

THOMAS QUARTIER¹

Menihi, ki so postali mučenci iz sočutja

Umorjeni trapisti v Alžiriji in različni pomeni mučeništva

Ta članek na podlagi študije primera skupine umorjenih trapistov v Alžiriji leta 1996 raziskuje različne razsežnosti mučeništva. Menihi so ostali v svojem samostanu, čeprav jih je ogrožal terorizem in so jim svetovali, naj zapustijo državo. Meniška stalnost je postala vodilno načelo njihovega življenja in smrti in ustvarila prostor, kjer so lahko razvili radikalno krepost sočutja do vseh skupin, navzočih v njihovi okolici. Da bi lahko razumel to mučeništvo iz sočutja, avtor analizira predstavitev usode menihov v filmu Božji možje (2010). V nadaljevanju pa meniške prakse stalnosti in sočutja analizira z vidika monastičnih in obrednih študij. Cilj tega članka je prispevati k razumevanju praks, ki pomagajo razvijati kreposti v meniškem življenju, ki imajo tako humanitaren kot religiozen pomen.

Ključne besede: mučenci, meništvo, stalnost, kreposti, trapisti

»Jaz sem rekel:
«Bogovi ste, sinovi Najvišjega vi vsi;
toda kakor človek morate umreti,
kakor kateri izmed knezov morate pasti.»
(Ps 82,6–7)

Ob 1:15 zjutraj 27. marca 1996 se je v alžirski vasi Tibhirine odvijala drama: ob tej uri so namreč iz samostana ugrabili sedem menihov. Kasneje so našli samo glave umorjenih mož – starih med 45 in 82 let. In vse do danes so ostale natančne okoliščine njihove smrti neznane. Najbrž jih je ubila tolpa islamskih teroristov, lahko pa tudi, da je šlo za vojaško zaroto. V vsakem primeru so bili očitno žrtev alžirske državljanske vojne, v

kateri se je islamsko podzemlje na vse pretege borilo z vladnimi vojaškimi silami (Kiser 2003).

Nekaj tednov po ugrabitvi je smrt menihov prišla v mednarodne medije in kmalu so zanje začeli uporabljati besedo ‚mučenci‘ (Derwahl 2012). Toda beseda ima več različnih pomenov (Waaijman 2000, 273ss.) in nikakor ni jasno, kaj je pomenila v tem primeru. ‚Mučenci‘ iz Tibhirina so se dotaknili src pripadnikov vseh verskih in družbenih skupin. Postali so simbol neomajnosti v na videz brezupnih in neznosnih okoliščinah, saj so ostali na svojem mestu in ga kljub nevarnosti niso zapustili. Kaj v takem primeru pomeni mučeništvo? So to mučenci v klasičnem pomenu, saj so dali

svoje življenje zaradi verske opredeljenosti? Ali so mučenci v sekularnem, človekoljubnem pomenu, saj so izgubili življenje, ker so se zavzemali za boljši svet? Ali pa je najboljši odgovor na to vprašanje dejstvo, da so bili *menihi* – torej menihi, ki so umrli in postali mučenci zato, ker so ostali zvesti svojemu meniškemu načinu življenja zaradi religioznih razlogov, ki pa bi lahko za ljudi, ki ne pripadajo istemu religioznemu izročilu, imeli tudi humanitaren pomen.

To so vprašanja, ki si jih je zastavljala tudi širša javnost, ko je leta 2010 francoski producent Xavier Beauvois posnel svoj film *Des hommes et des dieux* (Božji možje). Premiera filma je bila na filmskem festivalu v Cannesu 18. maja. Film je dobil prvo nagrado. V kratkem času ga je samo v Franciji videlo na milijone ljudi, uspešnica pa je bil tudi v drugih državah. To je nekoliko presenetljivo, saj v nasprotju s trendi v sodobnih filmih ta ne pokaže izida tragedije – dejanskega umora. Osredotoča se namreč na meniško življenje v pretežno muslimanski Alžiriji.

Menihi se tako večkrat pojavljajo v kapeli: prepevajo v skladu z meniško tradicijo svojega reda. Igralci so morali zato vaditi petje več mesecev, da so lahko v živo peli v filmu. Film poteka počasi in tako zelo dobro posnema tudi *strukturo* meniškega življenja. Ta struktura pa je pod vedno večjim pritiskom zaradi islamskih teroristov na eni strani in alžirske vojske na drugi; obenem pa kljub vsem nevarnostim struktura sama po sebi ostaja trdna. Temeljno vprašanje filma tako postane: Bodo menihi ostali v svojem samostanu ali bodo odšli, ker se državljanska vojna vedno bolj bliža?

Strukturo pa v duhovnem smislu spremlja *pomen* (Quartier 2007a). Menihi so si namreč strukturirali dan, da jim je bil ta tudi ob bližajoči se smrti v oporo. Toda kakšen *pomen* jih je navdihoval, da so to strukturo ohranjali? In kakšen *pomen* je nagovarjal občinstvo v kinodvoranah, ki jih je film povsem prevzel? V tem članku bom pokazal različne pomene mučeništva menihov. Zato bom najprej

predstavil primere iz *debate* o filmu, ki je potekala v medijih. Nato bom opisal *ozadje* tega primera. Za tem bom analiziral *način življenja* trapistov s poudarkom na meniškem konceptu 'stalnosti'. V četrtem delu bom analiziral *like* in *ključne trenutke* v filmu. V petem delu bom razmišljal o *drži*, ki ji pravimo *sočutje*. V zadnjem delu pa se bom ukvarjal s *pričevanjem* z zornega kota mučeništva.

1. DEBATA: ČLOVEKOLJUBNO ALI RELIGIOZNO?

V letu, ko je nastal film, je nemški časopis *Die Zeit* objavil različne razlage za njegov pomen. Ocenjevalec Jan Schulz-Ojala je trdil, da ne gre za krščansko zgodbo. Zanj so bili bratje tesno povezana skupnost, ki je poskušala ohraniti vero v razumnost v dezorientirani družbi, kar pa ni bilo enostavno zagovarjati, saj so bili konec koncev *liki brez dvoma kristjani* (Schulz-Ojala). Kot pravi ta novinar, krščanski pomen tega, da so se bratje držali strukture svojega življenja, v bistvu nasprotuje dejanskemu sporočilu njihove smrti. Na srečo, pravi, filmu uspe, da se ne ponaša preveč z religioznim sporočilom, saj bi s tem nerviral tiste, ki ne pripadajo isti cerkveni ali verski tradiciji. Po njegovem so torej menihi mučenci razumnosti, ne pa v religioznem smislu. Mučenci namreč širšim množicam lahko spregovorijo le na *človekoljubnem* način.

Nasprotno pa je tega istega leta novinar Thomas Assheuer poudaril teološko kakovost filma in izpostavil, da ga prav to dela privlačnega. Tako muslimanski teroristi kot vojaki – skupini, med katetrimi so bili ujeti menihi – so namreč predstavljali, kot pravi Assheuer, *tiranske bogove*. To pa se sklada z naslovom filma – navedkom iz Psalma 82 – ki nakazuje, da hočejo ljudje imeti božanski status. Zahtevajo namreč kri in žrtve. Toda z religioznega stališča je to nesprejemljivo. Zato je po Assheuerju ključno vprašanje, kako se bodo menihi kot verniki odzvali na 'bogove nasilja'. Po njegovem mnenju je s tem izpostavljena monoteistična zapoved ljubezni

do sovražnikov. To razume kot škandal, ki ga ni mogoče zožiti na etični poziv (Assheuer 2010). Torej so bili umorjeni bratje mučenci iz ljubezni do bližnjih. In ta ljubezen je postavljena v *religiozen*, monoteističen kontekst.

