2015 5/6

Vsebina

UVODNIK
3 Aleš Maver: Med velikimi pričakovanji in rumenim tiskom

TEOLOGIJA
5 Boštjan Hari: Kakšen križ nam nalaga Jezus?

ZGODOVINA
15 Renato Podbersič: Filip Terčelj in njegov čas v luči vatikanskih arhivov

LEPOSLOVJE
23 Smiljan Trobiš: Duša in telo

APOKRIFI
27 Jakobov protoevangelij (odlomki)
33 Petrov evangelij
37 Lea Jensterle: Starozavezni apokrifi in psevdepigrafi
41 Lea Jensterle: Apokrifne tradicije in novozavezni kanon
49 Bruce M. Metzger: Težave s kanonom v zgodnji Cerkvi

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD
59 Jože Maček: Pridobivanje premoženja in gospodarjenje Cerkve skozi stoletja

SLOVENSKA KNJIŽEVNOST
77 Boštjan Marko Turk: *Podobe iz sanj* v luči orodij analogične govorice

CERKEV IN MEDIJI
91 Marjetka Raušl Lesjak: Cerkev na digitalnem planetu

GIBANJA V CERKVI
97 Antonio Maria Sicari: Gibanja v Cerkvi

LIKOVNA UMETNOST
105 Mojca Polona Vaupotič: Bernini iz Rima nikogar ne pusti brez "svojih potez"

PRESOJA
117 Borut Pohar: Yuval Noah Harari, *Sapiens: Kratka zgodovina človeštva*

ALEŠ MAVER

Med velikimi pričakovanji in rumenim tiskom

Lahko bi rekel, da so me apokrifni evangeliji zastrupili že kot otroka. Možnost, da nekje obstajajo besedila, ki mečejo na krščanstvo in predvsem na njegovega ustanovitelja luč, povsem drugačno od tiste, kakršno sem takrat že poznal od Mateja, Marka, Luka in Janeza, me je nekaj časa povsem obsedala. V tistih časih v slovenščini o teh stvareh še ni bilo moč veliko prebrati, zato sem navdušeno brskal vsaj za kakšnim drobcem, ki bi razsvetlil to temò in to témo. Vmes se je scena, predvsem z lanskoletno izvrstno izdajo morda najbolj sočnega koščka novozavezne apokrifne potice, *Gnostičnih evangelijev,* kajpak tudi na Slovenskem bistveno spremenila. Kljub temu bi težko rekli, da je v naših zemljepisnih širinah udomačeno vsaj osnovno védenje o spisih iz okolja Nove zaveze onkraj kanona. Kar ga je, se v glavnem opira na podobne vire kot moje prvo navdušenje zanje. Na nekaj razmeroma popreproščenih prikazov v hollywoodskih filmih, v zadnjem desetletju tudi na literarno ustvarjalnost Dana Browna, po mnenju katerega naj bi bil glavni čarovnik krščanskega kanona kar cesar Konstantin (saj veste, če zmanjka drugih krivcev, pokliči 114 za Konstantina; to velja tudi za pravoverne, ne le za Browna), in na medijsko izjemno učinkovito promocijo Judovega evangelija v režiji National Geographic.

V ozadju tovrstnega širokega zanimanja je navadno spraševanje, ali ne bi bilo vse drugače, če bi imeli kak drug kanon in ne takega, kot so nam ga zapustili Stari. Večina ljudi pri tem najprej pomisli na rimsko volkuljo in se popraska po čelu, šment, mogoče pa v tem primeru na Trgu sv. Petra ne bi porabili 44.000 kubičnih metrov travertinskega marmorja, o čemer med drugim pišemo v pričujoči številki.

Pri tem ostane nekako spregledano, da so vsi stebri novozaveznega kanona stali že v času, ko pripadnost krščanskemu občestvu še ni prinašala prvih mest v družbi, raje nasprotno, in da ob vsem upravičenem poudarjanju razlik med posameznimi občestvi, ki so tako rade v ospredju diskurza o izoblikovanju kanona, že zgodaj obstaja presenetljiva stopnja enotnosti. Zelo enotna si je bila zgodnja Cerkev nenazadnje v dveh nesamoumevnih odločitvah. Da obdrži štiri evangeljska poročila in ne obdrži le enega samega, kot je predlagal nasprotnik Stare zaveze in njenega Boga Markion, hkrati pa jih ne poskusi umetno predelati v enotno poročilo, kot so najbolj zavzeto počeli v Siriji.

Med apokrifnimi spisi se je tako v *main streamu* najbolje godilo tistim, ki so imeli največ prvin, danes bi rekli, rumenega tiska in so tešili razumljivo radovednost

nekoliko poznejših rodov kristjanov po podrobnostih iz zasebnega življenja Jezusa in njegove družine ali pa so z dodatnimi podrobnostmi okraševali prizore s konca njegovega zemeljskega življenja. Vpliva tega toka celo na nekatere najbolj udomačene upodobitve svetopisemskih dogodkov tako rekoč ni moč preceniti. Prav na omenjeni točki se bo moral osrednji vsebinski blok tokratne številke kdaj še nadaljevati.

BOŠTJAN HARI

Kakšen križ nam nalaga Jezus?

"Bog mi je naložil ta križ" ali "Bog mi je dal to trpljenje" se velikokrat sliši iz ust krščanskega vernika, ko gre za trpljenje oz. bolečino, ki zadeva človekovo telo. To mišljenje je globoko zakoreninjeno pri starejših in srednjih generacijah ljudi zahodnoevropskega krščanskega sveta. Predvsem kristjani, ki so že "osiveli", in tisti, ki imajo, recimo temu, nad petdeset let, so prežeti z miselnostjo in vero, da Bog nalaga človeku križ in trpljenje v obliki telesne bolezni ali bolečine. Za vsakršno obliko trpljenja, ki jih doleti, še posebno pa za bolezen, krivijo in se jezijo na Boga. K temu načinu razmišljanja in verovanja so prav gotovo pripomogli oznanjevalci evangelija, ki so jim v njihovi rani mladosti govorili o strogem Bogu (greh hudo kaznuje), o Bogu Sodniku, o trpečem Bogu ipd., obenem pa so bili ti, danes "stari ljudje", po večini deležni avtoritarne vzgoje, kar pomeni, da je njihovo obdobje odraščanja zaznamovalo nasilje in stroga, trda vzgoja tako doma kot v šoli in pri verouku. Vsi ti dejavniki, in še kakšnega bi lahko dodali, so poleg težkega povojnega časa, ko je bila prisotna revščina in borba za preživetje, pripomogli k temu, da imajo sedaj ti "ostareli" ljudje in njihovi sinovi ter hčere podobo o Bogu, ki daje trpljenje; ki je zelo strog; ki grešnika hudo kaznuje.

VEZ LAŽNEGA KRIŽA

Ali je Jezusov evangelij potemtakem zares vesela, odrešujoča novica ali je to zgolj utopija? Podoba o Bogu, ki človeku nalaga trpljenje, križ v obliki bolezni in bolečin, se vleče že stoletja. Že v srednjem veku, v obdobju sv. Frančiška, vidimo, da je prodirala med ljudstvo podoba križanega, trpečega Kristusa, ki je nadomestila vstalega in poveličanega v Božji slavi. V tem obdobju so se rodile tudi različne pobožnosti, kot sta igrani pasijon in molitve križevega pota. Tako je podoba trpečega in križanega Boga vstopila v ospredje oz. v središče vernikovega življenja. Ta naj bi zrl v križanega Gospoda, razmišljal o njegovem in svojem trpljenju ter mu ga daroval. Še več, kot Simon iz Cirene naj bi mu pomagal nositi križ. Tako bi postal nekako soudeležen pri Gospodovem trpljenju in odrešenju, o katerem govori sv. Pavel (prim. Kol 1,24).

Vemo, da je srednji vek zajela kuga in mnoge druge bolezni, ogromno je bilo bolnikov in tedanja zdravstvena oskrba je

bila človeku bolj v pogubo kakor v korist, in posledično je krščansko Evropo zajelo hudo trpljenje in smrt, ki je morila na vsakem koraku. Prav tako so družbene razmere brez dvoma vplivale na podobo o Bogu, ki je vse to dopuščal.

Kot že rečeno, je miselnost, da Bog nalaga križe in trpljenje, še danes močno navzoča v "krščanski" Evropi. Vsako leto katoličani v postnem času, navadno ob petkih, po župnijah molimo po cerkvah pobožnost križevega pota. Ta besedila so namenjena ne le prebiranju, ampak tudi premišljevanju Gospodovega trpljenja. Mnogi molijo stare srednjeveške molitve, katerih besedila so na nekaterih mestih zelo nejasna, morda celo malo heretična.

Ker je poznavanje krščanskega nauka med verniki tudi danes sila ubogo, pri mnogih nastane problem razumevanja smisla Gospodovega trpljenja na pravi način, ko berejo besedila križevega pota, saj si zahtevno besedilo mnogi interpretirajo po svoje. Na primer pri peti postaji, ko Simon iz Cirene Jezusu pomaga nositi križ, ne pomeni, da je Simonova pomoč pomagala pri Jezusovem odrešenju človeštva, saj nič ne more pripomoči k njegovemu odrešenjskem delu. Dejstvo je, da je Bog suvereno in celostno odrešil človeka v osebi Jezusa Kristusa.

KRIŽEV POT IN MISTIČNA TRPLJENJA SVETNIKOV

Vrnimo se h križevemu potu. Pri križevem potu sv. Leonarda Portomavriškega beremo: *"Ti pa ves nepotrpežljiv bežiš pred križem, kar le moreš. Ali ne veš, da brez križa ne prideš v nebesa?"*[1] (...) in: *"Sprejmi prostovoljno vse težave, ki ti jih pošilja nebeški Oče."*[2]

Kako naj si ta dva stavka razlaga preprost nedeljski vernik, ki se ne poglablja v resnice svoje vere? In ne pozabimo oz. ne zatiskajmo si oči pred dejstvom, da je tovrstnih kristjanov največ pri nedeljski sveti maši: preprostih in neukih, katerih znanje krščanske vere je na nižji ravni od sodobnega birmanca. Kakšno podobo o Bogu naj si ob teh trditvah ustvari "preprost" vernik?

Vrnimo se k besedilu. Ali sem zares nepotrpežljiv, če bežim pred križem? O kakšnem križu pravzaprav govorimo? Ali ni v človeku nekaj naravnega, da se izogne trpljenju, če je le mogoče? Kaj z besedo "križ" misli sveti pisatelj? Najbrž trpljenje, a kakšno? Dejstvo je, da ne moremo enačiti vseh oblik trpljenja, ki nas doletijo, za odrešujoče oz. zveličavne. Daleč od tega. Na primer trpeti zaradi zasvojenosti z alkoholom ni križ, ki bi mi ga poslal nebeški Oče; trpeti zaradi bolečine, ki mi jo je prizadejal lasten oče ali mati s svojim odhodom, zavrnitvijo ali prijatelj z izdajo ali ljubljena oseba s prevaro ni križ, ki naj bi mi ga dal Oče; trpeti zaradi izkoriščanja in pohlepa voditeljev v državi ni križ, ki nam bi ga naložil Oče itd.

Mnogi mistiki so imeli dar trpljenja. Trpeli so ne le telesno, marveč tudi duševno in duhovno. Nekateri, kot npr. sv. Frančišek, so na sebi nosili Jezusove rane. Bog sam jim je osebno razodel, čemu to trpljenje. Pater Pij je celo sam prosil Jezusa, naj mu naloži trpljenje–križ. Sadova tega trpljenja pa sta bila kljub bolečinam vselej veselje in globok mir.

Kot katoliški verniki moramo ločiti zasebno (privatno) razodetje[3] od javnega, ki je obvezen za naše verovanje. Javno razodetje je Sveto pismo in izročilo Cerkve (prim. KKC 8087). Privatna razodetja so bila razodeta določenim osebam in posameznikom za njihovo življenje, nekaterim pa celo določene spodbude za življenje celotnega Kristusovega občestva. V njih najdemo veliko dobrih spodbud in modrosti, predvsem, kako živeti krščansko življenje. Toda nikakor ne smemo mešati javnega in zasebnega razodetja. Nikakor ne smemo mešati edinstvene skrivnostne poklicanosti slehernega izmed nas. Npr. to, v kar je bil poklican pater Pij, ne velja zame. Vsak ima od Boga svojo edinstveno poklicanost, ki jo odkriva v odnosu z Bogom. Da bi bolje razumeli mistike, moramo biti ukoreninjeni v svetopisemskem nauku, svetopisemskem

razodetju, ki je vesela, dobra in odrešujoča novica za človeka.

TRPETI ZARADI LASTNIH GREHOV NI ISTO KAKOR TRPETI ZARADI KRISTUSA

Trpeti zaradi Kristusa, zaradi zvestobe Njemu, je povsem nekaj drugega kakor trpeti zaradi vztrajanja v grešnem življenju. Kristjani smo pozabili, da je greh tisti, ki prinaša bolezen, trpljenje, in to nikakor ni v Božji volji. Bolezen je posledica greha (prim. KKC 1505). Izvirni greh je torej prinesel v svet, v katerem živimo, trpljenje. Tako je upor, neposlušnost prvega človeka Bogu, prinesel tudi smrt. Trpljenje človeštva povzroča tudi moj osebni greh. Ta povzroča trpljenje meni samemu in ljudem, ki sem jih prizadel oz. jih vedno znova hote ali nehote prizadenem. Trpljenje in *"smrt sta stopila v svet po hudičevi nevoščljivosti"*, pravi Knjiga Modrosti (prim. Mdr 2,24).

Z drugimi besedami, po prvem grehu se je na svet zgrnilo trpljenje in smrt. Tega v Božjem prvotnem načrtu ni bilo, saj v 1. Mojzesovi knjigi vidimo, da je v rajskem vrtu vladala harmonija na vseh področjih.

Sv. Peter nas uči: *"Kajti to, da kdo po krivici trpi, a bridkosti prenaša, ker se zaveda Boga, je hvalevredno (milost)."* (1 Pt 2,19) Če kot kristjani trpimo po krivici in *"zla ne vračamo z zlom, ampak blagoslavljamo ter odpuščamo krivičnežem"* (prim. Lk 6,27–36; Rim 12,14; 1 Pt 3,9 itd.), tedaj je to trpljenje hvalevredno, je milost. Pomeni, da ga sprejmemo zaradi ljubezni do Boga in se ne maščujemo, pač pa Gospoda prosimo za milost – ljubezen do krivičnežev ter za ozdravljenje bolečine, ki nam jo krivica povzroča.

Sv. Peter nadaljuje: *"Kakšen ugled bi imeli, če bi potrpežljivo prenašali kazen za to, za kar ste se pregrešili?"* (1 Pt 2,20) Kot že rečeno, smo kristjani pozabili, da nam osebni grehi prinašajo raznovrstne bridkosti in trpljenje tudi v obliki telesnih bolezni. Omenimo samo psihosomatske bolezni, ki v precejšnji meri izvirajo iz neodpuščanja. Sveto pismo pravi: *"Vaši grehi odvračajo srečo od vas"* (Jer 5,25) in pa: *"Vaše krivde so postale pregrade med vami in vašim Bogom, vaši grehi so zagrnili njegovo obličje pred vami, da ne sliši."* (prim. Iz 59,2) Greh torej odmika Božji blagoslov (srečo) iz našega življenja in povzroča trpljenje; je pregrada v odnosu med človekom in Bogom. Velik greh je kot nekakšen zid med Bogom in človekom. Odmakne ga le Božja odpuščajoča ljubezen, ko se "katoliški" grešnik in Bog srečata v zakramentu sprave.

"Je pa pred Bogom hvalevredno (milost), če delate dobro in če potrpežljivo prenašate bridkost. Saj ste bili vendar za to poklicani. Saj je tudi Kristus trpel za vas in vam zapustil zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah, on, ki ni storil greha in ni bilo zvijače v njegovih ustih," pravi apostol Peter (1 Pt 2,20–22). Če delamo dobro in potrpežljivo prenašamo bridkost, ki ni sad storjenega greha oz. naše "ustne" zvijačnosti (npr. obrekovanje, lažnivo govorjenje, preklinjanje ipd.), tedaj je to trpljenje pred Bogom hvalevredno.

ALI NAM OČE POŠILJA VSE TEŽAVE?

"Sprejmi prostovoljno vse težave, ki ti jih pošilja nebeški Oče,"[4] pravi sv. Leonard.

Ali nam nebeški Oče pošilja težave? Pod besedo "težave", o tem smo lahko prepričani, mnogo katoličanov razume bolezen ali telesno trpljenje. Če je temu tako, se lahko upravičeno vprašamo, kakšen Bog naj bi to bil. Tak, ki uživa ob človekovem trpljenju? Je morda sadist? Mnogo ljudi nosi v sebi podobo o sadističnem Bogu in med njimi je tudi nemalo krščenih. Bog dopušča težave, ni pa On njihov avtor.

Eddie Russell, katoliški oznanjevalec iz Avstralije, pravi takole: "Res je, če rečemo, da nas lahko vsaka oblika bolezni, slabosti ali pohabljenosti pripelje bližje Bogu zaradi naše velike potrebe. Vendar pa to ne pomeni, da jo moramo sprejeti kakor usodo in v njej živeti. Jezus ni mislil tega, ko je dejal: "Vzemite svoj križ in hodite za menoj." Ni učil,

da so slabost, bolezen in pohabljenost tako dobre za dušo ali da bi jih morali preprosto nositi kot križ. Tovrstni nesvetopisemski nauk je milijone ljudi za stoletja zvezal s svojim naukom o usodi, namesto da bi jih poučil o veri. Čas je, da je to lažno učenje strto enkrat za vselej. Vzeti nase svoj križ pomeni, da vzamete nase Evangelij, ne svojih slabosti in bolezni. Če sta slabost in bolezen za vas tako dobri, ne prosite zdravnika, naj vas ozdravi. Ne sprejemajte molitve za ozdravljenje, če je bolje ostati bolan; zakaj bi se oropali? Če to zveni brezsrčno, mi dovolite, naj se sklicujem na zdravo pamet. Predpostavljajmo, da ste šli k zdravniku, vedoč, da ima sredstvo, ki vam bo pomagalo, toda namesto tega vam je dejal: 'Ne bom vas ozdravil, ker sem prepričan, da je to dobro za vašo dušo; pojdite in potrpežljivo prenašajte bolezen.' Kaj bi si mislili o takšnem zdravniku? Ali si lahko predstavljate, kako bi se počutili, če bi ta zdravnik rekel isto o vašem bolnem otroku? Kako sploh moremo verjeti, da bi Jezus, Božji Zdravnik, mogel storiti nekaj tako brezsrčnega in okrutnega? V Svetem pismu ne morem najti nobenega podatka, ki bi podpiral takšno neverjetno naravnanost, in vendar mnogi še naprej tako razmišljajo in ostajajo zvezani."[5]

Kakšno je pravzaprav sporočilo evangelija? Ne smemo spregledati dejstva, da je evangelij vesela in dobra novica za človeka. Vsaka evangeljska beseda, naj bo še tako zahtevna in "kruta", ima v svojem temelju dober, odrešilen namen za človeka. Jezusov evangelij prinaša človeku rešitev oz. življenje in ne trpljenja. Vendar pa evangelij govori tudi o "križu". O tem malo kasneje.

Če bomo še naprej oznanjali Boga, ki človeku daje trpljenje in križe v obliki bolezni, se ne nehajmo čuditi dejstvu, da vsakodnevno vse več ljudi zapušča Cerkev ali pa sedi na več "stolih"; tj. da obiskujejo nedeljsko mašo, obenem pa se zatekajo k alternativnim zdravilcem, šamanom, gurujem in vzhodnim filozofijam, kjer iščejo mir in odrešenje, ki ga očitno ne dobijo v Kristusovi Cerkvi.

Poglejmo sedaj evangeljske odlomke, kjer Jezus govori o križu. Začnimo s prvim, Markovim evangelijem.

1. KRIŽ: PREITI OD RAZMIŠLJANJA "PO ČLOVEŠKO" K RAZMIŠLJANJU "PO BOŽJE"

Evangelist Marko nam poroča, da je Jezus na poti v vasi Cezareje Filipove vprašal svoje učence: *"Kaj pravijo ljudje, kdo sem?" Odgovorili so: "Janez Krstnik; drugi: Elija; spet drugi: eden od prerokov." Nato pa je vprašal še svoje učence: "Kaj pa vi pravite, kdo sem?" Peter mu je odgovoril in rekel: "Ti si Mesija."* (prim. Mr 8,27–29). Petru je v njegovem srcu Oče razodel, kdo je Jezus. Peter je izpovedal vero v Jezusa kot dolgo pričakovanega judovskega mesija, Odrešenika. Jezus je nato začel učencem govoriti, da bo moral kot Mesija veliko pretrpeti, da ga bodo judovski voditelji zavrgli in umorili ter da bo po treh dneh vstal (prim. Mr 8,31; Mt 16,21). To je bila trditev, ki je zrušila judovsko podobo o Mesiji. Judje, z apostoli na čelu, so namreč pričakovali veličastnega, mogočnega kralja – mesijo, ki bo prišel z vojsko v okupirano judovsko deželo in jo osvobodil izpod rimske okupacije – podobno kakor Mojzes, ko je osvobodil Izraelce egiptovske sužnosti.

Ker je imel Peter v globini svoje duše o Mesiji takšno podobo, je povsem razumljivo, da je začel Jezusu oporekati. Evangelist Matej pravi, da ga je vzel k sebi in ga začel grajati: *"Bog ne daj, Gospod! To se ti nikakor ne sme zgoditi!"* (Mt 16,22)

Morda mu je tudi očital: "Kaj pa govoriš, Jezus? Ne govori neumnosti!"

Peter je bil najbrž še vedno pod vtisom "junaka", ker je edini pravilno odgovoril na Jezusovo vprašanje o njegovi identiteti. V globini svoje duše se je prav gotovo ob Jezusovem odgovoru počutil zelo dobro, morda se je tudi malo 'napihnil', kljub temu da mu je Jezus rekel, da to spoznanje ni sad njegove globokoumnosti oz. inteligence, pač pa dar od zgoraj – razodetje Očeta (prim. Mt 16,17).

Vrnimo se nazaj k zgodbi. Po Petrovi graji se je Jezus obrnil in rekel oz. pograjal Petra: *"Poberi se! Za menoj, satan, ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak na to, kar je človeško!"* (Mr 8,33). Jezus, ki je malo pred tem blagroval Petra, ga sedaj ostro pograja. Z ostrimi besedami ga identificira s satanom. Zakaj? Ker satan pomeni sovražnik. Satan je nasprotnik, sovražnik Boga in Njegove besede. On je prvi, ki se je uprl Bogu. On je tisti, ki želi hoditi pred človekom, celo pred Bogom samim, če bi bilo mogoče, in mu kazati pot. Zato Jezus reče Petru, naj se "pobere" in gre "za njim". Tudi satanu v puščavi je rekel, potem ko ga je skušal, naj se *"pobere"* (Mt 4,10). Učenec je poklican, da sledi, da hodi za Učiteljem (Jezusom) in ne pred njim; poklican je, da ga posluša, mu zaupa ter verjame na besedo. Tako tudi v našem primeru: če Jezus reče, da "bo moral trpeti, biti zavržen in umreti", je na učencu, da to besedo sprejme, ji veruje in se ji ne upira. Če ima težave s takojšnjim verovanjem, naj jo shrani v srce in o njej premišljuje kakor Marija (prim. Lk 2,19.51). Upiranje in oporekanje mu ne bo prineslo nobene koristi, temveč zgolj jezo, razočaranje in žalost.

Peter, ki je pred tem pod navdihom Svetega Duha že razmišljal "po Božje", ko je izpovedal vero, da je Jezus Mesija, je sedaj zopet zapadel v razmišljanje "po človeško" – po judovskih stoletnih predstavah oz. pričakovanjih o Mesiji. Da bi Mesija moral trpeti, je bilo nekaj nezaslišanega, pohujšljivega za judovske vernike.

Potem je "Jezus poklical k sebi množico skupaj z učenci in jim rekel: *'Če hoče kdo hoditi za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj. Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil'.*" (Mr 8,34–35)

Jezus je želel sporočiti nov nauk ne le najožjim učencem, marveč vsem, ki so bili tedaj ob njem: "Če hočemo hoditi za njim, se moramo odpovedati sebi, vzeti svoj križ ter hoditi za njim. "Križ" v tem kontekstu, v kontekstu celotnega dogodka, več kot očitno pomeni "odpoved sebi". "Vzeti svoj križ" je odpovedati se svojemu človeškemu načinu razmišljanja o tem, kdo je oz. bi moral biti Mesija. "Vzeti svoj križ" je izgubiti svoje življenje zaradi Jezusa in evangelija; "vzeti križ" je vabilo, da stopimo na pot spreminjanja načina mišljenja, od človeškega k Božjemu. Ta proces pa je boleč, ker ruši naše človeške predstave o življenju, o Bogu, o smislu življenja ...zato je križ.

Če želimo "rešiti svoje življenje" s svojim človeškim – omejenim načinom razmišljanja, bomo življenje 'izgubili', pravi Jezus. To pomeni, da če ne bomo sprejeli Jezusa in njegovega evangelija, naše življenje ne bo tako polno in rodovitno, kakor bi lahko bilo. Če pa bomo 'izgubili svoje življenje' – tj. se odpovedali človeškemu načinu razmišljanja, sprejeli in verovali Božji besedi – 'Jezusu in njegovemu evangeliju', pa bomo življenje "rešili". Sprejeti Jezusa in Njegov evangelij, hoditi za Njim ter Vanj verovati, prinaša človeku polnost življenja in odrešenje, medtem ko trmasto vztrajanje v razmišljanju "po človeško", četudi smo že slišali veselo sporočila evangelija, prinaša izgubo življenja, ki se kaže npr. v življenju.

Naš "križ" je torej spremeniti način razmišljanja oz. mišljenja. Preiti od "mišljenja po človeško" k razmišljanju oz. mišljenju "po Božje". Ne nazadnje so Jezusove prve besede ob njegovem javnem delovanju: "Spreobrnite se in verujte evangeliju" (Mr 1,15). "Spreobrnjenje" ni le odvrnitev od greha, kesanje in spreobrnjenje ter vrnitev k Bogu, ampak predvsem "spremeniti način mišljenja." To namreč pomeni grški izraz *metanoia*.

Vsi kristjani doživljamo v sebi boj med zaupanjem in dvomom v oznanjeno Božjo besedo. Na svoji poti krščanskega življenja doživljamo boj med razmišljanjem po človeško in zaupanjem Božji besedi. To je eden izmed "križev", ki ga daje Jezus. Naš um se mora popolnoma spremeniti, podrediti Božjemu – Božji besedi, ki ga želi preoblikovati, da bi razmišljali po Božje in ne posvetno, k čemur nas spodbuja tudi apostol Pavel: *"Nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všečno in popolno."* (Rim 12,2) Poudariti moramo, da ta Jezusov "križ" vodi v vstajenje in ne v smrt. Kajti ko se človek neha upirati Bogu in njegovi besedi, ko jo sprejme in ji začne verovati, ko pusti Božji besedi, da prodira v njegov um in ga začne preoblikovati oz. spreminjati (način mišljenja), počasi spoznava in doživlja njeno moč, ki mu prinaša dobro spremembo, osvoboditev, odrešenje.

2. KRIŽ: JEZUSA IMETI RAJE KAKOR SVOJE BLIŽNJE

V Matejevem evangeliju beremo Jezusove besede: *"Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. Prišel sem, da ločim človeka od njegovega očeta, hčer od njene matere, snaho od njene tašče; in človekovi sovražniki bodo njegovi domači."* (Mt 10,34–36).

Sv. Luka navaja podobno: *"Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo, in kako želim, da bi se že razplamtel! Moram pa prejeti krst in v kakšni stiski sem, dokler se to ne dopolni. Mislite, da sem prišel prinašat mir na zemljo? Ne, vam rečem, ampak razdeljenost."* (Lk 12,49–51)

Jezus je torej prišel, da prinese meč, ki reže in ločuje, ter ogenj, ki očiščuje, topi, greje. Poudarja, da ni prišel zato, da prinese mir. Treba je pravilno razumeti te besede, kajti Jezus vendarle prinaša mir na zemljo.

V tem odlomku želi Jezus poudariti, da bodo zaradi njega nastajala trenja v medosebnih družinskih odnosih. Vedel je, da ga ne bodo vsi sprejeli. V zgodovini krščanstva imamo nemalo zgodb o ljudeh, ki so bili preganjani, zavrženi, celo umorjeni s strani svojih najbližjih, bližnjih sorodnikov, ker so sprejeli in verovali v Kristusa. Zgodovina torej potrjuje Jezusove besede.

Jezus ni prišel, da bi naredil razdor, ločitev v družini. To je delo sovražnika. On je tisti, ki ločuje, razdira (gr. *diabolos*). Kaj nam je Jezus hotel pravzaprav reči? Najprej, da je prišel zato, da bi ga vsak človek sprejel in postavil na prvo mesto v svojem življenju. Pred ženo, mater, moža, očeta, sina in hčer. Tukaj Jezus želi narediti ločitev, prerezati vezi v medosebnih družinskih odnosih, a na kakšen način in zakaj? Vstopiti želi v samo središče posameznikovega življenja. Postati želi najpomembnejša oseba v življenju slehernega posameznika. Njegov meč oz. rez ne pomeni, da nas želi fizično ločiti drug od drugega, marveč nasprotno. Želi nas osvoboditi napačne notranje bolestne navezanosti na drugega; odvisnosti, posedovalnosti, zasvojenosti s človekom, posesivnosti ipd., ki se skrivajo pod pretvezo ljubezni. Vemo, da tega ni malo v naših družinah. Psihologi in terapevti se vsak dan srečujejo s posesivnimi mamami in partnerji, bolestno navezanimi partnerji, zasvojitvenimi in nezdravimi odvisnostmi v medosebnih človeških odnosih itd. Vemo, da takšni odnosi še zdaleč niso ljubezen. Kajti ljubezen je vedno v svobodi, pušča svobodo ljubljenemu in je neločljivo povezana s spoštovanjem, ki nas osvobaja oz. varuje pred želje po posedovalnosti drugega.

Jezus hoče s svojim mečem prerezati vse napačno zgrajene vezi v naših medosebnih odnosih. Mnogi niso samo bolestno navezani npr. na svojega otroka ali partnerja, marveč ga tudi častijo kakor Boga, čeprav se tega ne zavedajo ali nočejo priznati. Ta oseba jim pomeni vse na svetu in brez nje ne bi (z)mogli več živeti. Brez nje bi se jim svet ustavil oz. se jim ustavi, ko do tega pride – izgubijo tla pod nogami. Ta oseba je njihov rešitelj, še več, smisel življenja. Je sonce, okrog katerega se vrti njihovo življenje. Patoloških motenj v medosebnih odnosih nikoli ni manjkalo, še najmanj pa danes.

Zato Jezus nadaljuje: "*Kdor ima rajši očeta ali mater kakor mene, ni mene vreden; in kdor ima rajši sina ali hčer kakor mene, ni mene vreden. Kdor ne sprejme svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden. Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel.*"

Jezus je sila radikalen. Če imamo rajši svojega očeta, mater, sina, hčer kakor Njega, ga nismo vredni. Kako ostre so te besede! Zarežejo naravnost v srce. Zakaj nam Jezus to pravi? Ker je On Ljubezen. Dobro pozna naša srca, naše odnose ter naše slabosti. On je tisti, ki nas želi naučiti ljubiti na pravi način same sebe in naše najbližje, najdražje. Ljubiti njega nadvse je navsezadnje tudi prva zapoved. Prek ljubezni do Njega rastemo v pravi ljubezni do bližnjega. Bog ni narcis, egoist, ampak prava, resnična Ljubezen. Ko ga postavimo na prvo mesto v svojem življenju, nas začne očiščevati, osvobajati naše napačne ljubezni do bližnjega. Očiščuje nas našega egoizma, posesivnosti, odvisnosti, bolestne navezanosti, ljubosumja, sumničenja ipd. zato, da bi prav in zares ljubili. Ljubiti Jezusa bolj kot npr. svojega moža ali ženo, sina ali hčer je "križ", ki nam ga nalaga. Vendar vidimo, da tudi ta "križ" vodi v vstajenje, v svobodo, v življenje in odrešenje. Bog ve, da je naša človeška ljubezen omejena, slabotna, velikokrat egoistična, zato prihaja z mečem, da bi vse napačne vezi, ki se nahajajo v naših medosebnih odnosih prerezal, prečiščeval, da bi se ljubili na pravilen način –kakor nas ljubi On. To je sporočilo Jezusovih besed.

Jezus nadaljuje: "*Kdor ne sprejme svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden.*" "Sprejeti križ" v tem primeru pomeni ljubiti Jezusa bolj kakor svoje najbližje. Zakaj? Zato, da bi njih ljubili pristno in resnično – v svobodi in spoštovanju. Jezusov meč ločuje in reže, kot že rečeno, napačne oblike navezanosti v

medosebnih odnosih. Ko Jezus postane središče kristjanovega srca, izliva svojo ljubezen do bližnjega v srce svojega učenca in ljudi na pravi način združuje med seboj.

Kajti pristna ljubezen do bližnjega je le tedaj, ko drugemu pusti dihati in ko mu pusti svobodo; ko je v odnosu do drugega zastonjska, brezpogojna in darovanjska, ko ničesar ne pričakuje v zameno. Priti do tovrstne oblike ljubezni pa je seveda "križev pot" očiščevanja. Zato potrebujemo Jezusa na prvem mestu. Očiščevanje se dogaja v iskreni molitvi in pogostem prejemanju zakramentov, predvsem pri spovedi in evharistiji, kjer moramo Jezusu pustiti, da nam očiščuje naše srce, še posebej ko zadeva naša čustva in ljubezen do bližnjega.

Jezus nadaljuje: *"Kdor ne sprejme svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden. Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel."*

Še enkrat poudarimo: "Sprejeti svoj križ" pomeni ljubiti Jezusa bolj kakor svoje najbližje; postaviti ga na prvo mesto v svojem srcu. To, kakor v prejšnjem primeru, zopet pomeni "izgubiti svoje življenje" zaradi Jezusa – kar pa v samem bistvu pomeni: "Najti življenje!" Kajti Jezus nas ne želi ločiti od naših najbližjih, pač pa nas združiti na pravi način; da bi zares ljubili na pravi, čisti način – da bi ljubili kakor nas ljubi On: zastonj, brezpogojno in silovito.

3. KRIŽ: JEZUSA LJUBITI BOLJ KOT SAMEGA SEBE

Jezus se je na poti v Jeruzalem v nekem trenutku obrnil k množicam, ki so hodile za njim ter jim rekel: *"Če kdo pride k meni in ne sovraži svojega očeta, matere, žene, otrok, bratov, sester in celo svojega življenja, ne more biti moj učenec. Kdor ne nosi svojega križa in ne hodi za menoj, ne more biti moj učenec."* (Lk 14,26–27)

Tukaj evangelist uporabi še ostrejše besede, kakor jih beremo pri Mateju. "Če kdo ne sovraži", pravzaprav pomeni: 'Če kdo ne ljubi manj svojega očeta, matere ... (svojih bližnjih) in celo svojega življenja ..., ne more biti moj učenec.'

Tukaj gre Jezus še korak dlje od tega, kar smo brali pri Mateju. Od svojega učenca zahteva, da ga ljubi bolj kot lastno življenje. Jezus ne skopari z zahtevami. Zakaj? Vedno ima dober, pozitiven razlog za to. Ne spreglejmo dejstva, da je vsaka še tako ostra in zahtevna Jezusova beseda v samem temelju dobra, vesela, lepa novica za nas.

Ljudje imamo velike težave z ljubeznijo do sebe. Marsikdo se nikakor ne more sprejeti. Na trgu je vse več ponudb lepotnih operacij, modnih dodatkov, ličil, ki se nam ponujajo kot pomoč pri "polepšanju" samega sebe; da bi bili drugemu in sebi bolj všeč. Dejstvo je, da jih ljudje uporabljamo ne le zato, da bi bili bolj všeč drugim, pač pa sebi – da bi se lažje sprejeli.

Ko vzljubimo Jezusa in ga začnemo ljubiti bolj kot lastno življenje, nas njegova ljubezen, izlita v nas, začne počasi spreminjati in nam pomaga k postopnemu sprejemanju samega sebe. Jezus želi v nas spremeniti pogled na nas same. Njegova ljubezen v nas spreminja pogled na samega sebe ter dviga oz. oživlja ljubezen do sebe – da bi se sprejeli in ljubili takšne, kakršni smo. Bog o nas pravi, da smo zanj *"ljubljeni, spoštovani in dragi v njegovih očeh"* (prim. Iz 43,4) in da smo "dragoceni biser" (prim. Mt 13,46). S prebivanjem v našem srcu želi Jezus odstraniti ovire, če so navzoče, da bi se ljubili in gledali nase kot na edinstven dragocen biser – da bi se spoštovali in ljubili.

Ljubiti Jezusa bolj kakor druge, še več, kakor samega sebe, je torej "križ", ki ga Jezus ponuja svojemu učencu, ki želi hoditi za njim. Namen tega "križa" je, da bi se prek ljubezni do Jezusa vzljubili ter sprejeli takšne, kakršni smo; da bi postali Bogu hvaležni in slavili svojega Stvarnika s psalmistovimi besedami: *"Zahvaljujem se ti, ker sem tako čudovito ustvarjen."* (Ps 139,14)

Jezus nato prek prilike spodbuja svoje učence, naj dobro premislijo, v kaj se spuščajo, ko se odločajo za hojo za njim. Jezus nikogar

ne sili, naj hodi za njim. Vsakemu pa ponuja svoje življenje – življenje, ki je pravo, resnično, večno. Na koncu priliko sklene z besedami: *"Takó torej nobeden izmed vas, ki se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti moj učenec."*

4. KRIŽ: "ODPOVEDATI SE NAVEZANOSTI NA MATERIALNE DOBRINE"

Odpovedati se navezanosti na vse materialno, ki ga imamo, je še en "križ", ki ga moramo sprejeti, vzeti nase ter ga nositi, če želimo biti Jezusovi učenci. Jezus želi, da bi bili notranje svobodni v odnosu do materialnih dobrin. One so ustvarjene za nas, da bi služile nam in ne mi njim. Jezus ne želi, da bi jim hlapčevali ter bili odvisni od njih. Naše srce se hitro naveže na materialno. Velikokrat nam to postane pomembnejše od samega človeka. Pretirana skrb za materialne dobrine nas velikokrat zaslepi, sili k pohlepu, požrešnosti in zapira srce za sočloveka v stiski in pomanjkanju. Jezusov učenec mora torej imeti srce osvobojeno navezanosti na "materialnost". To ne pomeni, da Jezusov učenec materialne dobrine, ki so Božji dar, zaničuje, prezira, zametuje, uničuje, ampak da jih uporablja za dobro; da jih je pripravljen deliti z drugimi ter se jim biti pripravljen tudi notranje odpovedati. Jezus želi, da bi bilo srce njegovega učenca svobodno in ne obremenjeno s skrbmi in kopičenjem materialnih dobrin.

Vidimo, da tudi ta "križ" ni neko breme, ki nam ga nalaga Jezus, pač pa jarem, ki je lahek. Za vsakega, ki je kakor koli navezan na katero koli materialno dobrino, je Jezusova beseda sprva težka, boleča in zahtevna, toda ko jo sprejme, ponotranji ter ji začne slediti, kmalu ugotovi, da ga pelje v notranjo svobodo in življenje.

Sv. Janez Vianney pravi: *"Križ nosi tebe, ne nosiš ti križa."*[1] V duhu teh besed še zadnjič poudarimo, da Jezusov "križ" vedno pelje njegovega učenca v odrešenje in življenje in ne nazadnje tudi v vstajenje.

Boštjan Hari

VIRI IN LITERATURA

Križev pot.1998. Stična: Cistercijanska opatija.

Russel, Eddie, 2003. *12 korakov k Božjemu ozdravljenju*. Ljubljana: Prophetes globalizacija, d. o. o. in Ignis Ministries International.

Sestra Emmanuel, 2013. *Zmagoslavje srca: Medjugorje v devetdesetih letih*. Ljubljana: Salve.

1. *Križev pot* (Stična: Cistercijanska opatija, 1998), 22.
2. *Križev pot*, 25.
3. "Nekatere izmed njih je cerkvena oblast priznala. Vendar le-ta ne spadajo k zakladu vere. Njihova vloga ni "izboljšati" ali "dopolniti" dokončno Kristusovo razodetje, temveč pomagati, da bi v določeni dobi zgodovine polneje živeli iz njega. Ob vodstvu cerkvenega učiteljstva zna čut vernikov razločevati in sprejeti to, kar v teh razodetjih sestavlja pristen poziv Kristusa ali njegovih svetnikov, poziv, ki se obrača na Cerkev." (KKC 67.)
4. Prav tam, 25.
5. Eddie Russel, *12 korakov k Božjemu ozdravljenju* (Ljubljana: Prophetes globalizacija, d. o. o. in Ignis Ministries International, 2003), 22.
6. Sestra Emmanuel, *Zmagoslavje srca: Medjugorje v devetdesetih letih* (Ljubljana: Salve 2013), 217.

RENATO PODBERSIČ

Filip Terčelj in njegov čas v luči vatikanskih arhivov

Prispevek prinaša arhivske zabeležke iz vatikanskih arhivov o delovanju Filipa Terčelja, primorskega duhovnika, ki se je razdajal za vero in narod ter bil v "zahvalo" zahrbtno umorjen januarja 1946. Preganjanje je doživel tako pod fašizmom na Primorskem kot pod povojnimi revolucionarnimi projekti komunističnih oblasti, med slednjimi je tudi izgubil življenje.

O FILIPU TERČELJU

Filip Terčelj je bil vipavski rojak, rojen leta 1892 v kmečki družini v Grivčah pri Šturjah (danes del Ajdovščine ob levem bregu Hublja) na Vipavskem, ki so tedaj spadale pod deželo Kranjsko in s tem v ljubljansko škofijo. Po končani osnovni šoli v rojstnem kraju je domači župnik Ivan Kramar prepričal starše, da so nadarjenega mladeniča poslali naprej v šole. F. Terčelj je tako med leti 1905–1913 obiskoval škofijsko klasično gimnazijo v Šentvidu pri Ljubljani. Po maturi se je jeseni 1913 vpisal v ljubljansko bogoslovje. Posvečen je bil 8. januarja 1917 v Ljubljani, kjer je imel junija 1917 tudi novo mašo, ker je njegova mati doma hudo zbolela. Njegova prva kaplanska služba je bila v Škofji Loki. Po nasvetu svojih predstojnikov, predvsem škofa Antona B. Jegliča, je jeseni 1921 nadaljeval študij teologije na Socialno-pedagoški fakulteti v Kölnu. V tem času je Terčelj skrbel tudi za slovenske izseljence, posebno za rudarje na Vestfalskem. Zanje je ustanovil prvo zasebno šolo v Hambornu pri Oberhausnu.

Po vrnitvi na Primorsko jeseni 1922, tedaj že v okviru italijanske države, je Terčelj začel z neutrudnim narodnobuditeljskim delom, zlasti med mladino. Znan je bil kot sposoben organizator, izvrsten pridigar in prosvetni delavec. Kot katehet in duhovni vodja je deloval v Alojzijevišču[1] v Gorici, kjer je tudi bival. Postal je tajnik Prosvetne zveze, ki je vključevala 162 katoliških prosvetnih društev na Goriškem, in hkrati mladinski organizator v okviru *Tajne krščansko-socialne organizacije*, narodno-obrambne organizacije primorskih Slovencev, ki se je borila proti poitalijančevanju. Vendar so fašistične oblasti do jeseni 1927 ukinile vsa kulturna in izobraževalna slovenska društva v Julijski krajini.

Zdi se, da je tudi Terčelj pripadal skupini goriških krščanskih socialcev, ki se je povezovala z bolj liberalno usmerjeno

narodno-obrambno organizacijo TIGR, čeprav so krščanski socialci nasprotovali tigrovskim metodam delovanja. Tako so mladi goriški krščanski socialci, tudi na Terčeljevo pobudo, odklanjali zbiranje zaupnih vojaških podatkov, hkrati pa so opravljali politično obveščevalno delo in pomagali odkrivati italijanske zaupnike med primorskimi emigranti.

Terčelj se je razdajal za vero in narod, ustanavljal je izobraževalna in kulturna društva, prirejal tečaje, začel izdajati mesečnik *Naš čolnič*, hkrati je pisal o vzgoji, ukvarjal se je tudi s prozo in poezijo. Bil je še član vodstva Goriške Mohorjeve družbe, kjer je leta 1927 izdal knjigo *Za domačim ognjiščem*, s katero je želel pokazati, da je družina temelj narodnega in verskega obstoja vsakega naroda. Pogosto se Terčelj ni podpisoval z imenom in priimkom, ampak je uporabljal različne psevdonime (Grivški, Čavenski, Pelikan), ali pa se je podpisal samo z imenom Filip oz. s kraticami F. T.

Njegovo kulturno in prosvetno delovanje je bilo trn v peti fašističnim prenapetežem, ki so ga konec leta 1931 zaprli. Obtožili so ga, da se je družil s posamezniki ki so v Brdih ob prvi obletnici ustrelitve bazoviških žrtev izobesili nekaj slovenskih zastav. Med mučnimi zaslišanji v goriških in koprskih zaporih so mu očitali iredentistično delovanje v korist Jugoslavije. V začetku leta 1932 so ga konfinirali v Campobasso v pokrajini Molise. Zanj so posredovale ugledne osebnosti, tudi nekateri goriški duhovniki na odgovornih mestih. Zato je 13. novembra 1932 minister Arturo Bocchini izdal sporočilo, da je Filip Terčelj pomiloščen. Uradno je šlo za pomilostitev ob praznovanju desete obletnice ustanovitve fašistične stranke. Tako se je Terčelj smel vrniti iz konfinacije, toda službe med Slovenci ni dobil. Ponujali so mu sicer razne namestitve v notranjosti Italije, a Terčelj ni želel zapustiti svojih krajev. Zaradi neke pridige mu je grozila ponovna aretacija in konfinacija, zato so mu prijatelji poslali zaupnika na očetov dom v Ajdovščino, ki mu je svetoval, naj se hitro umakne v Kraljevino Jugoslavijo. Iz dokumenta italijanske kvesture z dne 4. maja 1934 je razvidno, da je 26. aprila 1934 Filip Terčelj prestopil tedanjo italijansko–jugoslovansko mejo blizu Godoviča in se odpravil v Ljubljano. Sprejel je službo kateheta in profesorja nemščine na II. državni (poljanski) gimnaziji, stanoval pa je v ljubljanski umobolnici na Poljanskem nasipu, kjer je bil hišni duhovnik. Bolelo pa ga je, ker v Ljubljani ni bil sprejet z naklonjenostjo, niti med nekaterimi sobrati duhovniki. Tudi v novem okolju je nastopal na različnih shodih, zbiral katoliško mladino in zanjo organiziral duhovne vaje. Predvsem pa je vedno in povsod opozarjal na obupen položaj zatirane slovenske manjšine pod tedanjo Kraljevino Italijo.

