

KURT FLASCH

Stara Cerkev kot zgodovinski potencial Evrope¹

Ta naslov razumem kot vprašanje: katere možnosti navezave in zavračanja je ponujala v prvih štiristo letih krščanstva nakopičena gora besedil kasnejšim kristjanom? V ta namen navajam nekaj navezav iz srednjega in zgodnjega novega veka.

I

Predstavljajmo si, da je recimo okrog leta 700 – nemara v Yorku ali Bobbiu – obstajal bralec, ki je posedoval knjižnico in bil izobražen mož, ki je tako rekoč potegnil črto pod miselnim razvojem stare Cerkve in povzel, kar so od najstarejšega Pavlovega pisma do Boetija in škofa Izidorja, ki je 636 umrl v Sevilji, prispevali h krščanski samoumevnosti. Če bi posedoval naše tekste, bi prav gotovo dejal, da je priča zmešnjavi; cerkveni očetje, bi ugotovil, med seboj niso bili enotni in povrh celo v nasprotju s samimi seboj. Zagotovo bi lahko kot trajen rezultat navedel veroizpovedi velikih koncilov, toda slednje niso vključevale vsega, kar se je štelo za veroizpovedim lastno niti niso podajale interpretacij svojih vsebin.

O iz tega porajajoči se negotovosti so razpravljali že v 5. stoletju. Vincenc Lerinški je leta 443 videl, da vero ogrožajo krivoverci, in se vprašal, kako bi se lahko izmaknil njihovim zankam. Odgovoril je: najprej s

pomočjo svetopisemskih citatov, *divinae legis auctoritate*, zatem pa skozi cerkveno tradicijo, *ecclesiae catholicae traditione*.² Toda izvor njegovega prizadevanja je bila večpomenskost slednje. Nadalje je vprašal: Če so božanski spisi tako popolni in samozadostni, čemu je potlej njihovemu cerkvenemu razumevanju treba dodati avtoriteto? Odgovor: sveti spisi so tako globokoumni, da jih lahko vsakdo razume drugače.

To je žalosten pogled nazaj na zgodovino krivoverstva v stari Cerkvi. O Svetem pismu je obstajalo toliko interpretacij, kolikor je imelo bralcev. Toda celo znotraj po cerkveno korektnih naziranj je obstajala raznolikost, in Vincenc je dostavil značilno formulo, ki naj bo za orientacijo: Držati se moramo tega, kar je bila vera povsod, vedno in vseh:

quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (Commonitorium II 3).

To je bilo neudobno pravilo. Vincenc je nejevoljno ugotovil, da se vsak dan pojavijo ljudje, ki venomer iščejo novo, ki niso

zadovoljni s tradicionalnim, marveč želijo od dne do dne novo in spet novo, *sed nova ac nova de die in diem*, spremeniti, dodati ali odvzeti. Videl je celo, kako težko je bilo njegovo pravilo izvajati. Zadovoljil se je z nasvetom, da se je treba držati vseh starih učiteljev ali *skoraj vseh* učiteljev.

Da bi brali vse učitelje ali tudi le skoraj vse učitelje – to je bilo dolgo nemogoče ali skoraj nemogoče. Besedilna osnova je bila lokalno in časovno preveč različna. Tradicija stare Cerkve je poznala tri mogočne skupine:

1 V času Karolingov v aktualne razprave uvedejo: Ambrozija in Avgušтина, Hilarija iz Poitiersa in Gregorja Vélikega, prav tako Izidorja Seviljskega. Raban Maver pozna tudi Ciprijana in in Janeza Krizostoma ter Dionizija Areopagita v dveh prevodih Hilduina in Janeza Eriugene. Veliko, neprekinjeno gibanje prisvajanja predvsem grških cerkvenih piscev nastopi v 12. in 13. stoletju. Burgundion Pisanski prevede Krizostomove Homilije, Bazilijev Komentar preroka Izaije ter *De fide orthodoxa* Janeza Damaščana, razen tega pa tudi Galena. Robert Grosseteste († 1253) ni prevedel zgolj Aristotela, temveč tudi Ignacijeva pisma in vnovič Janeza Damaščana in Dionizija Areopagita.