Jasno je torej, da ta izdelek daje različne pomenе življenju in smrti menihov, zaradi česar se postavlja tudi vprašanje, s kakšne vrste mučenci imamo opravka. So to dejansko mučenci monoteistične zapovedi in torej religiozni mučenci? Ali pa so za človeštvo v širokem pomenu in zato človekoljubni mučenci? Upam si reči, da sta v monoteističnem kontekstu obe trditvi preozki. Gotovo ne moremo reči, da ima *pričevanje* (kar je dobeseden pomen besede *martyrium*) menihov zgolj krščanski, religiozni pomen. Po drugi strani pa bi bilo pretirano poenostavljanje, če bi mu dali le univerzalno človeški pomen. Edinstveno za to skupino je namreč, da so bili ubiti zato, ker so bili *menihi* z določenimi značilnostmi. Meniško življenje je namreč zaznamovano s *stalnostjo* in *sočutjem* (Quartier 2013a). Te lastnosti sicer najdemo tudi zunaj samostanskih zidov, toda znotraj le-teh jih cenijo na poseben način.

Prav zato so bratje ostali, kjer so bili, pa čeprav so bili v nevarnosti. In – to je moja teza v tej razpravi – tako so postali meniški mučenci iz sočutja. V priljubljenem tedniku *Der Stern* še en nemški novinar Wolfgang Hübner navaja prav te razsežnosti meniškega življenja kot sestavine filma. Trdi, da so menihi ostali neomajni zaradi odgovornosti do svojega poslanstva, zaradi svoje vere in zaradi ljudi v vasi (Hübner 2010). Po mojem mnenju ti dve sestavini njihovega osebnega življenjskega sloga, odgovornost do vere (religiozni element) in odgovornost do človeške družine (humanitarni element), tvorita sintezo, kar pomeni, da so menihi postali mučenci zaradi tega, kdo in kaj so ter kaj so bili v odnosu do drugih zaradi svoje meniške identitete. V javni razpravi pa to v bistvu pomeni meniški življenjski slog (stalnost) in naravnost na človeško bratstvo (sočutje). V naslednjem poglavju bom poskušal utemeljiti to izjavo.

2. OZADJE: TIBHIRINE

Kaj se je zgodilo v samostanu? Kaj je v ozadju in kako so se odvijali dogodki? V tem poglavju bom zgolj na hitro orisal to temo, ne da bi se poskušal posvetiti natančnejšemu poročanju o zgodovinskem poteku dogodkov, politični situaciji v Alžiriji in motivom različnih strani. Predstavil bom samo podatke, ki so pomembni za razvoj moje teze, da imamo opravka z meniškimi mučenci iz sočutja. V prvem podpoglavju bom opisal nekatere faze v zgodovinskem razvoju samostana, v drugem podpoglavju pa dogodke, povezane z ugrabitvijo in smrtjo sedmih bratov.

2.1. ZGODOVINA SAMOSTANA V TIBHIRINU

Samostan v Tibhirinu je bil v pretežno muslimanskem atlaškem pogorju ustanovljen leta 1938. Geslo samostana (in njegovih predhodnikov v severni Afriki) je bilo *Signum in montibus* (,znamenje v gorah'), kar nakazuje tudi, čemu je bila namenjena ta redovna hiša trapistov. Gre za kontemplativni red, kar pomeni, da se menihi posvečajo predvsem molitvi, branju in ročnemu delu – *ora, lege et labora* (Quartier 2011a). Enako pomembno pa je tudi, da meniška skupnost tvori neke vrste svet v malem, ki širi svoje vzdušje tudi v okolje. Benediktinska tradicija, ki ji trapisti pripadajo, je namreč posvečena ustvarjanju svetišč, otokov, kjer ljudje živijo v harmoniji. Živijo v harmoniji med seboj in tako utrjujejo harmonijo v svojem okolju. V pogosto nemirni situaciji v Alžiriji bi bilo torej znamenje v gorah lahko dejavnik trdnosti, znamenje bratstva med ljudmi, ki so ga menihi vedno oblikovali skozi iskanje Boga (Olivera 2011, 16ss.).

Zato so na zunaj menihi poskušali navezovati stike z muslimanskim prebivalstvom. Njihov namen pa ni bil nikoli, da bi muslimane spreobračali – kar v teologiji imenujemo prozelitizem – ampak da bi skupaj živeli z ljudmi iz atlaškega gorovja. To je pomenilo, da so se skupaj posvečali kmetijstvu, pa tudi,

da so se številni bolniki iz okolja lahko zatekli v samostan na zdravljenje. To pa je kmalu vzbudilo sumničavost pri alžirski vladi, pa tudi pri nekaterih skrajnih muslimanskih skupinah. Že leta 1959 sta bila med vojno, ki je takrat divjala, dva meniha ugrabljena, vendar so ju kasneje izpustili (Henning in Georgeon 2010). Že takrat je bilo torej jasno, da je navzočnost menihov kot znamenje harmonije v času konfliktov in nemirov – ,znamenje v gorah' – najprej moteč dejavnik in, drugič, privlačna tarča za teroriste.

Tudi politični razvoj jim ni bil naklonjen: kljub dobrim odnosom z ljudmi je bila leta 1963 njihova prihodnost negotova. Resda ni bilo nobenega prelivanja krvi v okolici samostana, toda mnogi kristjani so zapustili državo, saj v okolju pod islamsko in socialistično vladavino niso videli nobene prihodnosti. Vseeno pa je ,kontemplativna navzočnost' bratov ostala (Olivera 2011, 51ss). Leta 1971 je samostan s prihodom novinca, brata Christiana de Cherga dobil svež zagon. Bil je znanstvenik, ki se je zelo zanimal za islamsko duhovnost. Sicer niso vsi v skupnosti razumeli, zakaj ga to zanima, toda na ta način se je ustvarila nova povezanost z lokalnim prebivalstvom: poleg ročnega dela (skrbi za bolnike in kmetovanja) se je ustvarila povezanost tudi na religiozni ravni. Ta povezava teoloških vidikov in žive solidarnosti je kasneje postala glavni motiv pri odločitvi, ki so jo bratje sprejeli kasneje, kot bomo videli v 4. poglavju.

Najprej je sodelovanje z muslimanskim prebivalstvom dobilo posebno razsežnost, ko je leta 1976 država prevzela stavbe samostana. Menihi so sicer še vedno lahko obdelovali 12 ha zemlje, s čimer so si zagotovili preživetje. Vendar pa politični spori, ki so pripeljali do te poteze, niso vplivali na konkretno situacijo bratov, na njihovo povezanost s sosedi muslimani. Skupaj s prebivalstvom so ustanovili kmetijsko zadrugo in dobesedno z ramo ob rami sodelovali z muslimanskimi sosedi. Vseeno pa je njihov strok samostanski urnik ostal nespremenjen. Trapisti imajo namreč vsak dan več točno določenih ur za molitev.

Takrat zapustijo vse, da bi molili. Muslimani so to sprejeli in se pri tem osredotočali na njihovo versko prakso, ne pa na določen nauk ali omejitve. Ta poudarek na praksi kot temelju medsebojnega razumevanja pa je del ,žive religije' (McGuire 2008). V tem članku sicer ni mogoče podrobneje obravnavati te ideje, toda versko življenje menihov očitno ni najprej določeno s formalnimi in institucionalnimi razsežnostmi religije, ki bi še okrepila ločitev zaradi političnih razlogov.

Pritisk zaradi nevarnosti na eni strani (tako zaradi vlade, kot zaradi vedno hujšega terorizma) in spontano povezovanje s socialnim okoljem v Tibhirinu je še naprej določal življenje bratov. V skupnosti je sicer prihajalo do kriz, toda bratje so ohranjali svoje meniško življenje in leta 1984 spet dobili status samostana. Brat Christian pa je postal prior, predstojnik skupnosti.

2.2. SITUACIJA DOSEŽE VRHUNEC IN DOGODKI LETA 1996

Leta 1993 je situacija dosegla vrhunec; decembra so teroristi napadli 12 hrvaških priseljenih delavcev in jim prerezali vratove, ker so bili, kot poroča Ivo Dujardin, kristjani. Leta 1994 so med drugim ubili štiri krščanske misijonarje (Dujardin 2009, 13–15). In kot pravi ta avtor, so bili ti tragični dogodki v bistvu preizkušnja za brate, če resno mislijo z odločitvijo, da bodo ostali v Alžiriji (Dujardin 2009, 17). Brat Christian je uspel jasno povedati, da je samostan ,kraj miru', zato teroristov ni bilo blizu. Toda nevarnost je postala tako velika, da so bratom svetovali, naj zapustijo državo (Baumer 2010, 14). Leta 1995 so v svojem glasilu objavili zgodbe o življenju skupnosti in o tem, kako se spopadajo s situacijo. Pokazali so veliko sočutja s svojimi sosedi, z državo, s Cerkvijo in z redovniki, saj jih je do tedaj že 11 izgubilo življenje (Dujardin 2009, 18).