Nove težave so nastopile ob italijanski okupaciji aprila 1941, ko so Filipa Terčelja okupatorji ponovno zaprli za tri mesece. Po koncu druge svetovne vojne so ga tudi nove jugoslovanske oblasti zaprle, obtoževali naj bi ga sodelovanja z okupatorjem. Ker so se obtožbe izkazale za neutemeljene, so ga po treh mesecih izpustili. Počutil se je izdanega po vsem, kar je dobrega naredil in trpel za preganjane primorske Slovence. Ko so ga izpustili iz zapora, se je želel vrniti na Goriško, toda oblast mu tega ni dovolila. Zaman se je obračal tudi na starega prijatelja in pisatelja Franceta Bevka, ki je tedaj opravljal pomembne funkcije pri novih oblasteh na Primorskem. Terčelj je ostal brez stanovanja in sredstev za preživljanje. Zato so ga nekateri duhovniki prosili, da jim je hodil pomagat na različne župnije. Župnik Franc Krašna[2] iz Sorice, ki je upravljal tudi Davčo, ga je tako prosil za pomoč ob božiču 1945. Po praznikih, 7. januarja 1946, sta se skupaj odpravila v dolino proti Železnikom, da bi z avtobusom nadaljevala pot v Ljubljano. Na poti sta ju aretirala neznana moška, domačina in zaupnika komunističnega režima, in ju odgnala v nasprotno smer proti Podbrdu. Blizu Davče sta ju izročila enoti KNOJ-a, ki je stražila nekdanjo jugoslovansko-italijansko mejo. Knojevci so Terčelja in Krašno ustrelili v Štulčevi grapi in ju zakopali v gozdu. Tedanje

komunistične oblasti so razširile govorice, da sta zbežala v tedanjo cono B, domačini pa so pozneje našli brevir v gozdu. Krajevne oblasti iz Kranja so leta 1947 ukazale, naj vse neznane mrliče ustrezno pokopljejo. Tako so domačini iz Davče oba ubita duhovnika prekopali na svoje pokopališče, svojci pa so jima pozneje postavili nagrobni spomenik. O njunem tragičnem koncu priča zapis na marmornati plošči pod zvonikom župnijske cerkve v Davči, kjer je poleg osnovnih podatkov tudi pripis: "*Oba zahrbtno umorjena.*" Glede naročnikov tega umora danes lahko sklepamo tako na ukaze iz slovenskega partijskega vrha, kot tudi na lokalne oblastnike. Slednje je motilo, da sta hotela duhovnika Krašna in Terčelj posredovati pri oblasteh v Ljubljani za domačine, ki so jih na božični večer 1945 aretirali in zaprli na škofjeloškem gradu. Tedanji politični vrh v Ljubljani pa se je nedvomno bal Terčeljevega ugleda na Primorskem, ki si ga je pridobil s svojim narodno-kulturnim delovanjem pod fašizmom, ter njegove namere, da se tja kmalu vrne. Razen pričevanj in govoric ni ohranjenih dokumentov, ki bi potrjevali ali izključevali omenjene razloge za zahrbtni umor.[3]

V škofiji Koper se je jeseni 2010 že začel postopek za beatifikacijo umorjenega duhovnika Filipa Terčelja, ki ga kot postulator vodi dr. Primož Krečič, koprski stolni župnik, pri tem mu kot vicepostulator pomaga mag. Bogdan Vidmar. Beatifikacija je smiselna, če je določena oseba za kristjane lahko zgled in hkrati spodbuda za resnično krščansko življenje. Ob tem se je nujno ozreti tudi na arhivske dokumente, ki jih hranijo arhivi v Vatikanu. Prav tam so namreč ključni dokumenti oz. arhivski viri, ki so nastali pri delovanju Svetega sedeža in nam ponujajo razlago dogodkov tudi iz časa Terčeljevega življenja, predvsem do sredine tridesetih let prejšnjega stoletja oz. njegovega umika v Ljubljano. Obravnavajo namreč celotno dogajanje v trikotniku Katoliška cerkev – fašistični režim – slovanska (to je slovenska in hrvaška) duhovščina v Julijski krajini.[4] Skupaj z drugimi arhivskimi dokumenti v arhivih v Gorici (Archivio di Stato di Gorizia), Ljubljani (Arhiv Republike Slovenije), Rimu (Archivio Centrale dello Stato) in Novi Gorici (Pokrajinski arhiv v Novi Gorici) se nam izrisuje precej popolna podoba tistega časa in njegovih protagonistov.

VATIKANSKI ARHIVI

Ob tem je potrebno dodati, da so v Vatikanu sedaj (od leta 2006, nemške nunciature od 2003) za raziskovalce odprti tudi arhivi iz obdobja papeža Pija XI.,[5] kar še dodatno pomaga pri osvetljevanju tedanjih dogodkov. Danes torej lahko v vatikanskih arhivih pregledujemo zapise in dokumente o razmerah in tudi podrobnostih posameznih dogodkov v Julijski krajini. Gre za poročila, mnenja, ankete med duhovščino ter zapise uradnih in tajnih vizitacij, ki jih je pripravljal širok krog cerkvenih ljudi in zaupnikov, na čelu z goriškim nadškofom Carlom Margottijem in videmskim nadškofom Giuseppejem Nogaro, nadalje goriškim apostolskim administratorjem Giovannijem Sirottijem[6] ter apostolskima vizitatorjema LucomPasettom[7] in Gaetanom Malchiodijem.[8] Ves ta zapisani material je na koncu dolge verige prejemala papeška pisarna, ki jo je vodil državni tajnik kardinal Eugenio Pacelli.[9] Njegov podpis tudi najdemo pod večino dokumentov. Verjetno je prav omenjeni kardinal osebno pripravljal krajše povzetke za tedanjega papeža Pija XI., ki je bil očitno o stanju v Julijski krajini zelo dobro obveščen, morda še bolj kot tedanji fašistični režim. Kongregacija za izredne zadeve (Affari Ecclesiastici Straordinari) v Vatikanu se je očitno precej ukvarjala z razmerami v Julijski krajini, tako s cerkvenimi kot nacionalnimi.[10] Gledano z današnjimi očmi izpade seveda precej naivno razmišljanje tedanje slovanske duhovščine v Julijski krajini, ki je verjela in upala na svojo drugačno usodo, če bi papež vedel za njihovo stanje in strašno fašistično preganjanje. Glede na dokumente pa je danes zagotovo mogoče reči, da je bil Pij XI. o razmerah v Julijski krajini zelo dobro obveščen.

Slovenska primorska duhovščina je v obdobju fašizma odigrala izrazito pozitivno vlogo, ko se je zavzela za narodne pravice Slovencev (in Hrvatov) v Julijski krajini. Italijanski fašistični šovinizem je slovanskemu prebivalstvu prizadejal veliko gorja. Iz javnega življenja je moralo izginjati vse, kar se ni podredilo "tisočletni večvredni romanski kulturi". Preganjane in ukinjene so bile vse zakonite civilnopravne ustanove Slovencev in Hrvatov v okviru italijanske države. Katoliška cerkev je bila še zadnje zatočišče za preganjano manjšino. Zlasti po podpisu Lateranskih pogodb med Svetim sedežem in Italijo 11. februarja 1929 pa so se začeli pritiski tudi na Cerkev, naj se ukloni državnim fašističnim zahtevam, predvsem glede uporabe domačega jezika. Pritiski so bili prisotni na vseh področjih življenja. Že kmalu po koncu prve svetovne vojne se je moral Andrej Karlin, zadnji slovenski škof tržaško-koprske škofije, odpovedati škofiji. Tudi njegovemu nasledniku Angelu Bartolomasiju, poznejšemu italijanskemu vojaškemu škofu, so italijanski nacionalisti silno nasprotovali, ker je opozarjal na pravice za slovensko manjšino. Kmalu je moral zaprositi za premestitev. Škof Luigi (Alojzij) Fogar, furlanskega rodu, ki ga je nasledil, je obsojal državni pritisk v Julijski krajini, na kar je opozarjal tudi Sveti sedež. Moral se je umakniti iz Trsta v Rim. Ti bolj ali manj izsiljeni odstopi nekaterih škofov v Julijski krajini so pri delu slovenske manjšine v Kraljevini Italiji predstavljali dokaz, da vatikanska politika prepogosto deluje po smernicah italijanskega nacionalizma. Spet drugi pa so za tem videli pravo zaroto italijanske države in vodstva Cerkve v Rimu proti slovenski (in hrvaški) manjšini.

Treba je dodati, da je bilo fašistično divjanje proti slovanskemu prebivalstvu v tržaško-koprski škofiji še hujše kot v goriški. Na Goriškem so Slovenci predstavljali večino prebivalstva, živeli so precej strnjeno in tudi narodnostna meja je bila že dolgo precej jasno določena. Prvo obdobje pod italijansko državo na Goriškem je zaznamoval nadškof Frančišek Borgia Sedej, med 1906–1931 nadškof v Gorici, tudi sam žrtev fašističnih spletk. Zanimiva je označba, ki si jo je v začetku maja 1931 "prislužil" od apostolskega administratorja Luca Pasetta. Omenjeni je nadškofa Sedeja označil za *"signorotto feudale"*.[11]

Julija 1931, nekaj mesecev pred smrtjo, je nadškof Sedej izdal slovite Norme oz. navodila dušnim pastirjem (*Normae ad instructionem cleri curati*). V njih je naročil, naj se poučuje verouk v narodnem jeziku, prepovedal je izrabo verskega pouka v politične namene in določil rabo narodnega jezika pri bogoslužju. S preselitvijo verouka v narodnem, to je slovenskem, jeziku v veroučne učilnice je nadškof Sedej dejansko omogočil edino izobraževanje v slovenščini na Primorskem do razpada Italije septembra 1943.[12]

Med pregledovanjem arhivskih virov v vatikanskih arhivih kmalu naletimo tudi na ime duhovnika in kulturnega delavca Filipa Terčelja. Pravzaprav gre za *Tajni vatikanski arhiv* (Archivio Segreto Vaticano – ASV) in *Arhiv Kongregacije za izredne zadeve* (Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari – AA.EE.SS). Slednji se nahaja v *Zgodovinskem arhivu oddelka za odnose z državami v Državnem tajništvu* (Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato – S.RR.SS).Torej, sedaj sta to dva različna arhiva in se nahajata na dveh različnih lokacijah znotraj Vatikana. Do decembra leta 2010 je bil AA.EE.SS. v ASV, sedaj pa temu ni več tako. Za ASV, kjer je najpomembnejši vir Italijanska nunciatura, je vstop precej preprost, za AA.EE.SS. pa je dostop nekoliko bolj otežen.[13]

V začetku leta 1931 se je apostolski vizitator Luca Pasetto mudil na skoraj trimesečni apostolski vizitaciji v Julijski krajini, o kateri je po vrnitvi v Rim pripravil daljše poročilo (v viru: *Relazione della Visita Apostolica alla Venezia Giulia*), ki je danes ohranjeno v rokopisu.[14]

V poročilu je podrobno opisal razmere v goriški, tržaško-koprski in videmski nadškofiji. Najobsežnejši je njegov opis razmer na Goriškem, kar šestnajst strani, kjer poleg

bolehnega nadškofa Sedeja, ki ga mimogrede označi za avstrijakanta in bojevitega slovanofila, podrobneje opiše tudi nekatere slovenske duhovnike, ki jih je preganjal fašistični režim. V njegovem poročilu jih najdemo v poglavju *Sacerdoti diffidati*, med njimi je tudi Filip Terčelj. Zanj je vizitator Pasetto zapisal, da je bil duhovni voditelj zavoda Alojzijevišče, oblasti so ga aretirale 1. februarja 1930 in ga obtožile ukvarjanja s politiko pri opravljanju svojega duhovniškega poslanstva ter širjenja svojih stališč proti državi in režimu med mladino. Ob vseh kritikah, ki jih je imel vizitator Pasetto za nadškofa Sedeja, škofa Fogarja in tržaškega duhovnika Jakoba Ukmarja, je imel o Terčelju dobro mnenje.[15]

V drugem arhivskem dokumentu najdemo podoben zapis glede duhovnika Terčelja. Zanimiva in dokaj naklonjena je označba, ki jo je leta 1931 o njem podal apostolski vizitator Pasetto, ko je v zaključku poročila zapisal: "*To je najbolj pobožna, plašna, vestna in sploh neškodljiva oseba*." Hkrati nam podobno kot prej pojasni, zakaj so italijanske oblasti obtožile Filipa Terčelja, ko jasno zapiše: "*Ker se je ukvarjal s politiko med opravljanjem duhovniške službe in širil med mladimi svoje ideje nasprotovanja državi in režimu*."

Celoten zapis o Terčelju se v italijanščini glasi: "*don Filippo Tercelis = Direttore spirituale dell' Aloysiano, diffidato il 1° febbraio 1930, perché si occupava di politica nell'esercizio del suo ministero sacerdotale, diffondendo fra la gioventù i suoi principi contrari allo Stato e dal Regime.*

Interrogato lo, compresi che pertrovare un pretesto a fargli sospendere la pubblicazione del mensile "Nas Colnic" (la nostra navicella) che egli dirigeva, si è fabbricata di sana pianta l'accusa. È piissimo, timidissimo, scrupoloso, affattoinnocuo."[16]

V začetku februarja 1932 je tedanji goriški apostolski administrator Giovanni Sirotti poslal poročilo v Vatikan, ki se nanaša na informacije, pridobljene od italijanskih oblasti. Zdelo se mu je nujno, da Sveti sedež obvesti o "*žalostnem dejstvu*" (v viru: *doloro sofatto*) iz goriške nadškofije. Istočasno je isto poročilo poslal tudi ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu! Poročal je, da se slovenski duhovnik Filip Terčelj že nekaj dni nahaja v zaporu, skupaj s približno dvajsetimi laiki, od teh je večina mladih. Nadalje apostolski administrator Sirotti poroča, da naj bi bili zaprti po zaupnih informacijah, ki jih je prejel od krajevnih oblasti, obtoženi vojaškega vohunjenja in združevanja za teroristične namene. Posebna teža odgovornosti naj bi po mnenju italijanskih oblasti ležala prav na duhovniku Terčelju, ki je bil o vsem obveščen in hkrati ni ustrezno reagiral, da bi mladino odvrnil od omenjenih kriminalnih dejanj. Poleg tega so Terčelja bremenila tudi srečanja z jugoslovansko osebo (v viru: *con persona iugoslava*), ki je s potnim listom prihajala v Italijo in naj bi očitno bila odposlanec nekega visokega jugoslovanskega častnika. Po poročanju administratorja Sirottija naj bi v zaporu s Terčeljem drugače in spoštljivo ravnali, kar naj bi izhajalo iz njegovega položaja katoliškega duhovnika. Imel naj bi tudi možnost opravljati sv. maše. To naj bi mu povedal sam zapornik Terčelj, ko ga je poročevalec Sirotti obiskal v zaporu.[17]

V Vatikan je sredi leta 1934 romal tudi dopis goriške nadškofije, kjer so krajevne cerkvene oblasti poročale o policijskih ukrepih (v viru: *Provvedimenti di Polizia*) proti duhovnikom in redovnikom iz omenjene nadškofije. Na tem seznamu se nahaja 35 goriških duhovnikov in redovnikov slovenske narodnosti. Iz pregledanih dokumentov ni jasno, kako so razvrščeni. Argument ni niti abecedni vrstni red, niti teža "zločinov", niti časovni razpored. Pomenljivo pa je, da na prvem mestu tega seznama najdemo prav Filipa Terčelja (v viru: *Tercelj don Filippo*). Opisana je tudi obtožba proti njemu – tajno vohunsko združevanje (v viru: *Associazione segreta spionistica*) – in kazenske posledice. Za Terčelja je zapisano, da je bil za pet let poslan v konfinacijo in nato amnestiran, da pa je v času pisanja omenjenega dopisa že ušel v Jugoslavijo.[18]

NAMESTO ZAKLJUČKA

Ostaja dejstvo, da je bil Sveti sedež odlično obveščen o dogodkih v Julijski krajini. Zlasti po podpisu Lateranskih pogodb leta 1929 so si v Vatikanu zelo prizadevali, da bi razmere sodelovanja med fašističnim režimom in Cerkvijo z državne ravni prenesli tudi v Julijsko krajino. Zato se je po podpisu konkordata začel še večji pritisk na manjšino državnih oblasti in posledično manjša naklonjenost pri posredovanju zanje cerkvenih oblasti. Po drugi strani so bila tudi v samem vatikanskem državnem tajništvu prisotna različna mnenja o Mussolinijevem režimu. Tako je leta 1931 tudi papež Pij XI. branil slovensko in hrvaško manjšino pred preganjanjem fašističnega režima, posebej ob objavi okrožnice zagrebškega nadškofa Antuna Bauerja.

Hkrati lahko zapišemo, da je slovenska in hrvaška duhovščina v Julijski krajini zavestno kršila fašistične zakone ter delovala proti narodnemu preganjanju. Pri tem je šlo za iredentistično delovanje z jasnim ciljem priključitve h Kraljevini Jugoslaviji, ki jo je velika večina Primorcev,vključno z domačo duhovščino, pred drugo svetovno vojno videla kot svojo resnično domovino. In del te duhovščine je bil tudi Filip Terčelj, ki je vsaj do umika v Ljubljano aktivno deloval proti fašistični raznarodovalni politiki.

VIRI

Archivio Segreto Vaticano

Archivio Storico dellaSezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato/ Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari

Nadškofijski arhiv Ljubljana

Literatura:

Brecelj, Marijan: *Filip Terčelj*, Koper: Ognjišče, 1992.

Čermelj, Lavo: *Med prvim in drugim tržaškim procesom*, Ljubljana: Slovenska matica, 1972.

Fabijan, Silvester: *Življenje in delo Filipa Terčelja: duhovno-liturgična vrednost Terčeljevih pesmi*, magistrska naloga, Ljubljana: Teološka fakulteta, 1998.

Kacin Wohinz, Milica, Pirjevec Jože: *Zgodovina Slovencev v Italiji 1866–2000*, Ljubljana: Nova revija, 2000.

Kacin Wohinz, Milica: *Prvi antifašizem v Evropi*, Koper: Založba Lipa, 1990.

Kacin Wohinz, Milica, Verginella, Marta: *Primorski upor fašizmu 1920–1941*, Ljubljana: Slovenska matica, 2008.

Klinec, Rudolf: *Primorska duhovščina pod fašizmom*, Gorica: Goriška Mohorjeva družba, 1979.

Pegan, Marija: Terčeljevo besedno ustvarjanje: spremna beseda urednice k prvi faksimilirani izdaji Terčeljevega književnega dela ob 65. letnici Terčeljeve smrti, Ljubljana: samozaložba, 2011.

Pelikan, Egon: *Tajno štetje prebivalstva v Julijski krajini leta 1933*, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko/ZRS Koper, Koper 2002.

Pelikan, Egon: *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom*. Ljubljana: Nova revija, 2001.

Pelikan, Egon: *Cerkev in obmejni fašizem v luči vatikanskih arhivov*. V: *Acta Histriae* 20 (2012), št. 4, str. 563–576.

Primorski slovenski biografski leksikon, 15. snopič, Gorica: Goriška Mohorjeva družba, 1989, str. 641–642.

Vinci, Anna Maria: *Il fascismo al confine orientale*. V: Il Friuli Venezia Giulia, 1. knjiga (ur. Roberto Finzi, ClaudioMagris, Giovanni Miccoli), Torino: Einaudi, 2002, str. 377– 513.

1. Zavod Alojzijevišče je nastal iz potreb časa in je odigral pomembno vlogo pri izobraževanju ter vzgoji slovenske mladine. Leta 1891 je zavod sprejel prve gojence. Poimenovali so ga po sv. Alojziju, zavetniku mladine. Namenjen je bil slovenskim dečkom iz dežele Goriške, ki so želeli nadaljevati šolanje na mestni nemški gimnaziji. Zavod jim je nudil učno pomoč in jim omogočal cenovno ugodno namestitev, saj so večinoma prihajali iz nepremožnih družin. V začetku so v zavod sprejemali fantiče, ki so obiskovali goriško pripravnico, kar jim je pozneje olajšalo opravljanje sprejemnega izpita za državno gimnazijo. Glavni pobudniki ustanovitve zavoda so bili slovenski goriški duhovniki, ki so sestavili poseben pripravljalni odbor.
2. Franc Krašna (1887–1946), po rodu Ljubljančan. Po duhovniškem posvečenju leta 1911 je bil prefekt v Marijanišču v Celovcu, med obema svetovnima vojnama pa dušni pastir v več krajih ljubljanske škofije. Iz Grčaric je sredi leta 1945 prišel za župnika v Sorico in Davčo.
3. Več o Filipu Terčelju: Nadškofijski arhiv Ljubljana, Spisi 5, škatla 80–81 (katehetski pouk); škatla 61 (gimnazije); škatla 18 (bolnica), škatla 88 (kler); *Primorski slovenski biografski leksikon*, 15. snopič, str. 641–642; Rudolf Klinec, *Primorska duhovščina pod fašizmom*, str. 41–43 in 111–112; Marijan Brecelj, *Filip Terčelj*, Založbe Ognjišče, Koper 1992; Silvester Fabijan, *Življenje in delo Filipa Terčelja: duhovno-liturgična vrednost Terčeljevih pesmi*, magistrska naloga; Marija Pegan, Terčeljevo besedno ustvarjanje: spremna beseda urednice k prvi faksimilirani izdaji Terčeljevega književnega dela ob 65. letnici Terčeljeve smrti; Milica Kacin Wohinz, *Prvi antifašizem v Evropi*, str. 383–385.
4. Izraz Julijska krajina, redkeje Julijska Benečija, italijansko Venezia Giulia, je sicer splošno sprejet v italijanski historiografiji ter v geografskem in upravnem jeziku opredeljuje tudi ozemlje celotne Primorske do nekdanje rapalske meje in se ne sklada povsem z nekdanjim Avstrijskim primorjem. Avtor tega toponima (Venezia Giulia) iz leta 1863 je goriški Jud Graziadio Isaia Ascoli (1829–1907). Bil je priznan jezikoslovec in senator Kraljevine Italije. Že v mladih letih je napisal znamenito delo Gorizia italiana, tolerante, concorde

iz leta 1848. Tam obravnava stališče do avstrijske države in zapletene odnose med Slovenci in Italijani v goriški grofiji. Slovensko poimenovanje Julijska krajina je sicer uvedel dr. Josip Vilfan leta 1921. V obdobju med obema svetovnima vojnama je na tem ozemlju živela polmilijonska slovenska in hrvaška narodna manjšina v okviru Kraljevine Italije.

5. Kardinal Ambrogio Damiano Achille Ratti (1857–1939), papež od februarja 1922 do smrti.
6. Giovanni Sirotti (1883–1955), doma iz Istre, kot apostolski administrator goriške nadškofije je nasledil nadškofa Frančiška B. Sedeja in diecezo upravljal od novembra 1931 do septembra 1934. Slovencem je bil nenaklonjen.
7. Luca Ermenegildo Pasetto (Padova, 1871 – Benetke, 1954), pripadnik kapucinskega reda in nadškof. S pooblastili Sv. sedeža je opravil veliko apostolskih vizitacij različnih škofij in drugih cerkvenih ustanov. Julijsko krajino je prvič obiskal ob koncu leta 1930, čez nekaj mesecev pa je postal praktični izvajalec sklepa o odstavitvi goriškega nadškofa Frančiška B. Sedeja.
8. Gaetano Luigi Carlo Malchiodi (1878–1965), doma iz Piacenze, kot nadškof je deloval v vatikanski kuriji in opravljal visoke dolžnosti v kongregaciji za semenišča.
9. Kardinal Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli (1876–1958), od leta 1930 je opravljal vlogo državnega tajnika v Vatikanu, od leta 1939 do smrti papež Pij XII.
10. Več o tem glej: Egon Pelikan, *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom*, str. 241–251; Egon Pelikan, *Cerkev in obmejni fašizem v luči vatikanskih arhivov*, str. 563–576.
11. Archivio Segreto Vaticano, Archivio Nunz. Italia, busta 107, fasc. 1, f. 35r-36r.
12. Več o tem: Milica Kacin Wohinz, Jože Pirjevec, *Zgodovina Slovencev v Italiji 1866–2000*, str. 27–36; Egon Pelikan, *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom*, str. 209–253; Lavo Čermelj, *Med prvim in drugim tržaškim procesom*, str. 43–71; Milica Kacin Wohinz, *Prvi antifašizem v Evropi*, str. 134–146; Rudolf Klinec, *Primorska duhovščina pod fašizmom*; Egon Pelikan, *Tajno štetje prebivalstva v Julijski krajini leta 1933*, str. 9–13; Milica Kacin Wohinz, Marta Verginella, *Primorski upor fašizmu 1920–1941*, str. 362–366; Anna Maria Vinci, *Il fascismo al confine orientale*, str. 412–487.
13. Nekateri arhivski fondi v vatikanskih arhivih, ki obravnavajo vprašanje narodnih manjšin (Slovenci in Hrvati v Julijski krajini, Nemci na Južnem Tirolskem) v fašistični Italiji, so pogosto navedeni v znanstvenih razpravah in monografijah, ki obravnavajo obdobje med vojnama, posebej fond *Italia* iz Arhiva Kongregacije za izredne zadeve. Ta se nahaja v Zgodovinskem arhivu oddelka za odnose z državami v Državnem tajništvu. Precej pogosto citirana sta tudi arhiva italijanske in jugoslovanske nunciature, ki sta za to obdobje že prenesena v Tajni vatikanski arhiv. Poleg omenjenih virov so zelo dragoceni Pacellijevi osebni zapiski (Fogli di Udienza) iz fonda *Stati Ecclesiastici*, shranjeni v AA.EE. SS., ter tudi dnevniki beograjskega nuncija Ermenegilda Pellegrinettija iz Arhiva prefekture v ASV.
14. Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato (S.RR.SS.), Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Italia, anno 1930–1937, pos. 832–833, f. 474, Relazione della Visita Apostolica alla Venezia Giulia.
15. Prav tam.
16. Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio Nunz. Italia, busta 107, fasc. 1, f. 37v, poročilo Pasetta, visitatore apostolico, 1. maj 1931.
17. S.RR.SS., AA.EE.SS., Italia, anno 1931–1940, pos. 856–857, fasc. 552, f. 102r.
18. AA.EE.SS., busta Italia, anno 1931–1940, pos. 857–858, f. 554.

SMILJAN TROBIŠ

Duša in telo

Duša in telo

Duša srečna počiva
v minljivi posodi,
telo prebadajo duhovi,
ki prihajajo
iz skaljenih izvirov.

Bolečina izgine,
pusti oborine kristalov,
kot bi se zvezde nalepile
na notranje nebo.

V dlani

Topla,
najnežnejša dlan
me zajema od spodaj.
Nosi me.
Ničesar več
mi ni potrebno storiti.

Ko sem sam

Nisem sam,
moja samota je sladka in
topla.
V tehtanjih srca,
v pogovorih z njimi,
ki mi dajejo gotovost,
v prošnjah za popolno
odpuščanje
najdem odgovore na pestrost
žitja
in na skrivnosti nevidnega.

Napetosti minejo,
ure tiktakajo besede zahvale.

Ti in jaz

Ne poslušam več
ne tvojega ne svojega telesa.
Lebdim.
Sem bolj duša
kot njena posoda
Valujem spoznanja,
ki prihajajo iz najinih besed
in me rešujejo
pred teboj in pred menoj.

Gotovost

Odkar se je zvezda
izpovedala zvezdi,
trdnost iščem zgoraj.
Dolgo sem jo bil negoval v
sebi.
A zamajala se je in spoznal
sem,
kako sem slaboten.
Ostalo me je toliko,
da sem sklenil roke
in se z zaupanjem ozrl navzgor
k neizrekljivemu viru,
k neminljivi tolažbi,
k besedam,
ki so prerasle v darovanje …

V zvezdni noči

Slike dneva so obledele. Kot bi
minilo sto let
od dnevnih opravkov, stikov in
večerne daritve.
Noč je bližja onemu svetu,
kjer se relativnost človeškega
poenoti
v izpolnitev pričakovanega.
Zvezde vidijo vse.
Nismo pozabili gledati v nebo,
umirimo se ob pogledu v
indigasto modrino.
Velika topla roka nas zajame
od zadaj,
dviguje v mir gotovosti.
Biseri so nastali v školjkah
teles
ob tokovih velikega oceana,
prinašajo, kar potrebujemo
in odnašajo še več.
Potopljeni v toplo noč smo živi
mrtveci,
a mrtvi le začasno in za ta svet.
Toplina se razrašča v vse celice
telesa,
ko se počasi prepuščamo
sanjam
in tokovom tihega
nastajanja …

Osamljenosti ni

Uidem samemu sebi,
potrkam na vrata slehernika.
Če ljubezni ne bi imel,
bi me bilo strah.
Pretirana previdnost
me hromi.
Odpiram srca,
da bi se povezal za prihodnost.

Nazaj v raj

Raj je bil v meni,
ko je čisto srce pelo resnico.
Samo pogled in nekaj besed
in dvignil se je pokrov pekla.
Iz njega so gore misli planile
in me mučile,
dokler se nisem očistil
z novo pesmijo.

Večerna molitev

Izročam ti, kar me teži –
strah v ljubezni se topi,
hvala ti za dneve milosti!
Vse rešuješ …

Skrbi ti izročim,
napetosti sprostim,
darujem sebe, dan,
in sem darovan …

Vse je ravno, ni temin,
srečno plavam v tebi,
ni globin, vest je mirna,
lahko se vrnem – k sebi.

Jakobov protoevangelij (odlomki)

SPLOŠNE INFORMACIJE

Origen omenja Jakobovo knjigo (in Evangelij po Petru), ki pripoveduje, da so bili "Gospodovi bratje" Jožefovi sinovi, ki jih je imel s prejšnjo ženo.

Tukaj je knjiga prvič omenjena, zato prevladuje mnenje, da gre za delo iz 2. stoletja.

Kasnejši namigi nam tukaj seveda ne koristijo.

Splošno sprejeto je, da Zaharijeva smrt v resnici ne sodi k temu besedilu.

Origen in drugi pisci njegovo smrt opisujejo drugače: vzrok za njegovo smrt je bilo njegovo dovoljenje Mariji, ki ji je po rojstvu dovolil, da je bila v templju med devicami.

Težavno predstavlja tudi uvedba Jožefa, kot pripovedovalca v 18. poglavju.

Ni soglasja o tem, ali je to odlomek "Jožefovega apokrifa", in če je, do kod sega.

Klement Aleksandijski poroča o številnih zgodbah babice, ki je bila navzoča pri porodu.

Knjiga je ohranjena v stari grščini in številnih orientalskih jezikih. Najstarejši zapis je v siriščni. Nenavadno pa je, da nimamo latinskega prevoda.

Postavlja se vprašanje, ali je protoevangelij v razširjeni in spremenjeni različici ohranjen v "Evangeliju Psevdo-Mateja". Kljub temu še naprej iščemo star latinski prevod pričujočega besedila.

Zelo verjetno je namreč, da obstajal, saj je bilo podobno besedilo prepovedano z Galazijevim dekretom.

Prva poglavja pogosto povzemajo Staro zavezo, toda razvidno je, da avtor ni poznal judovskega življenja in običajev.

Prevod večinoma sledi Tischendorfovi izdaji.

BESEDILO

MARIJINO ROJSTVO

1. POGLAVJE

1 V "zgodovini dvanajstih Izraelovih rodov" je zapisano, da je bil Joahim premožen. Gospodu je nosil dvakratno daritev in si govoril: "Česar je preveč, naj bo za vse ljudstvo, to, kar pa prinesem Gospodu za odpuščanje, je za mojo spravo."

2 Približal se je velik Gospodov dan in Izraelovi sinovi so prinašali svoje darove. Predenj je stopil Ruben in dejal: "Ni ti dovoljeno stopiti prvi, kajti med Izraelci nisi zapustil potomstva."

3 Joahim se je užalostil in stopil k popisu dvanajstih rodov in dejal:

"V popisu Izraela bom preveril, ali sem res edini, ki med Izraelci nima potomstva".

Preiskal je in ugotovil, da ima vsak pravični potomce. Spomnil se je očaka Abrahama, ki mu je Gospod Bog na njegov zadnji dan dal sina Izaka.

4 Joahim se v žalosti ni dal videti svoji ženi, ampak je odšel v puščavo.

Tam je postavil svoj šotor in se postil štirideset dni in štirideset noči, saj si je rekel:

"Ne bom odšel, ne zaradi lakote, ne zaradi žeje, dokler me Gospod moj Bog, ne opazi in dokler moja molitev ne postane jedača in pijača."

2. POGLAVJE

1 Njegova žena Ana je zapela dve žalostinki in dve tožbi ter govorila:

"Želim tožiti nad tem, da sem vdova, in želim tožiti nad tem, da nimam otrok."

2 Bližal se je velik Gospodov dan. In spregovorila je njena dekla Judita:

"Kako dolgo boš mučila svojo dušo? Glej, blizu je velik Gospodov dan, in na ta dan ne smeš žalovati. Vzemi raje to ruto, ki mi jo je dala gospodarica. Ne smem je nositi, ker sem tvoja dekla, ruta pa ima kraljevi pečat."

3 Ana je odvrnila: "Drži se proč od mene! Ničesar nisem storila! Gospod Bog me je ponižal. Morda ti jo je podaril varljivec, ti pa si prišla, da bi bila deležna svojega greha."

Dekla Judita je odgovorila:

"Zakaj bi ti želela slabega, če me nisi poslušala? Bog Gospod te je naredil neplodno, da ne bi imela telesnega sadu v Izraelu."

4 Ana se je užalostila. A odvrgla je svoja žalna oblačila, vstala in oblekla poročno obleko.

Ko je prišla deveta ura, se je sprehodila v svojem vrtu. Tam je zagledala lovor in sedla pod njega. Ko se je odpočila, je prosila Gospoda:

"Bog, moj Oče, blagoslovi me in usliši mojo prošnjo, kot si blagoslovil mater Saro in ji dal sina Izaka."

3. POGLAVJE

1 In Ana je pogledala kvišku k nebu in zagledala vrabčje gnezdo na lovoru. Ana je zapela žalostinko in dejala: "Gorje mi, kdo me je spočel? Kakšna mati me je rodila? Rojena sem bila za prekletstvo pred sinovi Izraela. Osramočena sem bila, zasramovali so me in izgnali so me iz templja Gospoda, mojega Boga.

2 Gorje mi, komu sem enaka? Nisem enaka ptičem na nebu, kajti tudi ptiči na nebu so plodni, o Gospod.

Gorje mi, komu sem enaka? Nisem enaka nespametnim bitjem, kajti tudi nespametna bitja so plodna, o Gospod.

Gorje mi, komu sem enaka? Nisem enaka živalim zemlje, kajti tudi živali zemlje so plodne, o Gospod.

Gorje mi, komu sem enaka? Nisem enaka tej vodi, kajti tudi te vode so mirne in nato se spet vrtinčijo, da te njihove ribe časte, o Gospod.

Gorje mi, komu sem enaka? Nisem enaka tej zemlji, kajti tudi zemlja ob priložnosti prinaša plodove in te časti, o Gospod."

4. POGLAVJE

1 In glej, angel Gospodov je stopil do nje in rekel: "Ana, Ana, Gospod Bog je uslišal tvojo prošnjo. Zanosila boš in rodila in o tvojih potomcih bo govorila vsa zemlja."

Ana je odvrnila: "Kakor živi Gospod: če rodim dečka ali deklico, bom dala otroka v dar Gospodu Bogu. Naj mu služi vse dni svojega življenja."

2 In glej, prišla sta dva sla in rekla: "Glej, tvoj mož Joahim se vrača s svojo čredo."

Nato je angel Gospodov stopil k Joahimu in mu rekel: "Joahim, Joahim, Gospod Bog je uslišal tvojo prošnjo. Pojdi od tu. Glej, tvoja žena Ana je spočela."

3 Joahim se je takoj odpravil. Poklical je svoje pastirje in jim naročil: "Prinesite mi deset ovac brez dlake in znamenj. Teh deset ovac naj pripada Gospodu Bogu.

In prinesite mi dvanajst pitanih telet, teh dvanajst telet dajte duhovnikom in starešinam. Prinesite mi sto kozličkov. Teh sto kozličkov podarite vsemu ljudstvu."

4 In glej, tu je prišel Joahim s svojimi pastirji. Ana je stala pred vrati in videla, kako prihaja Joahim s svojimi pastirji.

Ana mu je stekla v objem in mu rekla: "Zdaj vem, da me je Gospod Bog blagoslovil, kajti glej, vdova ni več vdova in žena brez otrok je spočela."

In prvi dan se je Joahim odpočil v svoji hiši.

5. POGLAVJE

1 Naslednji dan je Joahim odnesel svoje darove. Pri sebi je dejal: "Če se me Gospod Bog usmili, mi bo razkril načelek duhovnika."

In Joahim je prinesel svoje darove. Pri tem je pazil na načelek duhovnika, ko je stopal k Božjemu oltarju in na njem ni našel greha. Joahim je dejal:

"Zdaj vem, da se me je Gospod Bog usmilil in da mi je odpustil vse moje grehe." In iz templja Gospodovega je stopil kot pravičnik in odšel proti domu.

2 Minilo je šest mesecev, sedmi mesec je Ana rodila, in rekla je babici: "Kaj sem rodila?" Babica je odgovorila: "Deklico."

Ana je govorila: "Moja duša poveličuje ta dan," in se nato ulegla.

Ko so se dopolnili dnevi, si je Ana odpočila od poroda in otroka pristavila k prsim in ga poimenovala "Marija".

6. POGLAVJE

1 Dan za dnem je otrok rastel in se krepil. Ko je dopolnila šest mesecev, jo je njena mati postavila na noge, da bi videla, ali lahko stoji. Naredila je sedem korakov in se vrnila v materino naročje. Mati jo je dvignila in rekla: "Kakor živi tvoja duša, moj Gospod: po tej zemlji ne boš hodila, vse dokler te ne odnesem v Gospodov tempelj." V njeni spalnici je naredila svetišče in ni dovolila, da bi tja prišlo kaj omadeževanega ali nečistega. In poklicala je neomadeževane hčere Hebrejcev, da so ji delale družbo.

2 Za otrokov prvi rojstni dan je Joahim pripravil veliko gostijo in povabil velikega duhovnika in duhovnike in pismouke in starešine in ves Izrael. Joahim je otroka prinesel k duhovnikom in duhovniki so ga blagoslovili ter govorili: "O, Bog, naš Oče, blagoslovi tega otroka in mu daj ime, ki ga bodo blagrovali vsi rodovi." In ljudstvo je odgovorilo: "Tako bodi, amen." In odnesli so jo k velikim duhovnikom in blagoslovili so jo ter govorili: "O Bog nebesnih višav, ozri se na tega otroka in ga blagoslovi z najvišjim blagoslovom, ki ga ni moč preseči!" In njena mati jo je odnesla v svetišče v spalnici in jo dojila. In Ana je pela Gospodu tole pesem:

"Sveto pesem bom pela Gospodu, svojemu Bogu,
ker se je ozrl name in mi odvzel sramoto mojih sovražnikov.
In Gospod mi je dal sad pravičnosti, ki je raznovrsten v njegovih očeh.
Kdo bo povedal Rubenovim sinovom, da je Ana dojila otroka?
Poslušajte, poslušajte, dvanajst Izraelovih rodov: Ana doji otoka."

In položila je otroka k spanju v spalnici s svetiščem in odšla h gostom ter jim stregla.

RAZKRITJE MARIJINE NOSEČNOSTI
15. POGLAVJE

In pismouk Hana je prišel k Jožefu in mu rekel: "Jožef, zakaj se nisi prikazal na našem zboru?" In Jožef mu je rekel: "Ker sem bil utrujen od poti in sem prvi dan počival." In Hana se je obrnil in videl, da je Marija noseča. In tekel je k duhovniku ter rekel: "Jožef, za katerega si priča, se je bridko pregrešil." In veliki duhovnik je rekel: "Kako?" In rekel je: "Onečastil je devico, ki jo je dobil iz Gospodovega templja in z njo na skrivnem zaužil svoj zakon in tega ni razkril Izraelovim otrokom." In duhovnik mu je rekel: "Je Jožef to storil?" In Hana mu je rekel: "Pošlji uradnike in našel boš devico nosečo." In uradniki so šli in videli, da je tako, kot je rekel, in njo ter Jožefa pripeljali

pred sodišče. In duhovnik je rekel: "Marija, zakaj si to storila? Zakaj si ponižala svojo dušo in pozabila Gospoda, svojega Boga, ti, ki si bila pripeljana v presveto in dobivala hrano iz rok angela in slišala himne ter plesala pred njim? Zakaj si to storila?" Toda ona je bridko jokala, govoreč: "Kot živi Gospod, moj Bog, sem čista pred njim in ne poznam moža." In duhovnik je rekel Jožefu: "Zakaj si to storil?" In Jožef je rekel: "Kot živi Gospod, moj Bog, sem čist glede nje." In duhovnik je rekel: "Ne pričaj po krivem, ampak govori resnico. Zaužila sta svoj zakon na skrivnem in tega nista razkrila Izraelovim otrokom, in nista sklonila glave pred mogočno roko, da bi bilo vajino seme blagoslovljeno." In Jožef je bil tiho.

16. POGLAVJE

In duhovnik je rekel: "Vrni devico, ki si jo dobil iz Gospodovega templja." In Jožef je začel jokati. In duhovnik je rekel: "Obema vama bom dal piti vodo Gospodove obsodbe, in povzročila bo, da se bodo vajini grehi pokazali v vajinih očeh." In duhovnik jo je vzel in jo dal piti Jožefu ter ga je poslal v hribovje in vrnil se je popoln. In tudi Mariji je dal piti in jo poslal v hribovje in vrnila se je popolna. In vsi ljudje so se čudili, kajti greh se ni pojavil v njiju. In duhovnik je rekel: "Če Gospod Bog ni pokazal vajinih grehov, vaju tudi jaz ne sodim." In izpustil ju je. In Jožef je vzel Marijo in vesel odšel v svojo hišo, slaveč Izraelovega Gospoda.

JEZUSOVO ROJSTVO

18. POGLAVJE

1 Tam je Jožef našel votlino in jih odpeljal noter, svoje sinove je pustil pri njej in odšel ven, da bi poiskal hebrejsko babico v bližina mesta Betlehem.

2 Toda jaz, Jožef, sem hodil naokrog. Ozrl sem se v nebesni svod in videl, da miruje. Pogledal sem zrak in videl, da je obstal. In ptice neba sem videl, kako so obvisele.

In pogledal sem zemljo in zagledal skledo in okoli sklede delavce, ki so imeli roke v skledi. Toda tisti, ki žvečijo, niso žvečili, in tisti, ki dvigujejo, niso dvigovali, in tisti, ki nosijo k ustom, niso nosili. Vsi so strmeli gor.

3 In videl sem, kako ženejo ovce, a ovce so obstale. In pastir je dvignil roko, da bi jih gnal, toda njegova roka je obvisela.

Pogledal sem tok reke in zagledal sem kozličke, kako imajo usta nad vodno gladino, a ne pijejo.

Nato je naenkrat vse spet šlo svojo pot.

19. POGLAVJE

1 In videl sem žensko, ki je stopala po bregu navzdol. Rekla je: "Mož, kam si namenjen?"

Odvrnil sem: "Iščem hebrejsko babico."

Rekla mi je: "Si iz Izraela?"

Dejal sem: "Da."

Nato je dejala: "Kdo pa je ta, ki rojeva v votlini?"

Odgovoril sem ji: "Moja zaročenka."

Odvrnila mi je: "Ni tvoja žena?"

Odgovoril sem ji: "To je Marija, ki je odraščala v templju Gospodovem. Dobil sem jo za ženo, vendar ni moja žena, otroka je prejela od Svetega Duha."

Babica je dejala: "Je to res?"

Jožef ji je odgovoril: "Pridi in se prepričaj!"

Odšla je z njim.

2 Stopila sta na kraj, kjer je votlina. Nad njiju se je zgrnil temen oblak. Babica je rekla: "Vzvišena je danes moja duša, kajti moje oči so danes uzrle čudovite reči, saj se je Izraelu rodilo odrešenje."

In oblak se je umaknil od votline in v votlini se je pojavila močna svetloba, ki je oči niso mogle uzreti.

Kmalu zatem je svetloba izginila in pojavil se je otrok.

In prišel je in vzel prsi njegove matere Marije.

Babica je vzkliknila: "Kako velik dan je zame, da sem na lastne oči lahko videla to igro, ki je doslej še ni bilo!"

3 Babica je stopila iz votline. Tam je srečala Salomo. Dejala ji je: "Saloma, Saloma,

prisluhni mi o igri, ki je doslej še ni bilo. Devica je rodila, čeprav je devica."

Saloma je odvrnila: "Kakor živi Gospod, če ne bom z lastnimi prsti preverila njenega stanja, ne bom verjela, da je devica rodila."

20. POGLAVJE

1 In babica je stopila v votlino in dejala: "Marija, pripravi se. Velik spor je nastal zaradi tebe."

Marija je ubogala in se pripravila. Saloma je s svojim prstom preverila njeno stanje.

Saloma je zakričala in rekla: "Gorje moji neveri, kajti skušala sem živega Boga. Glej, moja roka je vsa ožgana in mi odpada."

2 In Saloma je pokleknila pred Gospodom in rekla: "Bog, moj Oče, ne pozabi me. Jaz sem potomka Abrahama, Izaka in Jakoba. Ne sramoti me pred sinovi Izraela, ampak me daj ubogim! Kajti ti veš, Gospod, da sem vse počela v Tvojem imenu in da sem od tebe prejela plačilo."

In glej, tam je stal angel Gospodov in ji rekel: "Saloma, Saloma, vladar vsega je uslišal tvojo molitev. Iztegni svojo roko k otroku in ga vzemi v naročje! Tako boš prejela veselje in odrešenje."

4 Polna veselja je Saloma stopila k otroku, ga vzela v naročje in dejala: "Častiti ga želim, kajti Izraelu je bil rojen kralj."

Saloma je takoj ozdravela in iz votline je stopila opravičena. .

In glej, zaslišal se je glas: "Salome, Salome, ne oznanjaj, kar si čudovitega videla, dokler otrok ne pride v Jeruzalem."

21. POGLAVJE

1 In glej, Jožef je pripravljal odhod v Judejo, ko je v Betlehemu in v Judeji nastal velik nemir. Prišli so namreč modri in dejali: "Kje je judovski kralj? Na vzhodu smo videli njegovo zvezdo in smo ji sledili, da bi se mu poklonili."

