

Teologija skozi poezijo: primer sv. Efrema

Mi, ki smo dediči zahodnoevropskega krščanskega izročila, smo vajeni, da o teologiji razmišljamo kot o predmetu, ki je v glavnem pridržan za tiste, ki so se zanj poklicno izobrazili, in da je za teološko pisanje, tako kot za vsak drug akademski predmet, najprimernejše sredstvo proza. Predstava, da je poezija lahko tudi veljavno sredstvo teološkega izraza, se danes večini ljudi najbrž zdi čudna; nabožno pesništvo je seveda vsem dobro znano, specifično teološka poezija pa ne. Dejstvo, da je leta 1920 papež Benedikt XV največjega pesnika zgodnje Cerkve, sv. Efrema Sirskega (+ 373), razglasil za Učitelja vesoljne Cerkve, bi nas moralo spodbuditi, da na novo pretehtamo svoja pričakovanja, saj nam ponuja zgled človeka, ki je bil izreden pesnik in globok teolog hkrati.

Preden se posvetimo sv. Efremu kot teologu, ki si je namenoma izbral pesništvo za sredstvo, s katerim bi izrazil svoj teološki nazor, velja na kratko premisliti, zakaj so naša pričakovanja glede primernih izraznih oblik teološkega pisanja tako omejena. Morda pretirano poenostavljamo, vendar bi nemara lahko pokazali na dva dejavnika, ki sta pri samih koreninah te zablode. Prvi je vsesplošna nagnjenost k pozabljanju – ali vsaj zanemarjanju – dveh dobro znanih Evagrijevih izrekov iz njegove razprave *O molitvi*: “Če si teolog, boš resnično molil, in če resnično moliš, si teolog”¹ (§ 61) in “Molitev je pogovor uma z Bogom”² (§ 3). Drugače povedano, bistvena vez med “govorjenjem z Bogom” (molitvijo) in “govorjenju o Bogu” (teologiji) je pre pogosto pozabljena.

Drugi dejavnik je vsesplošna pozaba biblijskega in patrističnega razumevanja srca kot duhovnega središča tudi umskih, ne le čustvenih zmožnosti. Ta ločitev “srca” in “uma”, katere začetke je mogoče izslediti v časih zahodnega Srednjega veka, je povzročila, da um – ta se zdaj nahaja v glavi – velja za žarišče vse umske dejavnosti, ta pa naj bi našla sebi najustreznejši izraz v prozi, medtem ko srce zdaj velja za sedež čustev, za katera je pogosto najboljše izrazno sredstvo poezija.

Ko se zavemo teh dveh momentov in bistvene povezave med bogoslovjem in molitvijo na eni strani ter biblijskega in patrističnega pojmovanja srca kot duhovnega središča umnosti – in ne le čustev – na drugi, nas ne bo več moglo presenetiti, da je prvovrsten pesnik, ki resnično moli, lahko tudi prvovrsten bogoslovec. Efrem, sirski pesnik iz 4. stoletja, nam ponuja izvrsten zgled.

Površen bralec Efremove poezije bi utegnil sklepati, da je Efrem zgolj še en dober nabožni pesnik več; vendar bo vsak, ki se je potrudil poglobiti se v njegove spise, spoznal, da je vse njegovo pesništvo utemeljeno na sovisnem teološkem nazoru, čeravno ta nazor nikjer ni sistematično izražen. Temu se je Efrem namenoma izognil: njegovo bogoslovno orodje (v strogem pomenu govorenja o Bogu) niso pojmi ali skrbno definirani izrazi, temveč podobe, simboli (sirski izraz, ki ga uporablja Efrem, pomeni tudi “misterije” oz. “skrivnosti” [gl.niže]) in govorico paradoksa. Efremu se sama misel, da bi Boga bilo mogoče “definirati”, zdi odurna, saj izraz “definicija” predpostavlja ome-

jevanje – postavljanje meja (latinsko *fines*) – okrog Boga, ki je vendar brezmejen. Misel, da bi lahko kakorkoli “definirali” karkoli v zvezi z Bogom, je za Efrema dvojno bogokletna, saj implicira, da bi bil (človeški) um, ki trdi, da zmore umsko zaobseči Boga, večji od predmeta njegovega umevanja. Kot pravi Efrem:

*Človek, ki je zmožen preiskovanja,
postane vsebnik preiskovanega;
spoznanje, ki je zmožno vsebovati Vsevednega,
je večje od Njega,
saj je dokazalo, da zmore premeriti Njegovo celoto.
Človek, ki preiskuje Očeta in Sina,
je torej večji od Njiju!
Proč torej z mislijo, naj bo anatema,
da bi preiskovali Očeta in Sina,
medtem ko prah in pepel poveljučujeta sebe!
("Madraše [hvalnica] o veri", 9:16.) [LE, str. 27.]³*

Efremov alternativni pristop bo nemara najbolje razviden, če uporabimo vizualno podobo: namesto da bi poskušal definirati središčno točko (tj. Boga) znotraj kroga, nam ponudi celo vrsto paradoksov na nasprotnih si točkah krožnice; Bog se, tako rekoč, nahaja na neizraženi, torej nedefinirani, točki v središču kroga, na stičišču črt, ki povezujejo vse paradokse na nasprotnih si točkah. Nahajališče središčne točke je torej v nenehni napetosti in nedolčnosti.

Efremov pristop bomo bolje ovrednotili, če poznamo njegovo temeljno epistemologijo. Zanj je temeljna ločnica tista, ki ločuje Stvarnika od stvarstva, ne pa (za primer) duhovno od snovnega ali vidno od nevidnega. Med njima leži “prepad” (Efrem je ta izraz prevzel iz Lk 16:26), ki ga je mogoče prečkati le v eni smeri. Brez poprejšnje pobude Stvarnika torej človeštvo – kot del stvarstva – ne bi moglo doseči sploh nikakršnega spoznanja o Stvarniku.

*Če se nam Bog ne bi hotel razkriti,
bi nič v stvarstvu
ne bilo zmožno spoznati česar koli o Njem.
("Madraše o veri", 44:7) [LE, str. 41.]*

Po Efremu se je ta samorazodetna Božja pobuda zgodila že pred Utelešenjem, in sicer na različne načine, tako v Naravi (naravnem svetu) kot v Svetem pismu.

V teh dveh Božjih “pričah”, kakor ju imenuje Efrem, je inherentno navzoče neskončno število “simbolov” ali “misterijev”.

*Kamorkoli obrneš oči, boš našel Božji simbol,
karkoli bereš, boš našel Njegove zapise.
("Madraše o devištvu", 20:12) [LE, str. 42.]*

Sirski izraz, s katerim Efrem poimenuje “simbole” oziroma “misterije”, je *rāze*. Ta beseda ima veliko različnih sopomenov in ji ni mogoče najti zadovoljive ustreznice v nobenem modernem jeziku. Prevodni izraz “simbol” je treba razumeti kot nekaj krepkega; ne gre za šibke odseve, ki so bistveno različni od tistega, kar simbolizirajo. Ti simboli so ontološko povezani z danim vidikom “resnice” ali božanske stvarnosti, ki jo simbolizirajo. Njihova funkcija je bolj ali manj enaka funkciji *logoi* pri sv. Maksimu Spoznavalcu;⁴ služijo kot kazalci k Bogu in njegovemu božanskemu načrtu odrešitve. Ker pa je njihova navzočnost latentna, ljudem ne vsiljujejo – če se tako izrazimo – tega ali onega vidika spoznanja o Bogu, torej ne kratijo Božjega daru človekove svobodne volje. *Rāze* čakajo, da jih odkrijemo, in ko se to zgodi, bodo osmislili svet. Da pa bi začeli zaznavati njihovo navzočnost, morajo prvi korak storiti ljudje; in ta korak zahteva dejanje vere: namreč verovanje, da onkraj stvarstva obstaja Stvarnik. Efrem to ponazori s podobo notranjega – duhovnega – očesa. Po Efremovem razumevanju optike naj bi oko uspo-



Sv. Efrem Sirski. Naslikal o. Fotios Kontoglou, samostan Sv. spremenjenja, Brookline, Massachussets, ZDA.

sobila za videnje navzočnost luči v njem; tem več ko je v njem svetlobe, več vidi. Podobno naj bi delovalo tudi notranje oko, le da je tu svetloba, ki ga napolnjuje, luč vere. Ob začetnem koraku vere, ko je ta šibka, notranje oko zmore le megleno zaznavati *râze*, simbole ali misterije, ki so inherentno navzoči v Naravi in v Svetem pismu. Vendar ta začetna zaznava okrepi vero, tako da notranje oko zmore že jasneje zaznavati *râžc*. Po Efremu ta vzajemno dejavni proces napreduje tako rekoč v spirali, dokler ni notranje oko polno luči vere, torej zmožno zaznavati kazalce k božanski stvarnosti, ki so skriti vsepovsod v Naravi in v Svetem pismu. Takšna oseba začne uzirati pomen v

vsem, kar vidi, in pridobi zavest o medsebojni povezanosti vsega. Ta izkušnja, kot nekje pravi Efrem, človeka vsega prevzame. Takole vzklikne Efrem:

*Ta Jezus je naredil toliko simbolov,
da sem padel v njih morje!*
("Madraše o Nisibi", 39:17)

Treba pa je poudariti, da *râze* ali simboli sicer razodevajo, namreč v smislu, da so sredstvo za pridobivanje spoznanja o Bogu, vendar nikakor ne morejo služiti kot "dokazni teksti" o obstoju Boga: to bi namreč pomenilo, da človeku vsiljujejo vero, torej izničujejo dar svobodne volje.

*Noben okrasek, ki je nasledek sile,
ni pristen, saj je zgolj vsiljen.
V tem je veličina Božjega daru:
da se lahko okrašiš po lastni volji,
da je Bog odstranil sleherno prisilo.*
("Madraše o Nisibi", 16:11) [LE, str. 53.]

Kljub Efremovemu naglašanju vloge, ki jo ima vera, je pomembno poudariti, da Efrem nikakor ni fideist: razum je Božji dar, ki ga je treba uporabljati – vendar njegova raba spada v ustvarjeni svet, tj. v tisto, kar leži tostran "prepada"; vloga razuma je prav v tem, da razloči lastne omejitve in da iz njih izpelje sklep, da ni usposobljen za delovanje onstran prepada, ki ločuje stvarstvo od stvarnika. Vera in razum naj bi se torej dopolnjevala, ne pa si nasprotovala.

Medtem ko *râze*, simboli oziroma misteriji, prikriti čakajo, da jih odkrijemo, tako v Naravi kot v Svetem pismu, pa Sveto pismo izpričuje še dodaten način, kako je Bog prečkal ontološki "prepad" med Stvarnikom in stvarstvom, s tem pa omogočil človeštvu nekaj spoznanja o Njem. Efrem pravi, da si je Bog "vzdel" človeški jezik, tj. dovolil, da se v biblijskem besedilu o Njem metaforično govori s človeškim izrazjem. Upošteva to dejanje božanske prizanesljivosti je tembolj pomembno, da ljudje ne zlorabljajo Božje velikodušnosti z dobesečnim tolmačenjem metafor.

*Če se človek meni
samo za prisposodbe Božjega veličastja,
zlorablja in izkrivlja podobo tega veličastja
s prisposodobami, s katerimi se je Bog odel v lastno
dobro človeštva,
in izpričuje nehvaležnost Milosti,
ki se je v svoji veličini sklonila do ravni človeške
otročjosti;
kljub temu da Bog nima nič skupnega s člo-
veštvom,
se je odel v človeško podobo,*

da bi človeštvo pripeljal do Svoje podobe.
("Madraše o raju", 11:6) [LE, str. 48.]

V neki drugi pesmi nam Efrem z zabavno analogijo ponazori način, kako Bog razodeva ljudem to in ono o sebi, ko dopušča, da se o Njem govori v človeškem jeziku: Božje dejanje primerja s človekom, ki s pomočjo ogledala uči govoriti papagaja; ko se papagaj vidi v ogledalu, misli, da gleda drugega papagaja in da mu govori papagaj v ogledalu, ne pa človek. Ob koncu te primere Efrem opozori, da sta – čeprav se človek šteje za bitje, ki je zelo drugačno od papagaja – tako človek kot papagaj del stvarstva in da je razlika med njima neznatna v primerjavi z razliko med Stvarnikom in človeštvom, njegovo stvarjenino.

Efremovo razumevanje načina Božjega samorazodevanja skozi biblijsko besedilo vsebuje še dva pomembna vidika. Prvič, biblijsko besedilo je, če ga beremo z notranjim očesom vere, večznačno, in ne več enoznačno, kakršno se utegne zdeti z gledišča zgodovinskega (in akademskega) branja besedila. Drugače povedano, ko notranje oko zazna simbole ali *râzç*, ki so latentni v tekstu, besedilo zado bi dodatno razsežnost pomena – bolje rečeno, pomenov –, saj bralec zdaj začne uzirati medsebojne povezave med danim besedilom in različnimi vidiki Božjega načrta odrešitve. V številnih primerih ti *râzç* kažejo na Kristusa in se naposled tudi iztečejo vanj. Kot pravi Efrem v zvezi s simboli v Naravi:

*Stvarjenje rojeva Kristusa v simbolih, kakor
ga je Marija v mesu.*
("Madraše o devištvu", 6:8.)