Kot sem že zapisal, pa se je neizogibno zgodilo 27. aprila naslednjega leta, leta 1996; takrat so ugrabili sedem bratov. Neverjetno, toda ravno takrat se je v samostanu srečala

molitvena skupina kristjanov in sufijev 'Vez miru' (Ribât). Brat Christian je namreč tej medverstveni organizaciji dal podporo samostana in jim ponudil hišo za goste, kjer so se lahko srečevali. Vendar pa to ni odvrnilo ugrabiteljev. Po poročilih medijev so odgovornost prevzeli pripadniki skupine GIA (*Groupe islamique armée*). To je bila podskupina FIS (*Front islamique du salut*). Ta je že leta 1993 širila govornice, da naj se tujci, ki ne bodo v enem mesecu zapustili države, bojijo za svoje življenje (Baumer 2010, 13). V noči, ko se je zgodila ugrabitev, sta dva meniha ostala v samostanu: ugrabitelji ju niso opazili. In v zvestobi svojemu življenjskemu slogu sta naslednje jutro z obiskovalci samostana v hiši za goste opravila jutranje molitve (*hvalnice*) (Derwahl 2012, 92). Držo molitve sta torej ohranila tudi po ugrabitvi. Ugrabitelji so zahtevali izpustitev zapornikov v Alžiriji in Franciji, toda nihče ni bil izpuščen. In tako je bila usoda menihov z diplomacijo zapečatena (Olivera 2011, 68–69). Glave bratov so našli 30. maja tega leta. Teles pa niso našli nikoli, kot sem povedal že v uvodu.

Vprašanje, kdo je bil odgovoren – muslimanska skupina ali vojska – je nerešljivo. Nekateri trdijo, da je šlo za zaroto vlade, ki so ji bili menihi trn v peti; drugi pa ugrabitev in umor pripisujejo muslimanskim teroristom. Na tem mestu ne bom zavzemal stališča do tega vprašanja. Za nas je pomembnejše, da je v mesecih pred ugrabitvijo prior Christian neprestano na dolgo govoril o mučeništvu. Zanj torej smrt menihov ni bila nobeno naključje; postali so orodje Božjega načrta, njegove ljubezni do alžirskega naroda (Olivera 2011, 69). Njihova naloga pa se je nadaljevala tudi po smrti. Eden izmed preživelih menihov, brat Jean-Pierre, je poskrbel, da so se na primeren način spomnili bratov v novem samostanu v Mideltu, prav tako v atlaškem gorovju, kjer so postavili tudi spominsko kapelo (Derwahl 2012). Tam se jih spominjajo na religiozen način (Quartier 2007b).

Seveda se lahko vprašamo, koliko širša javnost spomin na brate razume kot stvar

očitno religiozne naravnosti priorja in tudi preživelih. Ali njihovo smrt razume kot mučeništvu po Božjem načrtu v skladu z njihovim religioznim izročilom? Ali pa z vidika človeškega bratstva – kot dejanje solidarnosti – če na navzočnost menihov pogledamo tako, kot jo razume film? S tem se vrnemo k vprašanju iz prvega poglavja. Ozadje, kot smo ga orisali, je potrebno pogledati s stališča načina življenja menihov (3) in tako, kot je bilo prikazano v medijih po njihovi smrti, še posebej pa v filmu *Božji možje* (4).

3. NAČIN ŽIVLJENJA: STABILITAS

»Red potrebuje menihe bolj kot mučence.« To je navedek iz pogovora, ki ga je trapist Bernardo Olivera (*generalni prior*) opravil z bratom Christianom leta 1994. Slednji pa mu je menda odvrnil: »Med tema dvema ni razlike« (Dujardin 2009, 22). Zato bi bilo, ko gre za tako vrsto mučeništvu, kot so ga pretrpeli menihi iz Tibhirina, narobe, če bi nasproti postavljali duhovno angažiranost in socialno delovanje. »Kakor da je mogoče biti menih, pa pobegniti pred nevarnostjo, ki ti grozi v okolju, kjer si pogнал meniške korenine! Ne, ne gre.« Tako si lahko razlagamo besede priorja. Ker so bili menihi, se niso mogli izogniti nevarnosti mučeništvu.

Kaj pa so posledice meniške duhovnosti, ki očitno ljudi pripravijo do tega, da so do skrajnosti vztrajni? Za odgovor se moramo obrniti na interdisciplinarno področje *monastičnih študij*, ki z različnih kotov preučujejo meniški način življenja (Quartier 2012a). Kot pravi italijanski filozof Giorgio Agamben, je vrhunec meniškega življenjskega sloga to, da je menihov način življenja povsem usklajen z njegovo eksistenco. To pomeni, da ne glede na okoliščine menih ne more spremeniti svojega načina življenja. To pa zadeva tudi morebiten konec njegovega življenja, konec njegove eksistence. Agamben vidi v tem velik izziv za današnjo, pogosto viharo družbo: zaradi svojih zaobljub menihi utelešajo neke vrste 'sveto eksistenco' (*homo sacer*), ki vključuje

vse ravni življenja. Temu pravi mobilizacija eksistence (Agamben 2012, 37–42). To pa je v očitnem nasprotju s fragmentacijo sodobnega življenja. Pomeni namreč, da podrediš svoje življenje temeljnim načelom. Zaradi tega je za menihe pravilo (*regula*) definitivni koncept. Vendar pa tako načelen, svet značaj življenja ogroža družba, ki ji ta način življenja povzroča nelagodje in v tujcu vidi predmet nasilja (Wils 2004, 130–132).

Toda zakaj se ljudje vseeno odločajo za to vlogo? V primeru menihov iz Tibhirina je bilo Benediktovo pravilo ključno, da se niso obotavljali. Ključno načelo, ki ga je zapisal Benedikt v 6. stoletju – v času, ki ni bil nič manj kaotičen kot naš – je bila stalnost (*stabilitas*). Menih ostaja, kjer je, ne glede na to, kako težko in na videz nemogoče je to. To ne pomeni slepe pokorščine, ampak da preprosto ostaja zvest načinu življenja, ki je po zgoraj omenjenih Agambenovih besedah usklajen z njegovo eksistenco. Če pomislimo na to načelo, menihi iz Tibhirina niso imeli nobene druge možnost, kot da so ostali, kjer so bili. Če ne bi ostali, bi tako rekoč uničili svoja življenja. Zaradi notranjega boja in konfliktov, ki so jih vsi doživljali, je jasno, da za nobenega izmed bratov to ni bila lahka odločitev, pa so vseeno do smrti vztrajali pri njej. Tudi če je bilo to zaradi političnih pritiskov vedno težje, je bil to le še en razlog več, da so ne glede na vse ostali, saj je v taki krizi vse, kar ostane, znamenje upanja (Olivera 2011, 91ss.).

Ta boj in njihova odločitev pa nas privedeta do različnih razsežnosti *stabilitas*, ki jih lahko zaznamo v monastični duhovnosti. Najprej, kot pravi Agamben, stalnost pomeni biti zvest samemu sebi, svojemu načinu življenja (1). Drugič pomeni biti zvest skupnosti, v kateri živiš (2); tretjič družbi, v kateri je kriza (3); in nato še Bogu (4) (Böckmann 2011, 88). Na koncu pa ta zvestoba traja do smrti in še naprej (5). Poglejmo na vsako od teh petih razsežnosti s stališča bratov in njihovega benediktinskega izročila.

(1) *Osebna*: Sv. Benedikt pravi, da so najslabši menihi tisti, ki »celo življenje

tavajo iz pokrajine v pokrajino« (RB 1, 11; Benedict 1998). Kot pravi, menih ne gre nikamor, ampak ostaja sam s sabo (*habitare secum*). Zato bi za menihe iz Tibhirina, če bi odšli, pomenilo, da so izdali svojo osebno eksistencialno izbiro. V kontemplativni tradiciji je namreč ta izbira povezana s tvojim bivališčem. Tu se mora vse zgoditi. Seveda se menihi lahko preselijo v drugo opatijo, na drug kraj, toda to je zapleten proces, ki ni ideal meništva. Toda ta ideal ni cilj sam po sebi, ampak, kot bomo videli, predstavlja temelj za vse ostale razsežnosti stalnosti. Da bi stalnost rasla, je namreč bistvena osebna zvestoba vsakega posameznika.