2 Ko je to slišal Herod, je vztrepetal in poslal svoje služabnike k modrim. V palačo je poklical velike duhovnike in jih vprašal : "Kje piše o Mesiji? Kako se rodi?"

Odgovorili so: "V Betlehemu, v Judeji. Tako je zapisano." Nato jih je odslovil.

Vprašal je modre: "Kakšno znamenje novorojenega kralja ste videli?"

Modri so odgovorili: "Videli smo, kako je med zvezdami zasvetila velikanska zvezda, tako da so ostale otemnele. Tako smo spoznali, da je bil rojen Izraelov kralj. Prišli smo, da se mu poklonimo."

In Herod jim je govoril: "Pojdite in natančno raziščite glede deteta. Ko ga najdete, mi sporočite, da se mu pojdem tudi jaz poklonit."

3 Modri so odšli naprej. In glej, zvezda, ki so jo videli na vzhodu, jih je vodila do votline. Zvezda je obstala nad otrokom.

Modri so zagledali otroka pri materi Mariji, in iz svojih torb vzeli darila: zlato, kadilo in miro.

4 Ker jim je angel dodelil modrost, da ne gredo v Judejo, so domov odšli po drugi poti.

22. POGLAVJE

1 Ko je Herod videl, da so ga modri prevarali, se je zelo razjezil. Poslal je svoje ljudi in dal v Betlehemu in v vsej njegovi okolici pomoriti vse dečke, stare dve leti in manj.

2 Ko je Marija slišala, da ubijajo otroke, se je zbala. Vzela je otroka, ga povila v plenico in ga položila v jasli.

3 Ko je Elizabeta slišala, da iščejo Janeza, ga je vzela in odšla v gore. Iskala je mesto, kamor bi se lahko skrila, a ga ni našla. Elizabeta je ječala in govorila: "Božja gora, sprejmi mene in mojega otroka!" Kajti Elizabeta je bila tako prestrašena, da ni mogla več naprej. Gora se je odprla in ju vzela. Gora je dala svetlobi, da je svetila vanjo. Pri njiju je bil angel Gospodov in ju varoval.

23. POGLAVJE

1 Herod je še naprej iskal Janeza in pošiljal služabnike k Zaharijevemu oltarju in jim naročil, naj ga izprašajo: "Kam si skril svojega sina?"

On pa jim je odgovarjal: "Jaz sem služabnik Boga in sem ves čas v njegovem templju. Kako naj vem, kje je moj sin?"

Služabniki so odšli in vse poročali Herodu.

Herod je k njemu poslal biriče in jim ukazal: "Povej po resnici. Kje je tvoj sin? Mar ne veš, da imam tvojo kri v svojih rokah." In biriči so odšli in mu vse poročali.

3 Zaharija je odgovoril: "Jaz sem Božji mučenec. Mojo kri lahko imaš, mojega duha pa bo prejel Gospod, kajti prelil boš kri nedolžnega v predprostoru templja Gospoda."

Ob jutranji zarji je bil Zaharija umorjen. Toda Izraelovi sinovi niso vedeli, da je bil umorjen.

24. POGLAVJE

1 Duhovniki so se odpravljali ob uri pozdravljanja, toda Zaharijevega blagoslova niso slišali. Duhovniki so obstali in čakali na Zaharijo, da bi ga pozdravili z molitvijo in da bi slavili Boga najvišjega.

2 Ko pa ga ni bilo, jih je spreletel strah. Nekdo izmed njih se je opogumil in stopil k najsvetejšemu. Pri Gospodovem oltarju je zagledal kri in glas mu je dejal: "Zaharija je bil umorjen in njegove krvi ne boste obrisali, dokler ne pride maščevanje."

Ko je slišal te besede, se je prestrašil in je odšel, da bi duhovnikom sporočil, kaj je videl in slišal.

3 Pogumno so stopili noter in videli, kaj se je zgodilo. In tempeljski zid je zastokal.

Strgali so si oblačila, od zgoraj navzdol. Njegovega trupla niso našli, našli so samo kri, ki je okamnela.

Prestrašili so se, odšli ven in oznanili: Zaharija je bil umorjen.

To so slišali vsi rodovi ljudstva. Žalovali so in tožili tri dni in tri noči.

4 Po treh dneh so imeli duhovniki posvet o tem, kdo bo nasledil Zaharija.

Izbran je bil Simeon. Njemu je Svetu Duh razodel, da ne bo videl smrti, dokler ne bo uzrl Mesije.

25. POGLAVJE

1 Toda jaz, Jakob, ki sem to zgodbo zapisal v Jeruzalemu, sem se po nemirih, ki so sledili Herodovi smrti, podal v puščavo, dokler se jeruzalemska vstaja ni polegla.

Slavil bom Gospoda, ki mi je podaril modrost, da lahko pišem to zgodbo.

2 Milost naj bo z vami vsemi, ki se bojite Boga.

Amen.

Prevedel: Jani Šumak

Petrov evangelij[1]

Petrov evangelij sodi med starejše in zanimivejše apokrifne evangelije. Drugače kot *Jakobov protoevangelij*, ki sodi med besedila, namenjena zapolnjevanju "praznega prostora" v zgodnjem Jezusovem življenju, ta apokrif vsaj v ohranjenih delih obravnava zgolj Jezusovo trpljenje, smrt in vstajenje. O njegovi starosti priča poročilo antiohijskega škofa Serapiona (škofoval je od približno 190 do 209), ki je po Evzebijevem zapisu pred javnim branjem besedila posvaril kristjane v Rososu pri Antiohiji. V evangeliju so ga motili domnevni doketistični poudarki, tj. sledovi prepričanja, da je Jezus trpel zgolj navidezno. Z evangelijem iz Serapionovega pisma so poistovetili leta 1886/87 v nekem meniškem grobu v zgornjem Egiptu najdeni grški fragment, nastal v 5. ali 6. stoletju po Kr. Začetek in konec besedila manjkata. Evangelij je bil verjetno napisan v prvi polovici 2. stoletja po Kr.

Nejasen je odnos *Petrovega evangelija* do kanoničnih. Po eni strani je mogoče, da nadgrajuje njihovo pripoved, saj se pisec očitno močno opira zlasti na Matejev, v nekaterih podrobnostih tudi na Janezov in Lukov evangelij. Po drugi strani bi lahko šlo za izročilo, vzporedno kanoničnemu. Vendar danes v tekstu drugače kot Serapion ne razbirajo močnih doketističnih ali gnostičnih poudarkov. V smer prvih bi še najbolj kazalo, da Jezus na križu govori o tem, da ga je zapustila moč, ne Bog. Eno najznačilnejših mest je slikovit opis vstajenja, ki v primerjavi s kanoničnimi evangeliji prerašča skoraj v karikaturo. Še bolj kot v kanon sprejeta poročila Petrov evangelij krivdo za Jezusovo križanje naprti Judom, Pilata pa še bolj razbremeni, saj Jezusa obsodi (kot kralj pojmovani) Herod.

PROCES PROTI JEZUSU IN NJEGOVO ZASMEHOVANJE

... a nihče od Judov si ni umil rok, niti Herod ali kateri od njegovih sodnikov ne. In ker si jih niso hoteli umiti, je Pilat vstal. Potem je kralj Herod ukazal, naj Gospoda odvedejo, in jim je rekel: "Naredite z njim, kar sem vam ukazal narediti."

Tam je stal Jožef, ki je bil Pilatov in Gospod prijatelj. In ko je videl, da ga nameravajo križati, je prišel k Pilatu in prosil za Gospodovo telo za pogreb. In Pilat je poslal (sporočilo) Herodu ter ga prosil za telo.

Herod pa je rekel: "Brat Pilat, četudi ne bi nihče zaprosil zanj, bi ga pokopali, saj se bliža sobota. V postavi je namreč zapisano, naj sonce ne zaide nad ubitim. In na dan pred njihovim praznikom opresnikov ga je izročil ljudstvu.

Tisti, ki so vzeli Gospoda, so ga potiskali, tekali predenj in govorili: "Vlecimo Božjega sina okrog, saj imamo oblast nad njim." In oblekli so ga v škrlat, ga posadili na sodni stol ter govorili: "Pravično sodi, Izraelov kralj."

Nekdo izmed njih je prinesel trnjevo krono in jo položil na Gospodovo glavo. Drugi pa, ki so stali tam, so mu pljuvali v obraz. Drugi so ga udarjali po licih, zopet drugi so ga bili s trstom, nekateri izmed njih pa so ga bičali in govorili: "S takšno častjo bomo počastili Božjega sina."

JEZUSOVO KRIŽANJE

In pripeljali so dva zločinca ter Gospoda križali med njima. On pa je molčal, kakor da ne bi trpel. Ko so postavili križ pokonci, so nanj napisali: "To je Izraelov kralj." In ko so njegova oblačila položili predenj, so jih razdelili ter vrgli žreb zanje. A eden od zločincev jih je karal, govoreč: "Midva sva to pretrpela zaradi zločinov, ki sva jih storila, toda kakšno krivico vam je storil tale, ki je postal odrešenik ljudi?" In ker so se razjezili nanj, so ukazali, naj mu ne stro nog, da bi umrl v mukah.

Bil je poldan in vso Judejo je prekrila tema. In vznemirili ter prestrašili so se, da bo sonce zašlo, dokler je še živ. V njihovih Pismih namreč piše, da sonce ne sme zaiti nad ubitim. Eden izmed njih je dejal: "Napojite ga z žolčem, pomešanim s kisom." In pripravili so mešanico ter mu dali piti. Tako so izpolnili vse stvari in spravili grehe na svojo glavo.

Mnogi so hodili okrog z baklami, ker so menili, da je že noč, in se spotikali. Gospod pa je vzkliknil, rekoč: "O moja moč, o moč, zapustila si me." Ko je to izrekel, je bil vzet gor. In tisto uro se je zavesa v jeruzalemskem templju pretrgala na dvoje.

Nato so izvlekli žeblje iz Gospodovih rok in ga položili na tla. In vsa zemlja se je stresla in nastal je velik strah. Potem je sonce zašlo in ugotovili so, da je deveta ura.

JEZUSOV POGREB

Judje so se veselili in Jezusovo telo izročili Jožefu, da bi ga pokopal, ker je videl vse dobre stvari, ki jih je storil. Gospoda je vzel, ga umil, zavil v povoje in ga položil v svoj lasten grob, imenovan Jožefov vrt.

Tedaj so Judje in starešine in duhovniki spoznali, koliko hudega so si naredili, zaradi česar so se začeli tolči po prsih in govoriti: "Gorje nam zaradi naših grehov! Blizu sta sodba in konec Jeruzalema."

A jaz sem s tovariši žaloval in skrili smo se, ker smo bili ranjeni v srcu. Iskali so nas namreč kot zločince in kot ljudi, ki želijo požgati tempelj. Med vsem tem smo se vse do sobote dan in noč postili in sede žalovali ter jokali.

Pismouki, farizeji in starešine so se zbrali in slišali, da vse ljudstvo žaluje in se tolče po prsih, govoreč: "Zaradi vseh velikih znamenj, ki so se zgodila po njegovi smrti, vidite, kako zelo pravičen je." Starešine so se prestrašili, odšli k Pilatu in ga prosili, govoreč: "Daj nam vojake, ki bodo tri dni stražili njegov grob, da ne bi prišli njegovi učenci in ga ukradli, zaradi česar bi ljudstvo mislilo, da je vstal od mrtvih, in nam naredilo kaj hudega. Pilat jim je za stražo pri grobu dal stotnika Petronija z vojaki. Z njimi so h grobu odšli tudi starešine in pismouki. Vsi, ki so bili tam, so skupaj s stotnikom in vojaki privalili velik kamen in ga postavili pred vhod v grob. In zapečatili so ga s sedmimi pečati, postavili šotor in tam stražili.

JEZUSOVO VSTAJENJE

Zgodaj zjutraj, ko se je svitala sobota, je prišla množica iz Jeruzalema in okolice, da bi videla zapečateni grob. Toda ponoči, ko se je svital Gospodov dan, se je, ko so stražarji dva po dva stali na straži, z neba razlegel močan glas. Videli so nebo odprto in dol sta

prišla dva moža. Zelo sta se bleščala in približala sta se grobu. Tisti kamen, ki so ga zavalili pred vhod v grob, se je sam od sebe odvalil in se umaknil na stran. Grob pa se je odprl in oba mladeniča sta vstopila vanj.

Ko so stražarji to videli, so zbudili stotnika in starešine, saj so bili tudi oni na straži. In ko so razlagali, kaj so videli, so zagledali tri može, ki so prihajali iz groba, pri čemer sta dva podpirala enega, sledil pa jim je križ. Glava dveh je segala do neba, medtem ko je glava tistega, ki sta ga vodila, nebo presegala. In zaslišali so glas iz nebes, ki je govoril: "Si oznanjal spečim?" S križa pa so zaslišali odgovor: "Da."

Odločili so se, da bodo odšli in to razkrili Pilatu. In ko so še uresničevali svoje načrte, so znova videli, da so se nebesa odprla, in z njih je stopil človek ter vstopil v grob.

Ko so tisti, ki so bili s stotnikom, to videli, so ponoči pohiteli k Pilatu, pri čemer so zapustili grob, ki so ga stražili, in mu razložili vse, kar so videli. Bili so zelo vznemirjeni in so govorili: "Resnično je bil Božji sin." Pilat je odgovoril in rekel: "Čist sem pri krvi Božjega sina, vi ste se odločili za to." Nato so vsi pristopili k njemu in ga pozvali, naj stotniku in vojakom ukaže, da ne smejo nikomur povedati, kaj so videli. "Za nas je namreč bolje," so rekli, "da si nakopljemo izjemno velik greh pred Bogom in ne pademo v roke judovskemu ljudstvu, ki bi nas kamnalo." Pilat je torej stotniku in vojakom ukazal, naj ne povedo ničesar.

ŽENE PRI GROBU

Na Gospodov dan zgodaj zjutraj je Gospodova učenka Marija Magdalena, ker se je bala besa polnih Judov in pri Gospodovem grobu ni opravila tistega, kar ženske navadno opravijo pri svojih ljubih umrlih, vzela s seboj prijateljice in odšle so do groba, kjer je bil pokopan. In bale so se, da bi jih videli Judje, ter govorile: "Čeprav na sam dan, ko je bil križan, nismo mogle jokati in se biti po prsih, bomo to ob njegovem grobu opravile sedaj. A kdo nam bo odvalil kamen, ki so ga postavili pred vhod v grob, da bomo lahko vstopile, sedle ob njega in postorile tisto, kar moramo? Kamen je namreč velik in strah nas je, da nas bo kdo videl. Če ga že ne bomo mogle premakniti, tisto, kar prinašamo, vsaj pustimo pred vhodom njemu v spomin. Jokale bomo in se bile po prsih, dokler ne pridemo na svoj dom."

Ko pa so prišle, so našle grob odprt. In ko so dospele do njega, so pogledale vanj in tam zagledale nekega lepega mladeniča, oblečenega v bleščeče in oblačilo in sedečega sredi groba. Dejal jim je: "Zakaj ste prišle? Koga iščete? Menda ne tistega, ki je bil križan? Vstal je in odšel. A če ne verjamete, poglejte noter in si oglejte kraj, kamor je bil položen, da ga ni tam. Kajti vstal je in odšel tja, od koder je bil poslan."

Tedaj so žene zaradi strahu pobegnile. Bil pa je zadnji dan opresnikov in mnogi so odšli, da bi se vrnili na svoje domove, ker je bilo praznika konec. Toda mi, dvanajst Gospodovih učencev, smo jokali in žalovali. In vsakdo se je v žalosti zaradi dogodkov vrnil na svoj dom. A jaz, Simon Peter, in moj brat Andrej sva vzela svoje mreže in odšla na morje. Z nama je bil Levi, Alfejev sin, ki ga je Gospod ...

Prevod: Aleš Maver

1. Prevedeno po objavi v: *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, ur. B. Ehrman in Z. Pleše, Oxford 2011, 378-387.

LEA JENSTERLE

Starozavezni apokrifi in psevdepigrafi

Ko pristopamo k vprašanju starozaveznih apokrifov, moramo na začetku najprej razjasniti pojme. Obširen korpus judovskih del, ki ga najbolje označimo kot intertestamentalno literaturo, se v današnji terminologiji deli na dve kategoriji: apokrife in psevdepigrafe. Apokrifi so zaključena enota tekstov, ki so bili vključeni v *Septuaginto*, grški prevod Svetega pisma, vendar ne v *Biblio Hebraico*. Danes so v večini sprejeti v Rimokatoliški cerkvi, medtem ko jih protestantje v celoti zavračajo. Psevdepigrafi pa so številni izvenkanonični teksti, ki za razliko od apokrifov nikoli niso bili del grške in latinske Biblije. Le redke izjeme med njimi so bile sprejete v vzhodnih cerkvah kot svete. Medtem ko so apokrifi večinoma anonimna zgodovinska in etična dela, so psevdepigrafi vizionarske knjige (zaznamovane z asketizmom), ki so pripisane pomembnim zgodovinskim likom in se ukvarjajo s skrivnostjo stvarstva in boja med dobrim in zlim.

APOKRIFI

Starozavezni apokrifi predstavljajo korpus raznolikih del, ki jih najdemo v starih rokopisih *Septuaginte*. Ta dela so: Estera, Judita, Tobit, Prva in Druga knjiga Makabejcev, Knjiga modrosti, Sirah, Baruh, Jeremijevo pismo, dodatki k Danielu, 3 Ezra. Med apokrife sta bili včasih šteti tudi deli 4 Ezra in Manasejeva molitev, ki pa ju ne najdemo v najstarejših grških kodeksih *Septuaginte* in v mnogih drugih zbirkah. Vsi apokrifi so bili napisani v semitskem jeziku, v Palestini, razen Salomonove modrosti in druge knjige Makabejcev, ki sta bili sestavljeni v grščini, verjetno v Aleksandriji. Njihov nastanek sega med drugo stoletje pr. Kr. in prvo stoletje po Kr. Nastali so v cvetočem literarnem obdobju helenistične dobe. Njihova skupna točka je zanimanje za Izrael kot celoto, brez ozira na ločine. Čeprav so jih mnogi Judje šteli za avtoritativne, je treba poudariti, da nikoli niso bile obravnavane na isti ravni kot kanonične knjige. Tako tudi nikoli nista obstajala dva kanona svetih knjig, palestinski in aleksandrijski (kot so včasih mislili). Grško govoreči Judje niso poznali drugačnega kanona in njihova zbirka svetih knjig je istovetna z današnjo. Čeprav so bile izvenkanonične knjige uradno zavrnjene šele leta 90 po Kr., na jamnijski sinodi, pa je že prej veljalo, da je svetih knjig le 24. Po talmudski tradiciji je

bil kanon določen že ob koncu perzijskega obdobja, kar potrjuje tudi Jožef. Za Jude so bili apokrifi in psevdepigrafi tako vedno del *Sefarim Hizonim* ("zunanje knjige"), po letu 90 pa so jih začeli zavračati.

Drugače je bilo pri kristjanih, ki so zaslužni za to, da so se apokrifi ohranili do danes. Kristjani so že od začetka v svoje Biblije vključevali tudi apokrife. Zgodnji grški kodeksi Biblije so bile namreč krščanske zbirke. Vendar se je tudi pri kristjanih kmalu zarisala razlika med tradicionalno kanoničnimi knjigami in apokrifi. Za to je poskrbel Hieronim, avtor latinskega prevoda Svetega pisma, *Vulgate*. Sam je prevod sestavil na osnovi hebrejske verzije Svetega pisma, ki ni vključevala apokrifov. Določil je, da so vsi dodatni spisi, ki jih ni v hebrejski bibliji, ampak so vključeni le v grške in latinske verzije, apokrifni. Zanj to ni pomenilo, da so heretični, ampak preprosto to, da so izvenkanonični. Zahodna Cerkev je v Vulgato kasneje vključila tudi apokrife, z izjemo 3 Ezra in dvomljive 4 Ezra ter Manasejeve molitve, in na tridentinskem koncilu leta 1546 določila, da so ti prav tako del krščanskega kanona. Danes jih rimokatoliki imenujemo devterokanonične knjige in jih imamo za navdihnjene. Protestantje, na drugi strani, pa apokrifnih knjig ne priznavajo za navdihnjene.

PSEVDEPIGRAFI

Naziv psevdepigrafi je moderen termin, ki se nanaša na intertestamentalno literaturo, ki nikoli ni bila sprejeta v svetopisemski kanon, je pa imela močan vpliv v zgodnjem judovstvu. Izjema je nekaj posameznih knjig, ki so jih vzhodne cerkve (posebej etiopska) obravnavale kot svete. Poimenovanje psevdepigrafi je pravzaprav ponesrečena označba, ki namiguje na to, da so vsa dela v tej kategoriji napisana pod psevdonimom. Temu ni tako. Veliko del je anonimnih, po drugi strani pa psevdonimna dela najdemo tudi med mnogimi kanoničnimi knjigami in apokrifnimi deli. Dejstvo psevdonimnega poimenovanja nima velikega pomena, zato je ta nekoliko slabšalna označba, ki namiguje na manjvrednost korpusa intertestamentalnih spisov, v bistvu neprimerna. Namesto tega termina bi bilo bolj točno, če bi uporabljali besedno zvezo zunanje knjige, ki bi bolj jasno zajela vsa dela, ki ne spadajo v sklop svetih navdihnjenih knjig.

Najstarejši psevdepigrafski dokumenti segajo v tretje stoletje pred Kristusom, največ pa jih je nastalo v obdobju med drugim stoletjem pred Kristusom, ko se je začelo hašmonejsko obdobje, in porušenjem templja leta 70. Spisi iz tega obdobja so nepogrešljivi viri za študij zgodnjega judovstva v Palestini. Iz teh dokumentov dobimo kompleksno sliko, ki nam ne prikazuje enotnega judovstva, ampak razvejano in odprto strukturo, ki se je vključila v različna miselna okolja. Psevdepigrafi so imeli namreč svoj izvor predvsem v različnih ločinah. Tako ne moremo govoriti le o delitvi na farizeje, saduceje, zelote in esene, ampak o številnih skupinah in podskupinah. Široko razširjena psevdepigrafska literatura je doživela veliko prelomnico z Jamnijsko sinodo leta 90, kjer so rabini zavrnili izvenkanonično literaturo. Ker je bila le-ta močno zaznamovana z apokaliptičnim sporočilom, ki je po porušenju templja leta 70 izgubilo svoj pomen, in ker so jo uporabljali kristjani, so jo judovski voditelji zavrnili kot heretično.

Poleg dokumentov, ki so jih sestavili Judje različnih smeri, so mnoge med njimi kasneje razširili ali spremenili kristjani. To so predvsem teksti, ki izhajajo iz obdobja med 1. in 4. st. po Kr. Nekaj jih je morda v celoti prišlo zgolj iz krščanske roke, zato je velikokrat težko določiti, ali je določen tekst izvirno judovski ali krščanski, saj je bilo veliko zgodnjih kristjanov Judov. Krščanski dodatki so največkrat kristološki. Kljub vsemu pa so krščansko obarvani teksti prav tako pomembni za preučevanje judovstva, saj moramo v poštev jemati možnost, da so nastali na podlagi zgodnejšega judovskega besedila.

Po obsegu sklop psevdepigrafske literature daleč prekaša maloštevilne zgoraj omenjene

apokrife. Večina psevdepigrafov sloni na Stari zavezi ali je na tak ali drugačen način povezana z njo. Očiten je vpliv zgodovinskih knjig Stare zaveze, Psalmov, Pregovorov … Od vsega pa je najočitnejši vpliv kanonične knjige Daniela, ki je zaznamovala mnoga apokaliptična dela, ki so bila sestavljena v treh stoletjih po makabejskem uporu. Med psevdepigrafskimi deli najdemo veliko raznolikih zvrsti. Med njimi so: apokaliptična literatura: 1 Henoh, 2 Henoh, Ezekielov apokrif, Adamova apokalipsa, Abrahamova apokalipsa …; razširitve starozaveznih zgodb in legend: Aristejevo pismo, Življenje Adama in Eve, Jakobova lestev, Jožefova zgodovina …; oporoke: Mojzesova oporoka, Adamova oporoka, Oporoke dvanajstih očakov…; modrostna in filozofska literatura: 3 in 4 Makabejci…; molitve, psalmi in ode: Jožefova molitev, Jakobova molitev, Salomonovi psalmi, Salomonove ode… Posebno mesto v judovski izvenkanonični literaturi predstavljajo tudi nedavno odkriti kumranski zvitki, ki poleg rokopisov že znanih del prinašajo več esenskih besedil. Nekateri seznami psevdepigrafskih del teh spisov ne prištevajo zraven, vendar gotovo spadajo v kategorijo intertestamentalne literature.

Povezava s Staro zavezo je več kot očitna tudi v samih naslovih del. Kot smo omenili že zgoraj, so avtorji psevdepigrafske literature svoja dela pripisovali drugim pomembnim osebam. Tega pa niso počeli z namenom, da bi zavajali ljudi, ampak so želeli svojemu delu dati poseben pomen in avtoriteto s tem, da so ga povezali z vplivno svetopisemsko osebo. Poleg tega so avtorji te literature v nasprotju s splošno sprejetim mnenjem verjeli, da se preroštvo še ni končalo, zato so svoja dela pripisali "starim", da bi upravičili svoje preroške napovedi prihodnosti in poslednjih dni. Sicer pa je bilo že na splošno v navadi, da so verni Judje pripisovali svoja dela bibličnim osebam, ki so jih navdihnile in ki so živele pred koncem preroštva. Pisanje spisov pod svojim lastnim imenom je bilo v bistvu nekaj nenavadnega in v nasprotju s tempeljsko tradicijo.

Vrednost psevdepigrafske literature za judovstvo in krščanstvo je neprecenljiva. Ta dela predstavljajo nekakšen most med Staro in Novo zavezo. Študij psevdepigrafov je vrgel novo luč na razumevanje začetkov krščanstva, ki se še močneje kaže kot vpeto v svoje judovske korenine. Krščanstvo je bilo v svoji osnovi namreč del zapletenega mozaika judovstva, ki se je kasneje razvilo v svojo smer. Mnogi termini, bistveni za Novo zavezo (Sin človekov, Božje kraljestvo, živa voda), izhajajo že iz intertestamentalne literature. V Novi zavezi se jasno kaže tudi vpliv apokaliptične miselnosti, ki je najočitneje zaznamovala psevdepigrafska dela. Nekateri Jezusovi koncepti in pogledi (konec časov, dinamični Božji posegi v sedanji čas) do določene mere kažejo apokaliptične značilnosti.

VIRI IN LITERATURA

Vriezen, Theodoor Christiaan, in A. S. van der Woude. *Ancient Israelite and Early Jewish literature*. Leiden – Boston: Brill, 2005.

Freedman, David Noel, Gary A. Herion in Astrid B. Beck. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

Encyclopaedia Judaica. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.

Buttrick, George Arthur. *The Interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1962–1976.

LEA JENSTERLE

Apokrifne tradicije in novozavezni kanon

KANON NOVE ZAVEZE

Še danes ni popolnoma jasno, na kakšen način se je izbrusil in oblikoval krščanski kanon – normativni spisek knjig, ki jih je potrebno šteti za avtoritativne – in kdaj povsem točno lahko govorimo o relativno trdno zasidrani normi. Predstavitev vseh vidikov, ki se pojavljajo v zvezi nastankom kanona, bi zahtevala celo knjigo ali celo več. Zato bomo v svojem pregledu na kratko orisali groba dejstva, s poudarkom na osrednjem vidiku, ki zaznamuje kanon Nove zaveze – zbirki štirih evangelijev.

EVANGELIJI: NASTANEK IN SPREJEM

Prve krščanske skupnosti so tradicijo o Jezusu predajale ustno. Dokler so živeli še apostoli, ki so bili neposredne priče dogodkom v zvezi z Jezusom, in tako glavne avtoritete, ki so skrbele za pristnost oznanila in učenja, zapisovanje niti ni bilo potrebno. Skozi leta, ko so se menjavale generacije in so apostoli začeli umirati, pa je potreba po zapisani besedi postajala vedno večja. Prvi je nastal Markov evangelij, ki ga lahko datiramo okoli šestdesetih let ali kmalu po letu 70. Za njim sta čez približno deset ali dvajset let nastala Matejev in Lukov evangelij. Oba sta imela Markov tekst za osnovo, na kateri sta zgradila svoje besedilo. Okoli leta 90–100 je nastal Janezov evangelij.

Ko so nastali, so bili posamezni evangeliji res namenjeni predvsem določeni skupini ljudi, saj so bili napisani z zornega kota, ki je odseval konkretno situacijo in specifični teološki pogled, toda tega ne smemo jemati preveč ozko. Že dejstvo, da se je kmalu začela izmenjava in so se spisi razširili povsod, govori proti temu. Nekoč trdno zasidrano prepričanje, da so bili evangeliji namenjeni zgolj in samo neki določeni skupini, se danes podira. Avtor, ki je pisal evangelij, je imel pred seboj res določen krog ljudi, ki so bili njegovi prvi naslovljenci, toda s tem ni izključeval celotne Cerkve, prej nasprotno.

Ko so se pojavili štirje evangeliji, so kmalu postali glavni spisi krščanske vere in bili sprejeti bolj ali manj povsod. Prvi se na zapisan evangelij sklicuje Polikarp, ki omenja Markov evangelij. Okoli leta 150 Justin govori o Spominih apostolov, ki se berejo ob nedeljah pri krščanski liturgiji. Konec drugega stoletja pa zbirko štirih evangelijev goreče zagovarja Irenej. Okoli leta 180 trdi, da je tradicija štirih

evangelijev enotna in želena od Boga. Ker je Ireneju število štiri že znano oziroma mu je na neki način samoumevno, lahko domnevamo, da je bila zbirka danes kanoničnih evangelijev znana že nekaj časa. To kaže na zelo živo izmenjavo in hiter sprejem raznolikih evangelijev ter tudi na hitro usidranje Marka, Mateja, Luka in Janeza. Nadaljnji dokaz za zbirko štirih evangelijev je tudi Tacijanova evangeljska harmonija *Diatessaron*, ki sloni prav na teh štirih spisih. Dejstvo je torej, da so se le-ti že zelo zgodaj, praktično od svojega nastanka dalje, ustalili v liturgičnem življenju Cerkve. Še pred uradnim definiranjem kanona so postali merilo za ostale spise. Bili so edini, ki so se lahko ponašali s takšno priznanostjo in sprejetostjo.

Začetno obdobje nastanka spisov in njihovega sprejemanja je bilo dokaj odprto ter fleksibilno. Ker uradno ni bilo še nič trdno določeno, so se poleg štirih evangelijev uporabljale tudi druge ustne in pisne tradicije. Najzgodnejše pričevanje za drugo pisno tradicijo, ki je bila v obtoku in sprejeta v določenih predelih, dobimo konec drugega oz. na začetku tretjega stoletja. To so bili judovsko-krščanski evangeliji, ki pa so danes izgubljeni. Klemen Aleksandrijski pozna Evangelij Hebrejcev in Evangelij Egipčanov. To sta dva izmed več izgubljenih evangelijev, ki so v zgodnji dobi krožili še kar nekaj časa. Največ informacij o njih dobimo od kasnejših cerkvenih očetov iz tretjega in četrtega stoletja. Evangelij Egipčanov je bil za kratek čas sprejet v Egiptu in so ga sprejemali, a je bil za časa Origena že zavrnjen. Evangelij Hebrejcev pa nikoli ni dobil statusa heretične knjige, toda kljub temu niti približno nikoli ni dosegel kanonične ravni. Tesno povezani z Evangelijem Hebrejcem sta bili še dve besedili: Evangelij Nazarencev, ki ga najbrž implicitno omenjata Origen in Hieronim, ter Evangelij Ebionitov, o katerem govori Epifanij. Omenjeni evangeliji pričajo o širši judovsko-krščanski tradiciji. Med cerkvenimi očeti so bili ti spisi na neki način tolerirani, vendar jih niso obravnavali na isti ravni kot kanonična besedila, z zamrtjem judovsko-krščanskih skupin pa so utonili v pozabo.

V teku desetletij je predvsem od drugega stoletja dalje začela nastajati množica apokrifnih besedil, ki so krožila tako med pobožnimi krščanskimi skupnostmi kot tudi med različnimi sektami, ki so svoje nauke dopolnjevale z drugimi tradicijami. Večina spisov je bila že od začetka jasno zavrnjena, redke izjeme pa so nekaj časa še tolerirali, večinoma zgolj lokalno. Zanimiv je primer Petrovega evangelija (od katerega danes obstaja le še poročilo o trpljenju in vstajenju), o katerem poroča Evzebij v svoji Cerkveni zgodovini (*Historia Ecclesiastica*). Pravi, da je škof Serapion ob koncu drugega stoletja skupnosti v Rososu dovolil branje Petrovega evangelija, vendar je kasneje svoje dovoljenje umaknil, saj je izvedel, da ta spis uporabljajo heretične skupine doketistov. Ko je evangelij prebral, je zaključil, da je mestoma neskladen s pravilnim naukom, zato je svoje dovoljenje o uporabi preklical.

Spričo vse bolj razširjenih herezij se je zbirka štirih evangelijev zasidrala in trdno uveljavila v tretjem in četrtem stoletju. Kljub širokemu diapazonu poznane literature pa nobeden od apokrifnih evangelijev v nobenem trenutku ni zaslužil takega mesta in take razširjenosti, kot so ga imeli štirje kanonični evangeliji. Edini izmed ostalih, ki se je precej dolgo obdržal v uporabi in je na neki način predstavljal "grožnjo", je bil Diatessaron, evangeljska harmonija, ki je bila v uporabi v sirski cerkvi kar dolgo časa in so jo imeli za edini evangelij do 5. stoletja. Bolj kot razširjanje tradicije je namreč obstajala težnja k zmanjševanju oziroma poenotenju le-te.

EVANGELIJI: SKUŠNJAVA HARMONIZACIJE IN REDUKCIJE

Ko so se v drugem stoletju uveljavili štirje različni spisi, je prišlo do problema, kako gledati in razrešiti to raznolikost. Obstoj več evangelijev je predstavljal kamen spotike že od vsega začetka obstoja Cerkve. Čeprav

je evangelij zgolj eden in se je do sredine drugega stoletja govorilo le o *euangelion Iesou Xristou*, pa je le-ta zapisan v štirih različnih spisih. To dejstvo je postalo stalni vzrok za obtožbo Cerkve od zunaj, prav tako pa je begalo tudi nekatere zgodnje kristjane. V drugem stoletju je bil v svojih argumentih proti krščanstvu zelo glasen Kelzos, ki je kristjanom ravno na podlagi tega očital, da so spreminjali svoje sporočilo, da bi se laže izognili obtožbam. Zgolj eno avtoritativno besedilo bi v tistem času in seveda tudi kasneje olajšalo marsikaj. Zabrisale bi se nekonsistentnosti različnih sporočil, kar bi lahko utišalo mnoge nasprotnike, ki so ravno v bogastvu tradicije našli odlično strelivo za napad na Cerkev. Prav tako bi bilo olajšano tudi samo katehetsko delo in iniciacija v krščansko vero. Zelo presenetljivo je torej, da kljub vsem napadom in težavam Cerkev ni podlegla skušnjavi, da bi svoje sporočilo v štirih oblikah harmonizirala ali morda celo zreducirala na eno besedilo. Toda ta skušnjava je bila zelo realna. Težnja k harmonizaciji je bila velika in se je večkrat izrazila.

Do tretjega oziroma do četrtega stoletja, ko je bila tradicija do neke mere še fleksibilna, so bili evangeliji bolj spisi praktične narave. Kljub temu, da so jih uporabljali v liturgičnem življenju, na začetku še niso bili obravnavani kot sveti spisi in niso bili na enaki ravni kot starozavezna besedila, ki so bila pisma z veliko začetnico. Zato tudi niso bili nedotakljivi in nespremenljivi. To se kaže že v samem dejstvu, da sta Matej in Luka, ko sta pisala svoj evangelij, sprejela kot osnovo in nato tudi spreminjala Markov tekst. Nadalje pa so se med predajanjanjem malce spreminjali tudi evangeliji sami. Z željo, da bi se le-ti med seboj bolj skladali, so prepisovalci večkrat kako malenkost spremenili in tu in tam tudi kaj dodali. Antični kodeksi prinašajo različne variante istega evangelija, od katerih so nekatere očitno spremenjene zaradi tega, da bi se vzporedna mesta z drugimi evangeliji bolj ujemala. Toda te spremembe niso bile velike in bistverne. Posamezni evangeliji niso doživeli nekakšne popolne preobrazbe, ki bi vodila do tega, da bi se njihove razlike popolnoma zameglile in izbrisale. *Tekst evangelijev je kljub vsem variacijam v zgodnji dobi najbolje ohranjeni tekst antike*. Svoboda v prepisovanju ni bila popolnoma arbitrarna oziroma samovoljna, sicer bi bilo sprememb gotovo več. Kljub vsemu imamo namreč danes še vedno na voljo štiri spise, ki izražajo štiri različne zorne kote, in ne štirih spisov, ki se razlikujejo le v malenkostih in besedišču.

Želja po usklajenosti različnih evangeljskih besedil je najbolj radikalno prišla na dan v enem samem besedilu, evangeljski harmoniji, ki je v eno koherentno besedilo združila Mateja, Marka, Luka in Janeza. Prva znana nam je že zgoraj omenjeni Diatessaron, ki jo je okoli 175 napisal Tacijan. To pa najbrž ni bil prvi poizkus združitve evangelijev, saj se je avtor verjetno zgledoval po harmoniji, ki jo je iz sinoptikov sestavil že njegov učitelj Justin Mučenec. Diatessaron je postal zelo razširjen na vzhodu. V sirski cerkvi je bil kot standardni evangelij v uporabi približno vse do leta 425. Glede na to, da obstaja več različnih sirskih variant besedila, je možno, da se je sirska cerkev najprej srečala z evangeljsko harmonijo in do petega stoletja ni imela posameznih evangelijev. Diatessaron je odličen pokazatelj razsežnosti težnje po harmonizaciji, poleg tega pa tudi nekakšen višek svobodnega spreminjanja evangeljskih sporočil. Tacijanovo delo ni le korenito poseglo v tekste priznanih štirih evangelijev, ampak je vsebovalo tudi drobce tradicije, ki jih danes ni več v novozaveznih spisih, vendar so bili prisotni v apokrifnih besedilih. To lahko pomeni, da so bila besedila zgodnjih kanoničnih evangelijev, ki jih je uporabljal Tacijan, drugačna od sedaj poznanih (in so se mestoma skladala z apokrifi), oziroma, da je Tacijan uporabljal tudi izvenkanonična besedil, čemur pa nihče ni nasprotoval. Diatessaron je bil nekakšen poizkus vseobsegajočega evangelija, ki bi bil po tej strani nadrejen štirim, s tega vidika parcialnim poročilom. Po tej strani je kritika raznolikosti evangelijev, ki

prihaja od znotraj in ne izven Cerkve. Vendar ta "popolni" evangelij ni preživel. Razen v sirskih skupnostih nikjer drugod ni bil sprejet za uporabo v liturgiji.

Druga skrajnost, ki se ji je morala upreti prva Cerkev, pa je bila skušnjava redukcije. Namesto združitve štirih besedil bi se dalo problem raznolikosti razrešiti tudi tako, da bi kot glavnega in normativnega sprejeli povsod zgolj enega izmed njih. Vendar takih poizkusov ni bilo veliko. Očiten primer je le Markion, ki je v svoj kanon sprejel zgolj okrnjen Lukov evangelij in deset Pavlovih pisem. Markion je začel zgodnjo herezijo, ki je popolnoma zavračala Staro zavezo. Njegova redukcija evangeljskih sporočil tako ne izvira v prvi vrsti iz samega problema raznolikosti, pač pa bolj iz zgrešenega pogleda na krščanstvo. Markion namreč ni jemal vseh štirih evangelijev kot avtoritativnih in številčnost zanj ni bil osnovni problem. Kot edino pravo krščansko sporočilo je želel "restavrirati" Pavlov koncept evangelija in odrešenja, ki ga je pripeljal do skrajnosti. Popolnoma je pretrgal vse povezave z judovstvom in se osredotočil zgolj na Kristusovo novost brez njegove judovske podlage.

Zgodnja Cerkev se je torej v pestrih prvih stoletjih spretno izognila ideji o zgolj enem veljavnem evangeliju. V tretjem in četrtem stoletju se je zbirka štirih evangelijev trdno zasidrala. To, da so se ohranili štirje evangeliji, nam pove, da so bili vsi štirje za Cerkev enako pomembni. Po drugi strani pa je trden dokaz za to, da raznolikost navsezadnje ni tako velika prepreka, da bi zaradi nje določen spis izključili. Zato tudi ostali izvenkanonični spisi niso bili nesprejeti zaradi svoje drugačnosti, ampak zaradi svoje neavtentičnosti.

PISMA, DRUGE ZVRSTI TER POPOLN KANON

Pred evangeljskimi zapisi so bila prva krščanska literatura pisma. Že sredi prvega stoletja so nastala prva Pavlova pisma (1. Tesaloničanom, Galačanom, Filipljanom, Filemonu, 1. in 2. Korinčanom, Rimljanom), ki so najzgodnejši krščanski dokumenti. Pisma odsevajo konkretno situacijo določenih skupnosti in razpravljajo o posamičnih teoloških temah, ki jih je Pavel v določenem trenutku želel opisati. Ta pavlinski korpus se je širil tudi v kasnejših letih, po Pavlovi smrti. Medtem ko so strokovnjaki razdeljeni glede mnenja o avtorstvu Kol in 2 Tes, pa so pastoralna pisma (1 in 2 Timoteju, Titu) ter Ef bolj gotovo devteropavlinska pisma in so sad neznanih avtorjev, ki so želeli s pismi nadaljevati pavlinski duh. Najverjetneje so nastala med leti 70–100. Žal ne vemo točno, kaj se je dogajalo s pismi v začetnem obdobju. Sklepamo lahko, da so se zaradi praktičnega značaja prenašala med cerkvami ter da se je oblikovala neke vrste pavlinska šola, ki jih je urejala. Zgodaj poznavanje pisem izraža že Klement Rimski.

Pomembno vlogo pri oblikovanju zbirke Pavlovih pisem je najverjetneje igral prej omenjeni Markion, ki je sredi drugega stoletja oblikoval lasten kanon, v katerega je vključil deset pisem (Galačanom, 1. Korinčanom, 2. Korinčanom, Rimljanom, 1. Tesaloničanom, 2. Tesaloničanom, Efežanom, Kološanom, Filipljanom, Filemonu). Morda je dal Cerkvi s tem zagon, da se je opredelila do pavlinskega korpusa, čeprav imamo o tem premalo dokazov. V vsakem primeru pa je sčasoma, v drugem stoletju, zbirka Pavlovih pisem postala razširjena (omenjata jih Ignacij Antiohijski in Polikarp), od začetka tretjega stoletja dalje pa lahko govorimo o relativno trdnem zasidranju zbirke trinajstih pisem. Za to nam od srede drugega do srede tretjega stoletja pričajo številni očetje. Tacijan, Irenej, Klemen Aleksandrijski, Tertulijan in Origen so priznavali in sprejemali skoraj vsa pisma. Vmes so se pojavljale še redke izjeme: Tacijan je zavračal 1. in 2. pismo Timoteju, Irenej in Klemen pa ne omenjata pisma Filemonu.

Zgodovina sprejemanja ostalih novozaveznih spisov pa je bolj burnega in raznolikega značaja. Le redke knjige so bile brez dvomov sprejete od začetka naprej. 1. Janezovo pismo

je bilo ena izmed prvih knjig, ki je poleg evangelijev in Pavlovih pisem postala sprejeta kot Pismo in nato uvrščena v kanon. Zgodaj se je razširilo tudi 1. Petrovo pismo, ki ga omenjajo številni zgodnji cerkveni očetje in nikoli ni bilo resno postavljeno pod vprašaj. Prav tako je bilo z Apostolskimi deli, ki jih prvi avtoritativno obravnava ter jih citira po imenu in dolžini že Irenej in so kmalu postala širše razširjena in sprejeta (Evzebij jih je umestil med sprejete knjige).

Ostale novozavezne knjige so večinoma doživljale mešan sprejem. O Judovem pismu, ki je bilo v drugem in tretjem stoletju že splošno uporabljano, se je začelo dvomiti v četrtem in petem stoletju, zaradi njegove uporabe 1. Henohove knjige (knjiga, ki je bila v prvem in drugem stoletju sprejeta kot sveti spis, kasneje pa je postala problematična in izvzeta iz kanona). Jakobovo pismo je bilo v začetnem obdobju večkrat postavljeno pod vprašaj zaradi nasprotja med njegovim naukom o veri in delih in Pavlovimi pismi. Evzebij je pismo štel med oporečne knjige, a pa se je vključenost v kanon široko razširila konec četrtega stoletja. Dvomi so se porajali tudi glede 2. Petrovega pisma, ki ga je Evzebij zavračal, saj je dvomil o njegovi avtentičnosti, temelje za sprejetost pa je postavil Atanazij. Drugo in tretje Janezovo pismo sta postali razširjeni pozno, šele v četrtem in petem stoletju.

Posebej zanimiva je bila zgodovina Pisma Hebrejcem in Knjige razodetja. Pismu Hebrejcem so oporekali predvsem zaradi njegovega avtorstva. Medtem ko je bilo na vzhodu kmalu sprejeto kot del pavlinskega korpusa, so na zahodu cerkveni očetje večkrat izražali dvome v njegovo avtentičnost. Dvome o avtorstvu knjige je omenjal že Evzebij (čeprav jo je sam vendarle pripisoval Pavlu), jasno pa so jih izrazili Origen in Tertulijan ter kasneje Avguštin in Hieronim (ki sta ga zaradi sprejetosti v kanon sicer sprejemala kot Pavlovo pismo), vendarle pa je s koncem četrtega stoletja knjiga postala del kanona tudi na zahodu.

Knjiga tazodetja pa je imela v številnih obdobjih mešan sprejem, predvsem na vzhodu. Medtem ko je bil prvi, ki je delo pripisal apostolu Janezu, Justin Mučenec in je to kasneje sprejemal Klement Aleksandrijski, ki je knjigo razumel kot del Pisma, pa se s tem niso vsi strinjali. Evzebij na primer poroča o tem, da nekateri knjigo sprejemajo in drugi zavračajo, Ciril Jeruzalemski pa jo popolnoma zavrača. Knjiga je bila splošneje sprejeta na zahodu v drugem in tretjem stoletju in morda na vzhodu v četrtem in petem stoletju, kar je razvidno iz ohranjenih spiskov. Danes še vedno obstajajo nekatere vzhodne cerkve, ki knjigo zavračajo.