Drugi simboli bodo nakazovali zakramentalno življenje Cerkve, spet drugi pa dopolnitev časov in nebeški svet. V nekem odlomku *Komentarja k Diatessaronu ali Uskladitvi evangelijev*,⁵ kjer Efrem primerja biblijsko bese-

dilo z vrelcem, ki ga nikdar ni mogoče izpiti do suhega, piše takole:

Kdor se sreča s Svetim pismom, ne bi smel sklepati, da je kateri koli od njegovih zakladov edini, ki obstaja, pač pa naj spozna, da je sam zmožen uvideti le tega, enega samega izmed mnogih zakladov, ki obstajajo v njem.

Malo pred tem pa zapiše:

Obličja Božjih besed so številnejša od obrazov tistih, ki se učijo iz njih. Bog je uobrazil svoje besede s številnimi prelestmi, tako da vsak od nas, ki se iz njih učimo, lahko preuči tisti vidik, ki mu je najbolj všeč. In Bog ima v svojih besedah skrite vse mogoče zaklade, tako da se vsak od nas lahko obogati z njimi, ne glede na to, o katerih vidikih razglablja. (Komentar k Diatessaronu, I. 18-19.)

Kakor pri Efremovem pojmovanju komplementarnega odnosa med razumom in vero tudi tu obstajata dva različna, vendar komplementarna načina branja biblijskega teksta. Efrem ju imenuje "stvarni" in "duhovni" način. O prvem bi lahko rekli, da, *mutatis mutandis*, ustreza kritičnemu zgodovinskemu pristopu, drugi pa pristopu z notranjim očesom vere. Vsak od njiju je veljaven znotraj lastnih omejitev.

Drugi vidik Efremovega pojmovanja, kako se Bog razodeva skozi *raže* v Svetem pismu (enako pa tudi v Naravi), zadeva držo danega posameznika. Spoznanje Boga se zgodi samo skozi odnos ljubezni. Efrem znova uporabi podobo vrelca:

*Tvoj vrelec, Gospod, je skrit očem
človeka, ki ga ne žeja po Tebi;
Tvoja zakladnica se zdi prazna
človeku, ki Te zavrača.
Ljubezen je ključarka
Tvoje zakladnice.
("Madraše o veri", 32:3.) [LE, str. 44.]*

V drugi pesmi pa isto izrazi z drugačno podobo:

*Resnica in Ljubezen sta neločljivi krili;
kajti Resnica brez Ljubezni ne more vzleteti,
in tudi Ljubezen brez Resnice se ne more vzpeti
pod nebo:
njuna sovprega je ubrana.
("Madraše o veri", 20:12.) [LE, str. 45.]*

Drža osebe, ki išče Resnico, bo učinkovala na tisto, kar bo ta oseba našla:

*Človek, ki išče resnico nejevoljnega duha,
ne bo pridobil spoznanja niti, če jo dejansko najde,
kajti zavist mu je zameglila duha,
in prav nič modrejši ne bo,
tudi če pograbi to modrost.
("Madraše o veri", 17:1.) [LE, str. 68.]*

Na drugem mestu Efrem nazorno opisuje, kako se bo biblijsko besedilo odzvalo bralcu, če ta pristopi k tekstu (v tem primeru pripovedi o raju v *Genezi*) v drži ljubezni:

*Prebral sem začetek knjige
in prevzela me je radost,
kajti njeni verzi in vrstice
so me sprejeli razširjenih rok;
prvi je pohitel k meni in me poljubil
in me odpeljal k svojemu spremljevalcu;
in ko sem dospel do verza,
v katerem je zapisana zgodba o Raju,
me je privzdignil in me prenesel
iz nedri Knjige
v samo nedrje Raja.
("Madraše o raju, 5:3.) [LE, str. 163.]*

Efrem je, kakor stoletja pozneje Martin Buber, uvidel, da je odnos Jaz-Ti bistveno izhodišče za teologa. To pomeni, da je pri Efremu, kakor pri njegovem mlajšem sodobniku Evagriju, ki smo ga že omenili, teologija nujno intimno povezana z molitvijo. Vsakršno pravo teološko raziskovanje torej zahteva kot izhodišče sodejaven odnos posameznika in Boga; Bog naj ne bi bil predmet

raziskave, temveč Oseba, s katero se srečamo. Šele ko se temu srečanju z božansko Ljubeznijo odzovemo z ljubeznijo, bo to srečanje postalo zares bogorazodetno, s tem pa vir pomembnega spoznanja Boga.

