju v Firencah se je vpisal na ustanovljeno Akademijo likovnih umetnosti v Ljubljani (profesorji Boris in Zdenko Kalin, Karel Putrih in Francišek Smerdu), kjer je leta 1951 diplomiral. Leta 1949 je odkril freske Mrtvaškega plesa v hrastoveljski cerkvi Sv. Trojice. Številne generacije je poučeval likovni pouk na italijanski in slovenski gimnaziji ter učiteljsko v Kopru.

S samostojnimi in skupinskimi razstavami se je začel uveljavljati predvsem kot ustvarjalec male plastike in si je utrl pot v širši slovenski likovni prostor šele po številnih uspehih v sosednji Italiji. Izjemno dejaven je bil v javni plastiki, saj je ustvaril preko trideset portretov in monumentalnih realizacij, ki predstavljajo pomemben prispevek spomeniški dediščini na Slovenskem.

Leta 1960 je prejel nagrado Prešernovega sklada za kiparstvo, ki mu je omogočila izpopolnjevanje v Italiji. Kasneje je prejel še vrsto pomembnih nagrad in priznanj, med drugim: III. nagrada Ars Histriae, Rovinj 1972, Plaketa Le Courbusier na mednarodni razstavi Habitat, Padova 1973, nagrada Il Cavino di primavera, Treviso 1977, Kocjančičeva nagrada, Koper 1995.

Od leta 1953 dalje je imel dvajset samostojnih razstav in je sodeloval na več kot širidesetih skupinskih razstavah doma in v tujini. Njegova dela se nahajajo v številnih privatnih in javnih zbirkah, predvsem na Obali.

Samostojne razstave

- 1954 Koper, Mala dvorana koprskega gledališča
- 1955 Ljubljana, Mala galerija
- 1957 Koper, Mala dvorana Okrajnega muzeja
- 1960 Novi Sad, Gradska izložbena sala
- 1961 Benetke, Galleria Il Tragheto, Maribor, Umetnostna galerija
- 1962 Firenze, Galleria d'arte Giotto
- 1965 Piran, Mestna galerija
- 1966 Portogruaro, Galleria comunale d'arte contemporanea Caorle, Galleria Del Rio
- 1973 Koper, Galerija Loža, Nova Gorica, Galerija Meblo, Celje, Likovni salon
- 1974 Ajdovščina, Pilonova galerija
- 1975 Portorož, Galerija Casino v hotelu Metropol, Koper, Galerija Meduza
- 1978 Koper, Galerija Meduza
- 1986 Izola, Matična knjižnica
- 1993 Piran, Mestna galerija (retrospektiva)
- 1995 Portorož, Galerija Norina Lucija