Celotni kanon Nove zaveze se je v celoti usidral v četrtem stoletju. Prvi besedo kanon v smislu "ekskluzivne liste avtoritativnih knjig" uporabi Atanazij leta 367 v svoji razpravi o nicejskem koncilu, kjer našteje vseh 27 knjig, ki jih danes poznamo kot Novo zavezo. To je prvi popoln spisek, ki je z nekaj izjemami postal trden tako na vzhodu kot zahodu. Iz četrtega stoletja imamo sicer več znanih spiskov svetih knjig, ki so bolj ali manj celoviti. Za tem se je pod vprašaj postavljalo predvsem še nekaj katoliških pisem, Pismo Hebrejcem in Knjiga razodetja, v nekaterih kasnejših listah kanona pa se včasih pojavljajo še drugi spisi (Hermov Pastir, Barnaba, Pavlova dela, 1. Klementovo pismo, 2. Klementovo pismo ...). Zgodnejše pričevanje pred četrtim stoletjem za kanon Nove zaveze nam ponuja zgolj tako imenovani Muratorijev fragment, ki vsebuje večino novozaveznih knjig in naj bi nastal že okoli leta 200, najverjetneje v Rimu. Glede na to, da je edini tako zgoden in dokaj popoln spisek Nove zaveze, je njegov obstoj presenetljiv.[1]

KRITERIJI KANONIČNOSTI

Kriteriji za vključitev določene knjige v kanon so bili številni. Najpomembnejši so: apostolskost izvora v ožjem ali širšem smislu; ortodoksnost; starost dokumenta; namenjenost celotni cerkvi – katoliškost; zgodovinska verjetnost vsebine; sprejetost v

Cerkvi; uporaba za javno učenje; skladnost s Staro zavezo; jasnost pomena; duhovnost vsebine … Več kot očitno je seveda, da vsaka izmed novozaveznih knjig ne ustreza vsem enajstim zahtevam. Nekatera pisma imajo vprašljivo avtorstvo, druga so namenjena samo ozkim skupnostim in ne Cerkvi na splošno; za nekatere lahko sklepamo, da imajo precej pozen izvor.

Težko bi natančno rekli, kateri izmed kriterijev je bil najpomembnejši, posebej pa lahko izpostavimo tri. Prvi pomemben je bil kriterij izvora spisa in njegovega avtorstva. To se je najbolj očitno pokazalo pri predstavitvi pisma Hebrejcem in knjige Razodetja, katerih avtorstvo je bilo večkrat postavljeno pod vprašaj. Pomemben je tudi kriterij ortodoksnosti, pravega učenja. Poleg evangelijev (primer zavrnjenega Petrovega evangelija) pomen tega kriterija prihaja na dan tudi v pismih (Jak, Jud), kjer je bil pravilen nauk sem in tja postavljen pod vprašaj. Tretji pomemben kriterij, ki je tesno povezan s prvima dvema, pa je kriterij liturgične sprejetosti v cerkvah. Ko so se evangeliji in pisma zasidrali v liturgiji, ker so bili spoznani kot avtentični in pravoverni, je bila dolgotrajna liturgična sprejetost v cerkvah zadosten indikator za uraden sprejem določenega spisa v kanon.

SPISI NA DRUGI STRANI KANONA – APOKRIFI

Termin apokrifno izhaja iz grščine in pomeni "skrit", "skrivnosten". Glede na zgodnjekrščanske spise termin lahko razumemo na dva načina. Najprej kot skrito razodetje, ki ni vključeno v splošno priznan korpus razodevajočih dokumentov, vendar ima v določenih skupinah večji pomen kot javno priznane knjige. V takem pomenu je termin uporabljal npr. Klement Aleksandrijski. Drugi pomen pa je bolj negativen in sporoča nepristnost in nezanesljivost. Gelazijev dekret, ki našteje vrsto apokrifnih spisov, jih z oznako apokrifno označi kot heretične in brez kakršnekoli avtoritete. Dandanes se obe pojmovanji večkrat mešata med seboj, vendar je jasno, da gre pri enem ali drugem zgolj za vidik, s katerega pristopamo k določenemu besedilu. V vsakem primeru pa gre pri obeh za odnos do novozaveznega kanona; apokrifi sodijo v območje izven priznanega kanona Nove zaveze.

Besedila, ki so v začetnem obdobju še nihala na robu kanona, so prej ali slej, večinoma pa s trdnim zasidranjem kanona postala zavrnjena. Le redki spisi so se še v petem stoletju sem in tja umestili na listo kanoničnih besedil. Besedila, ki so bila poleg danes kanoničnih besedil kadarkoli umeščena na spisek svetih knjig, so bili nekateri spisi, ki jih danes umeščamo v kategorijo literature apostolskih očetov in redki spisi pod kategorijo apokrifov (Didahe, Hermov Pjastir, Barnabovo pismo, 1. Klementovo pismo, 2 Klementovo pismo, Pavlova dela, Petrova apokalipsa …). Vendar pa večina apokrifnih spisov niti ni bila nikoli sprejeta. Krožili so med različnimi sektami ali bili uporabljani tudi med pravovernimi kristjani. Veliko apokrifnih tradicij se je namreč razvilo kot sad pobožne domišljije, ki je poizkušala dopolniti vrzeli v novozaveznih zgodbah in so nastali na podlagi pobožnih spekulacij. Prevzemale in združevale so se predhodno ločene zgodbe, legende, pesmi in izreki, dodajali so se slikoviti opisi. Sčasoma, ko so spisi postali vedno bolj jasno zavrnjeni, je njihova uporaba usihala. Nekateri so se popolnoma izgubili, drugi, popularnejši, pa so svoje tradicije, legende in predstave vtisnili v spomin, ki se je v tradiciji in literaturi ohranil do danes. Spisi, ki so nastali in se uporabljali zgolj ali večinoma v heretičnih skupinah, so se ohranjali skupaj z njimi in skupaj z njimi večinoma tudi zamrli.

Pomemben spisek, ki našteva apokrifna dela, vsebuje Gelazijev dekret (*Decretum Gelasianum*), ki je najverjetneje nastal v šestem stoletju, povsem možno pa je, da vsebuje zgodnejši material. Tradicionalno so ga pripisovali škofu Gelaziju I., ki je služboval v Rimu v letih 492–496. V petem poglavju dekreta je naštetih kar 61 naslovov apokrifnih

del. V spisku se pojavijo patristična dela, Hermov Pastir, Psevdoklementine in nekateri starozavezni apokrifi ... Brez teh spisov dekret vsebuje 28 naslovov novozaveznih apokrifov. Nekateri so nam danes poznani, drugi popolnoma neznani.

BIBLIOGRAFIJA

Aland, Barbara. *The earliest gospels: the origins and transmission of the earliest Christian Gospels; the contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45*. London – New York: T&T Clark Interantional, 2004.

Buttrick, George Arthur. *The Interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1962-1976.

Elliot, J. K.. *The Apocryphal New testament (A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation)*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Freedman, David Noel, Gary A. Herion in Astrid B. Beck. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

Green, Joel B., Scott McKnight in I. Howard Marshall. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove (Illinois): InterVarsityPress, 1992.

Hahneman, Geoffrey Mark. *The Muratorian fragment and the development of the canon*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Hawrhorne, Gerald F., Ralph P. Martin in Daniel G. Reid. *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove (Illinois) – Leicester: InterVarsityPress, 1993.

Klauck, Hans-Josef. *Apocryphal Gospels (an Introduction)*. London – New York: T&T Clark International, 2003.

Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels (Their History and Development)*. London: SCM Press, 1990.

Lapham, Fred. *An Introdution to the New Testament Apocrypha*. London – New York: T&T Clark International, 2003.

Markschies, Christoph. *Gnosis: an introduction*. London – New York: T&T Clark, 2003.

Robinson, James M.. *The Coptic Gnostic Library : a complete edition of the Nag Hammadi codices*. Leiden: Brill, 2000.

Robinson, James M.. *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: Brill, 1977.

Ralph, Martin, in Peter H. Davids. *Dictionary of the later New Testament & its developments*. Downers Grove (Illinois): InterVarsityPress, 1997.

Valantasis, Richard. *The belief net guide to Gnosticism and other vanished Christianities*. New York: Three leaves, Doubleday, 2006.

1. Splošno soglasje je, da je fragment zgoden. Ker pa gre v nasprotju z drugimi spiski, ki izpričujejo obstoj kanona in segajo v četrto stoletje, za edino zgodnjo izjemo, nekateri sklepajo, da je v resnici nastal kasneje.

BRUCE M. METZGER

Težave s kanonom v zgodnji Cerkvi*

1. KRITERIJI KANONIČNOSTI

Že prej smo obravnavali zunanje vplive, ki so dozdevno na tak ali drugačen način sprožili proces, po katerem je precej krščanskih knjig polagoma doseglo status svetosti in avtoritete v Cerkvi. Razen teh zunanjih vplivov se moramo vendarle vprašati, katerih kriterijev so se zgodnji kristjani oprijeli, da bi ugotovili vrednost določenih knjig, ki bi lahko našle svoje mesto v antologiji svetih spisov. Predstavniki patristike so se imeli navado občasno bolj ali manj skrbno utemeljeno sklicevati na določene kriterije, ki bi bili za vprašanje kanoničnosti (*notae canonitatis*) lahko pomembni. Ti so bili v različnih obdobjih in na različnih mestih različno definirani, vendar so se na naslednje pogosto čisto vede sklicevali: a) na teološko vsebino knjige, b) na zgodovinske preudarke pri vprašanju avtorja in c) na splošno sprejemljivost v vseh cerkvah.

1. Temeljni kriterij za kanoničnost nekega spisa je bila skladnost s tako imenovanim "pravilom vere" (*ho kanon tes pisteios; regula fidei*), tj. ujemanje nekega določenega spisa s temeljnimi tradicijami, ki jih je Cerkev štela za normativne[1]. Kakor se v starozaveznem obdobju oznanila posameznega preroka ni ocenjevalo le po njegovi izpolnitvi, ampak obenem po njegovem ujemanju s temeljnimi nauki Izraela, je tudi pri vprašanjih novozaveznega svežnja veljalo: knjige, ki so zahtevale pravico do avtoritete, so sodili po njihovi vsebini. Muratorijev fragment "žolča na noben način ne zameša z medom". Literarne proizvode heretikov zatira z enako silovitostjo, kot so to počeli Irenej, Tertulijan in tako zgodnji pisci kot Agripa Kastor v Hadrijanovih časih[2]. Ko učenjaki kot Bauer[3] in Dunn[4] podvomijo, ali je tako zgodaj sploh obstajala predstava o nekakšne "ortodoksiji", vseeno očitno drži, da so, na primer za časa nastanka 2. in 3. Janezovega pisma, vplivni krogi že zagovarjali prepričanja v inkarnacijo, ki so kasneje pridobila kanonično veljavo. In četudi "zdravilni nauki" v pastoralah ne izpričujejo še nobenega "kanona", vendarle kažejo na intuitivno razvrščanje na "prav" ali "narobe".

Razen tega se poleg oznake "pravilo vere" pojavljajo podobne besedne zveze bolj ali manj enake vsebine. Kot kaže, je Dionizij Korintski (ok. 160) prvi uporabil besedni zvezi, kot sta "kanon resnice" (*ho kanon tes aletheias*) in "pravilo resnice" (*regula veritatis*); za njim tudi Irenej, Klemen Aleksandrijski, Hipolit,

Tertulijan in Novacijan. Te formulacije resnico postavljajo celo za merilo, po katerem sta nauk in praktični način življenja izmerljiva. Predpostavljamo, da je imela ta resnica pri krščanski skupnosti neko jasno, oprijemljivo podobo, kakor mojzesovska postava (*Rim 2,20*) za Jude. Druga formulacija, ki jo najdemo pri grških avtorjih in v njihovih delih, se glasi "cerkveni kanon" ali "kanon Cerkve" (*ho ekklesiastikos kanon* ali *ho kanon tes ekklesias*). Že od "Polikarpovega mučeništva" (Epilog 2) se s tem označuje osnovni fond pri cerkvenem nauku in cerkvenih organizacijskih normah. Spis, ki se je v svojem nauku od teh tradicij oddaljil, se je sam izključil iz tega, da bi postal priznan kot zavezujoč.

2. Da bi se odločili, ali je kak spis spadal v Novo zavezo, so se vprašali po njegovem apostolskem izvoru. Ko se pisec Muratorijevega kanona izreče proti sprejetju Hermovega Pastirja v kanon, to stori zato, ker je spis preveč novega datuma in ne more najti njegovega "mesta niti med preroki, katerih število je že zaključeno, niti med apostoli". Kakor so "preroki" že napisani za Staro zavezo, tako so "apostoli" praktično predpisani za Novo. To pomeni, da dejanska ali domnevna apostolskost spisu najprej podeli pravico do avtoritete, in tako je imelo pismo, pripisano apostolu Pavlu, občutno boljše možnosti, da bi postalo apostolsko priznano, kot neko pismo montanista Temisa. Pri Marku in Luku so bila izročila o njunih tesnih odnosih z apostoloma Petrom in Pavlom tista, ki so njunima knjigama zvišala vrednost. Sicer pa Muratorijev kanon kaže še zdrav občutek za to, da apostolska avtoriteta preprosto ni vprašanje dogmatskega pripisovanja. Ob vsem, kar avtor pove o zgodovinskih knjigah Nove zaveze, vztraja pri pristojnosti pisca kot očividca ali zgodovinarja.

3. Nadaljnji preizkusni kamen za avtoriteto neke knjige je bil zavesten sprejem in nepretrgana raba v vseh cerkvah. To naziranje je kakopak temeljilo na tem, da je knjiga, ki je bila v številnih cerkvah že dolgo v rabi, imela več možnosti, da jo bodo sprejeli v kanon, kot kaka druga, ki je bila v rabi le v nekaterih cerkvah ali zgolj kratek čas. Avguštinovo tozadevno opažanje je podprl Hieronim, ki je presoji pomembnih zgodnjih cerkvenih učiteljev pripisoval veliko vrednost. V pismu galskemu prefektu Dardanu (414) je zapisal: "Ničesar ne spremeni, od koga Pismo Hebrejcem natanko izvira, kajti napisal ga je cerkven mož (*ecclesiasticus vir*) in v cerkvah ga vsak dan javno prebirajo" (Ep. CXXIX). Kakor latinska Cerkev zavrača Pismo Hebrejcem, tako grška Cerkev ne priznava Razodetja, toda za Hieronima sta oba spisa kanonična, ker so ju zgodnji cerkveni učitelji navajali kot kanonična.

Trije[5] kriteriji za priznanje cerkvenih spisov (ortodoksija, apostolski izvor in soglasje vseh cerkva) so se v teku drugega stoletja uveljavili in se niso nikdar spremenili. Toda sočasno najdemo nadvse veliko variabilnost v njihovi uporabi. Na noben način se niso uporabljali "mehanično". Tako so obstajali različni pogledi o tem, kateremu kriteriju je šlo prvo mesto. Včasih so bili premisleki uglednega škofa tisti, ki so bili odločilni, včasih tradicija vodilne cerkve v pokrajini. Z drugimi besedami: določanje kanona se je vršilo v neke vrste "dialektičnem" procesu zgodovinskih in teoloških premišljevanj[6]. Tako ne preseneča, da je natančen status nekaterih knjig ostal precej generacij dvomljiv. Zares omembe vredno je, da je v prvih dveh stoletjih za večino novozaveznih knjig v veliki meri prišlo do soglasja med na vse strani razmetanimi katoliškimi cerkvami, in sicer ne le na območju Sredozemskega morja, marveč vse od Anglije do Mezopotamije. Nedvomno pa drži, da glede nekaterih knjig na obrobju kanona Nove zaveze ni bilo nobenega soglasja.

2. NAVDIH IN KANON

Bralec bo imel pripomniti, da pri dozdajšnjem opisu kriterijev za kanoničnost ni bilo povedanega še nič o navdihu. Morda se bo na prvi pogled zdelo čudno, a vzrok za to je, da so očetje, ki so bili brez dvoma prepričani

o tem, da so spisi Stare in Nove zaveze nastali zavoljo navdiha, menili, da v kriteriju navdiha ni bila utemeljena edinstvenost Svetega pisma. Navdih, ki so ga pripisali spisu, je bil zanje zgolj vidik raznolikega delovanja svetega Duha, in navdih so videli na delu na številnih področjih cerkvenega življenja[7]. Nekaj primerov: Klement Rimski govori o tem, da so sveti spisi (v tej zvezi ima v mislih spise Stare zaveze) "resnični in po Svetem duhu dani" (63,2). Avtor "Pisma Diognetu" naslovniku piše iz lastne izkušnje: "Če te milosti ne žalostiš, boš spoznal, kaj govori Logos, ki želi po njej govoriti, kadar mu je drago. Kajti kar zadeva vse to, kar nas je po volji in na ukaz Logosa pripravilo, da smo le s trudom izgovorili - to je ljubezen, iz katere boste deležni tega, kar nam je bilo razodeto" (XI 7-8). In med Evzebijevimi spisi najdemo pridigo, ki je posvečena cesarju Konstantinu. Naj bo to posvetilo pristno ali tudi ne, pridiga jasno kaže, da navdih ni omejen na spis. Svojo pridigo prične z molitvijo: "Naj silni navdih Očeta in Sina ... deluje v meni, ko izrekam te reči" (Orat. Const. 2).

Zgodnji cerkveni pisci niso imeli za navdihnjenih v neki meri samo samih sebe, marveč so tudi ostali potrjevali navdihnjenost svojih predhodnikov in prav tako svojih sodobnikov (pri čemer je pojem navdiha v obeh zadnjih primerih vzet precej široko). V pismu (Ep. LXXXII, 2) Hieronimu je šel Avguštin, hiponski škof, tako daleč, da je dejal, da Hieronim ni le deležen Božje milosti, temveč piše po nareku svetega Duha (*Spiritu Sancto*) – neobičajno močna prispodoba za jeznoritega Hieronima. Laže je razumeti, da je Gregor Veliki slovel po tem, da je bil pod vplivom svetega Duha. Pavel Diakon opisuje, kako mu je sveti Duh "v obliki goloba, belega kot sneg", razgrnil skrivnosti Svetega pisma (Vita S. Gregorii 28).

Cerkev je menila, da je navdihnjenost spisa le delen vidik v nadvse obsežnem kontekstu navdiha. To dokazuje področje uporabe besede *theopneustos* v pomenu "božansko navdihnjen". To besedo, ki se pojavi v 2 Tim. 3,16, kjer potrjuje, da "je vse Sveto pismo dano po Bogu", uporabi Gregor iz Nise, ko se sklicuje na komentar svojega brata Bazilija o šesterodnevju in delo hvali kot "od Boga dano razlago ..., vredno nič manjšega občudovanja, kot če bi jo napisal sam Mojzes" (Hexaemeron, Proem.). Isto besedo uporabi efeški koncil v sinodalni okrožnici, ko pogubno sodbo nad Nestorijem imenuje "od Boga dani sklep". Še kasneje nekdo celo opiše tekst na grobu škofa Abercija "kot od Boga dani spominski napis" (Vita Abercii 76). Vidimo, da očetje premislekov, spisov in napisov, ki niso imeli kaj opraviti s Svetim pismom, niso smeli označevali za "navdihnjene" oz. "od Boga dane". Kar kaže, da navdiha niso imeli za ekskluzivno značilnost kanoničnih spisov.

Doslej pridobljeni vtis se utrdi, če preučimo, kako so besedno zvezo "ne navdahnjen" uporabljali patristični očetje. Slednji so svoj koncept navdihnjenosti vselej uporabljali z ozirom na Sveto pismo, toda knjige zunaj Svetega pisma so poredkoma označevali za "nenavdihnjene". Kjer so izrecno uporabili pojem "nenavdihnjen", se je ta nanašal na nepristne ali heretične knjige, in ne na siceršnjo krščansko literaturo, ki je bila v Cerkvi v uporabi.

Skratka, knjige Svetega pisma so bile po pojmovanju očetov seveda navdihnjene, toda to ni bil vzrok, zaradi katerega so jih prištevali h kanonu. Kanonične so, ker so še vedno obstoječ literarni ostanek neposrednih in posrednih apostolskih prič, na katerem počiva poznejše pričevanje Cerkve.

Kasneje so se cerkveni teologi posvetili posebnemu značaju navdiha svetopisemskih avtorjev[8]. Po naziranju modernih teologov so navdihnjeni spisi identični kanoničnim. Du Toits pravi takole:

"Dva izraza označujeta le dva različna načina, po katerih se lahko knjigam Svetega pisma približamo. Pojem 'kanoničen' poudarja normativni vidik, medtem ko pojem "navdihnjen" kaže na to, da so se zadevne knjige izoblikovale spričo delovanja Boga ob pomoči svetega Duha. Ta pogleda se zlijeta v

enega, ker se oba nanašata na iste knjige in te knjige se s tem razlikujejo od ostalih"[9].

Hkrati ostaja res, kar navrže neki drug reformirani teolog, August Lecerf: "Ne moremo oporekati, da je Bog navdihnil tudi druge spise razen kanoničnih."[10] Tako nastane naslednja slika: Res je, da je svetopisemske avtorje navdihnil Bog. Vendar to ne pomeni, da je navdih kriterij za kanoničnost. Spis ni kanoničen, ker je navdihnjen avtor, marveč velja avtor spisa za navdihnjenega, ker je bilo to, kar je napisal, sprejeto za kanonično, oz. ker v Cerkvi velja za avtoritativno.

3. KATERI DEL NOVE ZAVEZE JE BIL NAJPREJ SPREJET ZA AVTORITATIVNEGA?

Mnenja o tem, kateri del Nove zaveze je Cerkev v splošnem najprej sprejela za avtoritativnega, se razhajajo. Harnack[11] je menil, da so evangeliji tvorili jedro kanona in da so Pavlova pisma sledila kmalu zatem. Apostolska dela naj bi nastala iz razloga, da bi dokazala Pavlovo apostolsko pravico, in naj bi upravičevala sprejem Pavlovih pisem v kanon.

Izhajajoč iz Barnetta[12] in Mittona[13] je Goodspeed[14] argumentiral, da izvira prva antologija novozaveznih knjig od neznanega krščanskega avtorja, čigar zanimanje za Pavla naj bi se zbudilo spričo branja prav tedaj objavljenih Apostolskih del (kmalu po 90). Knox[15] je tega neznanca identificiral z Onezimom. Ta občudovalec apostola Pavla je objavil deset Pavlovih pisem (tj. vse, razen pastoralnih pisem) in za uvod encikliko, ki jo poznamo kot Pismo Efežanom[16]. Ta požene v tek literarno produkcijo nadaljnje literature pisem, še posebno poglavij 2 in 3 Razodetja, Pisma Hebrejcem, 1. Petrovega pisma in 1. Klementovega pisma.

Naslednjo teorijo je predstavil Windisch[17]. Razvil je Leipoldtovo idejo[18] in predlagal, da bi morali avtorja Razodetja šteti za utemeljitelja kanona, ker ta knjiga vključuje celoten novozavezni kanon *in nuce*: Jezusove besede, prihodnjo zgodovino Božjega kraljestva in sedem pisem. Torej bi ta knjiga ponujala model za kanonizacijo knjig vseh teh literarnih zvrsti.

Zaradi kronoloških in geografskih razlogov je nazadnje omenjena teorija najmanj verjetna. Pavlova pisma in sinoptični evangeliji so bili priznani in cenjeni[19] že leta, preden je Razodetje v zadnji četrtini prvega stoletja dobilo svojo današnjo obliko. Omenili smo že, da je zahodna Cerkev Apokalipso priznavala od mučenca Justina naprej. Nasprotno je bilo s priznanjem na vzhodu neznansko več problemov. In tudi če drži, da Razodetje obsega različne literarne zvrsti, nima to nič opraviti s tem, da je odigralo vlogo kot vzor in spodbuda v procesu kanonizacije.

O razširjenosti krščanskih spisov v prvem stoletju vemo, da so prepise evangelija po Marku[20], ki ga je Marko bržkone spisal v Rimu, avtorjema Matejevega in Lukovega evangelija morda naredili dostopne krščanski popotniki[21]. Kjer koli sta oba že živela, sta morala prepis pred oči dobiti prav gotovo v sedemdesetih ali osemdesetih letih prvega stoletja. Da so bila Pavlova pisma že tako zgodaj v obtoku, kaže svarilo pred domnevnim Pavlovim pismom (2 Tes 2,2) in poziv po zamenjavi prepisa Pisma Kološanom z Laodicejci proti nekemu drugemu pismu (Kol 1,16). Sam Pavel je pisal cerkvam Galatije (Gal 1,2) in na koncu 1. Pisma Tesaloničanom dodal opombo, "da preberete to pismo vsem bratom" (5,27). S tem je imel v mislih, da bi bilo treba pismo oznanjati vsem v skupnosti. V času, v katerem je bilo 2. Petrovo pismo kot obče ali katoliško pismo poslano ne posebej imenovanemu bralnemu občinstvu, se je lahko avtor skliceval na to, da "vam je pisal tudi naš ljubi brat Pavel, seveda v skladu z njemu dano modrostjo, kakor piše tudi v vseh pismih" (3,15-16). Verjetno je avtor vedel, da so krožila vsaj tri Pavlova pisma in morda obstajala kot zbirka[22].

Vprašanju, koliko pisem bi izvorna zbirka Pavlovih pisem morda lahko vsebovala, so sledili različni odgovori. V nasprotju z Goodspeedovo teorijo, da je zbirka obsegala

deset pisem, Walther Schmithals[23] meni, da je najzgodnejše *Corpus Paulinum* obsegalo naslednjih sedem pisem: 1. in 2. Korinčanom, Galačanom, Filipljanom, 1. in 2. Tesaloničanom in Rimljanom. Svoje mnenje je utemeljil na primerjavi zaporedja Pavlovih pisem v zgodnjih seznamih in v P46.

Drugačno teorijo nastajanja *Corpus Paulinum* je zagovorjal H. M. Schenke[24], ki je trdil, da je zbirka delo "pavlinske šole", tj. skupine ljudi, ki so poznali in občudovali Pavla in njegov nauk. Zategadelj niso zbrali zgolj njegovih pristnih pisem, od katerih so jih nekaj predelali, marveč so napisali tudi nova "Pavlova pisma" (Kološanom, Efežanom, 2. Tesaloničanom, 1. in 2. Timoteju in Titu), in naposled celoto objavili kot *Corpus Paulinum*.

V nasprotju z Goodspeedom, Schmithalsom in Schenkejem, ki vse svoje sklepe opirajo na zgodovinsko-kritične premisleke, Kurt Aland zgradbo *Corpus Paulinum* analizira s pomočjo besedilnega pričevanja, ki je bilo zbrano v njegovem Inštitutu za novozavezno raziskovanje besedil v Münstru[25]. Na osnovi kolacije 634 minuskul Pavlovih pisem, upoštevajoč 256 izbranih besedilnih odlomkov, 164 rokopisov kaže povsem različen značaj besedil[26]. Ker ta slika sovpada[27] s tekstovnim izročilom uncial in ker izdaje Pavlovih pisem še v poznih rokopisih močno variirajo, pride Aland do zaključka, da predstava o nekakšnem "pra-korpusu" sedmih Pavlovih pisem na koncu prvega stoletja, iz katerega bi bilo možno izpeljati vse ostale priče, ni nič drugega kot "fantazija ali sanjska predstava"[28]. Aland se naslanja na besedilne analize različic teksta in sklene, da so okrog leta 90 na različnih krajih krožili raznovrstni "prakorpusi" in da so te zbirke imele raznovrsten obseg. Lahko so zajemale nekatera ali vsa izmed naslednjih pisem: 1. in 2. Korinčanom, Hebrejcem, Rimljanom, Galačanom, Efežanom in Filipljanom[29]. Sčasoma je prihajalo do vstavljanja drugih Pavlovih pisem v posamezne zbirke in na koncu je obstajala trdno začrtana zbirka.

Ena možnost, s katero lahko danes ugotavljamo relativno avtoriteto evangelijev in pisem[30] v zgodnji Cerkvi, je, da preštejemo, kako pogosto zgodnji krščanski pisci citirajo posamezne spise. Približno presojo dopušča prvi zvezek *Biblia Patristica*[31], ki našteje vse citate novozaveznih knjig od apostolskih očetov pa vse do Klementa Aleksandrijskega na vzhodu in Tertulijana na zahodu. Naslednja tabela prikazuje, koliko strani obsegajo citati. V povprečju se pojavi 55 citatov na stran:

Matej	pribl. 69 ½ / strani
Marko	pribl. 26 ½ / strani
Luka	pribl. 59 strani
Janez	pribl. 36 ¾ / strani
Apostolska dela	pribl. 12 ½ / strani
Rimljanom	pribl. 16 ½ / strani
1 Korinčanom	pribl. 30 strani
2 Korinčanom	pribl. 7 ¼ / strani
Galačanom	pribl. 7 ¾ / strani
Efežanom	pribl. 10 strani
Filipljanom	pribl. 3 ½ / strani
Kološanom	pribl. 4 ¾ / strani
1 Tesaloničanom	2 strani
2 Tesaloničanom	1 stran
1 Timoteju	pribl. 4 ½ / strani
2 Timoteju	pribl. 2 ¼ / strani
Filemonu	pribl. ¼ / strani
Hebrejcem	pribl. 5 ¼ / strani

Če sledimo tej statistiki in upoštevamo različne dolžine knjig, je pri evangelijih na vrhu Matej. Sledijo Luka, Janez in Marko. Med Pavlovimi pismi je najpogosteje citirano 1. pismo Korinčanom; na lestvici popularnosti sledijo Rimljanom, Efežanom in Galačanom. Kot kaže, te številke dokazujejo, da so bili evangeliji kanonično priznani prej kot Pavlova pisma.

4. OBILICA EVANGELIJEV

Če ima Cerkev danes za samoumevno, da so kanonično sprejeti evangeliji štirje, je težko razumeti, kako je lahko bila za zgodnjo Cerkev obilica priznanih evangelijev sploh kadar koli kak teološki problem. V takratnem času, ko ni bilo še nobenega dokončanega kanona, nikakor niso imeli povsod za

samoumevno, da naj bi različni, v določenem obsegu celo drug od drugega povsem odstopajoči[32] življenjepisi o Jezusu uživali enako avtoriteto. To je v pronicljivi študiji[33] pokazal Oskar Cullmann. Kamen spotike je izhajal iz naslednjega razmisleka: Če ni obstajalo samo eno, ampak več poročil o Jezusovem življenju, na katerem temelji celotna krščanska vera, potem ni to pomenilo nič drugega kot to, da nobeno poročilo ni bilo brez napak.

Težnja k obilici evangeljskih poročil je bila prisotna že od vsega začetka (gl. tudi Lk 3,1-3). Obstajalo pa je tudi nasprotno gibanje, da bi vse evangelije združili v enega. Tacijanov *Diatesaron*, s katerim je štiri evangelije nadomestilo eno usklajeno poročilo, ni bil edini poskus v zgodnji Cerkvi, da bi odstranili spotiko štirih samostojnih evangelijev. Najbolj znani primer, kako evangelij opremiti z izključno avtoriteto, je dal Markion, ki je skušal evangelij po Luku izbrati kot edini veljavni evangelij[34].

Da bi v zgodnji Cerkvi zagovarjal evangelij v štirikratni obliki, je skušal Irenej dokazati pomen števila štiri za naravo in odrešenje. V naravi so štiri smeri neba, ki se ujemajo s štirimi vetrovi. V odrešenju igrajo vlogo štiri zaveze: po ena z Noetom, Abrahamom, Mojzesom in Kristusom. In z veliko domiselnostjo Irenej opozori na štiri živa bitja pri Ezekielu (1,10) in na Razodetje pri Janezu (4,7), v čemer najde štiri evangelije kot že vnaprej obstoječe. Sicer je to predstava, ki je morala v poznejši krščanski umetnosti pridobiti velik vpliv.

Irenej se kajpak ne ukvarja z docela zgodovinskimi pogoji, ki so bili na voljo pred priznanjem zbirke štirih evangelijev. Utemeljeno lahko verjamemo, da je bil v nekaterih cerkvah v rabi samo en evangelij, in sicer že dolgo, preden je bilo vprašanje kanona zaključeno. Kot kaže, je bil zgolj evangelij po Mateju v rabi povsod po Palestini. Temu nasproti so obstajale cerkve v Mali Aziji, ki so od vsega začetka imele le Janezov evangelij in ravno tako so tudi Luko in Marka brali le v določenih cerkvah. V svojem povzetku Cullmann pokaže, česar Irenej ne vidi: "Neznanske množine resnice o Jezusu Kristusu, ki se je pojavil v mesu, evangelisti ne morejo do konca raziskati, saj so bili le nepopolno, človeško orodje Božjega razodetja. In zavoljo tega je bilo absolutno nujno, da so zbrali vsa razpoložljiva poročila o Jezusovem življenju iz časa apostolov ... Štiri biografije istega življenja niso mogle enakovredno soobstajati, marveč jih je bilo treba nujno uskladiti in zbrati v nekakšno življenjsko zgodbo. Štirje evangeliji – ali povedano drugače – štiri knjige, ki obravnavajo vsebino vere, bi glede na naravo stvari morale soobstajati. Vera vsekakor priganja k raznolikemu pričevanju.[35]"

5. POSEBNOST PAVLINSKIH PISEM

Za razliko od evangelijev ni bila množica pisem v zgodnji Cerkvi nikakršen problem. V svojem prodornem eseju[36] Dahl opozori na težavo, da so pisma, ki so bila v določenem času napisana določenim cerkvam, vse cerkve štele za obvezujoče in v vseh cerkvah jih je bilo treba javno prebirati. Problem so poskušali rešiti z dveh strani: na eni strani so preskušali teološko rešitev z domnevanjem števila, druga rešitev pa se je nahajala v predelavi pisem.

Simbolika števil je literarno najzgodneje prišla do izraza v Muratorijevem kanonu (vrstice 49-50). Kakor Janez v svojem Razodetju (2. in 3. poglavje) je tudi Pavel pisal sedmim in s tem vsem cerkvam. Ta argument se pojavi v spisih Ciprijana, Viktorina Ptujskega[37] in vnovič pri kasnejših avtorjih.

Z vstavitvijo Pisma Hebrejcem v *Corpus Paulinum* je postalo težko ohraniti predstavo, da je Pavel pisal sedmim cerkvam. Običajen argument se je zdaj glasil, da skupno število Pavlovih pisem znaša štirinajst, tj. dvakrat sedem. Poseben argument za katoliškost pisem posameznikom se pojavi v Muratorijevem kanonu: "... In so bila [napisana] iz naklonjenosti in ljubezni eno Filemonu, eno Titu in dve Timoteju, vendar jih imajo v čast Katoliški cerkvi za red krščanskega vzrejanja

za svete." (Vrstice 62-63.) Ta argument ima očitno komaj kaj opraviti s problemom sužnja Onezima in Pismo Filemonu je edino Pavlovo pismo, ki je bilo zaradi svoje borne vsebine izrecno zavrnjeno[38].

Tekstna predelava nekaterih Pavlovih pisem je bila druga možnost, da bi jim omogočili zveneti splošneje ali "bolj katoliško". V Rim 1,7 in 15 v nekaterih grških in latinskih rokopisih manjkajo besede "v Rimu". Nadalje se kažejo zapletena vprašanja glede besedila pri doksologiji v Rim 16,25-7 in ob zaključku Pisma Rimljanom. Ti problemi se v splošnem interpretirajo v smislu, da je Pismo Rimljanom moralo doživeti več predelav. In ena izmed teh predelav mu je dala splošnejši, bolj katoliški okvir.[39]

Nadalje ni verjetno, da je umanjkanje navedbe kraja v Ef 1,1, kot lahko vidimo v najstarejših rokopisih, v skladu z izvirnim tekstom. Razen možnosti, da je pisec poslal kopije več kot eni skupnosti, ne smemo pozabiti, da je lahko tekst brez navedbe naslovnika rezultat kasnejše predelave, da bi ga naredili bolj "katoliško" zvenečega.

To nagnjenje lahko najdemo celo pri 1. Pismu Korinčanom, kjer besedna zveza "skupaj z vsemi ..." (1,2b) vendarle pridaja nekaj umetnega. Pogosto je mnenje, da je to interpolacija, ki naj bi pismu podelila ugled v vsej Cerkvi.

Zaključimo z Dahlom: Pred priobčenjem *Corpus Paulinum* in pred njegovo vključitvijo v skupni kanon Nove zaveze je bila razdrobljenost Pavlovih pisem marsikdaj problem. Kasneje te težave več ni bilo na spregled, vendar je še naprej obstajala težnja, da bi jih izrazili bolj splošno, in sicer ne le, kolikor naj bi v njih razjasnili dogmatska vprašanja, marveč tudi, kadar naj bi služila za zgradbo splošne "svetopisemske teologije" ali "pavlinskega sistema". Za samega apostola so bila pisma ob določenih problemih v posameznih cerkvah literarno ustrezno sredstvo, da je predstavil teološke argumente. To naj vzameta na znanje tako eksegeza kot teologija – da o pridigi niti ne govorim. Razdrobljenost Pavlovih pisem odseva zgodovinsko pogojenost vse teologije, tudi Apostolove[40].

Prevedel: David Prajnc

---

* Prevedeno po: Bruce M. Metzger, The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance (Oxford: Oxford University Press, 1997), 251-266.

1. Za pomen besedne zveze *regula fidei* pri očetih glej posebno: Bengt Hägglund, Die Bedeutung der regula fidei als Grundlage theologischer Aussage, v: Studia theologica 12 (1958), 1-44; Richard L. Morgan, Regula Veritatis, A Historical Investigation of the Canon of the Second Century, neobjavljena disertacija, Richmond 1966, zlasti pogl. XI, in tretji članek o regula fidei Alberta C. Outlerja, Williama R. Farmerja in Philipa Schulerja, v: Second Century 4 (1984), 133-176.
2. Delo Agripe Kastorja je scela izgubljeno, toda Evzebij poroča, da je šlo za nadvse učinkovit polemični spis (refutatio) proti Bazilidu (Hist. Eccl. IV. 7,6).
3. Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum =Beitrage zur Historischen Theologie 10, 2. izd. Tübingen 1964, 1971. Kritiko Bauerja je najti v: H. E. G. Turner, The Pattern of Christian Truth, London 1954, in D. J. Harrington, The Reception of Walter Bauers Orthodoxy and Heresy in the Earliest Christianity During the Last Decade, v: Harward Theological Review 78 (1980), 289-298; ponatis v: Harrington, The Light of all Nations, Wilmington 1982, 61-78.
4. J. G. D. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament, An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, Philadelphia, 1977. Zastran razločne kritike Dunna glej: D. A. Carson, Unity and Diversity within the New Testament, v: Scripture and Truth, ur. D. A. Carson in J. D. Woodbridge, Grand Rapids 1983, 65-95.
5. Med kriteriji, ki so se jih starodavniki občasno posluževali, je bila simbolika števil. To nam nespregledljivo izpričujeta Irenej in Muratorijev kanon. Po Ireneju so, kot že omenjeno, nujno obstajali štirje evangeliji, ker so tudi štirje konci sveta in štirje glavni vetrovi (Adv. Haer. III 9,8). Celo Origen primerja štiri evangelije s štirimi elementi (In Io 1,6). In Muratorijev fragment pomenljivo pripominja, da je Pavel kot že Janez v pismih v Razodetju pisal ravno sedmim cerkvam. Res je, da ta raba števil prej ustreza naknadni simbolični interpretaciji že predpisanih tekstov za kanon, kot da bi igrala kakšno vlogo pri njihovi določitvi. Kljub temu lahko domnevamo, da je ta simbolična interpretacija duhove pripravila, da so šteli Pavla za avtorja Pisma Hebrejcem in da je tako tudi prišlo na štirinajst, tj. dvakrat sedem Pavlovih pisem.
6. Zastran razmerij med zgodovinskimi in teološkimi kriteriji glej: Sigfred Pedersen, Die Kanonfrage als historisches und theologisches Problem, v: Studia theologica 31 (1977), 83-136.
7. Gustave Bardy, L'inspiration des Pères de l'église, v: Mélange Jules Lebreton II = Recherches de science réligieuse 40 (1951/2), 7-26; Everett R. Kalin, Argument from Inspiration in the Canonization of the New Testament, disertacija, Harvard University, 1967 (povzetek v: Harvard Theological Review 40 (1967), 491). Isti, The Inspired Community: A Glance at Canon History, v: Concordia Theological Monthly

42 (1971), 541-549; Albert C. Sundberg, The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration, v: Interpretation 24 (1975), 352-371, in Enriques Nardoni, Origen's Concept of Biblical Inspiration, v: Second Century 4 (1984), 9-23.

8. Vesoljna Cerkev ni navdiha Svetega pisma nikoli opredelika; prej ga lahko spoznamo kot definiramo.
9. A. B. du Toit, The Canon of the New Testament, Guide to the New Testament I, Pretoria 1979, 88.
10. An Introduction to Reformed Dogmatics, London 1949; ponatis Grand Rapids 1981, 318.
11. Adolf Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg i. Br. 1889; Isti, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 40-60; Isti, Die Entstehung des Neuen Testamentes und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung = Beiträge zur Einleitung des Neuen Testaments VI, Leipzig 1914. Ostre kritike zadnje omenjene knjige se je H. C. Velder lotil v: Union Seminary Review 38 (1926-27), 146-158.
12. A. E. Barnett, Paul Becomes a Literary Influence, Chicago 1941.
13. C. Leslie Mitton, The Formation of the Pauline Corpus of Letters, London 1955.
14. E. J. Goodspeed, New Solutions of the New Testament Problems, Chicago 1927, in: The Editio princeps of Paul, v: Journal of Biblical Literature 64 (1945), 193-204.
15. John Knox, Philemon Among the Letters of Paul, 2. izd. New York 1959; kar se tiče kritike Knoxovega pogleda (The Interpreter's Bible 9 (1954) 357s), da so bila Pavlova zbrana pisma najprej izdana v dveh papirusnih zvitkih, glej: C. H. Buck, The Early Order of the Pauline Corpus, v : Journal of Biblical Literature 68 (1949), 351-357, in Jack Finegan, The Original Form of the Pauline Collection, v: Harvard Theological Review 49 (1956), 85-103.
16. E. J. Goodspeed, The Meaning Of Ephesians, Chicago 1933.
17. Hans Windisch, Der Apokalyptiker Johannes als Begründer des neutestamentlichen Kanons, v: ZNW 10 (1909), 148-174.
18. Johannes Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, Leipzig 1907; ponatis 1974, 33.
19. Argumenti J. A.T. Robinsona v Redating the New Testament, Philadelphia 1976, za zgodnejše datiranje Apokalipse niso bili priznani nikjer.
20. Teorija o dveh virih za Mateja in Luko je sprejeta tako kot prej, toda argument bi *mutatis mutandis* veljal tudi z ozirom na tako imenovano Griesbachovo hipotezo.
21. Glej D. W. Riddle, Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission, v: Journal of Biblical Literature 57 (1938), 141-154.
22. Vsi obstoječi rokopisi Pavlovih pisem izvirajo iz časa po njihovem zbiranju, se pravi, nimamo nobenega prepisa Pavlovega pisma, ki bi izhajal iz časa pred ureditvijo pisem v zbirko. Imamo le prirejene zbirke oz. fragmente takšnih zbirk. Po Zuntzu je izmed cerkvenih očetov "najbrž le Klement Rimski uporabil tekst, ki je bil časovno pred zbirkamu *Corpus Paulinum* (ali je bil od njih vsaj neodvisen)". Prim. Günther Zuntz, The Text of the Epistles; Disquisition upon the Corpus Paulinum, London 1953, 217.
23. Glede sestavljanja in najstarejše zbirke glavnih pavlinskih pisem glej v: Isti, Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen, Hamburg 1965, 175-210. Na podlagi čezmerno subtilne in neprepričljive analize Schmithals pride do zaključka, da imata naši 1 in 2 Kor za osnovo šest različnih pism Pavla v Korintu, da sta 1 in 2 Tes spisani iz štirih pisem in da je Flm dejansko sestavljeno iz treh pisem. Zastran ostre kritike na Schmithalsa glej: Harry Gamble, The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus, v: Journal of Biblical Literature 94 (1975), 403-418.
24. Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule, v: New Testament Studies 21 (1975), 505-518.
25. Nastajanje Corpus Paulinum v: Isti, Neutestamentliche Entwürfe, München 1979, 302-350.
26. N.n.m., 302; 309.
27. N.n.m., 310f.
28. N.n.m., 334.
29. N.n.m., 335.
30. Prim. A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion, Tübingen 1978; K. Aland, Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts, v: Kergyma und Logos, F. S. für Carl Andresen, Göttingen 1979, 29-48, in D. K. Rensberger, As the Apostle Teaches; The Development of Paul's Letters in Second Century Christianity, disertacija, Yale University 1981.
31. Podnaslov se glasi: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Paris 1975.
32. Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum, v: Theologische Zeitschrift 1 (1945), 23-42. Zastran patističnih besedil na to temo glej: Helmut Merkel, Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche = Traditio christiana III, Bern 1978.
33. Glede zgodnjega poskusa, da bi opravili s protislovji v štirih evangelijih, glej:Helmut Merkel, Die Widerspruche zwischen den Evangelien; Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XIII, Tübingen 1971.
34. Glej tudi: R. Morgan, The hermeneutical Significance of four Gospels, v: Interpretation 33 (1979), 376-378, ki pravi: Očitno se je treba višji modrosti zahvaliti za raznolikost evangelijev v kanonu.
35. O. Cullmann, Die Pluralität, kot v op. 32, 41,
36. N. A. Dahl, The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the ancient Church, v: Neotestamentica et Patristica, F.S. für O. Cullmann, Leiden 1962, 261-271.
37. V Viktorinovi Razlagi Razodetja 1,20 je argument obrnjen in dodan "pisni dokaz": sedem žena, ki prevzamejo moža (Iz 4,1), ponazarja sedem skupnosti, ki so cerkve, Kristusova nevesta, ki jo kličejo po njenem imenu.
38. Ker je težko verjeti, da naj Luka ne bi poznal Pavlovih pisem, ker se v Apostolskih delih nanje nikjer ne sklicuje, Dahl meni (n. n. m. 256), da jih je Luka namerno ignoriral, ker so bila deloma ob določenih dogodkih napisana določenim naslovnikom. Knox je neodvisno od Dahla argumentiral, da jih Luka ni vzel v poštev zato, ker je pisal, preden se je zgodila "katolizacija" Pavlovih pisem. Prim. Isti, Acts and the Pauline Letter Corpus, v: Studies in Luke-Acts, izd. L. E. Keck, J. L. Martyn, Nashville 1966, 279-289.
39. Harry Gamble, The Textual History of the Letter to the Romans, A Study in Textual and Literary History, v: Studies and Documents 42, Grand Rapids 1973.
40. N.n.m., 271.