Prevajali so, kar so potrebovali. Toda pri zvečine polemiki rabi piscev stare Cerkve so postala njihova razhajanja nespregledljiva. Že spor, ki ga je Raban Maver uprizoril proti Gottschalku in v katerem sta posredovala Hinkmar iz Reimsa in Janez Eriugena, je temeljil na sporu Avgušтина s samim seboj: so bili v rabi Avguštinovi kulturi pritrjujoči odlomki ali njegova teorija o dvojni predestinaciji?

II

V med seboj prerekajočih se glasovih od druge polovice 12. stoletja je neenotnost očetov dokončno postala nespregledljiva. Da bi protislovja kot taka prepoznali in jih razglasili za problem, se je moralo družbeno in intelektualno nekaj zgoditi: odrazil se je večstoleten pouk logike. Družba 12. stoletja

je doumela, da je orala ledino in da potrebuje soglasna pravila. Prednjačil je Abélard in svoja protislovja preprosto vzporedil. Njegov *Sic et Non* ni nič drugega kot dokumentiranje protislovij zgolj pravovernih učiteljev. Kar pomeni: Dokazujem, da osnova naše kulture ni soglasna. Generacija po njem je ustvarila dva velika koncepta, da bi zakrpala rano na telesu krščanstva: v tretjem ali četrtem desetletju 12. stoletju nastane *Decretum Gratiani*, najpomembnejša knjiga dokumentov cerkvenega prava. Ta knjiga niti najmanj ne vsebuje le pravnih predpisov, temveč ponuja tudi zajetno zbirko glasov cerkvenih očetov. Protislovja teh je imel avtor za izpričana; ta heterogena besedila je hotel preko razlaganja tako poenotiti, da bi iz njih nastal uporaben pravni red. Naslov Gracijanove knjige je izražal prav to: *Concordia discordantium canonum*.

Nekaj let pozneje, med 1250 do 1258, je Peter Lombard spisal svojo zbirko sentenc, ki je bila še vse v 16. stoletje merodajen učbenik teologije. Tudi Petru je šlo za to, da glasov cerkvenih učiteljev ne bi le zbiral; sistematično jih je razvrstil po temah ter jih razlagal tako dolgo, dokler se mu ni zdelo, da so skladni. Ni maral dolgih pretresanj svoje metode, ampak je uvidel nasprotje med Origenom in Avguštinom in ga hotel odpraviti. Drugič je svojo interpretacijsko linijo povzel tako, da ne bi kdo predpostavljal, da so bili cerkveni očetje v neskladju: *ne putetur inter doctores esse contrarietas* (1 Sent 9, 4, 6 vol. I, str. 107).

Brati cerkvene očete – to je od 12. stoletja pomenilo: izravnati po Abélardu izpričana protislovja ne filološko-historično, marveč s pojmovno zgradbo. Niso vsi delili tega programa konkordance. Albert Véliki je imel zahodno znanost za mnogo preomejeno, da bi ji lahko usklajujoče dodal novo, grško-arabsko znanost. Vse je bilo treba narediti znova; kritiziral je, da si latinščine večči niso niti enkrat predstavljali duše in njene blaženosti. To pomeni: niti enkrat niso znali koherentno pojasniti, kaj je veljalo za cilj krščanskega