Do tod sem si prizadeval razložiti Efremovo pojmovanje načinov, kako si lahko človeštvo pridobi vsaj nekaj spoznanja Boga. V nadaljevanju tega prispevka se bom lotil ustvarjalnega pristopa, s katerim Efrem obravnava vprašanje odrešitjske zgodovine. Tu je izziv naslednji: kako povezati vsakdanjo izkušnjo posameznikov z vsemi različnimi točkami v širokem razponu odrešitjske zgodovine, kakor jo upodabljata in posre-

dujeta Sveto pismo in Izročilo. Lahko bi rekli, da Efrem uporablja dva poglobitna pristopa, in sicer skozi rabo vsakdanjih podob in skozi tipološke povezave, ki jih omogočajo *râzç*, latentni v Naravi in v Svetem pismu. Preden pa si vsakega od njiju na kratko ogledamo, je pomembno, da se zavedamo dveh značilnosti Efremovega načina razmišljanja. Prva zadeva razločevanje, ki je znano slehernemu proučevalcu zgodovine religij – namreč razlikovanje med zgodovinskim in svetim časom. Za zgodovinski čas je poglobitnega pomena umestitev danega dogodka v linearni čas, za sveti čas pa odrešitjska vsebina tega dogodka. To pomeni, da je dogodke iz svetega časa mogoče poj-



Fons Vitae. Iluminacija iz t. i. *Evangelijarija iz Saint-Médard-de-Soissons* (Ms. lat. 8850, fol. 6v.), aachenska dvorna šola, zgodnje 9. stol., Narodna knjižnica, Pariz.

movati kot dejavne tako v preteklosti kot v prihodnosti. Druga značilnost pa je Efremova raba biblijskega pojma zborne osebnosti, pri kateri poteka neoviran pretok med individualnim in skupinskim. To nam dramatično ponazarja tale Efremova izjava:

Prek Prvega Adama, ki je odšel iz Raja, so vsi odšli iz njega.
(*"Madraše o nekvašenem kruhu"*, 17:10.)

Oblačenje in slačenje sta dejanji, ki ju vsakdo pozna; in prav z rabo podobja obleke oz. odevanja Efrem povezuje različne ključne dogodke v odrešitjski zgodovini in nam pokaže, kako se nanašajo na izkušnjo vsakega kristjana kot posameznika. Kot smo že videli, Efrem pravi, da si je Bog v biblijskem besedilu "vzdel" [ali "nadel"] človeško govorico. Z natanko isto prisposodobijo Efrem (kot veliko drugih sirskih piscev) pogosto opisuje utelešenje, s čimer sledi izročilu najzgodnejšega sirskega prevoda nicejskega *creda*, v katerem je grški izraz *esarkothç*, "utelesil se je [v mesu]" preveden kot *lbed pagrâ*, "nadel si je telo". Izbira podob obleke in odevanja za označitev utelešenja se je dejansko odlično ujemala z rabo enakega podobja v zvezi z dvema izročiloma, ki so ju zgodnji sirski pisci prevzeli iz judovskih virov: prvič, pred padcem v greh naj bi bila Adam in Eva odeta v slavo oziroma luč, ob padcu pa sta to zapravila; in drugič, ob dopolnitvi časov naj bi se pravičniki znova odeli v slavo oziroma luč. Iz tega podedovanega podobja je Efrem izpeljal tako rekoč dramo odrešitjske zgodovine v petih poglavitnih prizorih. Te je mogoče shematično nanizati takole:

1. prizor: Pred padcem v greh Adam in Eva (človeštvo) živita v Raju (ta je gora, kakor pri Danteju), kjer sta odeta v oblačila slave ali luči. Ustvarjena sta v nekakšnem vmesnem stanju, niti smrtna niti nesmrtna. Ker jima je Bog dal svobodno voljo, jima

hoče dovoliti, da jo tudi uporabita; to pa stori tako, da jima izda "drobno zapoved", namreč to, da ne jesta sadu enega samega, natančno določenega drevesa.