JOŽE MAČEK

Pridobivanje premoženja in gospodarjenje Cerkve skozi stoletja

Že od davnih časov je bila s premoženjem povezana družbena moč. Večje, ko je bilo premoženje, večja je bila družbena moč. S prav velikim premoženjem pa je bila povezana državna oblast ali vsaj participacija pri njej. Judovska vera je bila tesno povezana z oblastjo. Rodu levitov je bil dodeljen privilegij opravljanja duhovniške službe, verniki so morali dajati predpisano desetino in templju predpisane dajatve. Tako je bila judovska cerkev materialno preskrbljena.

V zadnjih predkrščanskih stoletjih pa se je v deželah Bližnjega vzhoda pri vseh verstvih razširila misel o koncu sveta in da se Božje kraljestvo bliža. Ta vera se je v glavnih potezah ujemala s poznojudovsko eshatologijo, z naukom o "zadnjih stvareh" (Eschata), o koncu sveta in njegovi prenovi. Iz teh idej je izšla zamisel o Mesiji. Po Svetem pismu Stare zaveze je veliki prerok Izaija pričakoval zveličarja iz Davidovega rodu. V takem vznemirjenem vzdušju pa so se pojavljali številni preroki, pridigarji, jasnovidci, čudodelci, ki so oznanjali svoj nauk, kako naj bi se ljudje pripravili na ta zemeljski in duhovni preobrat. Eden od teh je bil tudi zgodovinski Jezus. Njegov nauk pa se je bistveno razlikoval od drugih, posebej še od judovskega, čeprav je sam izhajal iz njega. Podlaga njegovega nauka je bila vera v enega Boga, ljubezen do bližnjega, pohlevnost, odklanjanje premoženja, razen kolikor je bilo nujno za golo preživetje, zavračanje pridobitništva, nepovezanost z državo in seveda odklanjanje številnih judovskih zapovedi in prepovedi, npr. glede sabata, ki so se mu zdele nesmiselne in nepotrebne. Kristus namreč ni nameraval ustanoviti svoje cerkve, zadovoljil se je s posebnim gibanjem znotraj judovske vere. Kristus se je pač rodil kot Jud, živel je kot Jud, prebiral je toro in je umrl kot Jud.

Jezusovo versko gibanje se je šele postopoma po njegovi smrti preoblikovalo v Cerkev. Gibanja v svojem začetku seveda ne morejo imeti izdelanih organizacijskih struktur, člani (oznanjevalci) so prostovoljci, ki jih je treba le fizično vzdrževati, jih oblačiti, prenočevati in jim kdaj pa kdaj primakniti minimalne vsote denarja. Člani gibanja torej delajo iz navdušenja prostovoljno in brezplačno, za njihovo preživljanje in streho nad glavo in minimalne denarne potrebe pa skrbijo podporniki gibanja. Jezus je od svojih učencev zahteval

silno skromnost. Prvotno so smeli imeti le popotno palico in nositi sandale, pozneje naj bi hodili bosi. Moški, in seveda tudi apostoli, so tedaj hodili v haljah brez žepov, ki so v vetru mahedrale, zato so nosili čez ledja usnjene pasove, ki so to preprečevali. Toda pasovi so imeli na notranji strani predalčke, v katere se je dalo zatikati kovance. Da apostoli ne bi mogli pri sebi imeti nikakršnega denarja, jim je Jezus prepovedal tudi nošenje usnjenih pasov. Jezus je, kakor sporočajo Apostolska dela, propagiral življenjske skupnosti, kjer so člani živeli in delali skupno, donos skupnega dela pa so delili po potrebah. Premožni ljudje, ki so se pridružili takim skupnostim, so jim darovali svoje premoženje, ki se je porabilo v prid vseh. Te skupnosti so bile nekaj podobnega, kakor številne utopične združbe, ki so jih pozneje ustanavljali razni utopisti z najrazličnejšimi idejami o izboljševanju sveta in odnosov med ljudmi. Zdaj obstajajo le še kibuci v Izraelu, ki so nastali zaradi nujnosti, da je država za daljši ali krajši čas prestregla in omogočila preživetje judovskim beguncem ali izseljencem iz raznih držav, ki so se zgrinjali v novo ustanovljeno državo Izrael in imajo pravzaprav le minimalno versko obeležje. Jezus je zavračal kakršnokoli premoženje, ki ni bilo nujno potrebno za preživetje. Saj je zapisano, da ni imel niti toliko, kamor bi glavo položil.

Toda take so bile Jezusove skupnosti samo v času njegovega zemeljskega življenja, v naslednjih treh stoletjih pa čedalje manj. Te skupnosti so se k molitvi zbirale le v zasebnih hišah, ker molilnic ali cerkva še niso imele.

Jezus je izhajal iz družbenega dna, saj je bil njegov oče obrtnik in tudi sam je bil izučen tesar. Zapisov o njegovem socialnem izvoru je več, se pa med seboj ne ujemajo. Zanesljiv je zagotovo zapis, da so bili njegovi starši zelo revni, saj so templju dajali najnižjo predpisano dajatev, dva golobčka. Jezus je bil sicer rokodelec, vendar mu pridobitno fizično delo ni bilo poglavitno. Delati je bilo po njegovem treba le toliko, da se je zaslužilo za sprotno skromno preživetje. Delati več, kakor je bilo nujno treba, torej za pridobitne namene, ni priporočal. Pridobivanje premoženja in pridobitništvo je odklanjal. Za prihodnost članov njegove skupnosti bo že poskrbel Bog. Sicer pa naj si bodo člani skupnosti dobri med seboj, si pomagajo (ljubezen do bližnjega!), naj veliko molijo skupaj in sami (umik v puščavo!) ter priznavajo le enega Boga. Ker je izhajal iz sila skromnih razmer, je okoli sebe zbiral tudi sebi enake; rokodelske pomočnike, rokodelce, sužnje, osvobojence, z zemlje pregnane kmete, hlapce, dekle, dninarje, skratka najnižjo družbeno plast, ki ji je bila vizija njegovih življenjskih skupnosti zelo vabljiva, blizu pa so ji bili tudi njegovi nauki. Tudi apostol Pavel je podobno prikazoval socialno strukturo skupnosti v Korintu, da v njej ni veliko vplivnih ljudi in ne veliko ljudi, ki bi se odlikovali po visokem rojstvu. Na drugem mestu izpričuje brezdanjo revščino teh skupnosti v Makedoniji, ki pa je bila tedaj najbrž najrevnejša provinca v rimskem cesarstvu.

Kristus je seveda zavračal številne judovske zapovedi, zlasti glede sabata in prehrane, ki so se mu zdele odveč, sila pomembna pa je bila njegova popolna prepoved ubijanja, tudi v silobranu, nadalje pohlevnost (če te nekdo udari po levem licu, nastavi še desno!). V zvezi s splošno prepovedjo ubijanja je bilo prepovedano tudi služenje v rimski armadi. V zvezi z zapovedjo o enem Bogu je bilo prepovedano tudi čaščenje državnega vladarja, ki se je izdajal za Boga. Kristus se sploh ni vtikal v družbene razmere, saj celo do tako zloglasnega in krivičnega družbenega reda, kakor je bil sužnjeposestniški, ni imel nobenega stališča. Do obstoječe vladavine je bil ravnodušen, saj je izrekel znamenite besede: Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega. Državo pa sta pri Kristusovem gibanju motili predvsem dve stvari, prepoved služenja v armadi in s tem tudi potencialnega ubijanja. To vsebinsko sploh ni bilo pomembno, ker v rimskem imperiju obveznega služenja v armadi niso poznali; v tem imperiju je bila armada najemniška. Bolj resna pa je bila prepoved čaščenja vladarja (cesarja). Rimski

imperij je bil do raznih verstev zelo toleranten, saj jih je bilo na njegovem območju prav veliko, toda zahteva po čaščenju cesarja je obstajala, seveda v odvisnosti od zahteve vsakokratne cesarske osebnosti. Torej nasprotij med rimsko državo in Jezusovimi skupnostmi je bilo kar nekaj.

Toda opisano vizijo in realnost njegovih življenjskih skupnosti so Kristus in njegovi apostoli skušali uveljavljati le na ožjem ozemlju, naseljenem z Judi, skratka njegovi privrženci so bili le med Judi. Tam je nastala tudi prva Kristusova "jeruzalemska" skupnost. Še za Jezusovega življenja pa se je na ozemlju, naseljenim z Grki (Korint), pojavil dokaj izobražen Jud Savel (saj naj bi obiskoval ugledno šolo v Jeruzalemu), ki je po očetu podedoval rimsko državljanstvo. Savel je bil izjemen sovražnik privržencev Kristusovega gibanja. Z zadovoljstvom je nadzoroval celo postopek smrtne kazni, kamenjanja, prvega krščanskega mučenca sv. Štefana. Z znamenitim prebliskom v Damasku (kjer naj bi ga Bog določil za apostola), pa se je Savel prelevil v Pavla, iz sovražnika Kristusovega krščanstva v njegovega ognjevitega zagovornika in ne samo to, v njegovega največjega razširjevalca, in to ne med Judi, temveč med pogani. Konvertiti pa so praviloma fanatični. Fanatizem je povzela tudi njegova struja, kar pa je bilo Jezusovemu nauku povsem tuje. Pri širjenju Jezusovega gibanja pa je Pavel v povsem drugačnem – poganskem – okolju njegov nauk precej prilagajal. Predvsem države ni zavračal in tudi pri Jezusovih naukih, ki so bili za državo nesprejemljivi, je bil bolj popustljiv. Temu bi se v današnjem jeziku reklo, da se je z državo nekako "spajdašil".

Pridobivanje premoženja in gospodarjenje Cerkve skozi stoletja, kar je poglavitna tema tega sestavka, je od Jezusove smrti in usihanja njegovih življenjskih skupnosti in časa, ko so rimski cesarji začeli obilno obdarovati Cerkev, tja do začetka novega veka vroča tema. Na teh dodeljenih ozemljih so nastale majhne škofije v Sredozemlju, samostani starih redov in pozneje velike škofije na celinskem delu Evrope, tukaj pozneje tudi prafare. V tako nastali gospodarski in družbeni strukturi fevdalnega reda se je dogajala izredno močna in kruta socialna diferenciacija, kar je bilo v izrazitem nasprotju s cerkvenim naukom o enakosti vseh ljudi pred Bogom. Te napetosti so diskutirali, preučevali in razlagali cerkveni očetje, ki so v glavnem učili, da teh darov Cerkev ne bi smela sprejemati. Toda prevladala je druga struja, ki je zagovarjala sprejem, in pri tem je ostalo. Ta struja je trdila, da je vsak človek po Božji volji rojen v svoj stan in v njem mora živeti po njegovih notranjih pravilih. Seveda niso mogli zanikati, da je to krivično, toda menili so, da bodo krivice, doživete v tostranstvu, bogato izravnane v onostranstvu. Takih darovanj v velikem obsegu pozneje ni bilo več, toda Cerkev je vedno rada sprejemala velike ali male darove ali dediščine.

Pri cerkvenem premoženju moramo razlikovati dve vrsti, donosno in nedonosno. Donosno je tisto, od katerega je Cerkev nekoč prejemala naturalne dajatve, fizično tlako, kar pa so sčasoma prevedli v denarne dajatve, ali že izvorno denarne donose, obresti od kapitalov (npr. od mašnih ustanov) ali rendite od bančnih naložb. Nedonosno premoženje pa je tisto, ki je za delovanje Cerkve sicer potrebno, od katerega pa nima nobenih donosov, ampak samo bremena oz. stroške; to so predvsem cerkveni objekti, ki so pogosto kot kulturna dediščina tudi državno zaščiteni, umetnine v cerkvah ipd. Slednje premoženje je neredko neprecenljive vrednosti (npr. stolnica v Kölnu ali umetnine v vatikanskih muzejih), toda njihovo vzdrževanje daleč presega dohodke od vstopnin za oglede, ali avtorskih pravic za dovoljenje slikanja ipd.

Tudi pri cerkvenem gospodarjenju moramo razlikovati dve vrsti: preživetveno in pridobitno. Preživetveno so gospodarili (in ponekod še gospodarijo) manjši samostani, ki si z delom na svojem (velikem) posestvu pridelajo živež za člane svoje samostanske skupnosti ali pa v samostanskih delavnicah izdelujejo kake predmete, ki jih nato v skromnem obsegu prodajajo na bližnjih trgih. Preživetveno so

gospodarili tudi župniki na farah, ki so imele manjše župnijske nadarbine. Tam so donosi nadarbine za silo omogočali vzdrževanje župnika in njegovega osebja. Presežkov donosov, ki bi jih bilo mogoče naložiti v hranilnice ali pozneje banke, da bi od njih tekle obresti, dejansko ni bilo ali le v zelo redkih primerih. Pridobitno pa so gospodarili veliki in bogati samostani, ki so z delom svojih laiških bratov ali redovnic (in podložnikov v srednjem veku), pozneje hlapcev, dekel in dninarjev, na svojih gospostvih pridelali toliko pridelkov, da so jih velik del prodali na trgu. Kjer obstajajo taki samostani še zdaj, njihova veleposestva v majhnem obsegu še obdelujejo laiški bratje in redovnice, večinoma pa zaposleni delavci. Glede prodaje pridelkov velja že povedano. Isto velja za izdelke, ki jih menihi ali redovnice izdelajo v njihovih delavnicah ali kar manjših tovarnah, npr. trapisti likerje in čokolade, številni samostani vino v svojih vinogradih in kleteh, redovnice mašna oblačila itd. Z vstopom v tržno (denarno) gospodarstvo se začne pravo pridobitno gospodarjenje.

O pridobivanju donosnega premoženja in o gospodarjenju Cerkve moremo govoriti šele nekako od 3. ali 4. stoletja naprej. V takem vzdušju je po vsem Sredozemlju nastajala krščanska Cerkev. Prve pa niso nastale enote, ki jim sedaj pravimo župnije, temveč majhne škofije, ki jih je bilo v Sredozemlju vse polno, tako v obmorskih mestih kakor na otokih. Od teh nekatere obstajajo zgolj zaradi tradicije še zdaj, kakor ob Jadranskem morju nadškofija v Baru, škofija v Kotoru, škofiji na otokih Hvaru in Krku, da številnih miniškofij v Italiji ne omenjamo. Kako so se škofije tedaj vzdrževale, ni prav jasno. Vse dohodke za Cerkev je prejemal škof. Nastavljal in plačeval je duhovnike, ki so bili potrebni za dušno pastirstvo v posameznih krajih. Zdi se, da se je ta prva Cerkev vzdrževala predvsem z darovi vernikov. Zanesljivo pa je, da so pri zidavi stolnic intenzivno sodelovali verniki, kar je v naši prejšnji državi npr. listinsko izpričano za stolnico v Šibeniku. Z graditvijo cerkva in drugih cerkvenih stavb (stolnic, farnih cerkva, krstilnic, župnišč, itd.) je Cerkev pridobila drugo vrsto premoženja, ki ji ne prinaša nobenih donosov in ji pomeni v resnici veliko breme. Ta Cerkev pa je postajala čedalje bolj množična in je z državo začela sodelovati. Ko so tudi nekateri člani cesarske hiše pristopili k tej Cerkvi in ko je s cesarjem Teodozijem krščanstvo l. 381 postala državna vera in so bili 391/92 prepovedani vsi poganski kulti, ni bilo več nobenih ovir za izredno obilno obdarovanje Cerkve z državno zemljo, tako da je bil proti koncu 5. stoletja papež že največji zemljiški posestnik v rimskem imperiju. Ker je tedaj vladal sužnjeposestniški red in so zemljo obdelovali sužnji, ki jih je bilo treba le prehranjevati in za silo oblačiti ter jim dajati streho nad glavo, so bila sužnjeposestniška posestva, latifundije, v cerkvenih rokah dokaj donosna in je torej Cerkev imela od njih lepe dohodke. Toda tako je bilo le v deželah Bližnjega vzhoda in v Sredozemlju.

V nam bližji Evropi se je z rimskim zavzetjem Galije (poznejše Francije in delno Nemčije) in vsega Porenja (od izvira do izliva reke Ren) dokaj hitro razširila tudi Cerkev, o čemer pričajo še zdaj obstoječe najstarejše škofije v Nemčiji (v Mainzu, Trierju in Kölnu) in številne v Franciji. O pridobivanju donosnega premoženja teh škofij je znanega zelo malo. Zdi se, da frankovski kralji oz. cesarji Cerkve v teh pokrajinah v začetku niso toliko obdarovali z zemljo, kakor z desetinami. Desetine so bile namreč predpisane že v Stari zavezi, le da je njihova delitev v Galiji in Porenju prešla v roke rimskih cesarjev, ki pa so jih dodelili Cerkvi. Toda desetine niso zadostovale za vzdrževanje Cerkve. Razen tega so jim verniki močno nasprotovali, kakor je to pozneje izpričano pri pokristjanjevanju Slovanov v Karantaniji, kjer so bile dajatve desetine eden od vzrokov za upore (karmule). Kot kompromis so uvedli precej zmanjšane "slovanske desetine". Ko pa so s propadom rimskega cesarstva območja Galije in Porenja prešla na frankovske kralje iz družin Merovingov (500–751) in pozneje kraljev in naposled cesarjev iz družine Karolingov (697–875

oz. 911), se je začelo množično obdarovanje Cerkve z zemljo. To seveda ni bilo iz ljubezni do te ustanove, temveč povsem preračunan državni ukrep. Frankovsko kraljestvo oz. cesarstvo je namreč obsegalo ogromno območje od Atlantika do Srema, v katerem so živela zelo različna plemena; narodi se do tedaj namreč še niso izoblikovali. Vsaka velika in mogočna država pa zaradi heterogenosti skuša na svojem območju doseči neko enotnost – vsaj skromno skupno identiteto. Za to je bila najustreznejša krščanska vera. Zato je frankovska država pod vladavino obeh omenjenih vladarskih družin vneto pospeševala pokristjanjevanje. Krščanska vera naj bi postala skupna identiteta državnih podanikov vseh različnih plemen na ogromnem državnem prostranstvu. V pomoč pri pokristjanjevanju je država pomagala Cerkvi pri ustanavljanju bolj redkih škofij in predvsem mogočnih samostanov, iz katerih so pozneje nastale škofije. Karel Veliki, ki je bil mogočen vladar, je tekmoval s Cerkvijo za nadoblast. Od papeža je izsilil kronanje za cesarja zahodnorimskega cesarstva. Cerkvi je po eni strani zemljo v velikem obsegu daroval, po drugi strani pa jo je zaradi kakih zamer tudi v velikem obsegu jemal nazaj.

Obdarovanje posameznih škofij in samostanov ter kraljevih (ali cesarjevih) zaupnikov, pri nas predvsem iz vrst bavarskega plemstva z ogromnimi zemljiškimi kompleksi, ki so jih pozneje imenovali teritorialna zemljiška gospostva, pa ni šla v prid le obdarovancev, temveč tudi države. Po propadu rimskega imperija in sledečem preseljevanju narodov, kar je vse bilo spremljano z vojnami ali manjšimi vojaškimi spopadi, se je število prebivalstva zelo zmanjšalo, kultivirana krajina s kmetijskimi zemljišči pa se je močno zarasla z gozdom. Od take nenaseljene in nekultivirane zemlje pa cesar ni imel nobene koristi, nasprotno, le stroške, saj jo je vsaj ob mejah moral varovati. Prejemniki teh zemljiških kompleksov so se morali obvezati, da bodo na to nekultivirano zemljo naselili podložnike in jo s tem kultivirali. To darovanje zemlje je kralj oz. cesar opravil s posebnimi listinami – darovnicami – svojim zaupnikom in cerkvenim ustanovam. Prvim jo je dal s posebno pravno obliko, fevdom, v kateri je bil darovalec fevdni gospod, prejemnik pa njegov vazal z obveznostjo vojaške službe, navadno v primeru potrebe zagotovitve konjenikov. Fevd je trajal časovno neomejeno in je prehajal od prvega prejemnika na sina, na vnuka in naprej do izumrtja rodu po moški strani. Tedaj je fevdno zemljiško posestvo pripadlo nazaj vladarju, ki ga je po svoji presoji podelil naprej. Cerkvenim ustanovam je vladar podelil določene zemljiške komplekse večinoma v dokončno neobremenjeno posest - v alod, to pa zato, ker se od navadnih samostanov ni spodobilo, da bi zahtevali vojaško pomoč, ker bi ti morali vojake oz. konjenike najemati, kar bi bila zanje prehuda denarna obremenitev. Izjema so bili le redki sila mogočni in bogati samostani, ki so lahko sprejeli zemljo v fevd in so po potrebi najemali zahtevano število konjenikov. Takšnih samostanov pri nas ni bilo.

Obe vrsti teritorialnih gospostev – zasebna in cerkvena – sta dodeljeno zemljo razdelili na dva dela. Zasebni zemljiški gospodje so večino zemlje namenili za razdelitev med interesente – kmečke podložnike, da so se na njej naselili. To je bila rustikalna zemlja (od latinske besede *rusticus* za kmeta), manjši del zemlje, navadno kakovostno najboljšo in v najboljših legah, pa so si pridržali za gospodarjenje v lastni režiji, na lastnih posestvih oz. pristavah. To je bila dominikalna zemlja (od latinske besede *dominium* za gospostvo). Za dodeljeno zemljo je gospostvo od podložnikov zahtevalo razne dajatve, navadno pa so ti morali dodatno še hoditi na tlako, kjer so obdelovali pristavska zemljišča (orali, sejali, kosili, želi, pridelke prevažali h gradu), gradili in popravljali grajske stavbe ter vzdrževali poti do gradov, ki so bili navadno na dokaj visokih hribih. Stalna dela na pristavah, npr. rejo živine, vrtnarjenje in gospodinjska dela pa so opravljali najeti grajski hlapci in dekle. Podobno so ravnale tudi škofije, ki niso potrebovale svojih pristav,

razen morda le ene, ki je lahko pozneje služila kot škofova letna rezidenca. Škofije so namreč imele svoje menzalne fare z večjimi farnimi nadarbinami, ki so s svojimi pridelki oskrbovale škofovo mizo. Taka menzalna fara ljubljanske škofije je bila npr. v Dobu pri Domžalah in še dve ali tri na Gorenjskem.

Samostani so dodeljeno zemljo v večini obdržali zase, ostala je v njihovi lasti (dominikalna zemlja), na njej so ustanovili svoja posestva (pristave) in so jo obdelovali s člani samostanske skupnosti ali v manjši meri s tlako podložnikov. Rustikalno zemljo so dodelili interesentom, tj. podložnikom, ki so za pravico gospodarjenja na njej dajali razne naturalne dajatve in tudi hodili na tlako na samostanske pristave. Za cerkvene ustanove in zasebne zemljiške gospode so bili čisti dohodki gospostev naturalne dajatve podložnikov in neto donosi od lastnih pristav. Od tega pa je bilo treba odšteti stroške, ki so jih imela obojna zemljiška gospostva z opravljanjem oblastnih funkcij v imenu dežel in pozneje države. Zemljiška gospostva so tedaj namreč opravljala na svojem ozemlju vse upravne, sodne, policijske in naborne funkcije. Ta končni znesek, pretvorjen v denar (četudi je bil porabljen *in natura)*, je bil torej donos zemljiškega gospostva. Od srede 16. stoletja je bila rustikalna zemlja obdavčena z državnim davkom, dominikalno (gospostveno) zemljo pa so s tem davkom začeli obdavčevati šele sredi 18. stoletja pod vladavino cesarice Marije Terezije. Gospodarjenje na vseh zemljiških gospostvih je bilo ves srednji vek in še dolgo v novi vek skoraj povsem avtarkično. Ker se blagovno gospodarstvo še ni razširilo, je bilo denarja v obtoku zelo malo. Kolikor so ga obojna gospostva pridobila s prodajo kmetijskih pridelkov ali živine, so ga cerkvena gospostva uporabila za nakup cerkvenih knjig in bogoslužnih predmetov ter za graditev in "večna" popravila cerkvenih objektov, zasebna gospostva pa večinoma za nakup luksuznih predmetov, za šolanje sinov v latinskih šolah, ali izobraževanje hčera v samostanskih dekliških internatih.

Na slovenskem ozemlju je cesar z darovnico podelil velike zemljiške komplekse, ki so nato postala teritorialna zemljiška gospostva: škofiji Brixen na Južnem Tirolskem Bled z otokom, gradom in okolico ter obsežnimi gozdovi na Jelovici in Pokljuki; škofiji Freising (slov. Brizno, Brižnik ali Brižinjev) na Bavarskem Škofjo Loko z okolico in nekaj manjših gospostev na Dolenjskem v okolici Bele Cerkve; škofiji Bamberg na Bavarskem obsežno ozemlje v okolici Beljaka na Koroškem. Poseben primer je dodelitev zemljiškega kompleksa bavarskemu visokemu svobodnjaku Chagerju, ki je obsegal območje od Braslovč in vso Gornjo Savinjsko in Zadrečko dolino do poznejše meje med Štajersko in Kranjsko ter Koroško. Chagerji so to ozemlje imeli v lasti nekaj generacij, nato pa so ga večinoma odstopili za benediktinski samostan v Gornjem Gradu, ki so ga pozneje ukinili in ga dodelili za vzdrževanje ljubljanske škofije, ustanovljene sredi 15. stoletja. Ta je tedaj prevzela dokaj veliko gornjegrajsko gospostvo, ki je obsegalo opisano ozemlje, dodatno pa še gospostvo Goričane pri Medvodah ter nekaj menzalnih župnij na Gorenjskem. Donosi teh menzalnih župnij so krili potrebe škofove mize, upravljali pa so jih praviloma slabo plačani vikarji.

Ne sicer s cesarskimi darovnicami, ampak z darovi visokega plemstva so ustanovili na našem ozemlju severno od Drave več samostanov, ki so jih pozneje ukinili in na njihovih sedežih v 13. stoletju ustanovili nove škofije. Uradno se je štel za ustanovitelja salzburški nadškof, potrebno premoženje pa so pridobili z ukinitvijo obstoječih samostanov. Sv. Ema (Pilštanjska) je s svojim velikim vdovskim premoženjem (veliko zemlje je imela ob Savi, na Kozjanskem, tja do Vitanja in seveda na Koroškem) ustanovila ženski benediktinski samostan v Krki (Gurk) na Koroškem. Po njegovi ukinitvi so prav tam ustanovili krško škofijo, katere sedež so v 18. stoletju prenesli v Celovec in se sedaj imenuje krško-celovška škofija. V Št. Andražu v Labotski (Lavantinski) dolini so ustanovili benediktinski ženski

samostan, ki so ga pozneje ukinili in tam ustanovili po obsegu dokaj majhno lavantinsko škofijo. Njen sedež so leta 1859 prenesli v Maribor, kjer je zdaj mariborska nadškofija. Podobno se je zgodilo s korarskim samostanom v Sekovi (Seckau) blizu Gradca, ki so ga ukinili in tam ustanovili sekovsko škofijo, ki so jo pozneje prenesli v Gradec in se zdaj imenuje graško-sekovska škofija. Podoben nastanek je imela tudi škofija Chiemsee na otoku istega imena na Bavarskem, ki je tedaj spadala pod salzburško nadškofijo in so jo pozneje ukinili.

Samostane na našem ozemlju pod Dravo do Jadranskega morja je formalno ustanavljal oglejski patriarh, premoženje za njihovo utemeljitev pa so darovali domači visoki plemiči, za samostan v Stični npr. Višnjegorski. Naštete škofije, morebiti z izjemo Krške, ter samostani pa niso bili premožni, prej revni. Z mogočnimi samostani ob Donavi v Dolnji Avstriji, na Češkem in Ogrskem jih sploh ni bilo mogoče primerjati. Za majhno izjemo bi lahko šteli stiški cistercijanski samostan, pa ne zaradi velikosti ali premoženja, temveč zato, ker je bil njegov opat arhidiakon oglejskega patriarhata za Dolenjsko in je upravljal blizu 40 župnij, menda več, kot jih je tedaj imela ljubljanska škofija. Po obsegu neznatna lavantinska škofija je v Št. Andražu poleg škofijske (prej samostanske) stavbe imela le še majhno graščinico in nekaj pašnikov na Svinji planini. To dvoje pa je morala l. 1859 prodati, da je vsaj delno pokrila stroške selitve škofijskega sedeža v Maribor. Lavantinska škofija po preselitvi v Maribor ni imela nikakršnega premoženja. Stolnica je postala prejšnja mestna župnijska cerkev, škofija pa prejšnje mestno župnišče. Postopoma je pridobila Alojzijevo cerkev, nekaj stavb v mestu, vinogradni kompleks v Zavrču in od grofa Brandisa zelo poceni graščino Betnava. Zdajšnji šolski kompleks pod Kalvarijo oz. na Vrbanski cesti je začela graditi šele tik pred drugo svetovno vojno.

Na splošno verniki za vzdrževanje škofij niso dajali nič, razen fizičnega dela pri gradnji stolnic, številnih popravil cerkvenih stavb in majhnih denarnih prispevkov.

Povzamemo lahko, da je premoženje za ustanovitev škofij in samostanov v bistvu neposredno darovala država (prek darovnic), posredno pa visoki plemiči. Škofije so podarjeno zemljo večinoma oddale naprej podložnikom (rustikalna zemlja), za kar so si izgovorile razne dajatve in tlako, kar lahko štejemo kot nekakšno rento, zato so bila taka škofijska gospostva v bistvu rentna gospostva. Aktivno so na njih gospodarili podložniki (ki so imeli pravico do uporabe zemlje – *dominium utile*), ne pa zemljiški gospodje – škofje, ki so imeli le vrhovno lastnino nad zemljo – *dominium directum*. Prav malo zemlje so si škofje ob razdelitvi podložnikom pridržali zase. Tam so si postavili majhne dvorce z gospodarskimi stavbami, tj. pristave, kjer so gospodarili v lastni režiji. Sčasoma so začele nastajati tudi škofove letne rezidence, kot npr. letna rezidenca ljubljanskih škofov v Goričanah. Toda delež dominikalne zemlje v škofijski lasti je bil zanemarljivo majhen in ustrezno majhni so bili tudi dohodki iz tega vira. Tako lahko povzamemo, da škofije pravzaprav sploh niso gospodarile in so bile bolj uživalci rent. Izjema je ljubljanska škofija, ki je imela v sestavi svojega gospostva v Gornjem Gradu zelo veliko gozdov (območje Dobrovelj, Menine planine, idr.) kjer so začeli v 18. stoletju, ko je les postal tržno blago, sekati predvsem stavbni les in ga s splavi spravljati tja do Črnega morja. Ljubljanska škofija je v Nazarjah utemeljila vzorno gozdno gospodarstvo z obratom za predelavo lesa. Iz dohodkov od prodaje lesa in lesnih izdelkov iz gornjegrajskih gozdov je škof Jeglič večinoma zmogel zgraditi škofijsko gimnazijo oz. Škofove zavode v Šentvidu nad Ljubljano.

Pri samostanskih gospostvih je bilo drugače. Od pridobljene zemlje so veliko večino pridržali zase, le manjši del pa so namenili za razdelitev podložnikom. Razlog je bil v tem, da so bila njihova gospostva veliko manjša kakor škofijska, da so potrebovali veliko zemlje za pridelavo živeža za samostansko osebje, da so

v moških samostanih živeli patri (duhovniki), ki so skrbeli za duhovno stran in jim ni bilo treba fizično delati, in laiški bratje, ki so skrbeli za materialno stran samostanov, zato so torej tudi obdelovali zemljo in pridelovali živež. V ženskih samostanih ta delitev ni bila tako izrazita, vendar je bilo redovnic dovolj, da so lahko na zemlji pridelovale živež za svojo skupnost. V nekaterih ženskih samostanih so redovnice izdelovale cerkveno perilo, vezle mašne plašče, pekle hostije ipd. Ukvarjale so se torej s pridobitno dejavnostjo. Tukaj že lahko govorimo o gospodarjenju, čeprav v skromnem merilu. Tako je bilo pri nas.

V zahodni Evropi je od Karla Velikega naprej nastalo veliko mogočnih moških samostanov, tako imenovanih starih redov (benediktincev, cistercijanov idr.). Ti so seveda vsi gospodarili avtarkično, predvsem za potrebe lastnega samostana. Sčasoma pa se je na samostanskih gospostvih kmetijska pridelava tako povečala, da so veliko kmetijskih pridelkov lahko prodali na trgih, v okviru samostana pa so se razvile razne delavnice, ki so izdelale več izdelkov, kot je bilo potrebno za njihov samostan. Te so potem prodajali na trgih, najprej v majhnem obsegu, potem v čedalje večjem. Tako so se ti samostani vključili v tržno gospodarstvo. V tem smislu so bili najbolj izraziti cistercijanski samostani najprej v Porenju, pozneje tudi v vzhodnih nemških deželah. Za cistercijane je bilo značilno, da so najprej v velikem obsegu pridobivali kmetijska zemljišča s krčenjem gozdov in v manjšem obsegu z osuševanjem močvirij. Ustvarili so kultivirano krajino z njihovimi gospodarskimi postojankami – grangiji, in vse to z delom njihovih laiških bratov. Sprva niso imeli ne podložnikov ne hlapcev, ne dekel in ne dninarjev. Pozneje so to strogo pravilo nekoliko kršili. Bili so sila uspešni, ne samo na kmetijskem, temveč tudi na obrtnem in trgovskem področju. Postali so veliki izvozniki živeža in obrtnih izdelkov, imeli so svoje trgovine, za prevoz po Renu so imeli svoje ladje, za poslovanje z denarjem so imeli svoje banke, itd. Podobno so ravnali tudi v vzhodnih nemških deželah, toda ne tako uspešno. Tam so se namreč zapletli v spore s tamkaj najmočnejšim samostanskim redom, križniki ali nemškim viteškim redom. Takega izrazitega poudarka cistercijanskega reda na gospodarjenju tudi ni v celoti odobraval Sveti sedež. Zahteval je prvotno zasnovo le s patri in gospodarjenje le z laiškimi brati. Ko pa je dotok laiških bratov začel usihati, so sčasoma usahnili tudi cistercijanski samostani s tem gospodarskim konceptom. Pozneje obnovljeni cistercijanski samostani so postali povsem navadni samostani, ki so imeli le manjša ali večja zemljiška posestva s podložniki in manjšimi lastnimi pristavami. V rokah Cerkve naj bi bila po ocenah v srednjem veku tretjina vse zemlje v Evropi. Prav toliko zemlje naj bi bilo v rokah pravoslavne cerkve v ogromnem ruskem carstvu.

Samostani, predvsem moški, so vsa stoletja, posebno pa v novem veku, izredno dobro gospodarili, uvajali so nove vrste gojenih rastlin, npr. krompir, koruzo, deteljo, uvedli so hlevsko živinorejo namesto prejšnje pašne itd. Odlično gospodarjenje teh samostanov je bilo večinoma rezultat dela laiških bratov, ki v fizičnem delu niso videli nujnega zla, da so lahko preživeli, temveč svoje poslanstvo za dosego višjih duhovnih ciljev. Številni avstrijski samostani so imeli v vinorodnih krajih, npr. v Slovenskih goricah, obsežne vinograde, ki pa so jih obdelovali viničarji, posebna vrsta tukajšnjega agrarnega proletariata.

Naj navedemo še en primer uspešnega gospodarjenja redovnikov. To so jezuitske "redukcije" predvsem v Paragvaju, v Antilih in še ponekod v Južni Ameriki. Zlasti v deželi Guaranov so jezuiti izvajali miroljubno pokristjanjevanje in civiliziranje tamkajšnjih domačinov. Tam so lastniki zemlje silno izkoriščali vse skupine zaposlenih, hlapce, dekle, dninarje in sužnje. Da bi jih tega rešili, so jezuiti v rezervatih pridobili zemljo in v njih ustanovili "redukcije", delovne skupnosti, ki so jih sicer vodili jezuiti, vendar so v njih domačini imeli velike notranje samoupravne pravice. Ta samouprava je temeljila sicer

na španski zakonodaji, vendar so jo jezuiti zelo izboljšali. Jezuiti so imeli svojo milico (policijo), ki je preprečevala tamkajšnjim tolpam Bandeirantes lov prebivalcev, da bi jih nato prodajale za sužnje. Iz teh redukcij je nastala tako imenovana "jezuitska država" ob srednjem toku reke Parané. Te redukcije so bile pod vodstvom jezuitov gospodarsko zelo uspešne. Domačini so v njih delali izredno marljivo, saj so donosi redukcij šli njim v prid, jezuiti za vodenje redukcij niso bili posebej plačani, dobili so enak delež donosa kot domačini. Jezuitske redukcije so postale pomembne izvoznice kolonialnega blaga v Evropo, za kar so najemale ladje, imele so trgovske podružnice v Londonu. Seveda so bile kot drugi gospodarski subjekti podvržene vsem zgodam in nezgodam gospodarjenja. Epidemije nalezljivih bolezni so jim pobirale delavce, rastlinske bolezni, za katere tedaj še ni bilo nobenih sredstev za preprečevanje, so jim zmanjšale ali celo povsem izničile pridelke, na morskem prevozu so gusarji pobirali njihove tovore z ladij, njihovi trgovski partnerji so uprizarjali namerne stečaje, itd. Toda v celoti so bile redukcije zelo uspešne. Ko je l. 1759 Portugalska jezuite izgnala iz svoje države in svojih kolonij, so se Indijanci, ki sicer povsod še niso bili za trajno naseljeni, razkropili. Redukcijam je država odredila civilno upravo, pod katero pa so kmalu propadle. Jezuitske redukcije smo navedli kot enega od zgledov uspešnega gospodarjenja redovnikov.

V srednjem in nekoliko manj v novem veku so zemljiški gospodje svoje podložnike zelo izkoriščali. Podložniki niso obdržali svojih pravic, ki so jih imeli dogovorjene ob prevzemu podložniških posestev (hub), "staro pravdo", temveč so jim gospodje dajatve in opravljanje tlake samovoljno povečevali. Na splošno je veljalo, da je bilo življenje podložnikov "pod krivo palico" (škofovo ali opatovo) lažje kakor pod svetnimi zemljiški gospodi. Toda pri trendu povečevanja podložniških dajatev in storitev se cerkvena in svetna gospostva niso razlikovala. Zato je izbruhnilo nekaj prav velikih kmečkih uporov in večje število manjših. Tukaj pa so bile razlike. Nekaterim župnikom na prafarah, ki so imeli manjša cerkvena posestva – imenja – so se podložniki smilili in so bili na strani upornikov, drugi pa so bili strogo na strani zemljiških gospodov. Nekaj takih župnikov so uporniki tudi ubili. Podložniki so verjeli v pravičnost "očetovskega cesarja" in so k njemu pošiljali številne delegacije s prošnjami, da bi jih rešil pretiranih bremen. Tega pa vladar, tudi če bi hotel, ni mogel storiti. Tedaj je po deželnih ustavah, ki jih deželni knezi niso mogli spreminjati, veljalo načelo, da so pravna razmerja med zemljiškimi gospodi in njihovimi podložniki predmet zasebnega (privatnega) prava, v katera vladar ne sme posegati. Torej vse prošnje "očetovskemu cesarju" niso zalegle nič.

V gospodarsko naprednih in obmorskih deželah se je proti koncu srednjega veka začela razvijati tudi trgovina, z njo vred pa tudi posojanje denarja (kreditiranje). To pomeni, da so bančniki, tedaj še bolj menjalci denarja, pa tudi kaka cerkvena ustanova, ki se ji je iz raznih virov nabralo kaj denarja, posodili posojilojemalcu za izvedbo njegovih trgovskih poslov, bolj redko za kako manufakturno (obrtno izpopolnjeno) proizvodnjo, določeno vsoto denarja, za kar so zahtevali obresti, ki so v začetku znašale lahko več kot 5 odstotkov in so dejansko pomenile oderuštvo. Pozneje so se ustalile in so skoraj do začetka 19. stoletja znašale 5 odstotkov. Večina cerkvenih očetov je posojanje denarja oz. pridobivanje obresti strogo zavračala, sklicujoč se na Sveto pismo Stare zaveze. Cerkvena zakonodaja je najprej duhovnikom, pozneje tudi laikom prepovedovala posojanje denarja in jemanje obresti. Tedaj je namreč obstajala cerkvena delovna teorija vrednosti, po kateri lahko nastane vrednost le z delom, denar pa ne more ustvarjati vrednosti. Ker pa opisana prepoved ni kaj prida zalegla, je Cerkev od visoke sholastike naprej dovolila posojanje denarja, toda posojilojemalec je moral posojilodajalcu plačati nadomestek za škodo ali za izgubo dobička, ki sta posojilodajalcu nastala zaradi izplačanega posojila. Nadomestek za škodo je bil le drugačen izraz za obresti. Kanonična prepoved jemanja obresti se je prvenstveno nanašala na kratkoročne kredite, ki so jih posojilojemalci jemali za nakup življenjskih potrebščin. O tem je obstajal poseben člen 1543 v Zakoniku cerkvenega prava (*Corpus juris canonici*). Prepoved posojanja denarja obresti ni veljala za Jude, ki so kot zastavni posojilodajalci zapolnili to gospodarsko praznino. Kmalu so jih nadomestile določene skupine krščanskih trgovcev (npr. Lombardi v severni Italiji, po njih se še zdaj imenuje izrazito špekulativna vrsta posojil – lombardni krediti), ki so prepoved jemanja obresti obšli s pogodbami o osebni renti in z napol dobrodelnimi *Montes pietatis*. Sčasoma je Cerkev zavzela do gospodarstva bolj prijazno stališče in dajanja kreditov za materialno proizvodnjo ni več zavračala. Ko se je proti koncu fevdalne dobe močno uveljavilo denarno gospodarstvo, je kreditiranje trgovine, obrti in posebej še naložb za manufakturno proizvodnjo postalo povsem normalna finančna operacija. Najemanje posojil in plačevanje obresti pomeni pravzaprav začetek kapitalizma.

Državno poseganje v podložniške zadeve se je začelo šele v obdobju državnega absolutizma v 18. stoletju, ko sta v Avstriji tedanja vladarja Marija Terezija in Jožef II. začela odpravljati fevdalni družbeni red, katerega najbolj tipične značilnosti so bile poleg nevoljništva

fevdalne dajatve in tlaka. Ta vladarja sta si torej prva drznila poseči v podložniška razmerja, dejansko v škodo zemljiških gospodov. Najprej sta izdala tako imenovane robotne (od slovanske besede robota za tlako) patente, kjer sta enotno po deželah odobrila oz. predpisala število ročnih in voznih tlaških dni, ki jih je morala opraviti vsaka huba (kmetija). Ti robotni patenti tlaškega bremena podložnikov v naših deželah niso občutno olajšali, nekoliko pa so olajšali samo opravljanje tlake. Gospostva so bila zaradi izdaje teh patentov nekoliko prizadeta, ker so morala namesto zmanjšanega tlaškega dela najemati dninarje in so zato gospostva postala manj donosna, manj vredna in so pri prodaji dosegala nižje cene. Drug tehtnejši poseg cesarja Jožefa II. pa je bila prevedba naturalne tlake v naturalne in denarne, v resnici pa samo denarne dajatve. Jožef II. je namreč hotel odpraviti tlako na vseh gospostvih in imenjih, kjer je imel to pravico. To pa so bila prava državna gospostva, škofijska gospostva, gospostva v državni upravi (bivša samostanska gospostva) in vsa manjša cerkvena gospostva, pri nas predvsem cerkvene nadarbine prafar, ki so imele imenja z nekaj podložniki kot rustikalno in navadno nekoliko večjo kmetijo kot dominikalno posest. Poseg v cerkvena gospostva in imenja si je cesar Jožef II. lastil kot "varuh, zaščitnik Cerkve" (*protector ecclesiae)*. Prevedba tlake (reluicija) je po cesarjevem nalogu potekala tako, da so število tlaških dni posameznega podložnika pomnožili z dogovorjeno ceno tlaškega dneva, ki pa je morala po cesarjevi volji biti taka, da je bila za podložnike sprejemljiva, to pomeni zelo nizka. Podložniki so prevedbi tlake večinoma nasprotovali, ker so se nadejali, da bo tlaka prej ali slej odpravljena brezplačno. To pričakovanje seveda ni bilo z ničimer utemeljeno, pač pa so pri pogajanjih o prevedbi zastopniki podložnikov nastopali prvič v zgodovini povsem enakopravno z zemljiškimi gospodi. Ta pogajanja so se proti vsem pričakovanjem države vlekla poldrugo desetletje. Prevedba je bila za podložnike vsebinsko zelo ugodna, nasprotovali pa so ji predvsem zaradi omenjenih pričakovanj in zaradi pomanjkanja denarja. Tedaj je bilo namreč denarno gospodarstvo šele v povojih. Zanimiv pa je primer nasprotovanja farnih podložnikov v Beli krajini, kjer je imel fare nemški viteški red. Ti so namreč na tlako radi hodili, ker so se tedaj "vsaj pošteno najedli". Dajanje hrane na tlaki ni bilo enotno. Ponekod so jo dajali, drugod sploh ne, ponekod pa nekaj malega. Za gospostva in imenja, kjer je bila prevedba predpisana, je pomenil ta ukrep precejšno finančno izgubo, prvič zaradi nizke prevedbene vrednosti tlaških dni, posebej pa še zaradi prevedbe v denarne vrednosti in obročnega odplačevanja. Zaradi inflacije v letih po prevedbi se je realna vrednost prevedbenih zneskov tako znižala, da so jo podložniki proti koncu lahko igraje plačali, gospostva in imenja pa so od nekdaj pomembnih tlaških storitev prejemala le še simbolične zneske. Še bistveno bolj je gospostva in imenja finančno prizadela zemljiška odveza po ukinitvi fevdalnega reda l. 1848. Zemljiška odveza je potekala tako, da je državno potrjena komisija (v kateri je bil zastopnik podložnikov, zastopnik gospostva ali imenja in zastopnik države) popisala in po krajevnem ceniku ovrednotila vse dajatve podložnikov (in če so še kje bili kaki ostanki tlake, tudi te). Od zbirnega zneska se je v škodo zemljiških gospostev in imenj odpisala tretjina. Drugo tretjino je prevzela država, ki je svojo obveznost do gospostev in imenj plačevala v državnih obveznicah v obdobju 20 let, vsako leto po eno dvajsetino. Tretjo tretjino je moral plačati konkretni podložnik v obdobju 20 let, prav tako vsako leto po dvajsetino. Zaradi inflacije in obročnega odplačevanja se je prvotna terjatev do podložnikov tako razdrobila, da gospostva in imenja teh obrokov niso mogla dobro naložiti npr. v zemljišča in v tedaj že nastajajoče manufakture (steklarne, fužine, itd.). Številna manjša zasebna zemljiška gospostva so zaradi tega propadla. Prafarna imenja, ki so imela podložnike, so zaradi opisane tehnike odplačevanja zemljiške odveze po obrokih vsebinsko izgubila skoraj vso vrednost svojih

podložniških kmetij (rustikalne zemlje). Ostala pa jim je neokrnjena dominikalna zemlja, navadno le ena malo večja kmetija. Ukinjanje fevdalnega reda je Cerkev premoženjsko močno prizadelo.