(2) *Skupnostna*: Želja po stalnosti se izkaže v trdni odločitvi, da boš živel in ostal v meniški skupnosti (Puzicha 2002, 124). Krajevna stalnost mora namreč voditi v medsebojno zvestobo. V svojem Pravilu Benedikt govori o delovnem mestu, kjer lahko izživiš socialni vidik meniškega načina življenja: »Delavnica, kjer moramo zvesto opravljati vse naloge, je ograda v samostanu in stalnost v skupnosti« (RB 4, 78). To pa pomeni tudi, da so se morali bratje v Tibhirinu pogovoriti, da bi sprejeli skupno odločitev. Nihče izmed njih tega ni mogel storiti sam brez ostalih. Ne glede na to, kako so se njihovi temperamenti razlikovali (4. pogl), so se morali odločiti skupaj.

(3) *Družbena*: Osebna in skupnostna stalnost se odražata tudi v družbi. Ljudje, ki se odločijo za tak način življenja, namreč spreminjajo svojo identiteto in s tem tudi svoje okolje, na primer preko odnosov s sosedi samostana (Holzherr 2007, 344), Benedikt o tem govori, ko določa, kako je potrebno nove člane sprejeti v samostan: »Če ima kakšno imetje, ga mora pred tem dati ubogim ali pa ga uradno predati samostanu, ne da bi obdržal eno samo stvar zase, saj se mora zavedati, da od tega dne naprej ne bo njegovo niti njegovo telo« (RB 58, 24–25). Očitno je meniški življenjski slog povezan s humanitarno odgovornostjo. Dolžnost do ubogih in dolžnost do samostana sta enakovredni. Povsem enako pomembno je

namreč, da skrbiš za uboge, kot da skrbiš za skupnost. To je bila tudi značilnost bratov v Tibhirinu: njihova skrb za bolne, pa tudi za kmete, ki so – tako kot oni – morali trdo delati za preživetje, je bila del njihovega meniškega načina življenja.

(4) *Religiozna*: Četrta razsežnost meniške stalnosti je religiozna. Stalnost namreč zahteva tudi zvestobo svojemu religioznemu izročilu. To je razloženo v dveh odlomkih iz Benediktovega Pravila: »Nikoli se ne smemo oddaljevati od njegovih zapovedi, ampak zvesto slediti njegovemu nauku v samostanu vse do smrti, saj bomo tako s potrpežljivostjo deležni trpljenja Kristusa in si morda zaslužili tudi delež pri njegovem kraljestvu« (RB Prol 50). Tu je utemeljena meniška stalnost: v menihovem odnosu z Bogom. Samo ta odnos namreč menihu omogoča, da lahko prenese prve tri ravni stalnosti. Za menihe iz Tibhirina je bilo prav to temeljno načelo: brez vere ne bodo nikoli mogli ohraniti svoje stalnosti in vedno znova obnavljati svoje odločitve. To daje verodostojnost vsemu, kar bi lahko imeli za nečloveško v prvih treh razsežnostih. To gotovo ni lahko, toda gre za Božjo zapoved, ki jo je potrebno spoštovati, kot lahko beremo na drugem mestu v Pravilu: »Bodi pogum-nega srca in se zanesi na Boga« (RB 7,37). Samo tisti, ki zaupajo Bogu, bodo namreč imeli pogum, da bodo vztrajali v prvih treh razsežnostih stalnosti kljub svojim željam in poželenjem in kljub splošnemu prepričanju v družbi. Tako lahko to razlagamo.

(5) *Tanatološka*: Prve štiri razsežnosti so radikalne – to pomeni, da so ukoreninjene (*radix*) v življenju – saj veljajo do smrti. Sledi pa še lastnost meniškega življenja, ki ji lahko rečemo tanatološka. Odločitve, ki jih

sprejemaš, in življenjski slog, ki ga živiš, traja do smrti in – po prepričanju menihov – še naprej. Odlomek iz prologa (RB Prol 50), ki sem ga navedel zgoraj, jasno pravi ‚do smrti‘. To se ne nanaša predvsem na način, kako boš umrl, ampak še posebej na način življenja. Meniško življenje je vedno *ars moriendi* (wils 2007), umetnost umiranja. Glede tega Pravilo pravi: »Dan za dnem se opominjaj, da boš umrl (RB 4,47). S tem pa *ars moriendi* postaja *ars vivendi*, umetnost življenja (Quartier 2012b). Radikalizira namreč Agambenovo idejo, da je menihova eksistenca usklajena z njegovim načinom življenja. Zaobjema tako življenje kot smrt. Stalnost torej pomeni, da smrt ni nenaravna sestavina tvojih eksisten-cialnih okoliščin, ampak da ob svojem času postane del njih.

Iz teh kratkih opredelitev, kaj meniška stalnost pomeni, lahko zaključimo, da prve tri razsežnosti zagotovo predstavljajo temelj človekoljubnega delovanja in simbolične vztrajnosti, ki so jo pokazali bratje iz Tibhi-rina. Prva razsežnost je pravzaprav globoko osebna, kajti v svoji skupnosti in v družbi so menihi morali živeti drug z drugim in med ljudmi, s katerimi so si delili življenjski prostor. Če pomislimo na njihovo smrt, bi temu lahko rekel *človekoljubno* mučeništvo v smislu prve opredelitve iz prvega poglavja. Njihovo delovanje namreč traja do smrti v smislu *ars moriendi*. Toda četrta razsežnost pokaže na drug vidik. Nemogoče bi bilo ohranjati stalnost, še posebej če prvo razse-žnost preslikamo na vsakega posameznika, če ni utemeljena v Božjem navdihu. Na koncu pa ta navdih zadeva tako življenje in smrt, peto razsežnost stalnosti. To na kratko povzemam v Tabeli 1.

Tabela 1

Razsežnost	Benediktinci	Tibhirine
Osebna	Zvestoba kraju	Osebna odločitev, da boš ostal
Skupnostna	Zvestoba skupnosti	Kontemplativna navzočnost v skupnosti
Družbena	Zvestoba okolju	Solidarnost v dialogu s sosedi
Religiozna	Zvestoba Bogu	Zavedanje Božjega načrta
Tanatološka	Zvestoba do smrti	Pripravljenost na poslednji korak

Seveda ne bo kar vsak prepoznal vseh petih razsežnosti stalnosti v vedenju menihov. Toda če resno vzamemo skladnost med njihovim načinom življenja in njihovo eksistenco, potem odločitve, da bodo ostali v svojem samostanu, ni mogoče razumeti brez nekega religioznega podtona. V meniškem življenjskem slogu pa to ni nič čudnega. Ko namreč pride do vprašanja, kakšne vrste mučeništvo so pretrpeli bratje, meniški pogled pomeni, da je njihov konkretni življenjski slog pripeljal do žive sinteze človekoljubnega in religioznega mučeništva. V tem primeru torej mučeništvo menihov ni bilo stvar izbire. Preprosto ostali so to, kar so bili: njihov *ars vivendi* in *ars moriendi* sta se skladala. Njihovi osebni boji in boji skupnosti so se samodejno razrešili, ko so razmišljali o stalnosti, ki je bila zanje po definiciji tudi religiozna.

4. FILM: LIKI IN PRIZORI

Kako je bil življenjski slog tibhirinskih menihov predstavljen javnosti v filmu? Katere poteze lahko razberemo, da bi odkrili naravo navdiha za film? In kakšno sporočilo film prinaša številnim ljudem, ki jih je navdihnil? Kot sem že omenil, je na razumevanje dogodkov v javnosti film *Božji močje* močno vplival. Vprašanje pa je, ali so različne razsežnosti meniškega življenja, ki smo jih prepoznali, prikazane tudi v filmu. Ker so prizori obredov ključna sestavina filma, bo za razrešitev tega vprašanja najprimernejši interdisciplinarni pristop obrednih študij (Quariter 2007b). Ne bom pa analiziral celotnega filma, ampak se bom osredotočil le na dva ključna lika (4.1) in na dva osrednja dogodka (4.2).