2. prizor: Ker ne ubogata "drobne zapovedi" – kar zahodna terminologija imenuje padec v greh – so jima njuna oblačila slave oziroma luči odvzeta in postaneta podvržena smrtnosti, z vsemi njenimi posledicami. Raj, iz katerega sta zdaj izgnana, varuje kerub z vrtečim se mečem (1Mz 3:24). Vse odtlej je namen Boga, da človeštvo znova odene v zapravljen oblačila slave. Da bi se to zgodilo, pa je pomembno, da dar človekove svobodne volje ostane neokrnjen; še več, človekovo sodelovanje je bistvenega pomena.

3. prizor: Bog si, da bi razkril svoj namen glede človeštva, "vzdene [ali: 'nadene'] ime", to je, omogoči, da se v Stari zavezi o Njem govori v človeškem jeziku. To pa je dejansko le predigra njegovemu poslednjemu in najvišjemu dejanju samoizpraznitvene ljubezni do človeštva, ko si božja Beseda "nadene telo" – ali, kot tudi pravi Efrem, "nadel si je naše telo" (pa celo "nadel si je nas"); da bi izpostavil povezave med nami in izkušnjo padlega Adama, pa si je "nadel Adamovo telo" ali celo "nadel si je Adama".

Po Efremu so na poti Utelešenja tri žarišča sestopanja; te opiše kot tri zaporedna "naročja" [ali "maternice"]: Marije, reke Jordan ob krstu in Šeola, prebivališča preminulih, ob križanju. Za Efremovo "teologijo odevanja", kot bi temu lahko rekli, je posebnega pomena krst, ko si je "nadel krstne vode". (*"Madraše o rojstvu"*, 12:2.)

4. prizor: Kristusov krst v Jordanu je, skupaj z njegovo smrtjo in vstajenjem, pravir in vrelec slehernega krščanskega krsta. S tem ga povezuje podoba oblačila slave, ki naj bi ga bil Kristus ob krstu odložil v vode reke Jordan

in ki si ga potencialno nadene vsak posameznik ob svojem krstu (kjer sklicevanje na Svetega Duha med molitvijo, ki posveti vodo, dejansko vzpostavi v svetem času vez med krstno vodo in vodovjem Jordana).

5. prizor: Oblačilo slave, nadeto ob krstu, je treba ohraniti čisto, če naj postane resničnost ob dopolnitvi časov, poslednjem vstajenju in sodbi, ko bodo vsi pravičniki odeti v slavo oziroma luč. Da bi izpostavil napetost med potencialnostjo (v tem življenju) in resničnostjo (ob dopolnitvi časov) oblačila slave, si Efrem pomaga s poročnim podobjem: krst ustreza zaroki duše s Kristusom, dopolnitev časov pa je opisana kot svatbena gostija (včasih tudi kot svatbena dvorana). V tej zvezi Efrem uporabi evangelijsko priliko o svatovski obleki (Mt 22:1-14): obleko prejmemo ob krstu/zaroki in jo moramo ohraniti neomadeževano do dopolnitve časov/poroke.

Efrem seveda nikjer ne predstavi scenarija vsega naenkrat, kakor smo pravkar storili mi, vendar je to dramsko ogrožje implicitno v vseh številnih odlomkih, v katerih uporablja podobe odevanja v kontekstu odrešenjske zgodovine. Povezavi vseh različnih prizorov v smislu enotnega scenarija se morda še najbolj približa z naslednjimi verzi:

*Vse te premene je storil Usmiljeni,
se razodel slave in si nadel telo;
kajti začrtal je način, da Adama znova odene
v slavo, ki je bila Adamu vzeta.
Kristusa so zavili v poveje,
ki ustrezajo Adamovemu listju;
Kristus si je nadel oblačila namesto Adamovih kož;
bil je krščen za Adamov greh,
njegovo truplo je bilo pomaziljeno za Adamovo smrt,
vstal je in dvignil Adama v njegovi slavi.
Blagoslovljen, ki je sestopil, si nadel Adama in
šel v nebesa!
("Madraše o rojstvu, 23:13). [LE, ste. 85.]*

Drugo sredstvo, s katerim Efrem pokaže medsebojno povezanost dogodkov iz odrešenjske zgodovine in izkušnje posameznega kristjana, je njegov opis delovanja *râzç*, simbolov/misterijev, ki so skriti v Svetem pismu in v Naravi. Ti povezujejo Staro in Novo zavezo, Novo zavezo z življenjem Cerkve in ta svet z nebeškim svetom. V drugi *madraše* o rojstvu (8:4) Efrem zapiše:

*Blagoslovljen naj bo Usmiljeni,
ki je videl meč ob strani Raja,
kako preprečuje dostop do Drevesa življenja;
prišel je in si sam nadel telo,
ki je bilo ranjeno,
da bi z odprtino v Svoji strani
lahko odprl pot v Raj.
[LE, str. 81-82.]*

Efremova omemba odprtine v Kristusovi strani se seveda nanaša na prebodenje Kristusove strani v Jn 19:34. O tem verzu bi lahko rekli, da je iz vidika tipološke funkcije *râzç*, tj. simbolov oz. misterijev, eden najpomembnejših v vsej Novi zavezi, ker ponuja "počivališče" ali "pristan" velikemu številu različnih *râzç*. Efrem opaza v tem verzu namige, ki kažejo nazaj, k starozavezni pripovedi o raju in padcu v greh, in naprej, k zakramentalnemu življenju Cerkve. V pravkar navedenem odlomku sulico, ki je prebodla Kristusovo stran, razume v smislu, da je v svetem času odstranila meč keruba, ki varuje raj, in s tem omogočila vrnitev človeštva v raj. Vendar to ni vrnitev v prvotni raj, kajti zdaj je pot do Drevesa življenja odprta. To Drevo življenja pa ni nihče drug kot Kristus sam, ki prek zakramentov ponuja svoje sadeže že v tem življenju:

*Z rezilom kerubovega meča
je bila presekana pot do Drevesa življenja,
vendar se je Gospod tega Drevesa ljudstvom
sam ponudil v hrano.*

*Prvi Adam je imel za hrano
druga drevesa v Edenju,
zdaj pa je sam Sejalec vrta
postal hrana naše duše.*

*Ta vrt smo bili zapustili
skupaj z Adamom, ko je sam odšel iz njega,
zdaj pa, ko je sulica odmaknila meč,
se smemo vrniti vanj.*
(*Madraše*, ohranjena v armenščini, 49:9-II.)
[LE, str. 100.]

Tako, kakor smo mi "ta vrt bili zapustili" skupaj z Adamom", je zdaj, ko prebodejo Kristusovo stran in iz nje pritečeta kri in voda, se zdaj po Efremovem opisu Adam v svetem času vrne v raj:

*Iz Kristusa je pritekla voda;
Adam [je] umit, oživljen in povrnjen v Raj.*
(*"Madraše o Nisibi"*, 39:7.) [LE, str. 83.]

V Kristusovi strani, ki je predstavljena kot hkrati nasprotje in ustreznica Adamovega rebra, ki je čudežno rodilo Evo, Efremovo "svetlo oko vere" uzira celo vrsto različnih, vendar medsebojno povezanih uvidov. Z ekstrapolacijo iz Efremovih številnih omemb in namigov lahko vidimo, da zaznava štiri različna medsebojna razmerja:

- prvi Adam "deviško" rodi prvo Evo
- druga Eva (Marija) deviško rodi drugega Adama (Kristusa)
- drugi Adam (Kristus) "deviško" rodi zakramente ali, drugače povedano, Cerkev, svojo Nevesto.
- implicitno pa tudi Cerkev ob krstu "deviško" rojeva kristjane.

Ti mnogoteri pomeni, ki jih Efrem razpozna v tipoloških povezavah na podlagi tega verza iz Jn 19:34, so tako rekoč strune posameznih vidikov, ki so posebej poudarjeni v danem Efremovem odlomku.

Efrem uporablja tipologijo Kristus-Adam tudi za to, da izrazi poslednji cilj Božjega odrešenjskega načrta. V govorici grških cerkvenih očetov bi to opisali kot *theosis* ali pobóženje. Efrem pa isto izrazi z govorico tipologije:

*Svobodna volja je ogrdila Adamovo lepoto,
kajti on, človek, je hotel postati bog.
Toda lepota je olepšala njegove hibe
in Bog je prišel, da postane človek.
Božanskost je sestopila,
da bi povzdignila človeštvo,
kajti Sin je olepšal služabnikove hibe,
in tako je [služabnik] postal bog, kakor si je bil
želel!*
(*"Madraše o devištvu"*, 48:15-18.) [LE, 152-53.]