Tako cerkvena kot zasebna zemljiška gospostva pa je prizadela tudi "separacija gozdov". Podložniške kmetije (hube) že v začetku niso dobile dovolj zemlje, da bi jo v večjem obsegu lahko namenile za gozd. Ker pa so gozdovi v naših razmerah bistvena pritiklina kmetij, brez njih večina sploh ne bi mogla obstajati, so jim zemljiški gospodje morali priznati služnostne (servitutne) pravice v njihovih dominikalnih gozdovih. Podložniki so smeli v teh gozdovih pasti svinje, govedo in konje, smeli so sekati les za kurjavo ter za postavljanje novih stavb in za popravilo starih, les za orodje, vozove itd. Uveljavljanje služnostnih pravic so zemljiški gospodje skušali omejevati, kolikor so le mogli. Toda tukaj so podložniki svoje pravice kar uspešno uveljavljali. Pri zemljiški odvezi, ki dominikalne zemlje ni zajela, so služnostne pravice podložnikov ostale neokrnjene. Zemljiške gospode je "šarjenje" njihovih prejšnjih podložnikov po njihovih gozdovih, ki so jih želeli prevesti na moderen način gozdarjenja, izredno motilo. Tako so se s podložniki dogovorili, da jim bodo za njihove dokumentirane služnostne pravice dodelili v pravo last določene površine njihovih dominikalnih gozdov. Na to so prejšnji podložniki radi ali neradi pristali. Tako so podložniki dobili gozdne parcele ob robu gospostvenih gozdnih kompleksov ali v slabih legah. Toda to se je dogajalo v drugi polovici 19. stoletja, ko je kapitalistični družbeni red že povsem zavladal in prejšnji podložniki v državi niso imeli nobene zaslombe, kakor so jo imeli v 18. stoletju pri cesarju Jožefu II.

V tej zvezi je treba razčistiti tudi pojem fevdalne lastnine, ki se pri nas v zvezi z gornjegrajskimi in še zlasti gorenjskimi gozdovi publicistično zlorablja. Fevdalna lastnina se je očistila izrazitih fevdalnih atributov z robotnimi patenti, prevedbo (reluicijo) tlake v denarne dajatve in naposled z zemljiško odvezo po l. 1848. Pri vseh teh državnih ukrepih so fevdalni lastniki izgubili dokajšen delež svojega premoženja, sploh pa vse prejšnje fevdalne pravice, tako da je prejšnje fevdalno premoženje v nov kapitalistični družbeni red prešlo kot navadno kapitalistično premoženje.

Kako pa je bilo z najnižjimi cerkvenimi enotami – župnijami? Škofije so pri nas farno organizacijo vzpostavile šele proti koncu 12. in v 13. stoletju. Prve cerkve so na svoje stroške postavili zemljiški gospodje, zato so bile lastniške. Za dušno pastirstvo potrebne duhovnike so nastavljali lastniki in so bili zato ti njihovi uslužbenci. To pa zametkom škofij ali bližnjim škofijam ni ustrezalo in so dosegle, da so te cerkve prešle pod njihovo upravo. Hkrati so nastajale tudi misijonske postojanke s skromnimi kapelami, kjer so kmalu zgradili večje cerkve s precejšnjim cerkvenim okolišem. Te župnije so pozneje imenovali pražupnije ali prafare. Prafare sta pri nas uradno ustanavljala salzburški nadškof in oglejski patriarh. Toda šele ko je bila vzpostavljena prafarna nadarbina, so bila zagotovljena sredstva za postavitev cerkve, njeno vzdrževanje in seveda za vzdrževanje duhovnikov. Vsekakor pa so bili k ustanovitvi prafar odločilno pritegnjeni zemljiški gospodje in le deloma s svojim fizičnim delom tudi verniki. Pri prafarah na ozemlju pod Dravo je veliko prispeval oglejski patriarh, ki je imel pravico do pobiranja desetine na vsem patriarškem ozemlju, in sicer tako, da je novi prafari odstopil desetine v predvidenem prafarnem okolišu. Ustanavljanje prafar na Koroškem je gotovo vodil salzburški nadškof. Za ustanovitev vsake prafare je moralo obstajati farno premoženje oz. farna nadarbina. Potrebna je bila ustrezna cerkev, župnišče, kaplanija, mežnarija, župnijsko posestvo v fevdalnem rangu imenja (po nemško Gült) z gospodarskimi stavbami, ki je bilo tolikšno, da se je s pridelki in prirejo živine lahko vzdrževal župnik in kaplani (ker je bila prafara navadno velika, je bilo pri njej navadno več

kaplanov) ter župnijsko pomožno osebje (hlapci, dekle in gospodinja). Farno imenje je imelo vse fevdalne atribute, navadno pa ne upravne stavbe in patrimonialnega sodstva za svoje podložnike, ki ga je zanj opravljalo kako sosedno fevdalno posestvo v rangu gospostva. Prafarno posestvo je torej nujno moralo zagotavljati preživljanje vsega prafarnega osebja. Tedaj so bili verniki zelo revni in niso imeli denarja za mašne štipendije, dohodki od štolnin pa so bili zanemarljivo majhni. V trgih in mestih so bila prafarna posestva lahko manjša, ker so imele tamkajšnje prafare še kake stavbe, ki so jih dajale v najem, in jim je najemnina omogočala lažje vzdrževanje. Zdi se, da je nadarbino – posestvo za prafaro daroval kak zemljiški gospod, najbolj pogosto deželni knez, seveda tudi gradbeni material za potrebne stavbe. Ker so bili deželni knezi v naših deželah več kot petsto let Habsburžani, ki so bili obenem tudi cesarji Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti in so si nad prafaro pridržali patronat, se je takim prafaram reklo cesarske fare. Navadno so imele vsaj nekaj (od 5 do 15) podložnikov in na ozemlju pod Dravo veliko (tudi nad dvesto) desetinskih obveznikov (večinoma za oddajo mošta ali vina). Tako so bili vsakokratni nadžupniki (in navadno tudi dekani) mali zemljiški gospodje, do katerih so se morali njihovi podložniki obnašati enako kakor drugi podložniki do svojih svetnih zemljiških gospodov. Pri nas so jih navadno naslavljali z "vaša gnada". Tudi če so prišli podložniki k svojemu cerkvenemu zemljiškemu gospodu na daljši pogovor ali pogajanja, so morali vedno stati. Anton Martin Slomšek je bil kot vuzeniški nadžupnik tudi tak zemljiški gospod. Da bi zmanjšal razliko med seboj in podložniki in da tem ne bi bilo treba stati, je za svojo veliko pisarno dal narediti posebno podložniško klop (Untertanenbank), da so lahko na njej sedeli. Verniki so pri utemeljevanju prafar sodelovali s svojim fizičnim delom in prevozi gradbenega materiala za postavitev stavb. Le za plačilo zidarjev, tesarjev in krovcev je bilo treba zbrati denar. Seveda to ni šlo zlahka in je graditev teh objektov trajala desetletja. Zdi pa se, da so bile te prafare že od začetka zamišljene kot velike cerkvene enote, kar kažejo velike cerkve, posebej pa še domala grajska župnišča prafar npr. v Slovenskih Konjicah, Laškem, v Vuzenici in drugod. Toda minimalni pogoji, to so cerkev, ustrezno veliko posestvo in sezidano župnišče, so morali biti izpolnjeni, sicer škofija ni odobrila uradne ustanovitve prafare (fare). Tak sistem ustanavljanja župnij je trajal do srede 19. stoletja. Ko je škof Anton Martin Slomšek hodil po svoji škofiji, so ga v marsikaterem kraju prosili, da bi jim pri kaki podružnici dovolil ustanoviti faro. On pa jim je odgovoril, da bo to storil z največjim veseljem, toda šele, ko bodo verniki izpolnili pogoje: povečali podružnično cerkev, da bo ustrezala za farno, kupili dovolj veliko posestvo za vzdrževanje župnika, sezidali župnišče, postavili potrebne gospodarske stavbe, mežnarijo in še kaj. Ustanavljanje far z vsemi spremljevalnimi zahtevami je bilo za vernike zelo težavno in zato od 13. do 18. stoletja skoraj niso nastajale nove fare. Še tehtnejši razlog pa je bila nenaklonjenost nadžupnikov na prafarah, da bi se zaradi nastanka novih far njihov prafarni okoliš zmanjšal in s tem tudi njihovi dohodki. Na območju dekanije Laško, ki jo najbolje poznam, sta v 13. stoletju nastali prafara v Laškem in kapela s pravicami samostojne kuracije ob tedaj sezidanem mostu v kraju, ki so ga malo pozneje poimenovali po mostu Zidani Most. V 14. stoletju je iz neznanih razlogov nastala naslednja dušnopastirska postojanka v Loki (zdaj pri Zidanem Mostu). Nato v tristotih letih, do leta 1755, niso ustanovili nobene fare. Tedaj so ustanovili dva vikariata, ki so ju pozneje povzdignili v fari, na Dolu pri Hrastniku in v Šentrupertu nad Laškim. Ker so prafare oskrbovale sorazmerno velik farni okoliš, so potrebovale več kaplanov, po 5 ali še več. Ne toliko za maševanje pri podružnicah, kjer so bile tedaj maše redke (okoli šest maš na leto), pač pa za vodenje pogrebov in za previdevanje, ki je bilo tedaj zelo razširjeno. Za vzdrževanje več

duhovnikov (nadžupnik, vikar in kaplani) pa tudi farno imenje, ni zadostovalo, zato so morali uvesti kolekturo ali béro. Ta je bila sprva prostovoljna, pozneje obvezna, državno izterljiva dajatev vernikov raznih vrst žita, klobas in pijače (vino, jabolčnik). Vse to ne samo za župnika in kaplana, temveč tudi za organista in mežnarje pri fari in podružnicah. Mežnarji so pobirali béro na območju, do koder se je slišalo zvonjenje iz cerkve, kjer so oni zvonili. Bére verniki nikakor niso radi dajali in so se številni tej dajatvi radi izogibali. Tega se spominjam še iz stare Jugoslavije. Z začetkom nemške okupacije in nove države po l. 1945 je béra praktično usahnila.

Dušnopastirska oskrba vernikov je bila do osemdesetih let 18. stoletja zelo pomanjkljiva. Temu je cesar Jožef II., ki se ga navadno šteje kot nasprotnika Cerkve, hotel napraviti konec. V resnici je bil ta cesar le nasprotnik tedanjih cerkvenih struktur, ki jih je hotel reformirati. Predvsem je želel vernikom olajšati dostop do nedeljske maše. Zaradi redkih farnih cerkva so verniki morali k maši hoditi po več ur v eno smer. Zato je po l. 1782 izdal uredbo o farni regulaciji, s katero so verniki dobili farne cerkve pri podružnicah v bližini svojih domov, in sicer v oddaljenosti kvečjemu poldruge ure hoda v eno smer. Tako je nastalo v laški dekaniji kar šest kuracij, pozneje far, in sicer pri prejšnjih podružnicah. Župniki in kaplani teh novoustanovljenih dušnopastirskih postojank so dobivali sicer skromne državne plače. Te novo ustanovljene fare so se začele večinoma dobesedno iz nič. V številnih primerih tudi stavbišče, na katerem je stala podružnica, ni bilo cerkveno. V 15. stoletju, ko so večinoma gradili podružnice, so zemljiški gospodje darovali potrebno stavbišče, zapisano pa to ni bilo nikjer. Iz tega sicer niso nastali nikakršni problemi, ker so lastninske pravice, ki bi jih morebiti uveljavljali sedanji lastniki, že zdavnaj zastarale. Župnijska posestva z gozdom (zaradi drv za kurjavo) so morali kupiti verniki, enako so morali razširiti prejšnje podružnične cerkve, da so ustrezale številu novih faranov, postaviti župnišča, kaplanije, mežnarije in potrebne gospodarske stavbe. Farani so se pri zbiranju denarja za posestvo in gradbenega materiala za stavbe ter strokovne delavce pri gradnji dokaj izčrpali. Tudi fizičnega dela in voženj so se naveličali. Tako verniki za te novo nastale fare niso mogli kupiti ustrezno velikih župnijskih posestev, ki bi omogočale preživljanje župnika (in kaplana), temveč le majhna posestveca, kjer so lahko redili kvečjemu dve kravi in še kako tele, kjer je bilo le nekaj njiv in v vinorodnih krajih majhen vinograd. Dohodki duhovnikov od mašnih štipendijev in štolnin so bili skromni, ker so bili verniki tudi v 18. in 19. stoletju še precej revni. Obdavčenje je bilo sila natančno in strogo. Duhovnik je moral resničnost navedb v svoji davčni prijavi podpisati dvakrat, prvič kot davčni obveznik, drugič kot duhovnik s svojo duhovniško častjo. V obdavčevanje župnika so seveda zajeli dohodke farne nadarbine, kolikor jih je pripadlo župniku in seveda državno plačo, ki je bila normirana, za podeželskega župnika 300, za mestnega župnika 500, za kaplana 150 goldinarjev. Ta pa se je seveda znižala, če so bili dohodki od nadarbine, mašnih štipendijev in štolnin večji. Te plače duhovnikov (v resnici le dopolnilo do nedoseženega normativa) je izplačeval deželni verski sklad, ki je bil paradržavni sklad. Jožef II. je hotel duhovnike vpreči v svoj državni voz in jih je zato plačeval za matičarstvo (v versko mešanih območjih so morali katoliški duhovniki opravljati matičarstvo tudi za vse druge verske skupnosti) in druge storitve (s prižnic so morali oznanjati množico državnih razglasov in proglasov, na terenu so morali opravljati številne popise, itd.). Država je verskim skladom nalagala tudi razna izplačila v prid faram in duhovnikom, ki pa jih ti niso mogli pokrivati iz svojih dohodkov (v glavnem iz obresti od prodanih prejšnjih samostanskih gospostev) ter jih je morala država pokriti iz svojega proračuna. Deželni verski skladi so bili do konca Avstro-Ogrske skoraj vedno v izgubi in jim je morala država dodatno naložene izdatke vračati iz svojega proračuna.

Za gospodarjenje Cerkve, kolikor ga je bilo, je veljalo načelo "mrtve roke" ("*Manus mortua*"). Premoženje, kolikor ga ima, Cerkev nikakor in nikoli ne sme odsvojiti. Niti z nepremičninami ne sme trgovati. Niti škof niti nadarbinar (npr. župnik) premoženja, ki ga je dobil v upravljanje, nikakor ne sme odsvojiti. Odsvojitev se sme pri župnijski nadarbini v izjemnih primerih dogoditi z dovoljenjem nadrejene škofije, pri škofijah pa le z dovoljenjem Svetega sedeža. V obeh primerih se je morala ob izjemoma dovoljeni prodaji kake parcele nemudoma kupiti druga nepremičnina v enaki ali po možnosti večji vrednosti. To je pri nas zdaj ublaženo. Za kako prodano cerkveno parcelo se kupnina lahko porabi za predelavo npr. prejšnjega hleva v veroučno učilnico ali morda za skrajno nujno popravilo kake cerkvene stavbe, ipd. Hipotekarna obremenitev cerkvenih nepremičnin pa nikoli ni bila dovoljena in menim, da tudi zdaj ni.

Podoben sistem so imela številna zasebna zemljiška gospostva v pravnem institutu fideikomisa. Z njim naj bi se preprečila drobitev zemljiških gospostev. Z ustanovitvijo fideikomisa, kar je morala posebej odobriti država, je zadnji pravi lastnik prenesel lastništvo na najstarejšega sina, ki pa ni bil več pravi lastnik, temveč le fideikomisni upravičenec, in z gospostvom ni smel prosto razpolagati, ampak ga je smel le upravljati. Zemljiških parcel npr. ni smel odprodajati, najemati ni smel nobenih posojil, gospostva ni smel obremenjevati s hipotekami, skratka gospostvo je moralo v izhodiščnem stanju preiti na njegovega najstarejšega sina in po enakem redosledu naprej.

Drugo načelo so bile "konservativne naložbe". To je bilo v primerih, ko je Cerkvi kakšen vernik zapustil večjo zapuščino v denarju. Tak denar se ni smel nalagati v delnice ali kake druge vrednostne papirje, ki so normalno dajali večje rendite, naložba sama na sebi pa je bila tvegana. To za cerkveno gospodarjenje ni ustrezalo. Za tako dediščino je bilo treba kupiti nepremičnine, ali kmetijska zemljišča ali gozdove, bolj redko tudi stavbe ali stavbišča. Vedno je bilo treba nalagati v nepremičnine, torej večinoma v kmetijsko gospodarstvo, kjer pa so donosi vedno nizki, zato pa je tudi tveganje manjše. To načelo je Sveti sedež sam prekršil po podpisu Mussolinijevega konkordata med Kraljevino Italijo in njim l. 1929. Kot odškodnino za papeško državo, ki jo je Kraljevina Italija zasedla, je Sveti sedež dobil sedanje ozemlje države Vatikan in eksteritorialno ozemlje papeževe letne rezidence Castel Gandolfo ter veliko stavb v Rimu in velike zneske v gotovini in v delnicah. Za gotovino so nato kupili razne vrednostne papirje, z obojim pa je nato Vatikanska banka špekulirala na borzah. To so dinamične naložbe, kakor jih normalno delajo zasebniki in zasebne korporacije, in ob velikih tveganjih dosegajo velike donose, seveda pa tudi izgube niso izključene. Tveganjem in izgubam pa bi se morala Cerkev izogibati.

Omenimo naj še zelo razširjene potvorbe kovanega denarja, ki so jih izvajale domala vse države in državice, ki so imele pravico do kovanja lastnega denarja. Med njimi je bila seveda papeška država in knezoškofije, svetne in hkrati cerkvene kneževine, kakor npr. Brixen na Južnem Tirolskem in Salzburg na Salzburškem ter številne druge v Evropi. Te so imele svoje kovnice, torej pravice kovanja svojega denarja. V srednjem in v novem veku pa so te kovnice kovale denar, v katerem ni bilo dovolj zlata ali srebra, torej ne toliko, kolikor je bila vtisnjena nominalna vrednost. Opisane potvorbe so bile tedaj splošna praksa. Ker je bilo v tem času veliko kovnic, se je resnična vrednost denarja iz določene kovnice ugotavljala na trgu, torej v menjalnicah. Goljufija zaradi premajhne vsebnosti zlata ali srebra je v mednarodnem prometu ostajala neodkrita le kratek čas po emisiji kovancev, dokler pač niso analizirali vsebnosti obeh dragih kovin, po njuni ugotovitvi je bil pač tak denar v menjalnicah manj vreden in se ni menjaval po nominalni, temveč po nižji vrednosti. Podaniki papeške države ali cerkvene in svetne kneževine so bili oškodovani, ker

je bil tak denar po nominalni in ne menjalni vrednosti uradno plačilno sredstvo v državi ali kneževini in so morali blago kupovati in davke plačevati v višji vrednosti, kakor bi sicer bilo treba.

V novejšem času, ko je denarno gospodarstvo povsem prevladalo, je Cerkev na ravni škofij s svojimi inštitucijami močno prepredla družbo in gospodarstvo npr. z ustanavljanjem bolnišnic, sanatorijev, raznih zdravstvenih, psiholoških, družinskih, mladinskih posvetovalnic, domov za starostnike, raznih osnovnih in srednjih šol, internatov, v nekaterih državah tudi univerz, založb, tiskarn ipd. Seveda zgoraj opisano konservativno gospodarjenje ne ustreza več. Cerkev je sicer z varstvom starostnikov začela že v srednjem veku, ko so zemljiški gospodje, trgi ali mesta ustanovili hiralnice, ki so jim tedaj rekli špitali in so večinoma duhovniki prevzeli njihovo vodenje. Toda pri špitalih je šlo le za majhne ustanove, ki so se le s skromnim kapitalom in darovi tržanov ali meščanov komaj vzdrževali nad vodo. Drugače pa je z zgoraj naštetimi ustanovami, ki spadajo po širokem tolmačenju na cerkveno področje. Z njimi je sicer mogoče dobiti nekaj denarnih virov. Toda te dejavnosti imajo vendarle vse do določene stopnje dobrodelno ali karitativno obeležje in denarni viri od njih ne dotekajo ravno obilno, včasih jih domala ni. Zato so škofije v začetku svoje prehodne denarne vire (zaradi časovne razlike med dotokom večjega finančnega vira in odtokom manjših finančnih obveznosti) seveda v majhnem obsegu začele nalagati v delnice in druge finančne papirje. Temu pa je sledilo špekuliranje na borzi. Tako je postala Cerkev aktiven deležnik kapitalističnega, še posebej denarnega gospodarstva. To je seveda popoln odklon od srednjeveškega cerkvenega pojmovanja, ki je zavračalo trgovanje z denarjem (dajanje posojil in jemanje obresti).

Trgovanje z denarjem in špekuliranje na borzah je zdaj pri bogatih nadškofijah in škofijah ter seveda pri Svetem sedežu utečena praksa, ki omogoča vzdrževanje teh ustanov samih in njihovih zdravstvenih, šolskih in karitativnih dejavnosti. Škofije so postale neke vrste podjetja, ki poslujejo po smernicah agencij za podjetniško svetovanje. Posamezni nadškofje in kardinali že izhodiščno bogatih (nad)škofij prevzemajo finance v svoje roke, pri čemer so nekateri izredno uspešni. Takšen finančni genij je bil newyorški kardinal Francis Joseph Spellman, ki naj bi po koncu druge svetovne vojne vzdrževal s svojimi donacijami Sveti sedež, ker ta tedaj ni imel urejenih dohodkov. Zgled dobrega finančnega poslovanja so vse zahodnonemške škofije, ki imajo velike dohodke od svojega lastnega premoženja in od cerkvenega davka, ki ga od vernikov Katoliške cerkve, hkrati z drugimi davki, pobira državna davčna uprava. Posebej po modernem denarnem poslovanju izstopa sicer zelo bogata kölnska nadškofija, ki jo je do nedavnega vodil kardinal Joachim Meisner, ki se je osebno posebej zanimal za nadškofijske finance. Vse škofije imajo v obsežnem upravnem aparatu svoje štabne oddelke in med njimi tudi finančno oz. gospodarsko upravo.

Za prikaz pridobivanja (vračanja) premoženja in cerkvenega gospodarjenja po l. 1945 pri nas bi bil potreben poseben sestavek.

Naj tukaj omenimo še zgodbo s sedanjimi gozdovi ljubljanske škofije na Jelovici in Pokljuki, o kateri se v naši javnosti piše povsem izkrivljeno. Z njimi ljubljanska škofija do l. 1939 ni imela nobene zveze. To so v bistvu gozdovi, ki jih je s cesarsko darovnico dobila škofija Brixen na Južnem Tirolskem in so bili v njeni lasti do začetka 19. stoletja. Nato jih je ta zaradi svojih nujnih finančnih potreb (graditev bogoslovja!) poceni prodala jeseniškemu podjetniku Ruardu, ki je potreboval veliko lesa za žganje oglja, ker so tedaj fužine delale še s tem kurivom. Nato so po nekaj desetletjih zaradi tehnoloških izboljšav prešli na gorivo koks in podjetniku Ruardu so postali obsežni gozdovi odveč. Deželni verski skladi pa so tedaj imeli svoje kapitale, pridobljene v glavnem s prodajo nekdanjih samostanskih gospostev, naložene v bankah, kjer so bili donosi dokaj slabi. Koroški verski sklad je namesto naložb v bankah kupil gozdove na

Koroškem, ker je menil, da bodo donosi večji in ne bodo podvrženi inflaciji. To so zvedeli tudi pri Kranjskem verskem skladu in so s soglasjem deželne vlade nameravali kupiti omenjene Ruardove gozdove na Gorenjskem. Da bi se izognili kakršni koli lokalni korupciji, je dunajska vlada za pogajanja s prodajalcem Ruardom pooblastila za zastopnika kupca (Kranjski verski sklad) dunajsko ministrstvo za kmetijstvo. Gozdovi in rudniki ter metalurški obrati so tedaj namreč spadali pod to ministrstvo. Pogajanja so bila zelo težavna in so se vlekla dvanajst let. Naposled je Kranjski verski sklad te gozdove kupil. Z njimi je sklad gospodaril do konca Avstro-Ogrske. Njegovi dohodki so se stekali v njegov proračun, iz njega pa je sklad plačeval obveznosti, ki jih je imel izvorno, nekatere obveznosti pa mu je naložila država, saj je bil to njen paradržavni sklad. Te dodatne izdatke pa mu je povrnila država iz svojega proračuna. Nova država Srbov, Hrvatov in Slovencev seveda ni mogla prav na hitro v vseh pokrajinah vzpostaviti svojega pravnega reda in tako je v Sloveniji in Dalmaciji do nadaljnjega obveljal avstrijski pravni red. Toda praksa v novi državi je bila povsem v nasprotju s tem redom. Donosi Kranjskega verskega sklada so se stekali v državni proračun, torej v finančno ministrstvo, obveznosti iz istega sklada pa naj bi se pokrivale iz sredstev, ki jih je imelo na voljo ministrstvo za uk in bogočastje. Teh pa preprosto ni bilo. Ker je Kranjski verski sklad pri jožefinski farni regulaciji postal patron vseh novo ustanovljenih župnij, teh pa je več sto, je imel do slednjih kar velike finančne obveznosti. Nobene intervencije niso zalegle, izgovor je bil vedno enak. Denarja ni! Številni župniki, ki so bili v veliki zadregi zaradi nujnih popravil cerkvenih objektov, ki bi jih v dokajšnjem obsegu moral kot patron financirati Kranjski verski sklad, so tožili državo in vse tožbe dobili. Za to pa se država ni zmenila. Vprašanje plačevanja obveznosti iz sredstev Kranjskega verskega sklada je vendarle bilo tak kamen spotike med državo in Cerkvijo, da so ga poskusili rešiti tudi v konkordatu, ki so ga tajno začeli pripravljati l. 1922. V osnutku konkordata je bil od začetka poseben člen, namenjen temu vprašanju. Tudi v končni verziji, ki je bila parafirana l. 1936, je bilo določeno, da se Kranjski verski sklad ukine in njegovo premoženje (predvsem gozdovi na Pokljuki in Jelovici) prenese na ljubljansko škofijo, ker gozdovi pač ležijo na njenem območju. Zato pa vse obveznosti države iz tega sklada dokončno in povsem prenehajo. Kot je znano, je bil konkordat sprejet v jugoslovanski skupščini, kot prvem domu. Zaradi ostrega nasprotovanja srbske pravoslavne cerkve in predvsem srbske javnosti ga tedanja vlada ni upala predložiti v potrditev še drugemu domu – senatu. Tako konkordat med Jugoslavijo in Svetim sedežem ni stopil v veljavo. Da pa bi to sila zoprno vprašanje o Kranjskem verskem skladu in plačevanju skladovih obveznosti vlada spravila z dnevnega reda, je pravosodni minister l. 1939 izdal uredbo z zakonsko močjo, po kateri so bili omenjeni gorenjski gozdovi preneseni v last ljubljanske škofije, hkrati pa so seveda ugasnile vse skladove obveznosti. Zemljiškoknjižni prenos na ljubljansko škofijo je bil opravljen neposredno po izidu odredbe. Vendar stvaren prevzem skladovega premoženja ni bil izveden do začetka druge svetovne vojne. Nato je prejšnje skladovo premoženje zaplenil okupator, po koncu vojne pa nova država. Šele v denacionalizacijskem postopku je ljubljanska škofija postala prava lastnica skladovega premoženja. Torej gorenjski gozdovi niso nikakršna stara fevdalna posest škofije, ampak zamenjava skladovega premoženja za prevzem njegovih obveznosti.

BOŠTJAN MARKO TURK

Podobe iz sanj v luči orodij analogične govorice

Opus Ivana Cankarja je bil deležen pomembne pozornosti s strani kritikov, literarnih zgodovinarjev in raziskovalcev duhovne strukture slovenstva v tedanji dobi. Vednost o njem je velika in podoba, ne glede na različnost interpretacij, bistveno neskaljena. Izhodiščna generacija raziskovalcev, tj. Ivan Prijatelj, France Kidrič in Fran Levec, je napravila "pozitivno" ogrodje, znotraj katerega se je kasneje razmahnila sovsebna analitična interpetacija, v kolikor njene kali niso bile vsejane v delo prvih raziskovalcev.[1] Znanstvena radovednost se je pognala v mnoge smeri, preletimo samo imena, ki tvorijo vzporedno mostišče do tega, kar poskuša biti tukajšnja opredelitev končne etape Cankarjevega dela. Dušan Pirjevec je tako, npr., opravil izčrpno analizo položaja te literature glede na srednjeevropski in romanski kontekst (Pirjevec 1964), na katero je kasneje oprl filozofično študijo o slovenski literaturi nasploh, tj. onto-eksistencialno opredelitev Jermanovega položaja znotraj naroda, družine in biti, vse to v razmerju do "hlapčevstva" (Pirjevec 1968, primerjaj zaključek pričujočega zapisa). Podobno se je napotil storiti Tine Hribar,[2] vendar se zdi, da je študija nagnjena k temu, kar bi lahko imenovali neusklajeni (seksološki) refleks. Res je, da je bil Tine Hribar po Dušanu Pirjevcu med prvimi sposoben razpreti psihološko in duhovno motoriko Cankarjevega ustvarjanja, predvsem v odnosu do hrepenenja, vendar v začetni periodi, kar poudarjamo, ni zmogel, zaradi subjektivne apriornosti uporabljene metodologije, videti dejanskega sovpada subjekta in objekta prav tega čustva, ki se ni dogodil v orgazmični grozi, temveč v imenu in v zadnjem spoznanju. Temu podobna je tudi študija Wilhelma Heiligerja, ki pa je didaktična in spričo tega – tako se vnovič in vnovič zdi – pomanjkljiva.

Vzporedno s tem so potekale tudi raziskave komplementarnih vidikov Cankarjeve ostaline, med katerimi izstopa delo Franceta Bernika. Nekaj monografij, katerih ambicija je bila razkriti genezo in tipologijo te proze, je vrglo močno svetlobo na njen notranji ustroj (1976, 1983, 1987). France Bernik je bil tudi tisti, ki je pripravil teksto-kritično izdajo Cankarjevega dela, ob čemer so še posebej dragoceni njegovi komentarji k sklepnim enotam opusa. Z njimi se sooča pričujoči zapis. Razbor in vrednotenje Cankarjevega dela sta nadalje postala subjekt literarnih zgodovin (Slodnjak 1968; Pogačnik, Zadravec

1973; Zadravec 1980), njegovo poznavanje pa se je bolj ali manj posrečeno prekaljevalo tudi zavoljo pedagoških potreb. Tako imamo opraviti s široko razprostrto, kritično in refleksivno literaturo, ki si je v večjem časovnem razponu, katerega obseva tudi svetloba našega časa, uspešno zastavljala vprašanja o naravi dela in značaju njegovega tvorca. Večina naloge je že bila opravljena: tu je za potrebe pričujočega sestavka ne moremo niti evidentirati, kaj šele popisati ali morebiti vsaj delno oceniti. Moramo pa opozoriti na neki vidik, ki še ni bil ustrezno zapopaden, vsaj ne v perspektivi, v kateri poskušamo problem zajeti v pričujočem zapisu. Gre za sklepni cikel, za *Podobe iz sanj* (Cankar 1975), predvsem za dinamiko trpljenja, smrti in bivanja, kot se razvidujejo v najbolj ponderiranih črticah iz zbirke. To vsekakor ne more miniti brez retrogradne luči, ki jo ustvarjalčeva zaključna etapa meče na predhodno delo. Namen naše naloge nam približa naslednji citat: "Cankar je kot človek in umetnik rasel do konca. Njegove zadnje črtice, predvsem *Podobe iz sanj*, so umetniško najbolj dognane in človeško najbolj dozorele." (145.)

Trditev, ki je bila sprejeta brez zadržkov: del kritike je v *Podobah* videl tudi nasledek dveh, za Cankarjevo ustvarjalno fiziognomijo prav tako pomembnih del, to sta *Moje življenje* (Cankar 1920) in *Moja njiva* (Cankar 1935), zato pa velja predvsem izluščiti pojmovno jedro izrazov "umetniška dognanost" in "človeška dozorelost". Da bi se do tega prebili, je potrebno najprej izpostaviti tista mesta, na katerih se pojavlja omenjeni povedek. Kot uvodoma izpostavljeno so v *Podobah iz sanj* to segmenti, ki so se izmaknili obrazlagalni intenci. Njihov skupni imenovalec ima širok razpon, razodevajo ga naslednja žarišča. Najprej je to "primik" perspektive, ki je z distance objektivnega sveta prešla v subjektiviteto, preko nje pa paralelno zdrsnila v intimno plast upovedovalčevega jaza in jo na ta način posredovala prihodnjim naslovnikom. Avtor je za *Podobe iz sanj* tako eksplicitno označil, da bo njihov prostor "katakomba lastnega srca" (Cankar 1975, 10) in na ta način sporočil, da bo zbirka črtic karseda jedrnato odražala njegovo "življenje in nehanje" (9). To se najprej zgodi že v naslovu. *Podobe iz sanj* namreč indicirajo analoški pristop. "*Podoba*" kot izraz kaže, da gre za ekvivoško korelacijo, ki sega od zaznatnega in pojmovno predstavljivega sveta onkraj pojmov, besed in smisla v skrivnostnost. Njena matrica je razmerje med denotativno in signifikativno plastjo v jezikovnem znaku, kot ga je oblikoval Ferdinand de Saussure, z izhodiščem v analoških korelacijah predstrukturalneonto-teološke misli o jeziku. (Turk 1992). Možnosti takšne analize so vidne že v Uvodu. (Cankar 1975, 5–12). V njem avtor sumira bistvene poteze svoje poetike. Odlomek navajamo v celoti: zaradi izrazne pregnance je ključ v umevanju vsega, kar v nadaljevanju pričujoč zapis prinaša.

"Izmed vseh izbran, med vsemi zaznamenovan pa je tisti, ki zasliši, kako tem lepim, daljnim, tujim besedam odgovarjajo in odpevajo iz globočine srca druge besede, čisto nove in čisto njegove, odpevajo še zamolklo, plaho, jecljajoč, pa zmerom bolj moško in zmerom bolj razločno, zmerom svetleje in glasneje, dokler v njih zvoku in svetlobi ne utonejo za vselej vse druge luči in vsi drugi glasovi. Pa glej čudo prečudno: one daljne, tuje, nerazumljive besede so letele na beli papir kar same, druga se je prijazno vrstila k drugi in ponevedoma, na lepem je zaklenkala pesem, kakor da je bila že zdavnaj na papirju, v zraku in v ušesu; beseda nova, beseda lastna pa se brani papirja, noče na jezik, ne v pero. V srcu je: jasna je v njem, zrela, vpije, da bi ugledala jutranjo luč; ali prirasla je globoko v dno, iztrgati jo je treba siloma, neusmiljeno, pa naj se razlije kri. Ker iztrgati jo je treba, tak mu je bil dan ukaz, ki se mu ne more upreti; dan mu je bil tisto uro, ko je v njegovem mladem, prezgodaj razcvelem srcu prvikrat, napol zavedno zgenila nova beseda; v tistem hipu, ko je prvikrat, napol še v sanjah vzkliknil iz globočin. Takrat je bila njegovemu življenju in nehanju izrečena sodba do konca dni, sodba trpljenja brez primere, enakega

edinole sladkosti, ki je v njem, plamen v plamenu." (9.)

Poudarki, ki izstopajo v navedenem besedilu, središčijo v pojmu podobe. Njen program je biti "zmerom svetleje in glasneje, dokler v njih zvoku in svetlobi ne utonejo za vselej vse druge luči in vsi drugi glasovi." (9.) Dinamično naravnanost k analoški transcendenci še bolje razumemo konstrativno, glede na mesta, ki naznačujejo, kaj podoba ni. Tako naj navedemo metaforo o besedah na zidu, predosnutku "grafitske tehnike", v kateri je pač cela informacija, jedrna, neredundantna, udarna. Tako: "Njemu, človeku za goro, so bile nekoč te besede živa bitja s telesnim obrazom in vročo krvjo; drugim so brezglasna, brezoblična skrivnost, tudi tej mladi roki, ki jih piše trepetaje na zlato obrobljen papir. Brezoblična, brezglasna skrivnost, z rimami popisan zid, za katerim je življenje." (9.) In da bi bil jasnejši, umetnik še pristavi: "Ali nekoč pride ura – ne pobliskoma, kakor razsvetljenje iz nebes –, temveč počasi, korak za korakom, noč do noči, motna, nema slutnja, ki se neslišno plazi v dušo in ni jasna, dokler ne stoji tik pred licem: in ta mladi človek ugleda mrtvi, pobeljeni zid pred seboj in svoje mrtve besede na njem. Užaljen in osramočen občuti, da je bil podoben otroku, ki se igra s pisanimi kamenčki, izposojenimi besedami in se trudi, da bi zgradil novo hišo, ali morda celo tempelj. In ko ga obsenči to grenko spoznanje, tedaj /…/" (7–8.)

V uvodu samem stoji zapisana propedevtika podobe, s katero se želi ločiti horizont različnih nanašalnih pulzov. Mrtve besede so tiste, ki kričé lastno nezadostnost: razume jih vsakdo in to najprej. Le-te niso brez zveze z Babilonskim stolpom, usahlo reko živih jezikov. Denotat resničnega jezika je tako v podobi: njegova vsebina je nasprotna očitnosti, razvidnosti in doumljivosti. Je analogična. Analogičnost pomeni odsev besede, v katere svetlobi in zvoku naposled druge sinestetično izginejo. Takšna analogičnost ima nadalje transcendentalno vez; hkrati pa v sebi skriva kal neupovedljivosti. Cankarjev odlomek je zatorej razumeti v luči vzpostavljanja metafizičnega mostišča, ki se dogaja v jeziku. Ustvarjalec po analogiji gradi razmerje z neizrekljivim, kateremu bo v nadaljevanju podredil ključne vsebinske sklope, da bi v razmerah neprimerljive ogroženosti ob strahotah vélike vojne izrekel temeljne povedke o človekovem položaju v svetu.

Umetnikova analogija, kot ključ izrekanja, predstavlja težavo. Usvojiti novi govor pomeni sprejeti impulz, ki dá, da nekaj ni več tisto, kar po svojem izvoru je. A gre za komaj znosen napor. Paul Claudel, pesnik univerzalne, katoliške biti, ki je svojo poetiko zgradil na korelaciji med analogično zunajjezikovno nanosnico ter svetom besedne resničnosti, je upravičeno pisal: "To je ta bistveni odpor, ta potreba ne biti tisto, kar nam daje življenje in biti zato nekaj drugega, to, kar tke našo podstat, nas navdihuje in usužnjuje." (Claudel 1925, 217.)

Sprejem lastne ontološke koordinate je trpljenje, zavedno trpljenje v spoznanju "podstatne" uklenjenosti, kot bi se francoski izraz *emmurer* domačil. Ne presenečajo zato besede, ki jih Ivan Cankar postavi v samo izhodišče besedila in ki dobesedno začenjajo *Podobe iz sanj*: "Nikoli nisem prav lahko pisal; v teh zadnjih časih pa mi je vsak stavek, ki ga napišem, skoraj telesna muka." (Cankar 1975, 7.)

Razlog temu je prav tako na dlani. Tej povedi pisec namreč neposredno pridruži naslednjo, v kateri razstre breme in opozori na razloge zanj. Pove: "Res je najbrž, da bi mi tekla beseda glajše in veselejše, če bi … če bi bilo vsaj malo sonca, če bi vsaj enkrat lahko dihnil iz polnih, osvobojenih prs, vsaj enkrat lahko pogledal predse in nase brez strahu, z nezastrtim očesom." (7.)

Vzrok peze, ki je legla nanj, je tako razlika med tistim, kar daje bivanje kot tako, in od njega neskončno oddaljenim, a docela ozaveščenim opazovalcem. Mukotrpnost je v poslednjem zapopadku neprosojnost očesa, slutnja končne nespoznatnosti. Je razlika med zastrtostjo jezika in razstrtosjo

nanosnice, ki povzroča, da se analogija redoma sooča s sporočilno neustreznostjo, z netransparentnostjo. Izstopa kot trpljenje označevanja. Paul Ricoeur tako meni, da je že v prvo najsplošnejšo predikativno sintagmo, tisto, ki zadeva pripis bitnostne kvalitete, vložena apriorna nezmožnost, nefunkcionalnost. Analogija je tako zastrto stičišče dveh razločenih svetov: "Sama neprosojnost prvotne atribucije (pripisa) je tista, ki navaja na analogijo." (Ricoeur 1975, 334.) Analogija izraža in zastira poslednje, kar stoji na koncu in je začetek vsega. Ono, kar analogično pojmimo kot "zmerom svetleje in glasneje, dokler v njih zvoku in svetlobi ne utonejo za vselej vse druge luči in vsi drugi glasovi" (Cankar 1975, 7.) Uvod v *Podobe iz sanj* (3–12)[3] izpostavlja metodo dela, iz nje pa se odslikuje tudi končni cilj. Metoda v tem primeru je medij, avtor pa uresničevalec svojevrstne jezikovne teofanije. To dinamiko odražajo tudi pojmi, s katerimi samega sebe označuje. Na prvem mestu je "romar", potnik po katakombah srca. "Romar" paberkuje med eno in drugo skrajnostjo, je bitna vez med Bogom in tekstom. Pojem "romarja" je stožer, temeljni votek, iz katerega je stkano vse ostalo. Navedimo:

"Brez počitka blodi romar po teh skrivnostnih hramih, po teh mračnih stopnicah, ki tonejo v brezna. Nakopičene vidi dragocenosti, kakor jih nikoli ni slutil, še več vidi strahot, ki jim ni podobe, ne imena; vesel je časih, da bi hvalo zapel do nebes, mnogokdaj žalosten, da bi se razjokal na kolenih. Ali ko se povrne z dolge poti ves poln spoznanja ter stopi med ljudi, da bi jim pripovedoval o vsem, kar je videl, se mu jezik ne gane, mu noče beseda iz ust. In kar nazadnje siloma, jecljaje in šepetaje izstisne iz grla, ker molčati ne more, je komaj znamenje, komaj spomin tistega, kar je gledal z lastnimi očmi." (11.) Neposredni nastavek ekvivoške analogije, ki se izraža v finalu stavka po formulaciji: "Komaj znamenje, komaj spomin tistega, kar je gledal," je pravi ključ *Podob*. Njegovih ustreznikov je veliko: vloženi so v strukturno najbolj občutljiva mesta zbirke, v njihove finale ali kar v naslove. Že prva črtica je pomenljivo naslovljena Ogledalo. Avtor ga definira v smislu analogije, pa v smislu konveksnega zrcala, ki "romarju" omogoča lažje ugledati bistvo, tokrat sicer projicirano skozi metonimijo nravstvenih vrednosti. Tako: "Ali roka božja se je prikazala iz nebes in je postavila na zemljo ogromno ogledalo, ki se z gorenjim robom opira samih zvezd, sloni s spodnjim na dnu morja ter sega na obeh straneh od jutranje zarje do večerne. In vse, kar je živega na zemlji, se je kakor uročeno ozrlo v to silno božje ogledalo, utelesilo se je v njem po svoji pravi podobi, brez lišpa in nakita, brez žide in žameta." (14.)

To ogledalo lahko poimenujemo tudi poskus označevanja v prizmatični luči inominabilne analogije. K temu najprej navaja sam izraz "utelesiti", ki pomeni, da so stvari podvržene principu, ki izhaja iz Božjega delovanja. Te so, kolikor so razvidne v onstranskem predvidevanju: obstajajo prizmatično: reflektirajo se v Božjem razumu in epitetih, ki mu jih pridevamo. Tu poteka bistveni rez. Stvari obstajajo enakoznačno v razmerju do samih sebe (univociteta) in raznoznačno v razmerju do svojega transcendentalnega principa (ekvivociteta). V ogledalu razvidujejo svoje bistvo, ki je poimenljivo. V roki, ki drži "ogledalo", pa naslutujejo bistvo sebe, ki je nepoimenljivo. Ker je to slednje prvo, je celota vidnega in umljivega stvarstva zastrta in nerazvidna. Ko stvari poimenujemo, jim na dejstvo, da so, pripišemo neko kvaliteto. Zato je tudi ontološka enota nekega bitja nepopolna. In zato jih je nemogoče definirati v polni svetlobi, z "nezastrtim očesom" (7), kot pravi avtor sam. A pri Bogu je ta princip naobrnjen. Vse, kar mu pripišemo, pripisujemo na način, da identificiramo atribut z eksistencialno ontološko kvaliteto, ki obstaja zunajanaloško. Zato tudi v Bogu, za razliko od stvarstva, ni najti razlike med denotativnim elementom in dejansko nanosnico. A nič tega razum, ki je korelativen relativni ontološki koordinati, ne more kot tako pojmiti. Stvarstvo se zato izmika definicijam: Božji

označevalec "preplavlja" vse, kar bi človeški razum lahko zoperstavil neizrekljivi plimi. Če lahko za človeka še rečemo, da se označevana stvarnost prekriva z označujočo, je pri Bogu nekaj takega trditi nemogoče.

A Ustvarjajočemu kljub temu ne moremo ničesar pripisati in na ta način o Njem tudi ničesar ne vemo. Niti bi On ne želel, da bi kaj vedeli. Prava razsežnost razlike med enako- in raznoznačnim se razkrije, če Cankarjevo besedilo razumevamo v luči pričujočega odlomka, v katerem je francoski dramatik in moralist Jean Giraudoux strnil pomembne misli o razmerju med Bogom, pisavo in ustvarjenim svetom: "Mislite, da je Bogu mar, da o Njem govorimo? Ne želi raje biti skrivnost kot razkritje? Samo Bogu bi zagotovil, da Bog obstaja. Vera Vanj je večni začetek ljubezni, tj. tišina. Vsa verska opravila, procesije, maše, vse to se mi je vselej zdelo kot krščeno poganstvo in moje molitve so bile zgolj besede ali magični izreki, s katerimi sem se pomirjal s tisto senco Boga, ki je moje poglede vselej varovala pred Njegovim soncem." (Giraudoux 1967 [1938], 121.)