življenja.³ Še osornejši je bil Roger Bacon. Dotedanji zahodni znanosti, cerkvenim očetom in sholastikom da je manjkala osnova vseh znanosti – znanje jezikov in matematike. Cerkevni očetje so bolj trdili kot vedeli. Najprej da so postavljali velike trditve in jih morali s še večjo ponižnostjo preklicovati (namig na Avguštinovo *Retractatio*). Če bi živeli še danes, da bi morali spremeniti in nazaj vzeti še veliko več. Znamenje za to da je, da so jih poznejši avtorji razlagali tako dolgo, dokler se ni izcimilo nekaj drugega. Kako malo trdno naj bi bilo znanje največjih cerkvenih očetov, naj bi pokazali spori, ki so jih imeli med sabo. Svetniki so med sabo sikali, da se nam gnusi, ko beremo.⁴

Odsotnost konkordance v starocerkvenih besedilih je, kot priča Roger Bacon, povzročila naveličanost ob branju cerkvenih očetov, nadvse nejevoljno začudenje. Vendar je od 12. stoletja sprožila tudi ustvarjalno intelektualno delo. Plodovito neujemanje je kmalu postalo še nujnejše: v prvih desetletjih 13. stoletja je bilo prevedenih veliko število grških in arabskih tekstov. Njihovi notranji konflikti in njihovo nesorazmerje z zahodno tradicionalno množico je porodilo intelektualno vrenje, ki rajši zakriva konvencionalno ime »sholastika«.

III

Francesco Petrarca († 1374) je pri svojem zasledovanju nauka o modrosti in čistega jezika Avguština – tistega Avguština, ki mu gre pripisati obrnitev vase, dvom v naravoslovje in ciceronsko dikcijo – postavil na pozicijo proti *moderni* in tako povratku k stari Cerkvi – skupaj s tem k Platonu in Ciceronu – dal nov pomen. Proti aristotelsko-averoističnim metodam na univerzah je razširil zavest o nazadovanju tedanje filozofije in teologije ter klical k obnovi znanja in življenja s pomočjo študija zlasti Platona, Cicerona in Avguština. Italijanski učenjaki 15. stoletja, tudi Nikolaj Kuzanski, so sledili temu pozivu z enormno snovno razširitvijo besedilne baze za vnovično

rojstvo modrosti: Zahod se je seznanil s Platonom, Plotinom, Proklosom, platonsko teologijo [teološko delo v 18 knjigah Marsilija Ficina], Sekstom Empirikom, hermetičnimi besedili⁵; javno dostopen je bil Epikur. Ambrogio Traversari je nerad prevajal Diogena Laertskega in rade volje grške cerkvene očete. Storil je to v zavedanju, da bi bil študij grških očetov predpogoj za sporazumevanje s krščanskim Vzhodom; iskal je rokopise Origena in Arhimeda, od Evzebija do Galena. Medsebojnih protislovij cerkvenih pisateljev sploh ni bilo več moč prezreti; Pico je povzel: Kako veliko je neujemanje med cerkvenimi očeti, ne ve le tisti, ki njihovih knjig ne bere. Pico je podal seznam pravih zadev in ugotovil, da Avguštin povrh oporeka samemu sebi.⁶ Toda 15. stoletje ni le prineslo novih besedil na Zahod, marveč predvsem zavest, da si je z njihovo pomočjo mogoče prizadevati za prenovno védenja, življenja in krščanskega samorazumevanja. Spremenilo je tudi pogled nanje. Navajam le dva bistvena koraka: Nikolaj Kuzanski je v svoji teoriji o konjektivnem spoznanju razvil spoznanje, da resnica med ljudmi *mora* nastopati raznotero in tudi protislovno. Programu konkordance je podelil nov okvir.

Njegov prijatelj Lorenzo Valla je razvil strogo filološko raziskovalno metodo in jo apliciral na Novi zavezi in na vsem korpusu izročila stare Cerkve. Krščanstvu je vzel njegovega dotlej največjega teologa Dionizija Areopagita, ki je do tedaj, tudi še pri Kuzanskem, veljal za posrednika skrivnega nauka apostola Pavla, in s kritiko Konstantinove darovnice cerkveno državo oropal njene zgodovinsko-pravne podlage. Erazem je s pomočjo tiska posredoval spoznanja in postopke evropski javnosti. Zdaj ni bilo skoraj nobenega zadržka več. Filološko izurjeni poznavalci Nove zaveze, pa najsi tisti avguštinske ali oni sholastične tradicije, v njej niso mogli prepoznati nauka o Sveti Trojici. Podlago za antitrinitarijce in socinijance je pripravila od Servecija naprej temeljna knjiga iz 1531, *De trinitatis erroribus*.