4.1. KLJUČNA LIKA: KONTEMPLACIJA IN AKCIJA

V filmu ima vsak brat svoje lastnosti in svojo vlogo v skupnosti. Ker ne morem raziskati vseh, se bom omejil na dva izpostavljena lika: na zdravnika skupnosti, brata Luca, in na prej omenjenega priorja, brata Christiana.

Ne bom se tudi ukvarjal z biografijo teh dveh menihov, ampak z njunim dramaturškim prispevkom k temu, kako je prikazana odločitev, s katero so se spopadali bratje.

Brat Luc je v glavnem prikazan kot človek akcije, kot človek dejanj, brat Christian pa kot človek besed in idej. Da bi razumeli njuni vlogi v duhovnem smislu, nam bo koristilo, da si pogledamo razlikovanje med besedo (*legomenon*) in dejanjem (*dromenon*) s stališča obredja (Schillebeeckx 2000). Da bi življenje imelo smisel, potrebuje kombinacijo besed in dejanj. Zato sta lika Luca in Christiana v filmu dialektično povezana. V veliki meri se razlikujeta, toda v kontekstu skupnosti predpostavljata drug drugega. Kontemplativno življenje namreč predpostavlja delovno roko, dejavno sodelovanje pa predpostavlja kontemplativni temelj.

Gledalci spoznajo brata Christiana kot človeka, ki vztraja pri svojih razumskih idealih, tudi ko se teroristi približujejo samostanu. V filmu vojska ponudi varovanje samostana, toda on ga zavrne zaradi načela, da hiša miru ne potrebuje oborožene zaščite, še posebej pa ne zaščite pokvarjene vojske. Christian je namreč prepričan, da bo lahko odvrnil nevarnost z dialogom. Skupnost pa tega ne sprejme lepo. Pride do nesoglasja glede tega, ali Christian dovolj pozornosti namenja stališčem drugih menihov. Je bil obseden s svojimi lastnimi načeli, idejami, besedami?

Film to prikazuje realistično. Govorice, da je bil prior preveč intelektualen, so se namreč v skupnosti res pojavljale. Njegove koranske študije, spisi in včasih zahtevni govori so sicer zaposlovali misli menihov, ni pa nujno, da so se dotaknili tudi njihovih src. Kot pravi preživeli brat Jean-Pierre, je včasih predaval bratom in sanjal o krščanstvu ljubezni in prijateljstva (Derwahl 2012, 53ss.). Christian je trdil, da je najprej potrebno imeti držo poslušanja, pristnega iskanja (Salenson 2011, 16–17). Torej je, kot je pravil Christian, prav drža poslušanja, ki je bratje v odnosu do njega niso imeli, temeljna. Toda karizme, vključno s priorjevo, so vedno omejene.

Razlika med njim in bratom Lucom postane očitna, ko nek drug brat vpraša Luca, medtem ko pomivata posodo, ali se je tudi njemu zdelo priorjevo predavanje lepo. Luc pa dela naprej in odgovori: »Torej si nekaj od tega le razumel?« On je s srcem in dušo zdravnik. Njegovo načelo je pomagati vsakomur, konkretno, v vsaki situaciji. Pomagal je celo teroristu. Imel je posebno mesto v skupnosti. Trapisti imajo namreč le redko tako veliko stika z zunanjim svetom, kot ga je imel brat Luc, ki je včasih v nekaj dneh sprejel na stotine bolnikov. Poleg tega je bil človek, ki te je s svojo preprostostjo in neomajno vero razorožil, pa čeprav ga je izjemno skrbelo za brate in njihov človeški položaj (Henning in Georgeon 2012, 11). Luc je torej imel podobno motivacijo kot Christian, le da je svojo karizmo živel na praktičen način. Znotraj skupnosti je bil posebnost, saj je manj poudarka namenjal kontemplativni strani življenja. Torej je tudi njegova meniška karizma imela omejitve. In prav te omejitve so tiste, zaradi katerih je prikaz menihov v njihovem duhovnem iskanju tako človeški.

Razlika med religioznostjo brata Christiana in brata Luca je očitna, ko sta meniha prikazana sama. Ena izmed bistvenih dolžnosti meniha je namreč, da sam opravlja verske obrede. Ko film prikazuje Christiana samega, ta bere Koran ali piše. Luka pa je nasprotno v enem izmed prizorov prikazan pred sliko križanega Kristusa, ki se je nežno dotika in jo poljublja. Obe obliki religiozne izkušnje lahko najdemo med menihi. Toda medtem ko je Christianova predvsem intelektualna, je Lucova bolj čustveno in mistično naravnana.

Bistvo filma je, da ta dva očitno potrebujeta drug drugega. To je jasno v več prizorih, najbolj pa proti koncu, ko se ugrabljeni menihi – ki jih porivajo ugrabitelji – prebijajo skozi sneg. Christian podpira ostarelega in slabotnega Luca, kar je praktično dejanje bratstva. Tako sinteza, ki je očitna tudi iz Lucovega ravnanja in Christianovih besedil, zaživi še pred občinstvom. Zato bi bilo pretirano poenostavljanje, če bi rekli, da Luc predstavlja

človekoljubni in Christian religiozni vidik. Oba namreč zajemata obe razsežnosti, ki imata pomembne posledice za njuno mučeništvo. Edina razlika je ta, da so poudarki v njunem udejanjanju teh razsežnosti drugačni. Ko gre za naravo njunega mučeništva, sta se namreč oba naslanjala tako na človekoljubni kot religiozni vidik.

4.2. KLJUČNI TRENUTKI: LOČITEV IN ZDRUŽITEV

Film ima več ključnih trenutkov. Zanimivo pa je, da so vsi obredne narave. Vsi namreč prikazujejo obredne dejavnosti ali pa so povezani z obrednimi zadevami (Quartier 2007a). Raziskal bom dva taka prizora, ki sodelujeta v procesu sprejemanja odločitev menihov in skupnosti. Prvi prizor se odvija na božični večer, ko v samostan pride nekaj teroristov. Vprašajo, če bi lahko videli »papeža te hiše«. Ko k vratom stopi prior Christian, še enkrat predstavi temeljno načelo: v samostanu ne bo nobenega orožja, še posebej pa ne na »praznik princa miru«. To v filmu uspe dopovedati vodji teroristov. Ta mu poda roko in Christian jo po kratkem razmisleku stisne. Teroristi pa odidejo z obljubo, da se bodo vrnili.

Gre za obredni trenutek; najprej zato, ker je povezan z božičem, drugič pa tudi zaradi Christianove geste. Napoveduje tudi prehodno obdobje, saj ima dogodek velike posledice za skupnost bratov: sedaj vedo, da teroristi prihajajo (Salenson 2011, 19). S stališča obrednih študij lahko vidimo, da gre za obred ločitve: od takrat naprej so se namreč menihi soočali z golo resničnostjo (Van Gennep 1999). Od tega trenutka naprej so bili *homo sacer* v polnem pomenu besede (gl. pogl. 2) – sveti, toda preganjani. V filmu je to dogodek napovedi mučeništva, ki se bo gotovo zgodilo. Če sledimo britanskemu antropologu Victorju Turnerju, ga lahko imenujemo tudi mejno stanje med ločitvijo in združitvijo (Turner 1969). Na mejnem območju med življenjem in smrtjo pa lahko menihi sprejmejo tudi dokončno odločitev v

skladu s svojim načinom življenja. V številnih pogovorih v filmu izražajo svoje pomisleke, dvome, obup in strah, pa tudi vero, upanje in ljubezen (Palmer 2012).