Pričujoči tekst je nastal v zori druge svetovne vojne in je zato nekakšna "sekundarna analogija", ki omogoča osvetliti brezimnost upovedenega spričo svetlobe Upovedujočega. V redko kateri misli ta zažari tako močno kot prav pri tem francoskem avtorju. Tako je mogoče postaviti, da je Ivan Cankar v točko te razlike ujel bistvene elemente svojih *Podob*, ki se "kot taki" razodevajo šele v tej perspektivi. Kot je bila najmočnejši simbol analogije svetloba, ali Božje sonce, kot pravi francoski avtor, tako je pri Cankarju to "Vrzdenec", rodni kraj njegove matere, ki je najmočnejše semantično vozlišče, v katerega se stekajo tri velike teme, ki jih bo avtor prihranil čisto za konec, za zadnje spoznanje svojega romanja po krajih analogije, tj. za tisto, ki ga bo sežel v vzkliku "Mati, domovina, Bog!" (Cankar 1975, 120.) "Vrzdenec", kot avtor sam pravi, je analoški pojem, je na sredi med eno- in raznoznačnim, in ga je v celoti moč definirati zgolj glede na to presečnost. Je neskončno blizu in spet nedosegljivo daleč: "Nikoli nisem bil na Vrzdencu in vem, da nikoli ne bom. Tudi ne, če bi bil en sam korak do tja." (93.) "Vrzdenec" je enkratna podoba"dolge poti" (11), zadnje "domovine" (93), v katero se zateka človek oz. umetnik sam. Njegova označitev je pomenljiva. Vstaja iz megle nespoznatnega: kot nebeški svit (93) obdaja obličje pisatelju najdražjega bitja. Njegova analogičnost še izstopi, ko se umetnik zateče k novozavezni figuri otroka, s pomočjo katere potem"definira"neizraznost svoje domovine, ki jo poimenuje nebesa (93): domovina so že nebesa. S tem ji pripiše "nepripisljivo" in jo opredeli kot indefinitibilno. Prisluhnimo: "Ta vas je, pravijo, tam nekje v Horjulski dolini; jaz ne vem, če je res, ker je nikoli nisem videl in je tudi na nobenem zemljevidu ni zaznamenovane. Ali da je na svetu in da je celo prav blizu, je čisto gotovo. Morda sem bil že do nje samo še za uro hoda; morda sem jo bil kdaj na dolgih svojih potih ponevedoma že ugledal, pa je nisem spoznal po imenu in mi je bila tuja in nema kakor vsaka druga vas. Zdi se mi, da sva nekoč stala z materjo na hribu ter gledala nanjo. Zgodaj zjutraj je bilo, mislim. V dolini so bile že bele megle, iznad megla se je vzdigal holmec, na holmcu je bila cerkev z visokim obzidjem in na to cerkev je sijalo žarko sonce. Na materinem obrazu je odseval ta nebeški svit. Iztegnila je roko in pokazala na cerkev. "Tam je Vrzdenec!"Njen glas je bil globok, mehak in zamišljen, kakor bi rekel otrok: "Tam so nebesa." (93.)

Podoba Vrzdenca postaja pretežno jasna v kontekstu razmerja med enako- in raznoznačnim, njena bistvena resnica je nevednost, nespoznatnost: prav v tej luči lahko razumemo enigmatične povedke, npr. tistega, kjer avtor trdi, da je Vrzdenec (u) gledal, pa ga ni spoznal ali da mu je bil tuj (kot vse drugo), predvsem pa, da mu je bil "nem" (Cankar, 93). Ta epitet, ki zunaj analoške teorije deluje kot absurd,[4] je verodostojen pokazatelj duhovnega ogrodja, v katerega je vpeto besedilo. "Vrzdenec" so "nebesa", ta pa so "tuja" in "nema" (Cankar, 93). *Biblija* se

izraža na podoben način: "Oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v srce človeku ni prišlo, je pripravil Bog tistim, ki ga ljubijo." (I Kor 2, 9–10.) Bog govori o človeku, človek ne govori o Bogu, govori o sebi v luči Njega: strukturna analoška semantika se ob tem razodeva kot orodje ontološke samo-definicije. A njen ključ je trpljenje. V terminološki alternativi modernega družboslovja bi bila to ničta stopnja "*klasične izkušnje sveta*", tisto, kar razumemo" kot zadnji smisel, ki ga ne izraža, temveč katerega svobodno in označujoče mesto poseduje: ta ničta stopnja smisla (ki ni njegovo izničenje, temveč nasprotno, priznanje), ta dodatni smisel, nepričakovan, ki je odrski znak sovsebnega, to je razmislek (obrazov, besedil): pomeni označujoče neizrekljivega in ne neizrečenega." (Barthes 1970, 222.) Vztrajamo na primerjavi, četudi gre za ločene duhovne in intelektualne polute človekovega dojemanja poslednje zazrtosti, kajti Barthes tu govori o "klasični izkušnji sveta", ki predpostavlja "zakritost", govori o označevalcu, ki ne izraža, pripisuje neizrečenega, temveč neizrekljivo. Po Barthesu lahko govorimo, da je "ničta stopnja" analoške izkušnje trpljenje, kot se je zarezalo v najglobljo plast *Podob*. Tako pričujoči sestavek kot francoski mislec govorita nenazadnje o ničti točki smisla, v kateri se nahajamo. Črtica Vrzdenec je sukus trpljenja, pa ozmotičen prostor, v katerem subjektivna bolest prerašča v objektivno. Besedilo govori najprej o smrti: zapisano je kot nekrolog in če so *Podobe* zadnji razmislek[5] avtorja, njegov sublimni testament, je Vrzdenec poslednji spomin na prvo osebo njegovega življenja in izkustva, na mater. "Dan pred smrtjo se je mati selila" (Cankar 1975, 94), tako pisec sugerira okvir dogajanja, ki je neizrekljivo trpko. Vanj nato vstavi vprašanje smisla njenega življenja. Tu gre še korak naprej. Pravi:

"Človek, ki je imel pelin za kosilo in pelin za večerjo, ki je škropil ljubezen koderkoli je hodil, sam pa ni okusil nobene kaplje, si natihem, prav na skritem dnu svoje duše ustvari svetle sanje, brez katerih bi moral skoprneti od vsega hudega. Najprej se mu zasveti odnekod le prav ponižna lučka, spomin na nekaj milega, želja po nečem lepem, mehkem, kar morda nikoli nikjer ni bilo in nikjer ni. Luč pa je zmerom lepša in svetlejše, kolikor več je bridkosti in kolikor bliže je odrešenje. Dokler se svetloba nazadnje veličastno ne izlije v ono, ki je zadnja in večna." (94.)

Kakšna je torej ta ničta točka smisla? Je sam nič? Kako si človek zaljša objektivno situacijo z nečim, kar je "spomin na nanekaj milega, želja po nečem lepem, mehkem, kar morda nikoli nikjer ni bilo in nikjer ni." (95.) Ni ta iluzija blizu shizofreniji? In če je to res, ni s tem podstat *Podob* postavljena podvprašaj in izničena ? Temu bi utegnilo biti tako, kajti ta položaj najdemo na strukturno najbolj relevantnih mestih zbirke: brez težav zatrdimo, da velja za njen emblem. Vendar je Vrzdenec zgolj izhodišče. Revo matere pojasnimo z njeno vero. Cankarjeva mati je vernica *per definitionem*,[6] ne samo trpljenje, temveč celotno eksistenco osmišljuje v razodetju učlovečenja. Svoje življenje pripisuje veri v Boga, vstopa v razmerje *per speculum in aenigmate.* Osebno je prava preslikava ali utelešenje najbolj znane definicije tiste edinstvene moči, ki ljudi priganja, da si prizadevajo za dobroto in resnico, v kateri odkrivajo končni smisel vsega. Apostol je napisal: "Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane. Ljubezen nikoli ne mine. Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo /…/ Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan. Zazdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen." (I Kor, 13, 1–13.)

Šele v popolni predanosti ljubezni, kakršna se pri Cankarjevi materi razodeva v Vrzdencu,

je mogoče ugledati pomen "*imago innominabilis*", kot jo ob primeru življenja postavlja nerazumljivost prezgodnje smrti in vsesplošnega trpljenja. Na prvi pogled se zdi vse to globoko brez smisla, še več: v premem sorazmerju naraščata bolečina in konec na eni ter odsostvovanje logične osmislitve na drugi. Več ko je trpljenja, manj je le-to razumljivo, bolj je podvrženo praznoti, naključju. Tako je le z "ogledalom, v uganki" (1–13) moč pojasnjevati naslednji zbor enigmatičnih povedi: "Vse na daleč okrog kostanja je bila zemlja razkopana in razorana za najmanj pol sežnja na globoko. Med mogočnimi koreninami, ki so se vile in bahale brezkončno na vse strani, so se kopičile same človeške lobanje; tiste jame, v katerih so bile nekdaj oči, so bile polne prsti in blata; iz nekaterih je vzklila trava kar čez noč. Druge kosti so bile vsekrižem razmetane, tako da bi nihče ne mogel razbistriti, h kateri lobanji sodijo. Objemala se je rama z gležnjem. Teh belih, mirnih, od prsti in črvov oskrunjenih reči pa je bilo toliko, da se jih ni dalo prešteti. Če bi kopali še nadalje in še na globoko, bi morda razgrnili tako pokopališče, da na svetu še ni bilo/.../ Zdaj se je izkazalo, odkod ta moč, ta ljubezen in ta mladost." (Cankar 1975, 57.) Zaključujejo namreč črtico Kostanj posebne sorte, ki govori o drevesu, samoraslem in košatem, s posebnim poudarkom na njegovih čudežnih močeh: "Kdor je kdaj sedel pod tistim kostanjem, je bil mlad. Prišel je poln skrbi in hudih misli, šel je z vedrim obrazom." (55.) Mladina se je tam ljubila bolj prešerno, pod prvakom lastnega plemena je vse dobilo lepše, prijaznejše odtenke. Njegovo delovanje je spominjalo na zunajnaravno moč ne le po zunanjih učinkih na ljudi, temveč tudi po visoki rasti ter vzdržljivosti. Jeseni je zadnji odložil košata oblačila in si jih na pomlad nadel prvi. Čudo si je šla neki dan ogledat "babnica, enooka Marjeta" (56), potem ko so jo po sanjah preganjale nenavadne podobe. Vzela je rovnico in začela še v temni noči frenetično kopati ob njegovem vznožju. S svojim opravilom je nadaljevala, dokler ni jutranja zora svetu razodela, kaj je odkrila. Vsebino popisuje gornji, obsežnejši odstavek. V tej luči je naravnost usoden avtorjev finale črtice, ki ga izraža rezko spoznanje: "Oj, prijatelji, ljubi moji, to nam bodo še cveteli kostanji!" (57.)

Stavek je sam po sebi nesmiseln, če ne delno sprevržen, pač glede na odnos, ki bi ga moral človek s pieteto imeti do dogodkov, spremljajočih véliko vojno. Dobesedno bi ga morali razumeti na način, da sta trpljenje in smrt ob pogibeli, ki ji je bil tedaj svet priča, upravičljiva in smiselna, še več: bila naj bi nujna podstat kasnejšega razvoja: a ne samo njega, pomenila naj bi celo predpogoj širokega razmaha družbe, v vsakršnem pogledu. Vendar je to v očitni kontradikciji ne samo s stanjem stvari: prva svetovna vojna je v zgodovini obveljala kot nerazložljiv absurd (Voranc 1979), ki je v 20. stoletje prinesel novo zlo, temveč tudi s pogledom avtorja samega, ki se prav v *Podobah* redno izreka o vtisu, ki so ga nesmiselne grozote tedanjega časa puščale v njegovem peresu. Tak je že njihov prvi stavek: "Nikoli nisem prav lahko pisal; v teh zadnjih časih pa mi je vsak stavek, ki ga napišem, skoraj telesna muka." (Cankar 1975, 7.)[7] In prav to "muko", kot smo uvodoma izpostavljali, uporabi pisatelj, da predstavi dialektiko podobe in njeno odprtost v nespoznatno: "Izmed vseh izbran, med vsemi zaznamenovan pa je tisti, ki zasliši, kako tem lepim, daljnim, tujim besedam odgovarjajo in odpevajo iz globočine srca druge besede, čisto nove in čisto njegove, odpevajo še zamolklo, plaho, jecljajoč, pa zmerom bolj moško in zmerom bolj razločno, zmerom svetleje in glasneje, dokler v njih zvoku in svetlobi ne utonejo za vselej vse druge luči in vsi drugi glasovi." (9.) A tako kot pisec antinomičnost analoškega govora postavlja na pomensko najbolj tehtna mesta, tako tudi "smiselno nesmiselnost" smrti in trpljenja razvija naprej, v osrednjih motivnih votkih besedila, in jo prikazuje kot ključno nosilko sporočila lastne pisateljske oporoke. Če se nanjo sedaj osredotočimo in ji sledimo po črki, moramo navesti naslednjo poved iz črtice Tisto vprašanje:"Čemu to brezdanje trpljenje, čemu

bolečina, žalost, strah in smrt? Povej, čemu ti moja srčna kri, samo reci čemu, pa na jo, vzemi si jo, iztoči si jo, iztoči si jo brez strahu od kaplje do kaplje; samo povej – čemu?" (68.) Moramo pa nujno omeniti tudi najmočnejše mesto v tej zvezi, ki se že preveša v retorično vprašanje in daje slutiti odgovor. Navajamo ga kar najbolj obsežno: "Žela sem veličastno žetev, na brezmejnih njivah sem jo žela, kjer je bil človek sam sejal. Tako dolga je bila žetev od jutra do večera in še od večera do jutra, da mi je bila roka že obnemogla, da se je kosa že krhala. Po kolovozu kraj njive si prišel ti in si se ozrl postrani na črno deklo Božjo. Zasmilil se ti je ta ali oni zlati klas /.../ Nisi pomislil, da to zlato klasje, ki je bilo pokošeno in povezano v snope, ni umrlo, temveč da bo obrodilo tisočkratno življenje. Pomislil nisi, da nikoli nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj; pomislil nisi, da je smrt mati in da teše nebeški tesar mrtvaško posteljo in zibel obenem. Vsega tega ti ni bilo mar, mislil si nase, bal si se zase, zato ker si gledal poslednjo sodbo in te je bilo te sodbe strah. Strah te je bilo vprašanja, kako si živel, človek, povej, komu živiš." (119.)

"Smiselna nesmiselnost" smrti je bistveno soodnosna trpljenju. Hkrati je v obvezujočem razmerju s posebno retoriko analogičnega govora: njeno vsebinsko jedro se začne razgrinjati v ekstremni legi, v neposredni bližini tistega območja, ki po apostolu šele pomeni vstop v razumevanje sleherne skrivnosti. Vnovič: "Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan." (I Kor, 13, 1–13.) Silovito soočenje ključnih pojmov Cankarjeve notranje biti[8]se prav zato ne more zgoditi drugje kot v območju "prehoda", v neposredni navzočnosti smrti. Ta je tudi "edina beseda",[9] ki predstavlja ključ umevanja tiste skrivnosti, ki je sama po sebi nedoumljiva. Območje smrti namreč ves čas *Podob* markirajo signali, ki naznačujejo zožitev govora v "edino besedo": "Na vsakem obrazu, na vseh tisočerih je molčala beseda, ki se je bila ustavila na robu usten. Pokleknil sem, pristavil uho prav do teh posivelih usten, da bi slišal zamolklo trkanje, razločil vsaj šepet tega zapoznelega krika, ki bi enkrat za vselej vse razodel. Ustnice so ostale neme, se niso genile; le nebesa so slišala njih edino, strašno besedo; človek, ki bi jo slišal, bi ne slišal nikoli nobene več." (Cankar 1975, 47.) *"Edina beseda"* je tako namenjena popisu skrajne lege bivanja. Njene moči so neizrekljive. Omogoča prekinitev čutne zaznavnosti ob silovitih doživljanjih bolečine, ob smrti in trpljenju, ki ga le-ta prinaša. A še več: neugodnejši kot je občutek telesne ali duhovne nezadoščenosti, trpljenja, silovitejše, naravnost čudežno je njeno učinkovanje. Jasnejšega dokaza, kot ga prinaša spodnji navedek, ni mogoče najti. V srčiki bolečine same, ko se ta strne ob končnem odsostvovanju one osebe, ki je pisatelja zaznamovala v biti njega samega, to je matere, je sam ne le odrešen sleherne bolečine, temveč preplavljen z zračno svetlobo radosti in nadzemske spokojnosti. Podoba "edine besede" tu stopa na plano v celoti svoje anestetične moči. Tako: "V mojem spominu je sveta podoba (...) To je tista noč, ki sem jo prebedel ob mrtvaški postelji svoje matere. Zdaj se mi dozdeva, da sem bil vso tisto noč popolnoma vdan in miren, mirnejši nego kdaj poprej; nikakršne potrtosti, nikakršne tesnobe nisem čutil, začudo lahkotno in svetlo je bilo v moji duši, kakor osvobojena je bila (...). Nikoli nisem bil tako blizu tisti zadnji, edini besedi, ki se ustavi človeku na ustnicah, kadar prestopi prag na ono stran. Materin beli obraz se je smehljal; njene tenke, ozke ustnice niso bile čisto zaprte, v spodnjo se je bil vsesal en zob; in prav ta zob, se mi je zdelo, da je podelil ustnicam in njih smehljaju tisti posebni izraz, ko človek komaj še strpi, da bi v zmedi trpljenja, slepote in zmot zaklical besedo, ki bi z enim mahom osvetlila, prenovila, odrešila vse, kar je, od konca do kraja. Tisto noč sem slišal te besede rahlo trkanje na duri svojega srca, slišal že njeno nerazločno šepetanje." (45–46.)

In če smemo gornji sklop povedi šteti za intimno izpoved, vsekakor povezano s

subjektivno do konca zaostrenim življenjskim doživetjem, iztekajočim se v polnokrvni oksimoron čustev, zavedanj in misli, je spodnji navedek, četudi postavljen v neposredno bližino prvega, mirnejši, splošnejši, težeč po notranji umiritvi, predvsem pa obči, vse-človeški sintezi. Zato tudi imajo njegove formulacije moč nauka ali kar zakona, katerega izraz počiva na ultimativnem nedoločnem zaimku celosti, ponovljenim na strukturno najbolj izpostavljenih delih besedila. Tako: "Vse, kar je človek govoril v svojem življenju, od prvih jecljajočih vzklikov, preko mladeniškega vriskanja in moškega modrovanja do betežnih vzdihov in stokov starca, vse to mislim, da je le neprestano, nerodno in prazno poskušanje, da bi povedal, kar se ne da povedati, da bi odklenil, kar ostane neizprosno zaklenjeno do poslednjega trenutka. V njem kljubuje slutnja onega, kar je ta, na drugi strani; slutnja, ki ne da počitka ne srcu, ne pameti, ki je začetek vsega /.../" (46.)

Trpljenje in smrt se razbremenita lastne vsebine, ko se njun nosilec bliža območju absolutne razprtosti. Prehod vanjo se kaže kot zožitev, kot nejasnost, kot uganka. Bolečina in konec sta izrečena v neizrekljivosti, kot preslikava, v katere nanosnici se razpira višja resničnost smotra. Ta je utemeljena v razmerju izpovedujočega se subjekta, ki se preko čustveno-inteligibilne entitativnosti dviguje proti svojemu počelu, od matere, njene duhovne domovine, ki jo je pisatelj vzel za svojo ("Vrzdenec") do Boga. Zgolj v tej luči je mogoče razumeti stavek, ki poved, v kateri pisatelj generalizira svojo travmatično izkušnjo ob smrti matere – ta prihaja spet kot finale žalostnega razvedovanja po vsesplošni smrti, določilnici sveta vélike vojne –, sklepa in zaključuje. Tako: "V njem kljubuje slutnja onega, kar je ta, na drugi strani; slutnja, ki ne da počitka ne srcu, ne pameti, ki je začetek vsega." (46.)

Neizrekljivost "edine besede", ki z neonsko hladno sivino brez-sporočilnosti javlja prvo in bistveno, ni nekaj, kar bi samo po sebi bilo nejasno, tuje ali celo protislovno. Nasprotno: gre za eno temeljnih praks *sub ratione Dei*, kot ga je oblikovala krščanska izkušnja, sprva v areopagitski teologiji, to točko pa najdemo tudi v neolatinski renesansi.[10] Mogoče je reči, da je navzoča celo ob slehernem "izrekanju" Božje skrivnosti s človeškim jezikom. Tako (že) misel Psevdo-Dionizija *Podobam iz sanj* nudi oprijemljivo hermenevtiko, in sicer: "Tam se je govor spuščal od zgornjega do poslednjih resničnosti in se je glede na količino sestopa širil v (njemu) sorazmerno mnogoterost. Zdaj pa, ko se vzpenjamo od spodnjega k Tistemu, kar je presežno, se govor krči po meri vzpona – in po celotnem vzponu bo povsem onemel ter se bo sceloma zedinil z Neizrekljivim." (Dionizij Areopagit 2008, 170.) Zanikujoče bogoslovje je na meji a-teologije, vendar kot tako – glede na implikacijo apofatičnega modela "teurgičnega" prehajanja k bistvu človeka in sveta – opolnomočeno, da zgolj ono samo govori o tisti skrivnosti, ki nam jo je zaupal Apostol v *Hvalnici ljubezni*.(I Kor, 13, 1–13). Drugače se ne da: avtorju *Podob iz sanj* so morali biti ti vzorci blizu,[11] sicer bi na najbolj pomembna mesta svoje zbirke ne postavljal elementov, ki so razumljivi zgolj v radikalni izkušnji[12] krščanske uporabe snovnosti, če mednjo prištevamo označevalni del jezikovnega znaka in njegov analoški radij, to pa storimo z zavestjo prednostne naloge oz. dolžnosti. Tomaž Akvinski, *doctor angelicus* predkoncilske Cerkve, v kateri se je nahajal Ivan Cankar, je teološko sploh nepojmljiv brez radikalizacije problema v molku, tišini, nespoznatnosti na eni ter večne radosti in osmišljenja na drugi strani. Pisateljevo misel bi lahko posledično postavili ob angelskega učitelja, ki je nesporen vrh misli o Bogu predstavljal skozi elementarno zanikanje.[13] Delovne vzporednice so na dlani. Zavest obeh motri predprostor besede, v katerem človek nastavlja uho na vir skrivnosti, ki ga je posvetila v bivanje in govor. Eden in drugi udejanjata enako, vsak s svoje strani. Prvi se ozira k Bogu: človekovo identiteto razumeva v projekciji *ad extra*, drugi preko slednje tipa v prostor tega, kar se imenuje ontološka

teologija, ter v besedi nahaja pot onkraj, "iz skrivnosti v skrivnost"(10). "Vsak hram v velikem domovanju človeškega srca ima skrite duri v drugi hram... in ta v tretji... In še nadalje, nadalje, brez konca, iz kapelice v kapelico, iz ječe v ječo, iz skrivnosti v skrivnost; vsake stopnice, še tako temne in strme vodijo le do drugih stopnic, temnejših in strmejših, iz globočine v globočino, iz mraka v mrak. Mnogokdaj se zgodi človeku, da je že odprl duri v zadnji hram, da stoji že na vrhu zadnjih stopnic in gleda v samo dno, ki še nikomur ni bilo očito." (10.) Kar ni bilo "očito", je predmet Tomaževe ontološke raziskave. Postavili bi lahko vzporednico in ugotovili, da vsak od njiju napreduje po enem kraku v bipolarno razvejeni nomenklaturi jezikovnega znaka. Prvi se ukvarja s hermenevtiko področja, ki se razodeva *ad intra*, pomeni pa analoško sklepanje glede na odrekanje inteligibilnih epitetov Bogu na sebi, drugi se ukvarja z označevalcem samim in preizkuša plastičnost njegove strukture ob najtežjih nalogah, kot jih definira "edina beseda", koncept, v katerem miselni napor enega in drugega sovpadata. Končna resnica je namreč izrekljiva in spoznatna v enaki meri kot sintagma, ki smo jo ravnokar uporabili. Kaj je "edina beseda" in na kakšen način obstaja, je namreč moč prav toliko razložiti, kot skrivnost biti, ki obstaja *ad intra*, ko je sama v sebi. Pri Cankarju in pri Akvinskem[14] je privativni govor tako edina analogična formula, ki je v tem območju uporabna. Slednji poudarja: "Ko o neki stvari spoznamo, da je, se moramo nadalje vprašati, na kakšen način je (obstaja), da bi vedeli, kaj je. Toda ker o Bogu ne moremo vedeti drugega kot to, kakšen ni (da ni), ne moremo sklepati o tem, kakšen naj bi bil, temveč zgolj to, kakšen ni. V tem smislu se moramo najprej vprašati, kakšen ni, nadalje, kako ga je mogoče spoznati in naposled, kako ga lahko poimenujemo. O Bogu lahko sklepamo, kakšen ni, ko od njega odmislimo vse, kar bi mu ne moglo pripadati."(*ST* I, Quaestio III, prologus.) Bog je končna točka, o kateri lahko vemo zgolj toliko, kolikor ne moremo vedeti. Človeku ga je možno naslutiti in izreči zgolj v "edini besedi". A slednja razmerja med ontološkimi doživljaji *homo sapiensa* strukturira drugače, kot to velja v območjih, ki so inteligibilno dostopna. O Bogu kot poslednji vsebini zavesti namreč ne moremo vedeti veliko. Še več: "Ne moremo sklepati o tem, kakšen naj bi bil, temveč zgolj to, kakšen ni." (*ST* I, Quaestio III, prologus.)

A v njegovem vseosmišljujočem bistvu so pojmi povezani drugače, kot bi si to običajno predstavljali. Antinomije so presnovljene v višje sintetične enote: o njih lahko presojamo *per speculum in aenigmate*. Tu ostaja prva zapoved žrtvujoča se ljubezen, ki Apostolovo besedilo postavlja v neposredno bližino materine celostne samopodaritve. Šele človek, ki v neskončni ljubezni poustvarja analogijo Božjega delovanja *ad extra,*[15] – njega najpomembnejši del pa je žrtvovanje najdražjega, kar premore – dobiva legitimnost upravičevanja nenehnega trpljenja v osmišljenju glede na nadnaravni red. Takšno držo lahko izpostavimo v ključnem navedku iz *Podob*, ki smo ga že spoznali. "Človek, ki je imel pelin za kosilo in pelin za večerjo, ki je škropil ljubezen koderkoli je hodil, sam pa ni okusil nobene kaplje, si na tihem, prav na skritem dnu svoje duše ustvari svetle sanje, brez katerih bi moral skoprneti od vsega hudega. Najprej se mu zasveti od nekod le prav ponižna lučka, spomin na nekaj milega, želja po nečem lepem, mehkem, kar morda nikoli nikjer ni bilo in nikjer ni. Luč pa je zmerom lepša in svetlejša, kolikor več je bridkosti in kolikor bliže je odrešenje. Dokler se svetloba nazadnje veličastno ne izlije v ono, ki je zadnja in večna." (95.) Okrepljeni s tem spoznanjem lahko presodimo najbolj izmikajoče se besedne zveze s samega konca zbirke, s katerimi lahko pojasnimo točko, do katere je ob sklepu ustvarjanja prispela Cankarjeva umetniška in filozofična zavest.

Črtica Konec (118) namreč prinaša ključne pulze v tej smeri. Pisatelj jo je izrecno domislil na način, da tiplje po zagatnosti človekovega prebivanja (ter trpljenja) na svetu: "In Smrt je izpregovorila; resen in

globok je bil njen glas, skoraj blag. Človek povej, kako si živel, komu živiš?" (119.) Na to vprašanje podaja odgovor kar sama, in sicer s paradoksalno obrazložitvijo, ki je tudi že bila navedena: "Pomislil nisi, da nikoli nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj; pomislil nisi, da je smrt mati in da teše nebeški tesar mrtvaško posteljo in zibel obenem. Vsega tega ti ni bilo mar, mislil si nase, bal si se zase, zato ker si gledal poslednjo sodbo in te je bilo te sodbe strah." (119.) Teža besed, ki so pred pisatelja položene s poslednjo sodbo, ima temu primerno avtoriteto izrekovalca. Ne govori jih zgolj Smrt, temveč smrt, ki to pot postane mati, na ta način pa poveže kavzalni neksus ljubezni, trpljenja in smisla z območjem, v katerem se začenja razodevati Bog sam, že v obrisih zunajanalogične govorice. Tako: "Ukazujoč in trd je bil ob teh besedah glas matere Smrti." (120.) Smrt postane mati v pred-smrtnem območju, to se zgodi tukaj (tedaj) in nikjer drugje.[16] Temu je tako, ker umetnik na osnovi anadiplodične, iterativne projekcije sumira ključne pojme v neločljivo enoto. Namreč: ko govori mati Smrt, iz pisatelja izvabi prvo vsebino njegove zavesti, ki je prav mati, takšna, kot smo jo spoznali v pričujoči analizi: "Vzkliknil sem, iz globočine mojega umirajočega srca je planilo: mati." (120.) Drugi člen verige pomeni korak naprej, ko pisatelj kot osmišljevalca lastnega bivanja – tiste entitete, ki ne razume smisla trpljenja, kot mu očita mati Smrt, razodene Boga, ki je konec in zveličanje, ljubezen, v kateri je šele mogoč stavek "Pomislil nisi, da nikoli nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj; pomislil nisi, da je smrt mati in da teše nebeški tesar mrtvaško posteljo in zibel obenem."(120.) Na ta način je odpravljena bivanjska kontradikcija trpljenja in nesmiselne smrti, presnovljena je v ljubezni, ki je že jamstvo presežnosti. "Koga boš klical na pomoč, da ti bo v trpljenju stal ob strani, da bo tvoj besednik pred pravičnim sodnikom?" (120.) Umetnik bo klical "mati", nadalje domovino, kot analogično entiteto, katere najmočnejše obeležje je spomin na "Vrzdenec", ter naposled Boga. Bog, ki je zadnja priča ob poslednji sodbi, je tudi prvi element umetnikove zavesti.[17]"Tedaj se je v grozi in bolesti razklalo moje srce, da je dalo, kar je še imelo: Bog." (120.)

A pri vseh stvareh je potrebno začeti na koncu, to je na začetku: temu bo tako, dokler smo na tej Zemlji potniki in romarji:[18] "Quantum ad statum viae pertinet." (1SN d. 8, q.1, a. 1, resp. 4.) Zaradi tega je življenje v najbolj boleči plasti sebe samega sicer oksimoron, vendar je to vsaj toliko, kot je hkrati pričakovanje nepredstavljivo polnega konca poti.

"Oj, prijatelji, ljubi moji, to nam bodo še cveteli kostanji!" (Cankar 1975, 57.)

REFERENCE:

Aquinas, Thoma. 1899. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita. Romae: Typographia Polyglotta.

Areopagit, Dionizij. 1980. *Zbrani spisi* (prevedel Gorazd Kocijančič). Ljubljana: Slovenska matica.

Barthes, Roland. 1970. .Paris: Seuil.

Bernik, France.1976. *Cankarjeva zgodnja proza*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 1983. *Tipologija Cankarjeve proze*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 1987. *Ivan Cankar*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Cankar, Ivan. 1920. *Moje življenje*. Ljubljana: Zvezna tiskarna.

---. 1935. *Moja njiva*. Ljubljana: Nova založba. 252–256.

---. 1977. *Novele in črtice* (izbral in uredil ter spremno besedo in opombenapisal Jože Gregorič). Celje: Mohorjeva družba, Celje.

---. 1977. *Zbrano delo XXIII*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Claudel, Paul. 1925. *Art poétique*. Paris : Mercure de France.

Giraudoux, Jean. 1967[1938]. *Dieu et la littérature*. V : Littérature.

Heiliger, Wilhelm. 1972. *Nostalgie bei Ivan Cankar*. London: Slavic press ltd.

Pogačnik, Jože; Zadravec, Franc. 1973. *Zgodovina slovenskega slovstva*. Maribor: Založba obzorja.

Ricoeur, Paul. 1975. *La Méthapore vive*. Paris : Editions du Seuil.

Slodnjak, Anton. 1968. *Slovensko slovstvo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Turk, Boštjan Marko. 1992. SUMMA THEOLOGICA, I/I, Q 39, A 4 / Tomaž Akvinski. Poskus strukturalne interpretacije. V: *Časopis za kritiko znanosti*. 177–185.

---. 2011. *Paul Claudel et l'actualité de l'être*. Paris : Téqui.

Voranc, Prežih. 1979. *Doberdob*. Ljubljana: DZS.

Zadravec, Franc. 1980. *Elementi slovenske moderne književnosti*. Murska Sobota: Pomurska založba.

1. V tej zvezi je potrebno vsekdar poudariti razpravo Ivana Prijatelja Domovina, glej umetnik. V: *Izbrano delo*. Ljubljana: Tiskovna zadruga, 1921, 179–212.
2. "To hrepenenje je odslej hrepenenje po nemogočem, hrepenenje po čistem užitku ob združitvi s spolnim objektom hrepenenja. Hrepenenje po incestnem orgazmu. Banalni nadomestki tega orgazma so skoki čez plot. Banalni, ker nobeden od teh skokov ni salto mortale, kakršen bi bil Ojdipov skok, če ga k temu skoku ne bi potisnila usoda. Ker je bil v ta skok pognan na nezaveden način, ga ne plača z življenjem: samooslepitev ni toliko kazen zaradi tega skoka kolikor kazen zaradi zavestne zagnanosti po poti prejšnjega in predspolnega hrepenenja, hrepenenja po resnici od strtegaobraza." (Hribar 1983, 35.) Tine Hribar je kasneje takšno, z lakanstvom podloženo kritiko korigiral oz. ravnal v smer, ki je blizu dejanskim vsebinam Cankarjevega sporočila.
3. To je, skupaj z avtografom, na predhodni, nepaginirani strani.
4. "Vas" ne more biti "nema": v dobesednem smislu bi šlo za nadrealistični zlom razmerja med označevanim in označujočim, saj bi tudi skrajna metonimija tu obvisela v praznem. "Nema" je vas lahko zgolj v kontekstu neizrekljivosti njene pojave, "ne-dopuščanja-do-sebe", zastrtosti.
5. To je "pensivité".
6. Na tem mestu je potrebno izpostaviti silogističen sklep: Cankarjeva mati je najbolj referenčna oseba njegove človeške in umetniške duševnosti. A njena najbolj referenčna bitnost je Bog, kot se razodeva v veri. Ob tej priložnosti – ki ne more biti drugega kot sugestija za obširnejšo raziskavo – omenjamo črtico Tuja učenost (Cankar 1935, 252–256), predvsem stavke, ki *in nuce* izražajo materin eksistencialni interes. Tako: "Ali veš, kaj si sinoči zamudil? /.../ Še pokrižal se nisi! Truden si bil, ali ne tako truden, da bi roka ne dosegla čela... Glej, zdaj vem... ko sem se dotaknila tiste knjige, sem občutila /.../Na Boga ne pozabi! Na Boga ne pozabi nikar! /.../ To je tista tuja učenost... segla ti je v srce, Boga ti je ukradla /.../ Bog se te usmili!" (Cankar, 254–256.)
7. Opozarjamo na ločilo (podpičje), ki uvodna dela povedi povezuje v močnejši kavzalni neksus, kot bi bilo to z uporabo dvopičja: tedaj bi se tu bolj kot enovita sorednost izražala konsekutivnost, če ne celo razrahljana apozicija. To je čisto v smislu sporočila, kot prikazuje na opombo navezujoč se glavni del besedila.
8. To je analoškega govora, trpljenja in ljubezni.
9. To je naslov isto tematske črtice (Cankar 1975, 44). Zelo podobna je tudi Tisto vprašanje (Cankar 1975, 66). Na pričujočo raziskavo bi se mogla navezati nova, ki bi tematiko inominabilnosti sintetično predstavila glede na pomensko sorodne sklope, kot so npr. ugaslost luči v primerjavi z lučjo kot tako, obnemelost pesmi v primerjavi s pesmijo kot tako, oslabelost človeka v primerjavi z njegovo siceršnjo močjo (kot tako), neizraznost svete daritve v primerjavi z Gospodovim evharističnim zgledom in še mnogo drugega. S tem bi bile *Podobe iz sanj* celovito pojasnjene, zaključek pa bi sledil logiki misli, ki je tukaj razvita. Gradiva v tej smeri nudi namreč zbirka več kot zadosti.
10. Govorimo o tej točki, sicer ena in druga misel pripadata vsaka svoji inspirativni poluti.
11. Pričujoči članek je smiselno razumeti kot izziv teološkega ovrednotenja Ivana Cankarja, oprtega na tekstnokritično in biografsko raziskovanje, ki naj z neposrednimi dokazi o Cankarjevem delu na teologiji konkretizira hipotetične navedke in premise, ki se tukaj izpostavljajo.
12. To je v rabi in vrednotenju.
13. ST I, Quaestio III, prologus: jedro je izraženo v sintagmi "*potius qualis non sit*".
14. Tomaža navajamo, ker ga *moramo*. Negativno rekanje o Bogu in smislu stvari je sicer temeljna krščanska praksa (in integralni element njene filozofije). Sam je to združeval v svoji poti do razumevanja Njegove skrivnosti: v sinhronem smislu je bil največja avtoriteta krščanskega mišljenja v Cerkvi, ko so nastale *Podobe iz sanj*.
15. Ta izraz uporabljamo ne v neposrednem, temveč prenesenem smislu, kot podobo samo.
16. Omenimo tu *gradatio in maius*, ki gre od povedi "*Pomislil nisi, da je smrt mati*" (citirano zgoraj), do besedne zveze "*mati Smrt*" (prav tam). Prvo je predikativna lega, ki je vložena v negacijo oz. paradoks (pomislil nisi – odvisni stavek). V drugem primeru – ta pa je bistven – pa je zveza zrasla v prireden zloženko, katere oba dela, glede na sintaktično logiko materinščine, nastopata enakovredno. To je hkrati dokaz izrednega obvladovanja jezikovnih registrov, kakršnega srečamo v *Podobah iz sanj*.
17. V tem smislu je uvodoma omenjena študija Dušana Pirjevca *Hlapci, heroji, ljudje* (1968), ki poskuša z aplikacijo ontične diference, pomanjkljiva, saj ne izpostavlja dvojne funkcionalnosti Boga ob sklepu Cankarjevega dela, četudi si sama pripravi nastavke prav ta takšno interpretacijo.
18. Primerjaj z začetka:"*Ali ko se povrne romar z dolge poti ves poln spoznanja ter stopi med ljudi, da bi jim pripovedoval o vsem, kar je videl, se mu jezik ne gane, mu noče beseda iz ust. In kar nazadnje siloma, jecljaje in šepetaje izstisne iz grla, ker molčati ne more, je komaj znamenje, komaj spomin tistega, kar je gledal z lastnimi očmi.*" (Cankar, 1975, 11.)

MARJETKA RAUŠL LESJAK

Cerkev na digitalnem planetu

Novi mediji ponujajo številne nove možnosti

Običajno jutro. Mama in oče sta že pokonci, pijeta prvo kavo in vsak na svojem pametnem telefonu preverjata stanje prometa to jutro, da se bosta na poti v službo lahko izognila prometnim zamaškom. Vmes na hitro poškilita še na facebook, da vidita, 'kaj dogaja'. Mladostnik v svoji postelji prav tako tapka po svojem i-phonu in si izmenjuje prva sporočila s prijatelji in sošolci. Tudi on mora biti še pred prvo jutranjo uporabo zobne ščetke na tekočem, ker bo sicer v šoli prehitro 'out'. Osnovnošolka se še tudi ni skobacala iz postelje. Tam je tako fino na hitro in še pod odejo odigrati prvo igrico na tablici. Tisto igro 'na črno', ki še nima današnjega dovoljenja staršev. To je slika vedno več juter današnjih družin. In v takem komunikacijskem načinu in tempu si sledi skozi ves dan. Tudi zadnji pogled zvečer je še po maminem poljubčku in očkovem objemu pravzaprav pogled na zaslon tablice, prenosnika ali pametnega telefona. Tudi pri starših.

Številke kažejo, da 90 % mladih, še preden zjutraj vstanejo iz postelje, uporablja svoj pametni telefon. Berejo novičke in sporočila, objavljena med njihovim spanjem. Več kot tretjina vprašanih ga uporablja v kopalnici. 64 % vprašanih objavlja, deli in pošilja sporočila med obroki, 60 % se zdi, da morajo nenehno preverjati svoj zaslon, 42 % vprašanih postane živčnih, če so dlje časa na območju brez internetnega dostopa.[1]

Roko na srce, tam smo danes. Na pametnih telefonih, tablici, na internetu, uporabljamo aplikacije, navezujemo stike po socialnih omrežjih, se na hitro obveščamo prek twitterja. Tudi verni smo tam. In Cerkev? Je Cerkev tudi tam, kjer smo mi? Se je pripravljena srečevati z nami na teh novih trgih/forumih? Deliti z nami svoje mnenje o vsakdanjih temah na blogu? Nam ponuditi aplikacijo o svetniku dneva v slovenščini? Oznanjevati s pomočjo novih medijev?

Kardinal Godfried Danneels je leta 2007 na kongresu na temo novih medijev in vere, ki je potekal v Antwerpnu, priznal, da se Cerkev danes zdi kot konservativna trdnjava, hierarhična in nedemokratična. Hans Geybels s katoliške Univerze v Leuvnu je na istem kongresu ugotavljal, da se podoba Cerkve v javnosti slabša, in sicer zaradi načina, kako se Cerkev in njeni predstavniki pojavljajo (ali

pa se ne pojavljajo) v medijih. Geybels trdi, da Cerkvi manjka transparentnosti in odprtosti, slaba pa je tudi njena samopodoba. Tako sploh ni opaziti kake poenotene komunikacijske strategije, niti njenih zametkov. Situacija na lokalni ravni ni nič bolj dodelana. Kardinal Danneels se je na tem kongresu zavzel za Cerkev, ki bo razumela logiko delovanja novih medijev, za Cerkev, ki se bo soočila z njihovimi izzivi in ki bo samozavestno in z zaupanjem same vase v javnosti zagovarjala svoje poslanstvo. Nikakor se ne sme in ne more več zateči v samoizbrano izolacijo in zadovoljenost s pojavljanjem v lastnih, cerkvenih medijih.[2]

SITUACIJA: OD 'ONE TO MANY' DO 'MANY TO MANY'

Pametni telefon, tablica, prenosnik, ki imajo danes vsi povezavo z internetom in kjer so ves čas dosegljiva socialna omrežja, kot so facebook, twitter in instagram, so povsem spremenili naše življenje. Tudi klasični mediji so ga, ko so se pojavili, vendar še zdaleč ne v takšni meri kot zdaj novi mediji. Po novem se srečujemo na spletnih forumih, na socialnih omrežjih, stalno delimo informacije. Pravzaprav veliko komuniciramo. Vendar je način komunikacije drugačen, kot smo ga vajeni. In informacije, ki krožijo, niso zanesljive. Novinarskim prispevkom v klasičnih medijih smo lahko glede tega načeloma bolj zaupali

Spreminja se situacija na medijskem trgu. Časopisi se že več let soočajo s padcem naklade, odpovedjo naročniških razmerij in odhodom oglaševalcev na internet. Radio in TV sta prej kot tiskani mediji prepoznala novi interaktivni medij kot možnost, ki bo dopolnil njun program. Zanimiv je podatek, da je internet začelo redno uporabljati 50 milijonov ljudi v samo štirih letih od začetka njegove komercialne uporabe, TV je za isto občinstvo potreboval 14 let, radio pa kar 38 let.[3] Temeljna značilnost digitalne dobe je prav zraščanje različnih medijev, medijskih zvrsti in žanrov. Tako tablični računalnik, ki je nekje med prenosnim računalnikom in pametnih telefonom, omogoča uporabo interneta, elektronske pošte, istočasno lahko poslušamo radio, beremo časopis in knjige ali gledamo TV. Producenti, pa tudi individualni uporabniki, svoje videe lansirajo prek youtuba in za to ne potrebujejo več klasičnih medijskih hiš.

Klasični mediji so delali (in še delajo) na novinarski način, tj., novinarji so zbirali informacije, jih filtrirali, preverjali, analizirali in komentirali njihov pomen. V novih medijih teh klasičnih novinarskih besedil skorajda ni, pač pa je brezplačno na voljo množica informacij, ki so na voljo ves čas vsakomur. Domneva mlajše generacije, ki dejansko ne kupuje več časopisov in ne uporablja več vsebin iz klasičnih medijev, je, da je informacije treba deliti brezplačno. V tem pa preži nevarnost dezinformiranja. Kot je opozoril predsednik uprave Googla Eric Schmidt, je internet tudi kloaka dezinformacij, v nekaterih primerih namernih. Nemogoče je namreč vedeti, kdo kaj piše in s kakšnimi motivi. Zato je doba, ki jo nekateri označujejo za konec novinarstva in vzpon informacije in ki je vse bolj vabljiva, tudi polna nevarnosti.[4] Kar pa še ne pomeni, da nam to dejstvo lahko nudi poceni opravičilo, da se življenja na digitalnem planetu ne udeležimo in ga ne soustvarjamo.

Nove medije za razliko od klasičnih uporabljamo interaktivno, kar pomeni, da sodelujemo pri nastajanju, komentiranju in širjenju informacij. Klasični mediji delujejo na način "one to many". Tako delujejo tudi klasične spletne strani, ki zgolj ponujajo osnovne informacije, medtem ko novi mediji delujejo na način "many to many". V digitalnem svetu sta obe strani, pošiljatelj in sprejemnik sporočila, hkrati v vlogi, ko se medsebojno izmenjujeta in dopolnjujeta, vplivata drug na drugega. Ne gre več zgolj za prenos informacij.

V novih medijih gre za mreženje, nenehno povezovanje ljudi med seboj, povezovanje ljudi s storitvami, institucijami, produkti najrazličnejših vrst. Namen družbenih omrežij je

uporabnike spodbuditi k aktivnosti. Pametni telefon tako združuje individualno, skupinsko in množično komunikacijo. Povezava pametnega telefona z internetom omogoča, da uporabnik kjerkoli istočasno komunicira z več drugimi uporabniki (na primer socialna omrežja), posega po ponudbi klasičnih medijev (bere časopisni članek in/ali posluša radio in/ali gleda TV) ali pa sam producira informacije in jih pošilja v svet (na primer twitter).[5]

DIGITALNI SVET JE PRILOŽNOST ZA CERKEV

Cerkev je prepoznala pomen novih medijev. Papež Benedikt XVI. je prepričeval duhovnike, naj nove medije in nove komunikacijske možnosti aktivno uporabljajo. Ne samo to, izrazil je celo prepričanje, da je odgovornost za oznanjevanje v tej dobi večja in da zahteva zelo motiviran in učinkovit angažma. Novi mediji po njegovih besedah ponujajo neslutene možnosti za evangelizacijo in pastoralo. S pomočjo novih komunikacijskih orodij lahko duhovnik predstavlja življenje Cerkve in sodobnemu človeku pomaga odkrivati Božjo podobo.[6] Papež Benedikt XVI. je s tem duhovnike dobesedno poslal na digitalne trge oz. na tista mesta srečevanja, ki jih pač današnji človek uporablja.