V nekem drugem odlomku Efrem isto misel izrazi v obliki epigrama, le da tokrat vpelje témo izmenjave:

*Dal nam je božanskost,
mi pa Njemu človeškost.*
(*"Madraše o veri"*, 5:17.) [LE, str. 182.]

Raba pesništva kot poglobitvenega načina teološkega izražanja omogoča Efremu, da uporablja vsakdanje podobe in sklope medsebojnih razmerij in povezav, ki poudarjajo dinamičnost odrešenjskega procesa, ki ga je sprožilo Utelešenje. Tega ne bi bil mogel doseči tako zlahka, če bi uporabljal skrbno definirano izrazoslovje, kajti tako nastala podoba bi bila nujno veliko bolj statična. Z uporabo paradoksov, ne pa definicij, Efremu uspe doseči različna stanja ustvarjalne napetosti. Lahko bi rekli, da ima pri Efremu paradoks enako vlogo kakor apoftegma pri puščavskih očetih ali kakor budistični *koan*: da vabi k razmišljanju in čudenju. Enak namen imajo *râzç* ali simboli/misteriji; kot pravi francoski filozof Paul Ricoeur: *Le symbole donne à penser* ["Simbol daje misliti"]. Vendar imajo ti simboli ali misteriji tudi drug pomemben na-

men: nakazujejo razmerja med različnimi dogodki v odrešenjski zgodovini, med Staro in Novo zavezo, med snovnim svetom in nebeškim kraljestvom ter med ljudmi in preostankom stvarstva. Vse je povezano med seboj; nič in nihče ne obstaja "v vakuumu", ločeno od drugih. V vsem je mogoče najti pomen; res pa je, da ta pomen lahko zaznamo le z notranjim očesom vere, ki ga razsvetljuje luč Svetega Duha. Zaznani pomen ima mnogotere vidike, nikoli ni ustaljen, temveč se spreminja v skladu s časom, položajem in okoliščinami; pač pa tisto, kar Efrem imenuje podloga "resnice" ali božanske stvarnosti, ki jo nakazujejo vsi spremenljivi pomeni, vedno ostaja isto. Teološki pogled na vesoljstvo, ki nam ga ponuja Efrem, je v bistvu holističen in implicitno nakazuje veliko potrebo po odgovornem delovanju vsakega posameznika. Efreinov teološki pristop – skozi medij poezije – ne samo dopolnjuje pristop akademskega teologa, temveč zmore, tako kot likovna umetnost in glasba, nagovoriti vsakogar.

Prevedla in priredila
Vesna Velkovrh Bukilica

- * S. Brock je profesor aramejskih in sirskih študijev Univerze v Oxfordu.
- ** Vir: S. Brock. *Theology through poetry: the example of St Ephrem*. Članek je bil v italijanskem prevodu predstavljen na mednarodnem posvetu *V dnevih šumi ocean* ob 25. letnici smrti in 90. letnici rojstva V. Truhlarja v Gorici 6. in 7. decembra 2002.
- 1. Prevod Gorazda Kocijančiča v: Gorazd Kocijančič, *Cerkveni očetje o molitvi*, Celje: Mohorjeva družba, 1993, str. 214.
- 2. V angl. izvirniku: *Prayer is the conversation of the mind with God*. Kocijančič (*op. cit.*, str. 208) prevaja ta paragraf drugače od Brocka: "Molitev je občestvo [*homilija*] uma z Bogom."
- 3. Ta in vsi drugi odlomki iz Efreмовih pesnitev so prevedeni po avtorjevem angleškem prevodu in ne po izvirniku. Kratica LE se nanaša na naslov avtorjeve knjige: Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo: Cistercian Studies (št. 124), 1992.
- 4. O vlogi "logosov" pri sv. Maksimu Spoznavalcu gl. mdr. G. Kocijančič, "Sv. Maksim Spoznavalec" v: *op. cit.*, str. 225-57, zlasti op. 30 (str. 313).
- 5. *Diatessaron*, *diatesseron*: "usklajena" verzija vseh štirih evangelijev v enem samem besedilu. Najslovitejši in najvplivnejši *diatesseron*, na katerega se bržkone nanaša Efreinov komentar, je tisti, ki ga je ok. 175 (pred 173?) sestavil sirski pisec Tacijan, učenec Justina Mučenika, po čigar "harmoniji" treh evangelijev se je najbrž zgledoval pri svojem delu. Jezik izvirnika ni znan (zdi pa se verjetno, da je bil napisan v sirščini), saj se je besedilo ohranilo le v številnih prevodih.