V nekem trenutku v filmu na obisk pride menih iz Francije, s katerim skupaj obedujejo. To pa je drugi prizor, o katerem bi rad govoril. Film ta prizor zavestno predstavi kot 'zadnjo večerjo'. Pijejo vino in poslušajo klasično glasbo, Čajkovskega, kar se ob obrokih ponavadi ne dogaja. Med glasbenimi posnetki iz tega filma je ta posvetna, izjemno čustvena skladba nekako nenavadna v primerjavi z gregorijanskim koralom. Kamera od blizu pokaže vsakega meniha: vsi kažejo čustva, smeh in solze. Preživeli brat Jean-Pierre je kasneje komentiral: »To je bil prazničen dogodek. Nikoli pred tem ni šlo za kaj tako velikega. Šlo je za življenje ali smrt. Obenem pa je bila to tudi ura izjemne milosti. Nič več dvoma, nič strahu. Vsi smo se strinjali, da ostanemo« (Derwahl 2012, 75). Kinematografsko je obed izjemno dodelan, toda pomemben je tudi s stališča obrednih študij. Gre namreč za obredni trenutek, saj je to obrok, ki ima v samostanu vedno obredne lastnosti (Quariter 2011a). Lahko bi ga razlagali kot obred združitve (Van Gennep 1999). Po njem so bili menihi zares *pripravljeni* in naslednjega dne so prišli ugrabitelji.

Tu bi lahko dodali tudi teološko idejo milosti: s tem, ko si pripravljen sprejeti svojo usodo, si odprt za Božje odrešenje. To je pozitiven pogled na človeško eksistenco v luči večnosti, ki jo lahko razlagamo tudi kot odgovor na bolj fatalistične prizore, kot jih srečamo v Bunuelovem filmu *Viridiana* iz leta 1961, kjer je prikazana in utemeljena uničujoča moč zemeljske usode. Tu namreč vidimo preoblikujočo moč, ki postane vidna kasneje

v filmu, ko srečamo dva preživela meniha: za seboj sta pustila zemeljske grožnje po življenju in ostala svobodna v čakanju na izpolnitev njune eksistence, medtem ko menihi, ki bodo umrli, hodijo po snegu skozi meglo – na poti k odrešenju.

V obeh primerih – v obredu ločitve in v obredu združitve – imajo svojo vlogo vse ravni stalnosti: vsak posameznik se sooča z odločitvijo. Skupnost je do skrajnosti preizkušena. Postavljeni so pred vprašanje, ali naj gredo ali ostanejo, in odločijo se za ljudstvo, »ki ne bi razumelo, da so odšli v trenutku nevarnosti« (Derwahl 2012, 77–78, moj prevod). Med tema dvema prizoroma pa so menihi prikazani pri delu, branju in skupni molitvi. Tako se film loteva treh osnovnih stebrov meniškega življenja: zgoraj omenjenih *ora, lege et labora* (Quartier 2011a). Ti jim omogočajo, da so lahko pripravljeni na ključno odločitev pri zadnji večerji. Film ne temelji na napetosti med tema dvema prizoroma, ampak na obredni intenzivnosti, s katero sta posneta. Tabela 2 povzema obredne elemente, o katerih smo govorili v tem poglavju skupaj z njihovim prikazom v filmu in njihovim duhovnim pomenom.

V kontekstu moje teze menim, da te štiri teme dovoljujejo zaključek, da lahko tudi tu opazimo sintezo človekoljubnega poslanstva menihov in njihovih religioznih vzgibov. To dvoje je namreč nerazdružljivo povezano. V enem izmed pogovorov v filmu Christian uporablja izraz »mučenci iz ljubezni«, ki predstavlja srčiko sinteze. Kot namreč pravi prior, je v tako radikalni situaciji mogoče ljubezen kot človekoljubno zapoved ohraniti le v duhovnem smislu. Kajti ta predpostavlja akcijo in kontemplacijo, zato je tako človekoljubna kot religiozna. Tako film na simboličen

Tabela 2

Razsežnost	Film	Duhovnost
Beseda	Besedilo in predavanje	Kontemplacija
Dejanje	Pomoč in delo	Akcija
Ločitev	Nevarnost ob prazniku	Izguba gotovosti
Združitev	Zaupanje med obrokom	Pripravljenost in milost

način preko likov daje celostno sliko. Isto pa velja tudi za razsežnost ločitve in združitve: brez ločitve, izgube zaupanja, ni možna združitev, pripravljenost, da vztrajaš pri poslanstvu do konca. Ali to vsi gledalci tako razumejo, je – tako kot v primeru razsežnosti stalnosti v 3. poglavju – vprašanje, na katerega tu ne moremo odgovoriti. Lahko po poskusimo ugotoviti, kako je lahko imela sinteza besede in dejanja, kontemplacije in akcije tako velik vpliv. V naslednjem poglavju bomo to napravili na podlagi koncepta sočutja.

5. DRŽA: SOČUTJE

Življenje ljudi se lahko zares spremeni zaradi življenjskega sloga, ki so si ga izbrali, in zaradi ključnih trenutkov (Quartier 2013b). Moja teza je, da je privlačnost bratov v njihovem živem sočutju, ki so ga ustvarjali s stabilnostjo. Toda kaj tako sočutje pomeni v primeru menihov, ki so ,znamenje v gorah'? Gre za vrlino, ki jo živimo s stalnostjo življenja in obredno udejanjamo z besedo in dejanjem. Na ta način se uresničujejo človekove lastnosti. Sočutje postane vrlina, ker ga menihi ne udejanjajo zaradi videza, ampak zato, ker je samo po sebi dobro in ker omogoča stalnost v negotovih časih (Van Tngeren 2002, 89; 2013, 128–129).

Glavno sporočilo filma je namreč, da s tem, ko so menihi trdni v svojih zaobljubah Bogu, lahko živijo v brezpogojnem sočutju do vseh različnih skupin, ki jih srečujejo. Zaradi tega, ker so razvili meniški značaj – stalen značaj, ki ga udejanjajo v prostoru in družbi – vsak izmed njih lahko živi tako, da ne zavrača nobene skupine in ostaja tam, kjer glede na svoje meniško življenje mora biti. Stalnost odpira področje za sočutje in to je očitno vrlina. Ponovno odkritje etike vrlin na mnogih področjih družbenega in verskega življenja v zadnjih desetletjih (Fglanagan in Jupp 2001) oblikuje obzorje, znotraj katerega se ta močna drža menihov udejanja v njihovi stalnosti, ki je del njihovega življenja. Macintyre povzema željo po etiki drže, ki jo

v zadnjem času obujajo konkretne prakse in izkušnje, z naslednjim vprašanjem (Macintyre 2011, 11): »Kakšen je odnos med tem, da se lahko učimo iz izkušenj, in tem, da smo odprti za politično in moralno razpravo?« Menihi na to odgovarjajo z odnosom sočutja, ki ga razvijajo s pomočjo stalnosti (Quartier, v tisku).

Prav na ta način pa krepost sočutja spreminja življenje v Tibhirinu. Odločilni dejavnik je ta, da bratje ne bežijo pred mejnim območjem – ne pred ločitvijo ne pred združitvijo. Čeprav se zdi, da se varno okolje njihovega bivališča ruši, ostajajo. In ostajajo na obreden način. Preživeli brat Jean-Pierre govori o »ohranjanju pozornosti«, ki postaja vedno bolj pomembna. Trapisti namreč ohranjajo pozornost med nočnimi molitvami. Toda v primeru bratov iz Tibhirina s tem, ko se približuje nevarnost, njihovo celotno življenje postaja vigilijska (Derwahl 2012, 72ss.). To pa je imelo izjemen vpliv na stalnost, tako za vsakega brata osebno (1), kot za skupnost, ki se je še bolj povezala (2), za okolje, ki je imelo občutek, da jih ,znamenje na gori' ščiti (3), in za vero v Boga: ko se bliža nevarnost, so bratje vse pogostejše prikazani v kapeli (4). Do smrti se hranijo z besedo in deli (5).

Simbolična vigilijska je obred, ki ustvarja resničnost. Ameriški liturgik Tom Driver izpostavlja, da še posebej v primerih, ko gre za zatiranje, obredna dejanja lahko spreminjajo resničnost (Driver 1998, 166ss.). Krepost sočutja je sad, ki ga žanjejo bratje iz Tibhirina. Odgovarjajo na skupno človeško potrebo: da bi nekaj prestali z drugimi. Kot pravi Armstrong (2011), lahko krepost sočutja privzgojimo, in sicer med drugim s pomočjo obredov. Menihi so sposobni prestati nevarnost z drugimi, ker so s pomočjo obreda (vigilije) spremenili resničnost.