IV

Stem zaključujem svoj sistematičen pregled, ki bi ga zaradi številnih imen in števil pravih lahko imenovali 'nadležni', in se osredotočam na stvar samo – na edini starocerkveni spor, ki je potem razvil svoj potencial: na tistega med Origenom in Avguštinom. Origen (umrl 253) je bil pred Avguštinom (umrl 430) najproduktivnejši cerkveni pisatelj. Avguštini je Origenu zaživa ostal zavezan, a je svoj odnos razvijal čedalje bolj v intelektualni kontrast, ki je ljudi zaposloval vse do 19. stoletja, morda še dlje.

Naj navedem zgled, s katerim si obetam presenetiti. Goethe je 1809 Weilandu rekel: »Vi mislite, da bo hudič odpeljal Fausta. Ravno nasprotno: Faust bo prišel po hudiča.«⁷ Potlej bi bil torej hudič na koncu v nebesih. Vsa bitja bi bila – po dolgem čiščenju – pomirjena. Tako pa Goethe svojega življenjskega dela ni dovolil končati in hudič ostaja znova razočaran; dovolj težko je že bilo, vzeti v milost večkratnega morilca Fausta – saj je vendar bil kriv Marjetičine smrti, vendarle je umoril njenega brata in njeno mater, zakrivil okrutno smrt Filemona in Bavkide. Goethe se je na koncu izognil vsesplošni spravi, a da jo je imel v mislih in da je to povezano z našo temo, namreč s kontrastom origenskega in avguštinškega krščanstva, je očitno. Goethe je bil, kot je znano, v svojih zgodnjih letih teološki pisec; spisal je dve v ožjem smislu teološki knjigi. Ena izmed njiju nosi naslov: *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Aus dem Französischen 1773*. Avtor novega kolega pozdravlja s stavkom: »Da je preminil stari pastor, na čigar mesto ste prišli vi, od srca me vsega veseli.«. »... Nikogar ni mogel prenašati, Vaš prednik, in Bog mi bo odpustil, da ga tudi jaz nisem mogel trpeti ...« »Ne boste verjeli, ljubi moj gospod kolega, kaj mi je vaš prednik v nuji storil. Naša okoliša ležita tako blizu skupaj, in tam njegovi ljudje kužijo moje ljudi, da bodo ti na koncu še hoteli imeti, da bi preklel več ljudi, kot jih nisem; pomislili bi, da biti kristjan ni nobena radost, če se ne

bodo vsi pogani večno cvrli.« Novi župnik pripoveduje, da se na koncu zahvaljuje vsakemu tednu, ko ga niso vprašali po določenih dogmah. »Moram Vam priznati, da je nauk o pogubljenju poganov eden od tistih, ob katerem pohitevam kot na razbeljenem železu. »Pa saj ne vemo, kaj Bog započenja; zato ne smemo obupati nad blaženostjo nikogar. In nato dobesedno:

*Veste, ljubi moj gospod kolega, da so mnogi ljudje, ki so bili tako usmiljeni kot jaz, padli na povrnitev v prejšnje stanje, in zagotavljam Vam, da je to nauk, s katerim se naskrivaj tolažim; seveda pa dobro vem, da pridigati o tem ni nobena reč.*⁸