Tudi krščanska narava menihov se izkristalizira na podlagi kreposti sočutja. Baumer (2010, 84–87; moj prevod) pravi takole: »Menihi so se odločili za to pot, ker so hoteli živeti krščanstvo, pri katerem ne gre za moč

in nasilje, ampak za ljubezen.« Da pa bi se to lahko zgodilo, je v kaotični situaciji nujno potreben dialog. Obstajajo tri vrste dialoga: dogmatski, etični in religijsko-praktični (Olivera 2011, 91–92). Dialog vsakdanjega življenja je na svoj način prispeval h kontemplativni navzočnosti menihov. Medtem ko Luc na prvi pogled deluje, da je etično naravnani, Christian pa, da je dogmatično naravnani, vseeno dan za dnem drug drugega srečujeta v obredni praksi in iz tega črpati moč.

»Vi ste veja, na kateri sedimo,« rečejo bratom v filmu. Sosedje očitno doživljajo njihovo krepotno življenje v sočutju kot pristno podporo. Tako sočutje pa ni zgolj naklonjenost, ampak drža pripravljenosti, ki so jo bratje v filmu lahko zavzeli samo preko zgoraj omenjene preobrazbe. Prior Christian je to na globok način izrazil v svoji oporoki, kje je postala klasična duhovna literatura. V prvem odstavku beremo: »Če bi se nekega dne zgodilo – in lahko je to že danes – da bi postal žrtev terorizma, za katerega se zdi, da je pripravljen na spopad z vsemi tujci v Alžiriji, želim, da moja skupnost, moja Cerkev, moja družina ne pozabijo, da sem svoje življenje dal Bogu in tej državi. Da sprejmejo, da je Edini Gospodar vsega življenja prav tako doživel tako grob odhod. Rad bi, da bi molili zame: Koliko sem vreden take daritve?« (Salenson 2011, 8).

Tu zaznavamo držo moža, ki se je odpovedal sebi in je bil zato pripravljen iti povsem *do konca* z drugimi. To pa je storil kot menih v dialogu s svojim okoljem. Akcija in kontemplacija, ločitev in združitve so prakse, ki jih človek lahko udejanji le, če da smrtnosti mesto v svojem življenju, če je njegova odločitev tanatološko skrajna. Tu pa se spet srečamo z lastnostjo meniškega življenja, ki smo jo raziskovali v 3. poglavju: pristno sočutje lahko živijo le tisti, ki obvladajo *ars moriendi*, življenje, ki je pripravljeno tudi na smrt (Quartier 2012c). V zadnjem poglavju bom zato predstavil še zadnji vidik te trditve, tokrat z zornega kota duhovne ideje mučeništva.

6. PRIČA: MUČENCI

Kakšni pomeni mučeništva so torej značilni za brate iz Tibhirina? Brez dvoma so bili to mučenci iz človekoljubja, ki so ohranili svojo simbolno navzočnost, da bi podpirali svoje sosede, muslimanske prebivalce, med katerimi so živeli. To se sklada tudi z idejo novinarja Schulz-Ajole (2010) v 1. poglavju. Razsežnosti stalnosti v skupnosti in v družbi (druga in tretja razsežnost) se skladajo s to oceno. Toda drugi novinar, ki smo ga navajali, ima prav tako prav: Assheuer (2010) namreč pravi, da je absolutna zahteva religije, ki ji pripadajo bratje, (četrti razsežnost) edini možna razlaga, zakaj se žrtvovati in na ta način pričevati. V resničnem življenju gresta obe perspektivi, ki na prvi pogled predstavljata dilemo, očitno skupaj. Videli smo namreč, da stalnost meniškega načina življenja podpira to sintezo vse do smrti (peta razsežnost). Končno pa je drža, ki jo zavzameš do sebe, drugih, družbe in Boga, sočutje.

Neverjetno je, da se novinarja, ki ju navajamo v 1. poglavju, pa čeprav je mogoče v filmu zaznati oba pomena, odločita samo za enega: bodisi za mučeništvo iz vere ali iz človeškega bratstva. Je to nasprotje mogoče preseči? Kot pravi Kees Waaijman, strokovnjak za duhovnost, bi lahko 'duhovnost osvoboditve' ponudila pogled na dilemo, preko katere bi prišli do nove vrste mučenca: »Če nasprotuješ sistematičnemu zatiranju ljudstva, /.../, politična svetost' stopi v konflikt s centrom vojaške moči« (Waaijman 2000, 275; moj prevod). Taka politična svetost vsebuje vsaj trejo in četrto razsežnost stalnosti: naravnana je na družbo (politična) in na Boga (sveost). Na ta način lahko torej uskladimo različne pomena, ki jih pripisujejo eni in isti strukturi. Waaijman prepozna štiri značilnosti mučencev v duhovnosti osvoboditve: (1) umirajo zardi človeštva in ubogih; (2) so mučenci skupaj z ljudstvom; (3) njihova krščanska in družbena resničnost sta enakovredni in osvetljujejo druga drugo; in (4) umreti za pravičnost je najvišja oblika politične svetosti (Waaijman



Oltar sv. Hieronima, Koritnice pri Pivki

Naj se sveti od zlata, kdor želi, in lesketajoča se kovina naj se žari od njih, ki se dajo prenašati na razkošnih nosilnicah: ljubezen se ne da kupiti, ljubezen nima cene, prijateljstvo, ki se mora nehati, nikoli ni bilo pravo. (Pismo 3.6)

2000, 275–276). To povzema tudi življenje bratov iz Tibhirina. Služili so ubogim v Alžiriji, pripravljeni so bili na žrtev v ta namen, svoj verski navdih so povezovali z družbenim delovanjem, vse to pa so delali zaradi ideala, ki povezuje akcijo in kontemplacijo – temu v 5. poglavju pravim sočutje. Kot pravi Waaijman, pa je gonilna sila vsega ljubezen, ki človeka nagiba, da bi dal življenje za svoje prijatelje.

Če se ozremo na koncept mučeništva, lahko torej film gledamo na različne načine. Omenjenih razsežnosti med seboj sicer ni mogoče ločiti, lahko pa jih prepoznavamo. Sinteza je v ‚živem meništvu‘, v obliki ‚žive religije‘ (McGuire 2008). Očitno je namreč, da ljudi ne povezuje institucionalni okvir ali doktrinalna avtoriteta, ampak vsakdanja praksa meniškega življenja v različnih oblikah, ki tvorijo svojo lastno resničnost, ki je neodvisna od organiziranih vidikov. Sestavine, ki jih v njej najdemo, so sicer lahko različne. Zame pa je ključna sestavina pričevanja dialog, katerega vzor so bratje. ‚Znamenje v gorah‘ je torej mogoče razlagati na mnoge načine (Quartier 2011b, 36–48). Novinar Rainer Gansera to lepo pove, ko – poleg prvin, ki smo jih omenili v tem prispevku – omenja obraze menihov: »Skrivnost in čudež filma je v tem, da se obrazi menihov svetijo v njihovi predanosti Bogu, obenem pa ostajajo – popolnoma in očitno – človeški« (Gansera 2010; moj prevod). To je simbolika sodobnega mučeništva, ki so jo bratje iz Tibhirina posredovali mnogim ljudem – ki so z ali brez religioznega ozadja, toda odprti za svetlobo sočutja, ki jo ljudje lahko izžarevajo le, če se odločijo za brezpogojen način življenja do smrti.

Zaključili bomo z zadnjimi besedami brata Christiana iz znamenite oporoke (Olivera 2011): »In tudi ti, moj prijatelj iz zadnjih minut, ki ne boš vedel, kaj delaš. Da, tudi tebi pravim hvala in ta ‚Z Bogom‘ – izročam te temu Bogu, v čigar obličju vidim tvojega. Da bi našla drug drugega, srečna, dobra razbojnika‘ v Raju, če je tako prav Bogu, ki je Oče naju obeh ... Amen. Inšallah!«

Prevedel: Leon Jagodic

LITERATURA

- Agamben, G. 2012. Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. [The highest poverty. Monastic rules and form of life]. *Homo Sacer* IV, 1. Frankfurt a.M.: Fischer [Altissima Povertà. Regula monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza 2011].
- Armstrong, K. 2011. *Twelve steps to a compassionate life*. London: Bodley Head.
- Assheuer, Th. 2010. Die Bibel – ein ewiger Skandal [The Bible – an ongoing scandal]. *Die Zeit*. 15. december.
- Baumer, I. 2010. *Die Mönche von Tibhirine. Die algerischen Glaubenszeugen – Hintergründe und Hoffnungen* [The monks of Tibhirine. The Algerian witnesses of faith – background and hope]. München: Verlag Neue Stadt.
- Benedict, St. 1998. Listening to Christ. Exegetical commentary on the rule of Saint Benedict. V: *The rule of Saint Benedict*. Ur. T. Fry in OSB. New York, NY: Vintage Spiritual Classics.
- Böckmann, A. 2011. Christus hören. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts [Listening to Christ. Exegetical commentary on the rule of Saint Benedict]. Teil 1: Prolog bis Kapitel 7. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Derwahl, F. 2012. *Der letzte Mönch von Tibhirine* [The last monk of Tibhirine]. München: Adeo Verlag.
- Driver, T. F. 1998. *Liberating rites: Understanding the transformative power of ritual*. Boulder: Westview Press.
- Dujardin, I. 2009. *De droom van Tibhirine. Monniken en Moslims. De erfenis van de zeven vermoorde trappisten* [The dream of Tibhirine. Monks and Muslims. The heritage of the seven murdered Trappists]. Tiel: Lannoo.
- Flanagan, K. in P. Jupp. 2001. *Virtue ethics and sociology: Issues of modernity and religion*. Palgrave: Macmillan.
- Gansera, R. 2010. Wenn der Terror kommt [When terror comes]. *Süddeutsche Zeitung*. 15. december.
- Henning, C. In Th. Georgeon. 2012. *Brother Luc. Monnik en arts in Tibhirine* [Brother Luc. Monk and doctor in Tibhirine]. Antwerp: Halewijn [Frère Luc. La biographie. Paris: Bayard Editions 2011].
- Holzherr, G. 2007. *Die Benediktusregel. Eine Anleitung zum christlichen Leben* [The rule of Saint Benedict. A guide to Christian life]. Freiburg i.Ue: Paulusverlag.
- Hübner, W. 2010. Das Schicksal französischer Mönche in Algerien [The fate of French monks in Algeria]. *Der Stern*. 15. december.
- Kiser, J. W. 2003. *The Monks of Tibhirine. Faith, love, and terror in Algeria*. New York, NY: St. Martin's Griffin.
- Macintyre, A. 2011. How Aristotelianism can become revolutionary: Ethics, resistance, and Utopia. V: *Virtue and politics*. Ur. P. Blackledge in K. Knight. Str. 11–19. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- McGuire, M. B. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivera, B. 2011. *Amen‘ und, Inshallah. Die sieben enthaupteten Zeugen für Christus im muslimischen Algerien* [Amen and Inshallah. The seven decapitated witnesses for Christ in Muslim Algeria]. Heimbach: Bernardus Verlag.
- Palmer, S. 2012. »Dead but not departed yet«: The exploration of liminal space in Jim Grace's *Being Dead* (1999). *Mortality* 17, 51–63.
- Puzicha, M. 2002. *Kommentar zur Benediktusregel* [Commentary on the rule of Benedict]. St. Ottilien: EOS Verlag.

- Quartier, Th. 2007a. *Ritual Studies*. Een antropologische bezinning op de liturgie [Ritual studies. An anthropological reflection on liturgy]. *Tijdschrift voor liturgie* 91, 218–229.
- Quartier, Th. 2007b. *Bridging the gaps: An empirical study of Catholic funeral rites*. *Empirical Theology*. Zv. 17. Münster: LIT Verlag.
- Quartier, Th. 2011a. Liturgische Spiritualität nach der Regel des heiligen Benedikt. Rituelle Konzepte und monastisches Leben [Liturgical spirituality according to the rule of Saint Benedict. Ritualological concepts and monastic life]. *Studies in Spirituality* 20, 123–147.
- Quartier, Th. 2011b. Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten [The border of death. Ritualized religion and coping with the deceased]. *Death Studies*. Zv. 2. Münster: LIT Verlag.
- Quartier, Th. 2012a. Monastische Gütesiegel. Spirituell-liturgische Explorationen zu benediktinischem Stil und Sakralität [Monastic hallmarks. Spiritual-liturgical explorations of benedictine style and sacrality]. *Yearbook for Liturgy Research* 28, 65–79.
- Quartier, Th. 2012b. Memento Mori. Liturgische Spiritualität, monastisches Totenritual und moderne Trauerkultur [Memento mori. Liturgical spirituality, monastic death ritual and modern mourning culture]. *Yearbook for Liturgy Research* 28, 223–244.
- Quartier, Th. 2012c. Monastische Thanatologie. Lebens- und Todessymbolik in der Regula und Vita Benedicti und ihre Bedeutung für den modernen Kontext. *Studies in Spirituality* 21, 127–148.
- Quartier, Th. 2013a. Stabilitas als Kontrapunkt. Monastisches Leben und spirituelle Praxis heute [Stabilitas as counterpoint. Monastic life and spiritual practice today]. *Studies in Spirituality* 22.
- Quartier, Th. (2013b. *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen* [Liturgical spirituality. Benedictine impulses]. Heerwijk: Bernemedia.
- Quartier, Th. V tisku. *Monastische Lebenskunst. Hermeneutische Reflexionen zur benediktinischen Lebensform heute*. Studia Monastica.
- Salenson, C. 2011. *Den Brunnen tiefer graben. Meditieren mit Christian de Chergé* [Deepening the well. Meditate with Christian de Chergé]. München: Verlag Neue Stadt [Prior 15 jours avec Christian de Chergé, prieur des moines de Tibhirine. Nouvelle Cité: Bruyères-le-Châtel 2006].
- Schillebeeckx, E. 2000. Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten [Towards a rediscovery of Christian sacraments]. *Tijdschrift voor theologie* 40, 164–187.
- Schulz-Ajola, J. 2010. Ein Kunststück der Menschenfreundlichkeit [A masterpiece of humanitarianism]. *Die Zeit*. 18. maj.
- Turner, V. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago, IL: Aldine.
- Van Gennep, A. 1999. *Les rites de passage* [The rites of passage]. Frankfurt a.M.: Campus.
- Van Tongeren, P. 2002. Over het verstrijken van de tijd. Een kleine ethiek van de tijdservaring [On the passing of time. A small ethics of temporal experience]. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Van Tongeren, P. 2013. Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdeethiek en levenskunst [Life is an art. On moral experience, virtue ethics and the art of life]. Zotermeer: Klement.
- Waaiajman, K. 2000. *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* [Spirituality. Forms, foundations, methods]. Kok: Uitgeverij Carmelitana.
- Wils, J.-P. 2004. *Sacraal geweld* [Sacred violence]. Assen: Van Gorcum.
- Wils, J.-P. 2007. *Ars moriendi. Über das Sterben. Bibliothek der Lebenskunst* [Ars moriendi. On dying. Library of the art of life]. Frankfurt: Insel Verlag.

¹ Thomas Quartier (1972) poučuje obredne in liturgične študije na univerzi Radbound v Nijmengenu (Nizozemska). Je gostujoči profesor monastičnih študij na Katoliški univerzi v Leuvnu (Belgija) in na Benediktinski univerzi svetega Anzelma v Rimu. Ukvarja se s tanatologijo in monastičnimi študiji. Med njegova dela sodijo *Bridging the gaps. An empirical study of Catholic funeral rites* [Premostitev vrzeli. Empirična študija katoliških pogrebnih obredov]. Münster: Lit Verlag 2007; *Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten* [Meja smrti. Ritualizirana religioznost v družbi smrti]. Münster: Lit Verlag 2011; *Liturgische Spiritualiteit – Benedictijnse impulsen* [Liturgična duhovnost – benediktinski impulzi], Berne 2013. Je benediktinski oblat v opatiji Willibrord v Doetinchemu (Nizozemska).