Nauk o povrnitvi vseh stvari v nekdanje stanje, *apokatastasis panton, restitutio omnium* – ta nauk je bil skrivna tolažba luteranskega župnika, ki kot pričevalec resnice ni mislil tudi na to, kaj naj pove v pridigi. Ne trdim, da je Goethe študiral Origena. Kar pa je res študiral, po svojem pričevanju v Poeziji in resničnem II 8, je *Nepristranska zgodovina Cerkve in krivoverstva* Gottfrieda Arnolda, Frankfurt na Majni, 1729. Knjiga je nanj močno vplivala, piše, pri njegovem delu pa me je »še posebej prevzelo, da sem si lahko ustvaril dobro mnenje o marsikaterem krivovercu, ki so mi ga doslej prikazovali kot blaznega ali brezbožnega.«⁹ In v njej Origen, ravno v svojem nasprotju do Avguština in implicitno do Lutra zaseda častno mesto. Francoski učenjak Huet je prednjačil z rehabilitacijo Origena; Arnold mu je sledil: Origenov zločin naj bi bil, ker se je ravnal po besedah Jezusa in ne po tistih svojega škofa Demetrija, zaradi česar je moral »trpeti nadvse sovražne sodbe in preganjanja«. Da je sicer v krščanski antiki imel zagovornike, saj so morali vsi, zlasti v svetopisemskih vprašanjih, priznavati njegovo učenost, da pa so ga številni vendarle do kraja zaničevali in zavračali. Iz njegovih spisov so izbrskavali zmote, češ da je Kristusa imenoval za stvar in da je sprejel več drug za drugim prihajajočih svetov: »Tako kot brezbožneži bodo naposled hudiči prišli iz pekla ... netilo izvirnega greha bodo lahko končno povsem izključili ...«

itd.¹⁰ Arnold nato navede nič manj kot osem razlogov za opravičenje nemara dvomljivih Origenovih nauk, med njimi tudi tiste, da ta svojih pogledov pogosto ni predstavil kot trdne nauke, marveč kot mnenja in možnosti; številne zmote naj bi mu torej bile podtaknjene. Predvsem pa njegova druga knjiga vsebuje obsežen dosje o izobčenčevih naukih.¹¹ Omenja Origenovo apologijo, ki jo je mučenec Pamfil iz Cezareje spisal v ujetništvu.¹²

V

Polistajmo zdaj znova nazaj v 4. stoletje. Za Avgušтина je bilo recimo med 383 in 396 nemogoče, da bi ušel Origenovemu vplivu. Ambrozijeve pridige so imele Origenov

odtis, prav tako Hieronimova svetopisemska učenost. Avguštin Origena ni mogel brati v njegovem grškem prajeziku, napoten je bil na prevode, ki sta jih priskrbela Hieronim (vse do svoje odvrnitve od Origena, ki je 393 in zatem zopet 397 vodila k sporu o Origenu) in Rufin iz Akvileje. Avguštinovi lastni intelektualni interesi so bili povezani z Origenom. Ko je zoper manihejce branil božanskost hebrejskega Svetega pisma, ni zdržal, da ne bi slednjega alegorično interpretiral. Dokler je zagovarjal svobodo volje, je potreboval Origena; platonizirajoče filozofsko ozadje le-tega mu je bilo domače spričo lastnega branja Plotina in Porfirija. Hieronim se je 393 iz Origenovega občudovalca in prevajalca razvil v antiorigenista; tudi Avguštin se je zaradi svoje nove



teorije o milosti od 397 čedalje bolj oddaljeval od Origena. Ko je Avguštín 388/389 napisal svojo razlago Geneze proti manihejcem, je bil močno pod vplivom Origena; dolgo, bržkone do konca ali nazadnje ponovno (*Retractationes* I 1) je puščal možnost preeksistence duše odprto. Kot razlagalec Svetega pisma je ostal odvisen od njega do konca življenja. Ko je pozneje želel Sveto pismo razlagati *ad litteram*, je bila ta interpretacija še kar origenistično-simbolična. Vendar je Avguštín duhovne razlage učinkovito izrinil na rob v naslednjih točkah:

1. Ogenj, ki žge v peklú, je fizični ogenj.
2. Fizični peklenski ogenj gori večno; na koncu zgodovine ni nikakršne vsesplošne sprave.
3. Proti Origenu je Avguštín razbral – posledica njegove teorije milosti – iz pripovedi o grehi v Genezi in Pisma Rimljanom, da Sveto pismo izključuje svobodo kot samostojno sprejemanje dobrega. Origen – kakor vobče Cerkev pred Avguštínom – je sicer poznal izvirno okvaro, toda nobene izvirne krivde.

Origen iz Aleksandrije je bil doma v helenističnem svetu 3. stoletja, Avguštín v svetu latinskega Zahoda, ki se je proti 400 vedno bolj zapiral Vzhodu. Origen je bil učen filozof v osebni okolju mučencev, Avguštín učen retorik z živahnim interesom za politično oblast škofa sto let po konstantinskem obratu. Origen je prepoznal pomen jezikovnih študij za razlaganje Svetega pisma. Skupaj s Plotinom je bil sicer učenec Amonija Saka. Tudi Avguštín je kakor Origen v neoplatonizmu odkril protisilo manihejskemu dualizmu, vendar je od 397 razvijal čedalje bolj drugačno dožemanje Boga in človeka; intenziviral je

plat antropomorfno obvladane energije Božje volje, človeštvo obravnaval kot množico grešnikov, pustil svobodi obstoj le verbalno ter dojemal »milost« drugače kot Origen, ki je neosnovano izbiro milosti imel za nezdržljivo z Božjo pravičnostjo. »Milost« pri Avguštínu je od 397 pomenila Božjo pradilan izbiro nekaterih iz sicer izgubljene *massa damnationis*. Poenostavljeno povedano: za razliko od Origena je Avguštín težil k teološkemu determinizmu in antropološkemu pesimizmu. V *Božjem mestu* XI 23 in XXI 9-23 je zavrnil Origenov nauk o stvarjenju sveta in njegovem koncu.

Prevedel: David Prajnc

-
1. Prevedeno po: Kurt Flasch, »Die Alte Kirche als Geschichtspotenz Europas«, v: F. W. Graf in K. Wiegandt (ur.), *Die Anfänge des Christentums* (Frankfurt, 2009), str. 472-483.
 2. Vincenz von Lerinum, *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate*, ur. A. Julicher, Freiburg 1895, II 1.
 3. Albertovi teksti v: Kurt Flasch, Meister Eckhart, München 2007, str. 172, op. 107.
 4. Roger Bacon, *Opus Maius*, I c. 12., ur. J. H. Bridges, 1. knjiga, 1897, str. 24-25.
 5. Charles L. Stinger, *Humanism and the Church fathers*, Albany, N. Y., 1977; Max Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel 1979; Cesare Vasoli, »La teologia dell'Umanesimo italiano nel primo Quattrocento«, v: *Storia della teologia*, III Età della Rinascita, str. 25-82.
 6. Pico della Mirandola, *Apologia Quaestionum*, Quaestio 1, Opera, Venedig 1557, sl. 20 r-v.
 7. Goethe, *Sämtliche Werke*, zv. 18, 1, Münchenska izdaja 1997, str. 1098 in 1165 isl.
 8. Goethe, *Sämtliche Werke* I 2, Münchenska izdaja 1987, str. 424-425.
 9. Johann Wolfgang von Goethe, Poezija in resnično: iz mojega življenja, Ljubljana: Študentska založba, 2007, str. 189; prev. Štefan Vevar.
 10. Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, 1. knjiga, Frankfurt am Main 1729, str. 103.
 11. Gottfried Arnold, prav tam, 2. knjiga, str. 353 a – 362 a.
 12. Arnold, prav tam, 1. knjiga, str. 357 pri besedilu v PG 17, 521 ss.