Kljub sicer pozitivni naravnanosti pa se Cerkev dejansko novim medijem bliža počasi in previdno, a kot kaže, vztrajno. Zlasti v Ameriki so cerkvene institucije, kot je Ameriška škofovska konferenca, prepoznale znamenja digitalnega časa kot priložnost za oznanjevanje in pastoralno delo. Vsak dan objavljajo sporočila na facebooku in twitterju, škofje in duhovniki pišejo bloge.[7] Njihov Oddelek za komunikacije je izdal *Smernice za družbene medije* (Social Media Guidelines), s katerimi je želel okrepiti prisotnost Cerkve v digitalni komunikaciji[8] in s katerimi je dejansko pogumno zakorakal v digitalni svet.

Predstavnik za odnose z javnostmi v Vatikanu Federico Lombardi je na kongresu o vlogi in izzivih katoliškega tiska v digitalni medijski družbi, ki je potekal oktobra 2010 v Vatikanu, povedal, da je komunikacija katoliške Cerkve po zadnjih škandalih postala boljša in transparentnejša. Za to so zaslužni tudi novi mediji, je priznal. Napačno poročanje so onemogočili ali vsaj bistveno zmanjšali s tem, da so izvirni papeški teksti ves čas in takoj na voljo širši javnosti. Priznava, da imajo nove tehnične možnosti, med njimi tudi blog, vpliv na komunikacijsko strategijo Vatikana.[9]

Tudi publicistična komisija nemške škofovske konference je leta 2011 sprejela obširni dokument, v katerem se sooča s simptomi medijske revolucije in podaja etične smernice za takšno medijsko in komunikacijsko družbo, ki bo v službi človeka. V dokumentu, pri katerem je sodelovalo enajst nemških strokovnjakov in praktikov s področja komunikacij, teologije in medijev, so predstavili prednosti, ki jih prinašajo novi mediji, in opozorili na nevarnosti.[9]

Kako in koliko katoliški duhovniki uporabljajo internet, je pokazala študija *"Priest's ICT Use in their Religious Experience (PICTURE)"*, v kateri je sodelovalo 5000 duhovnikov z vsega sveta. Med drugim so jih spraševali o številu duhovniških kolegov, s katerimi so v stiku po katerem od socialnih omrežij. 44 % jih nima nobenih tovrstnih stikov, skoraj tretjina (27,6 %) jih ima do deset takih kontaktov, 2,6 % pa ima več kot 100 tovrstnih kontaktov.[10] Socialna omrežja so postala stalno mesto srečevanja. Ljudje se združujejo ne glede na generacijske ali druge prepreke in razširjajo svoje komunikacijske zmožnosti prek meja časa in prostora. In če klerikov, redovnikov in redovnic, pastoralnih sodelavcev in cerkvenih dostojanstvenikov ni na internetu, v sodobnem digitalnem svetu pač ne obstajajo.

MAŠA NA SOCIALNIH OMREŽJIH?

Evangeličani so že lahko spremljali bogoslužje iz Frankfurta prek twitterja, ko so uporabnike sproti obveščali, kaj se dogaja, na primer, katero pesem pojejo v nekem

trenutku, in temu dodali še povezavo do njenega besedila. Med odzivi na twitterju je hitro sledil napotek, kako to pesem 'soundloadati'. Tisti, ki so fizično prisostvovali tej maši, so lahko sproti spremljali tvite, ki so jih projicirali na pano v cerkvi. Eden od udeležencev je tvitnil: "*Nisem sam, Oče je z menoj*." Iz običajnega, frontalno vodenega obreda je tako nastalo skupno doživetje z interaktivno soudeležbo.[11]

V Kölnu pa je eden od katoliških duhovnikov organiziral po lastnih navedbah prvo mašo na facebooku, ki je potekala tudi prek twitterja.[12] Uporabniki tega omrežja so tako mašo spremljali iz domačega naslonjača s prenosnim računalnikom, tablico ali pametnim telefonom na kolenih, namesto s koleni na cerkveni klopi. Uporabniki so se drugače kot pri običajni maši interaktivno odzivali, in sicer pri prošnjah, mašnih molitvah in s komentarji o pridigi.

NA DOMAČEM PRAGU

Na domačih tleh se zdi, da se uradna Cerkev v svet digitalnih medijev podaja prepočasi. Kljub temu, da imamo dokumente in smernice Vatikana, pogrešamo tovrstne usmeritve v slovenski Cerkvi. Slovenska škofovska konferenca glede novih medijev molči. Prav tako se je pastoralni načrt dokument Pridi in poglej zgolj v eni presplošni točki bežno dotaknil uresničevanja pastoralnega načrta s pomočjo spleta, medtem ko drugih novih komunikacijskih kanalov niti ne omenja.[13] Nemogoče bo uresničevati pastoralne smernice brez upoštevanja stvarnosti digitalne dobe. Prav tako ni resne raziskave o uporabi interneta, socialnih omrežij, aplikacij in drugih aktualnih komunikacijskih kanalov v slovenskih duhovniških vrstah. V tem smislu je nastal vtis, da se slovenska Cerkev z dejstvom medijske revolucije, ki se ji dogaja, v nasprotju s samo dvema zgoraj omenjenima nemškim in ameriškim primerom, še sploh ni soočila.[14] Res nove medije pri svojem delovanju uporabljajo nekatere ustanove, skupnosti in verski mediji, vendar jih je za zdaj na to pot stopilo premalo.

Še vedno so župnije, ki nimajo niti osnovne spletne strani z najosnovnejšimi podatki. Prav tako obstaja še veliko drugih ne dovolj izkoriščenih možnosti, kot so blogi cerkvenih dostojanstvenikov, duhovnikov,[15] pastoralnih sodelavcev, sodelovanje na že obstoječih domačih forumih, ni ponudbe aplikacij za pametne telefone z versko vsebino v slovenskem jeziku.

Duhovnike, v Cerkvi delujoče laike, redovnike in redovnice, škofe in kanonike je treba izobraziti za aktivno uporabo novih medijev. Otresti se morajo strahu pred 'tehničnim upravljanjem' s temi mediji. Mi, verniki, sodelujemo tudi v (slovenskem) digitalnem svetu. In če tu ni predstavnikov Cerkve, jih ni.

Za učinkovito in celostno pastoralo so potrebni koncepti. Izdelati je treba komunikacijsko strategijo. Ponuditi sporočila in jih vključiti v celostno komunikacijo škofij, cerkvenih društev, redov in drugih ustanov. Pomembno je definirati, katero sporočilo bomo prenesli kateri skupini uporabnikov preko katerega medija. Nagovor mora postati ciljno naravnan za posamezno ciljno skupino.

Kot pravi raziskovalka na Univerzi v Bremnu Anna Neumaier, specializirana za področje interneta in verstev, v intervjuju za spletni portal remid.de, je spletno udejstvovanje pri verskih vsebinah za nekatere posameznike že postalo edini način njihovega religioznega življenja ali razpravljanja o verskih vsebinah, za večji del pa predstavlja dopolnitev njihovega siceršnjega angažmaja v povsem tradicionalni krščanski skupnosti (župniji). Neubauerjeva ugotavlja, da veliko uporabnikov želi predebatirati verske teme, lastno vernost, verske vrednote. Po spletnih mestih, ki ponujajo versko vsebino, posegajo tudi zato, ker so ta mesta vedno dosegljiva in se uporabniku – verniku ni treba prilagajati verskim obredom, ki potekajo v cerkvi ob določeni uri. Tako se po mnenju Neubauerjeve spreminja način skupnosti in način srečevanja. Odpade tradicionalno srečanje pri maši,

odpadejo stalni termini in obredi. Namesto tega se udeleženci srečujejo na določenem spletnem mestu, ki ima neki 'naslov'. Po besedah Neubauerjeve bi jo lahko primerjali z živahno hišo skupnosti, ko ljudje pridejo in gredo, namesto s cerkvijo z natančno določenimi termini obredov.[16] Škoda bi bilo za Cerkev, če teh trendov ne bi priznala ali bi jih spoznala ne zgolj kot 'praznjenje cerkva', marveč bi poiskala in nagovorila vernike tam, kjer so. Ko kdo na internetu išče odgovore na verska vprašanja, mora najti glas uradne Cerkve.

Otroci in mladostniki se danes socializirajo v okviru ponudbe, ki je na voljo prek novih medijev. Vpeti so v socialna omrežja. Morda jih po birmi res ni več najti v cerkvi ali na cerkvenem dvorišču. Ponovno, iskati in srečevati jih moramo tam, kjer so. Novi mediji in nove komunikacijske možnosti Cerkvi dajejo raznolike možnosti, le prepoznati jih mora in začeti delovati tudi na ta način.[17]

NEPREKINJENEMU KOMUNIKACIJSKEMU TOKU INTERNETA DATI DUŠO

Predstavljajmo si še eno običajno družinsko jutro. Mama in oče ob prvi jutranji kavi brskata po pametnem telefonu, ki ju obvešča o prometnih zastojih, vmes pokukata še na facebook, ki ju obvesti o dogajanju v župniji ta dan, dobita vabilo na pevske vaje in na srečanje biblične skupine, vmes prileti še stališče slovenske škofovske konference o zakonu, ki ga je pravkar obravnaval državni zbor in ki zbuja veliko družbeno zanimanje. Mulc na postelji med surfanjem po zadnjih objavah pobrska še po aplikaciji s svetopisemskimi mislimi za ta dan, ker ga je eden od prijateljev na facebooku opozoril nanjo. Skupaj z osnovnošolsko sestrico, ki je pravkar pritekla k njemu v sobo po pomoč – današnje skavtsko srečanje bo namreč v župniji, ki je še ne pozna – pa skupaj pobrskata še po aplikaciji, ki kaže župnije in cerkve v bližini in uporabnika seznanja še z nekaterimi drugimi osnovnimi informacijami.

1. Gre za študijo podjetja IDC. Številke so bile objavljene v članku: Kritsanarat Khunkham, *Der Sonntag in Zeichen von Smartphone und iPad, http://www.welt.de/sonderthemen/65-jahre-wams/article118648269/Der-Sonntag-in-Zeichen-von-Smartphone-und-iPad.html.*
2. Gl. Joan Hemels, *Divergenz und Konvergenz von Medienkultur und religiöser Kultur. Internationaler Kongress über Religion und Medien in Antwerpen*, v: Communicatio Socialis 40 (2007), št. 4, str. 393–399.
3. Gl. Harald Kretzcshmar, *Kirchliche Kommunikation vor Herausforderungen. Überblick zu medialen Entwicklungen und Trends*, v: Communicatio Socialis 45 (2012), št. 1, str. 18–27.
4. Gl. André Schiffrin, *Prihodnost tiska*, v: Vlado Kotnik, Sandra Bašić Hrvatin, *Časopisi brez bralcev? Vzpon in zaton tiska, časnikarstva ter časopisne industrije*, Koper 2013, str. 235–250.
5. Gl. Christian Klenk, *App-Solution am Mobiltelefon. Internetanwendungen für Smartphones sind ein Wachstumsmarkt – und eine Chance für die Kirche*, v: Communicatio Socialis 44 (2011), št. 1, str. 25–41.
6. Benedikt XVI., *Okrožnica ob 44. svetovnem dnevu sredstev družbenega obveščanja*, 16. maj 2010.
7. Gl. Ferdinand Oertel, *Der digitale Kontinent: Freund oder Feind? Amerikanische Bischofskonferenz äußert sich zur Bedeutung der sozialen Medien*, v: Communicatio Socialis 44 (2011), št. 1, str. 42–46.
8. Gl. http://www.usccb.org/about/communications/social-media-guidelines.cfm.
9. Dokument je dostopen na: http://www.dbk-shop.de/media/files_public/mtmpjdrdx/DBK_1235.pdf.
10. Celotna raziskava je dosegljiva na: http://www.pictureproject.info/.
11. Gl. Kritsanarat Khunkham, n. d.
12. Maša ja na ogled: https://www.youtube.com/watch?v=07xuI6TfKJk.
13. Med primeri smernic in ukrepov za uresničitev izzivov je v okviru družine kot zadnji napotek navedeno: "*Skrbeti za seznanjenost z verskim tiskom, versko literaturo ter z verskimi vsebinami, ki so na voljo s pomočjo sodobnih elektronskih medijev, zlasti na spletu*."
14. Božo Rustja je že leta 2009 v spremni besedi knjige Izzivi sodobnih medijev ugotavljal, da obstaja "*vrzel v slovenski literaturi o (sodobnih) medijih*", zlasti še odnosu Cerkve do njih. Prim. Božo Rustja, *Izzivi sodobnih medijev*, Koper 2009, str. 101.
15. Najbolj znan v slovenskem prostoru je blog patra Branka Cestnika: http://branenacesti.blogspot.com/.
16. Celoten intervju je objavljen: http://www.remid.de/blog/2012/04/religion-online-digitale-sinnsucher-virtuelle-heilige-staetten-und-die-rolle-des-tabus/.
17. Gl. Andreas Büsch, *Das Soziale Netz als Kommunikationsplattform. Mehr als eine jugendpastorale Herausforderung?*, v: Communicatio Socialis 44 (2011), št. 1, str. 5–24.

ANTONIO MARIA SICARI*

Gibanja v Cerkvi

Institucija in karizma

UVOD

Témo gibanja v Cerkvi, institucija in karizma je cerkveno učiteljstvo že nemalokrat zanesljivo in temeljito preučilo.

Omenimo glavne posege, ne da bi ponavljali tisto, kar bi že moralo biti znano, začenši s *Prvim mednarodnim simpozijem* "Gibanja v Cerkvi",[1] kjer je Janez Pavel II. pozdravil z odločnimi besedami: "Kot dobro veste, je Cerkev sama gibanje ... in gibanja morajo odsevati v sebi skrivnost tiste ljubezni [trinitarične], iz katere je Cerkev rojena in se nepretrgoma rojeva."

Nekaj let pozneje, ob sklepu tisočletja, je papež želel potrditi svojo prvo diagnozo s še pomenljivejšimi besedami: *"Od začetka svojega pontifikata sem pripisoval poseben pomen razvoju cerkvenih gibanj. Pri apostolskih potovanjih in pastoralnih obiskih župnij sem imel možnost ovrednotiti sadove njihovega širjenja ter rastoče prisotnosti (...). Gibanja predstavljajo pomembnejše sadove cerkvene pomladi, ki je bila naznanjena že na 2. vatikanskem koncilu, a na žalost neredko ovirana zaradi širjenja razvijajoče se sekularizacije. (...). Kljub raznovrstnim oblikam je gibanjem skupno zavedanje "novosti". To krstna milost prinaša v življenje prek edinstvenega hrepenenja; ob poglabljanju v skrivnost občestva s Kristusom ter brati in sestrami; prek stanovitne zvestobe verski dediščini, preneseni iz živega toka Tradicije. Le-ta od izvira preko obnovljenega misijonarskega nagiba pripelje do srečanja mož in žena današnje dobe v konkretnih situacijah, v katerih se nahajajo, in prinaša dragocen, ljubeč pogled o dostojanstvu, potrebah in usodi vsakogar."* (Št. 2.)

Antonio Maria Sicari, rojen l. 1943, je član reda bosonogih karmeličanov. Ustanovil je cerkveno karmeličansko gibanje, ki se trudi prenesti laikom mistična bogastva (doktrinalna in izkustvena) karmeličanske karizme. Med drugim je pri založbi JacaBook izdal 13 delov *Ritratti di Santi* (1988-2013) in mnogo del o karmeličanskih mistikih: *L'itinerario di santa Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa* (1994); *La teologia di S. Teresa di Lisieux dottore della Chiesa* (1997); *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica* (2000); *Nel "Castello interiore" di santa Teresa d'Avila introdotto da L'inaccessibile Castello. Da Franz Kafka a santaTeresa* (2006); *Il Divino Cantico di San Giovanni della Croce* (2011).

"Večkrat sem imel možnost poudariti, kako v Cerkvi ni nasprotij ali nasprotovanj med institucionalno in karizmatično razsežnostjo,

katere s pomembno znamenje so gibanja. Obe sta so-bistveni pri božanski zgradbi Cerkve, ustanovljeni od Kristusa, da bi skupaj prispevali navzočnost Kristusove skrivnosti in njegovo odrešenjsko delovanje v svetu.

Poleg tega skupaj težita k prenovi, vsaka na sebi laseni način, k samozavedanju Cerkve; na neki način lahko rečemo, da je ta sama v sebi "gibanje", ker je dogodek v času in prostoru poslanstva Sina po delovanju Očeta v moči Svetega Duha." (Št. 5.)[2]

Na koncu tega istega kongresa naj bi papež še natančneje določil :

"Po izražanju cerkvenih očetov je Cerkev kraj, "kjer se razcveteva Duh" (KKC, št. 749). Tolažnik je nedavno podaril obnovljene binkošti, in sicer z drugim vatikanskim cerkvenim zborom, ko je vzbudil novo in nepričakovano moč (...). To je bila nepozabna izkušnja drugega vatikanskega cerkvenega zbora, med katerim je, pod vodstvom samega Duha, Cerkev ponovno odkrila, kako je v njej sami zgrajena karizmatična razsežnost (prim. Dogmatična konstitucija o Cerkvi – Lumen Gentium, 12). Institucionalni in karizmatični vidik sta skoraj so-bistvena pri zgradbi Cerkve in prispevata, čeprav na različen način, pri njenem življenju, njeni prenovi in njenem posvečevanju Božjegaljudstva.

Iz tega koristnega odkritja karizmatične razsežnostiCerkve se je, pred in po koncilu, utrdila edinstvena porastcerkvenih gibanj in novih skupnosti." (Št. 4.)[3]

Spomnimo, da je – ob enaki priložnosti – bodoči Benedikt XVI.papežu pritrdil na njegovo mnenje, a vendarle z osebno izkušnjo:

"Zame osebno je bil čudovit dogodek, ko sem – v začetku šestdesetih let – prvič prišel pobliže v stik z gibanji, kakršna so neokatehumenat, Občestvo in osvoboditev (Comunione e liberazione) ali Gibanje fokolarov, ko sem videl polet in navdušenje, s katerim so v njih živeli svojo vero, in da so iz veselja nad to vero čutili spodbudo, da tisto, kar so sami prejeli v dar, posredujejo tudi drugim. V tistih časih so Karl Rahner in drugi radi govorili o "zimi" v Cerkvi; zares se je zdelo, da sta po velikem razcvetu koncila nastopila zmrzal namesto pomladi in utrujenost namesto nove živahnosti. Tedaj se je zdelo, da je živahno na nekem povsem drugem koncu; tam, kjer so obstajala prizadevanja, da bi z lastnimi močmi in brez nadlegovanja Boga dali življenje boljšemu prihodnjemu svetu. Da pa svet brez Boga ne more biti dober in še toliko manj boljši, je bilo jasno vsakomur, ki ni bil slep. Toda kje je bil Bog? In, ali ni bila Cerkev po mnogih razpravah in naporih iskanja novih struktur dejansko izčrpana in utrujena? Rahnerjevski izraz je bil povsem razumljiv; izražal je izkušnjo, ki smo jo doživljali vsi. Toda glej, nenadoma nekaj, česar ni nihče načrtoval. Glej, Sveti Duh je tako rekoč spet prosil za besedo. In v mladih možeh in ženah se je razcvetela vera brez "če" in "toda", brez skrivalnic in brez izgovorov, živeta v svoji celovitosti kot dar, kot dragoceno darilo, ki omogoča življenje."[4]

Takšno mišljenje je prineslo torej primerjavo med dejansko *"cerkveno zimo"* izpred petdesetih let in *"pomladjo"*, ki so jo gibanja naznanjala.

Danes je potrebno priznati, da je tudi ta pomlad spoznala prehod obdobij in da s koprnenjem čakamo prenovljeno pomlad.

Današnja nujna naloga teološkega razmišljanja bi lahko bila, kako še naprej poglabljati kratko trinitarično meditacijo, ki jo je – v začetku osemdesetih let – Janez Pavel II. postavil na temelj vsakega svojega vrednotenja, ko gre za fenomen cerkvenih gibanj: *"Kot dobro veste, je Cerkev sama eno Gibanje, in predvsem je skrivnost, večna skrivnost Očetove ljubezni, njegovega očetovskega srca, iz katerega izhaja poslanstvo Sina in poslanstvo Svetega Duha."*

DAROVI NJEGA, KI JE DAR

Ko govorimo o karizmah v Cerkvi, jih takoj in z veseljem pripisujemo Svetemu Duhu, vodniku Cerkve. Ta ostaja vedno svoboden in poln domišljije, ko gre za izlivanje svojih darov nanjo.[5]

Takoj je dobro spomniti, da ti darovi *izhajajo* vedno z istim gibanjem, s katerim On, v osebi, *izhaja* iz Očeta in Sina, in izvršuje v poslušnosti poslanstvo svojim zaupnikom.

Da je Bog *"bogat z raznovrstnimi darovi"*. je prepričanje, ki ga imajo ljudje že iz svojega religioznega izkustva.

Srce Razodetja je namreč gotovost, da nam je On daroval največje Dobro, ki ga je čuval na svojih prsih: večnega in blagoslovljenega Sina.

Tako nam je prišel Sin darovatsvoje lastno življenje in na takšen način nam ga je daroval tudi Oče.

Ko smo ljudje spoznali obstoj na prsih Božanstva, te notranje odnose v ljubezni, smo obenem tudi doumeli, da je v Bogu vse izmenjava, dar.

Na koncu nam je Jezus daroval tudi svojega Duha. Poslal nam ga je, kakor se pošilja Osebo *("Tolažnika")*, naučili smo se, da je v Bogu Dar, ki ni zgolj neka drža, ampak Oseba, iz katere izvira vsak drug dar za ustvarjenine.[6]

Ne moremo govoriti o "darovih Duha", ne da bi prej premišljevali te strani o trinitaričnem nauku; iz nje namreč izvira prepričanje, da nima smisla niti nimamo pravice govoriti o *"karizmah" (darovih)*, ki jih On deli vsakemu kristjanu, kakor če bi obravnavali izključno "nagibe živeti in delovati" ali "duhovne navdihe" (bolj ali manj podobni določenim "umetnostnim navdihom") ali "notranje energije", iz katerih se rojevajo socialni načrti in programi.

Darovi Duha želijo biti vedno v občestvu z *Darom*, ki je Sveti Duh.

Kajti On je *Dar*, ker osebno uresničuje občestvo ljubezni med Očetom in Sinom. To pomeni, da nam prek svojih darov želi predvsem to, da bi izkusili (občutili) objem, v katerem se Oče in Sin stisneta v svojem lastnem odnosu.

V svojih omejenih človeških izkušnjah spoznavamo, da vsak dar nosi s seboj ljubezen darovalca, in vendarle vemo tudi, da darovalec, dar in ljubezen ostajata boleče ločena med seboj.

Zato ta ločitev ne velja tam, kjer se vse steka v združitev: ne samo, da je Duh-Dar, izmenjava Ljubezni med Očetom in Sinom, ker je Oseba, ampak tudi vsi darovi, poklonjeni od Njega vsem ustvarjeninam, izvirajo iz tega objema in k njemu peljejo.

In zaradi tega Sveti Duh in njegovi darovi ne delajo drugega kot ustanavljajo in gojijo, na vse mogoče načine, *"občestvo vernikov"*. Vanj se vključuje celotna Trojica, v kateri se združujejo vsi darovi, bodisi hierarhični bodisi karizmatični, in v njej se ljudje naučijo, kaj pravzaprav pomeni biti *"oseba"*.

Toda, kako se to ukoreninja in razvija v zgodovini?

Nadaljevati moramo s premišljevanjem o Skrivnosti, v katero verujemo: *"Spočetje in rojstvo Jezusa Kristusa sta namreč največje delo, ki ga je izvršil Sveti Duh v zgodovini stvarjenja in odrešenja, se pravi, največja milost – "milost zedinjenja"*[7] *– izvir vsake druge milosti, kakor razlaga sv.Tomaž."*[8]

Tako torej ni večjega daru, udejanjenega od Duha-Daru, kakor je Sinovo učlovečenje in njegovo odrešenjsko delo. Tako ni drugega daru, ki bi imel namen sporočati in "deliti" te največje milosti.

Zato je rečeno, da Oče pošilja Duha v svet "v Jezusovem imenu" (Jn 14,26; 15,26) in da bo On deloval, ne da bi se kadarkoli ločil od Kristusa, in ne bo nikoli dopustil, da bi bil le-Ta (Jezus) "presežen". Nasprotno: Duh nenehno "jemlje od Njega" ter vse to deli Cerkvi in svetu.[9]

Iti moramo še dlje.

Darovi za institucijo in oni za animacijo

Če stvari stojijo tako, kakor smo rekli, ni težko razumeti, da je delo in dar Duha predvsem Evharistija, skozi katero se skrivnost Učlovečenja in Odrešenja razteza v času in prostoru.

Evharistični dar je tisti, ki nosi s seboj celotno institucionalno strukturo Cerkve (Beseda, Zakramenti, Služenj – prek katere je zgrajena od Duha kakor resnično Kristusovo Telo – dobro združeno).

Duh prek drugih *"osebnih darov"* (poklicnih in karizmatičnih) snuje Cerkev tudi kot Kristusovo Nevesto. Dela jo dejavno pri njenem poslanstvu v svetu.

Ne želimo podati (pre)strogega razlikovanja (kakor da bi ena podoba Cerkev – Telo

ponazarjala institucijo in druga Cerkev – Nevesta ponazarjala karizmo), kajti obe podobi sta v sebi dopolnjeni – marveč kažemo samo na natančnejšo uporabo jezika.

Reči, da je Cerkev "Kristusovo Telo", je *realna* podoba, ker že opisuje bodisi institucionalne bodisi karizmatične vidike, kakor se jasno vidi iz besed SvetegaPavla: "... Živimo iz resnice v ljubezni, da bomo v vsem rastli vanj, ki je glava, Kristus. Iz njega dobiva rast celotno telo, združeno in spojeno z njim, ob sodelovanju celotnega veziva, po delovanju, v skladu z mero slehernega dela, tako da omogoča rast telesa in gradi samo sebe v ljubezni." (Ef 4,4-16.)[10]

H. Schlier, ko komentira ta odlomek, takole razlaga: "Celotno telo Cerkve je v vseh teh osebah in dejavnostih (službenih in karizmatičnih) zainteresirano za njen razvoj, iz Kristusa proti Kristusu. Ne pravimo, da to prihaja po delovanju Svetega Duha, toda v Ef 2,20 je predpostavljeno, da naj bi to "telo" bilo "Božja hiša, v Duhu" ...

Cerkev je urejena in sprejema vitalnost Svetega Duha preko njegovega neizčrpnega gibanja in preko odrešenjskih sredstev ter služb."[11]

Podoba *telesa* (toda bolj od podobe gre za resnično skrivnost!) podarja že z neposrednostjo potrebne kategorije tudi za razumevanje in preučevanje karizem: *"Karizme so podrejene "začetnemu redu", ker mora biti vsaka od njih izvrševana v občestvu, na svojem mestu, na svoj način in ob svojem času."*[12]

Za kristjane je torej (posameznike ali združene v občestvu) znati zasesti dodeljeno mesto pogoj, da bi lahko bili del Kristusovega Telesa in da bi lahko prejeli, na pravičen in resničen način, razen tega da sodelujejo, vso energijo samega Telesa.

Izraz "začetni red" je način sklicevanja na *"urejevalno ljubezen vseh karizem"*; na način, da bi ljubezen bila pravzaprav tista potreba telesu, ki želi rasti v urejenosti. Ni torej nesmiselno postaviti vprašanja o *mestu* različnih karizem v Cerkvi.

Ko se na primer govori o *karizmah ustanovitve*, se govori o nečem, kar se vstavi na trden način v cerkveno telo; to Cerkev še kako čuti – namreč potrebo po tem, da bi jih vsaj delno institucionalizirala.

Še posebej v teh primerih je napačno presojati in ocenjevati karizmo, izhajajoč samo od "uslug", ki bi karizmo lahko teoretično ponudile. Ali še od bolj daleč: izhajajoč od novih nujnih potreb, ki bi povpraševalepo določenem *služenju*.

Z gotovostjo je dovoljeno reči, da se karizme rodijo "v Cerkvi za svet" (za misijonarsko služenje), zato ker naj bi izraz "v Cerkvi" namigoval na dobro istovetno in določeno razporeditev; spoštovano od nekega *"reda"*, katerega položaj se je začel že v trenutku, ko je bila karizma ustanovljena.

Gre torej za začetek, ko misijonarsko gibanje določene karizme naravnost ustreza trdnosti, s katero je bila ustanovljena in ukoreninjena.

Četudi ima teologija *"Cerkve – Kristusovega Telesa"* vse potrebne elemente za pravilno obdelavo "teologije karizem", se kljub temu ne sme zanikati, da nima v sebi ničesar nestabilnega: odlično koristi opisu institucionalnih vidikov Cerkve in dobro pomaga tudi pri opisu pravilnega položaja ter pravilni urejenosti karizmatičnih vidikov.[13]

Toda vsekakor si je bolje znova narediti podobo *"Cerkve – Kristusove Neveste"* za preučevanje bistvenega, bivanjskega vidika teh karizem. Videli bomo, da je to dejansko jezikovna izbira zadnjih dokumentov cerkvenega učiteljstva.[14]

Medtem ko podoba Cerkve – Telesa govori, da je "Kristus v svojem Telesu" (ker je tako, je neločljiva od Kristusa, Njemu podrejena in k Njemu končno usmerjena), pa podoba Cerkve – Neveste *(prim. Ef 5)* močno poudarja *osebnost* Cerkve: popolnoma *odnosno osebnost*, ki jo v moči zakonske ljubezni gradi in priteguje.

ZA KRASITEV KRISTUSOVE NEVESTE

Cerkev torej stoji pred Kristusom, vendar kot Tista, ki sprejema vnaprejšnjo Ljubezen svojega Ženina in jo v poslušnosti

vrača. In ker ji Sveti Duh *"vliva v srce"* ljubezen, ji sledi, ker jo Duh proizvaja z ljubečo držo, s katero se ona steguje proti svojemu Ženinu.

V tem *"stegovati se"* se zgodi dvojna osvetlitev: z ene strani Cerkev – Nevesta sprejema na svoje obličje luč svojega Ženina Jezusa, z druge pa jo – ker je vanj zaljubljena – odseva na svet, in to zato, ker razume, da je biti *"luč ljudi"*–predvsem Kristus.

Bralec bo najbrž že opazil, da govorimo o svečanem začetku dogmatične konstitucije O Cerkvi II. vatikanskega koncila: *"Zato ker je Kristus luč narodov, ta cerkveni zbor, zbran v Svetem Duhu, goreče želi s Kristusovo svetlobo, ki odseva na obrazu Cerkve, vse ljudi razsvetliti..."* (Dogmatična konstitucija o Cerkvi, št. 1.)

V njej najdemo do popolnosti opisano dinamiko sleherne karizme (čeprav besedilo opisuje karizmatično delovanje Duha na sveto hierarhijo):

- Kristus je luč narodov,
- koncil se pusti zbrati od Duha,
- zato da bi luč Gospoda Jezusa, žareča na obrazu Cerkve,
- mogla odsevati na svet.

Podobna razlaga je bila kasneje dana tudi o fenomenu različnih poklicev:

V enotnosti krščanskega življenja so različne poklicanosti kakor žarki ene luči, Kristusa, "ki sveti na obličje Cerkve" (Posvečeno življenje, št. 16).

Na analogen način bi lahko in bi moral biti opisan pomemben dogodek vsake *ustanovitvene karizme*; ker je izvir mnogih redovnih ustanov v zgodovini, pa tudi mnogih novih gibanj.

Dogodek pri *karizmatičnem ustanovitelju* se začne prav z darom Svetega Duha, ki ga povsem prevzame, pred Kristusom in Zanj, prava cerkveno-svatbena drža *("cerkvena duša")*: njegovim očem Duh razsvetljuje Kristusovo skrivnost, na način, ki je nov in edinstven, in ta luč postane skupaj:

- Ljubeč ogenj, ki žge njegovo srce,
- bistrost presojanja o dramah v Cerkvi njegovega časa,
- strast za "iztrošiti se" v poslanstvu, ki mu je bilo pokazano,
- rodovitnost za rojevanje sinov in hčera – ki so vključeni v enako ljubezen in nalogo.

V dokumentih II. Vatikanskega koncila se nenehno prepletajo besedila, ki dodeljujejo vernikom odgovornost v *"izgrajevanju Kristusovega Telesa"* (prim. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, št. 43a; 45a), in besedila, ki jih opisujejo kot izraz *zakonske privolitve* Cerkve svojemu Gospodu: svoji *"združitvi"* in svoji *"lepoti"* (*LG,* št. 44a; 46c). Dve podobi se potem združita v uvodu Odloka o sodobni obnovi redovniškega življenja *(Perfectae caritatis)*:

"... Življenje, posvečeno Bogu, po navdihu Svetega Duha ... Tako je po Božjem sklepu zrastla čudovita raznolikost redovniškihdružb, ki so mnogo pripomogle, da je Cerkev ne samo za vsako dobro delo pripravna (prim. 2 Tim 3,17) in pripravljena spolniti vso dejavnost svoje službe za zidanje Kristusovega telesa (prim. Ef 4,12), ampak stopa pred nas tudi okrašena z različnimi darovi svojih otrok, kakor nevesta, ozaljšana za svojega ženina ..." (prim. Raz 21,2) (Št. 1, 2. Odstavek.)

Še enkrat ponovimo, da besedila in izražene misli predvsem v odnosu do *"posvečenih"* (zaradi dolge zgodovine, katere dediči so), veljajo enakovredno tudi za vse krščanske laike, ki so se – v obliki cerkvenih gibanj – , da tako rečemo, *"predali"* pedagoškemu in cerkvenemu dinamizmu določene karizme. To je še posebno omenil Janez Pavel II. v govoru ob koncu tisočletja, ko je govoril predstavnikom *"več kot petdesetih gibanj in novih oblik občestvenega življenja – ki so izraz mnogih oblik različnih karizem, vzgojnih metod, apostolskih načinov in končnosti"*:

Vsaka od vaših stvarnosti si zasluži biti ovrednotena za svojevrsten prispevek, ki ga prinaša življenju Cerkve (...). Izvirnost lastne karizme, ki daje življenje gibanju, ne zahteva, niti ji ni potrebno dodajati ničesar k bogastvu zaklada vere, ki ga Cerkev varuje z vneto zvestobo. Ona vendar snuje močno podporo, kliče očarljivo in prepričljivo k življenju v polnosti, z inteligenco in ustvarjalnostjo – krščansko izkušnjo. To je

tista predpostavka, kjer išče primerne odgovore na izzive in potrebe časa ter vedno različne zgodovinske razmere. V takšni luči karizme, prepoznane od Cerkve, predstavljajo poti za globlje spoznanje Kristusa in darovanje Njemu, na vse bolj radodaren način, obenem pa koreniteje v občestvu z vsem krščanskim ljudstvom.[15]

Potrebna je še zadnja opomba, da bi poudarili prispevek, ki so ga dala gibanja, na način, da bi razumeli in živeli cerkveno občestvo. Niso si nasprotujoča ali dodana cerkvenemu združenju kot nov člen, ali kot končni izraz zrelosti laikov.

Občutljivejši in zahtevnejši vidik za razumevanje v izkušnji gibanja je dejstvo, da v njih lahko združujejo – čeprav v spoštovanju njihove specifične identitete – vsa stanja življenja, kjer lahko in želijo podeliti izvirno karizmo.[16]

V temelju so gibanja predvsem za to, da se jih sprejme na svetovnem nivoju kot izziv, na katerega se vztrajno in razumno sklicuje Janez Pavel II:

"Iz Cerkve in domače hiše moramo narediti šolo občestvenosti: to je velik izziv tisočletja, ki je pred nami, če hočemo ostati zvesti Božjemu načrtu in tudi odgovoriti na velika pričakovanja sveta."[17]

Prevedel: Boštjan Hari

---

* Antonio Maria Sicari, rojen l. 1943, je član reda bosonogih karmeličanov. Ustanovil je cerkveno karmeličansko gibanje, ki se trudi prenesti laikom mistična bogastva (doktrinalna in izkustvena) karmeličanske karizme. Med drugim je pri založbi JacaBook izdal 13 delov *Ritratti di Santi* (1988-2013) in mnogo del o karmeličanskih mistikih: *L'itinerario di santa Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa* (1994); *La teologia di S. Teresa di Lisieux dottore della Chiesa* (1997); *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica* (2000); *Nel "Castello interiore" di santa Teresa d'Avila introdotto da L'inaccessibile Castello. Da Franz Kafka a santaTeresa* (2006); *Il Divino Cantico di San Giovanni della Croce* (2011).

1. Tenutosi a Roma nei giorni 23–27 settembre 1981. Cfr. *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Jaca Book Milano 1982.
2. *Messaggio* al *Congresso mondiale dei Movimenti Ecclesiali*, Roma, 27 maggio 1998, in *I Movimenti nella Chiesa*, edito dal *Pontificium Consilium pro Laicis*, Città del Vaticano, 1999, pp. 16 in 18.
3. Ibid., *Discorso conclusivo* del 30 maggio 1998, p. 221.
4. J. Ratzinger, *"I Movimenti ecclesiali, speranza per la Chiesa e per gli uomini"* (Intervento in apertura del *Convegno mondiale dei Movimenti ecclesiali*, 27 maggio 1998, *op. cit.*, pp. 23–24).
5. Tukaj so temeljna besedila, ki jih Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih posveča s pojasnilom: *"Sveti Duh ... bogati Cerkev s posebnimi darovi in spodbudami, ki jim pravimo karizme. Nastopajo lahko v zelo različnih oblikah, bodisi da izražajo popolno svobodo Duha, ki jih deli, bodisi da so odgovor na številne zahteve zgodovine Cerkve ... Karizme se sprejmejo v hvaležni drži obdarovanca, in tako tudi s strani vseh v Cerkvi (...). Tudi danes ne manjka pojavov različnih karizem med krščanskimi laiki, možmi in ženami. Prejmejo jih posamezne osebe, lahko pa jih tudi posameznik deli z drugimi na tak način, da trajajo dalj časa kot dragocena in živa dediščina, ki rojeva posebno duhovno povezanost med osebami."* (Št. 4.)
6. V Okrožnici o Svetem Duhu Janez Pavel II. razlaga: *V svojem najglobljem notranjem življenju je Bog "ljubezen", bistvena ljubezen, skupna trem Božjim osebam; Sveti Duh je osebnostna ljubezen kot Duh Očeta in Sina (...). Lahko rečemo, da je v Svetem Duhu notranje življenje troedinega Boga popoln dar, medsebojno izmenjavanje ljubezni med Božjimi osebami, in da po Svetem Duhu Bog "eksistira" na način daru ... Sveti Duh je Oseba – ljubezen. Je Oseba – dar (...). Obenem pa je Sveti Duh ... ljubezen in dar (neustvarjeni); od njega izhaja kot iz studenca, vsak stvarem poklonjeni dar (ustvarjeni dar)."* (Št. 10).
7. Pri tem se sklicuje na združitev dveh narav; človeške in božanske, ki je prišla ob Kristusovem spočetju, po delovanju Svetega Duha.
8. *Okrožnica o Svetem Duhu*, št. 50.
9. Cerkev ima "zgradbo občestvenosti", ki je, enkrat za vselej, zgrajena iz hierarhičnih in karizmatičnih struktur; obe želeni, podprti in vodeni od Svetega Duha. *"Hierarhične strukture"* so tiste, ki so zakoreninjene v zakramentalni milosti in zagotavljajo "nepristransko" trdnost in trajnost cerkvenega telesa. *"Karizmatične strukture"* pa so tiste, ki izvirajo iz svobodnih izlivov Svetega Duha, in imajo kot cilj neprenehoma "animirati" institucijo in jo gojiti.
II. vatikanski koncil se je izrazil takole: *"Sveti Duh prebiva v Cerkvi in v vernikih kakor v templju (prim. 1 Kor 3,16; 6,9) ... On uvaja Cerkev v vso resnico (prim. Jn 16,13), jo zedinja v občestvu in službi, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi ter krasi s svojimi sadovi."* (Dogmatična konstitucija o Cerkvi, št. 4.)
Razen tega isti Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi Božje ljudstvo ..., marveč "deleč" svoje darove "slehernemu, kakor hoče" (1 Kor 12,11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve ... In te karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprostejše in bolj razširjene, potrebam Cerkve nadvse primerne in koristne, je treba sprejemati z zahvaljevanjem in veseljem [consolatione]." (Dogmatična konstitucija o Cerkvi, št. 12.)
Vsem krščanskim vernikom se torej nalaga častna obveznost, truditi se, da vsi ljudje po vsej zemlji spoznajo in sprejmejoBožje oznanilo zveličanja. Sveti Duh, ki po službi [per ministerium] in zakramentih posvečuje Božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apostolata tudi posebne darove (prim. 1 Kor 12,7); jih "deli slehernemu, kakor hoče" (1 Kor 12,11), da bi "vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drug drugemu ... v zidanju vsega telesa v ljubezni." Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove [charismatum], izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkve; v svobodi Svetega Duha, ki "veje, kjer hoče" (Jn 3,8), in hkrati v zedinjenju z brati v Kristusu,

zlasti z njegovimi pastirji. Oni morajo soditi o pristnosti in pravilni uporabi teh darov: ne da bi Duha ugašali, marveč, da bi vse preskusili in ohranili, kar je dobro" (prim. 1 Tes 5,12.19.21) (Odlok o laiškemapostolatu, št. 3–4).

10. Tukaj je ves odlomek: *"Eno telo in en Duh, kakor ste tudi bili poklicani v enem upanju svojega poklica. En Gospod, ena vera, en krst: en Bog in Oče vseh, nad vsemi in po vseh in v vseh. Vsakomur izmed nas pa je bila dana milost po meri Kristusovega daru. Zato je rečeno: Povzpel se je na višavo, ujete peljal ujetnike, dal je darove ljudem. Kaj pa pomeni beseda Povzpel se je, če ne to, da se je prej spustil v spodnje kraje zemlje? On, ki se je spustil, je isti, ki se je vzdignil čez vsa nebesa, da bi napolnil vse. In on je dal, da so nekateri apostoli, drugi preroki, spet drugi evangelisti, spet drugi pastirji in učitelji, da se sveti usposobijo za delo služenja, za izgrajevanje Kristusovega telesa, dokler vsi ne pridemo do edinosti vere in do spoznanja Božjega Sina, do popolnega človeka, do mere doraslosti Kristusove polnosti. Tako ne bomo več nedorasli otroci, ki jih premetava in kot valove razburka vsak veter nauka v človeški zvijačnosti in pretkanosti, v blodnem zavajanju. Pač pa živimo iz resnice v ljubezni, da bomo v vsem rastli vanj, ki je glava, Kristus. Iz njega dobiva rast celotno telo, združeno in spojeno z njim, ob sodelovanju celotnega veziva, po delovanju, v skladu z mero slehernega dela, tako da omogoča rast telesa in gradi samo sebe v ljubezni.*

11. V *Mysterium Salutis,* 7, Queriniana, Brescia 1972, p. 204.

12. *Ivi*, p.. 255.

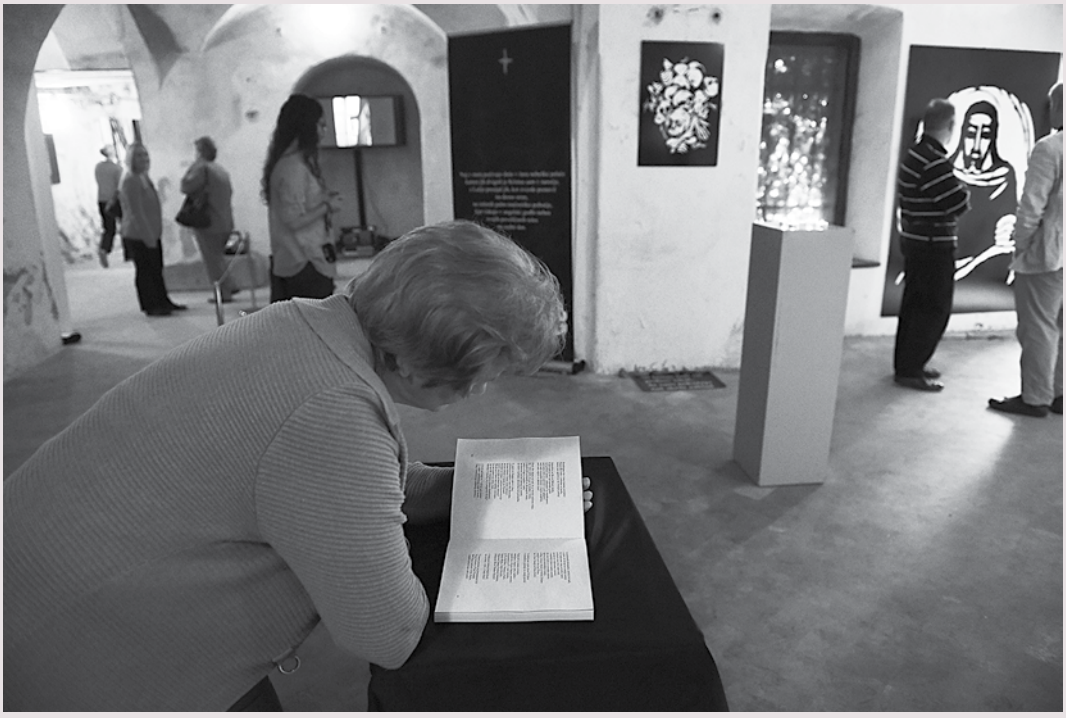
13. Zaradi tega razloga raje govorimo o "Cerkvi – Kristusovem Telesu", ko je treba opisati cerkveno konstitucijo, ki vsebuje bodisi institucionalno bodisi karizmatično strukturo. In o "Cerkvi – Kristusovi nevesti" govorimo takrat, ko je treba opisati, kako Cerkev privlači, iz Kristusove ljubezni in za Kristusa; "raznolikost karizmatičnih drž", privabljenih (tj. obdarovanih) od istega Duha ljubezni.

14. Zamislimo si ugovor, ki so ga mnogi že predstavili: kaj ostaja od odločitve II. vatikanskega zbora, ki je med vsemi drugimi zgodovinskimi podobami dal prednost podobi "Cerkev, novo Božje ljudstvo"?
    Naj nas ne bo strah reči, da je ta manj primerna za premišljevanje o pomembnem karizmatičnem dogodku; o tem, kako se zgodi dar, ki ga Duh ostvarja Cerkvi, potrebno ga bo upoštevati, ko se bo govorilo o osebah kot "nositeljih" karizem, misijonarskem in občestvenem namenu posameznih karizem, in njenih dinamičnostih, ki so varovana skozi zgodovino Cerkve.

15. *I Movimenti nella* Chiesa, cit., pp. 1718.

16. Cfr. P. Coda, *I Movimenti ecclesiali dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in *I Movimenti nella Chiesa*, cit., pp. 77–104.

17. *Novo Millennio ineunte,* n. 43.



MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Bernini iz Rima nikogar ne pusti brez "svojih potez"

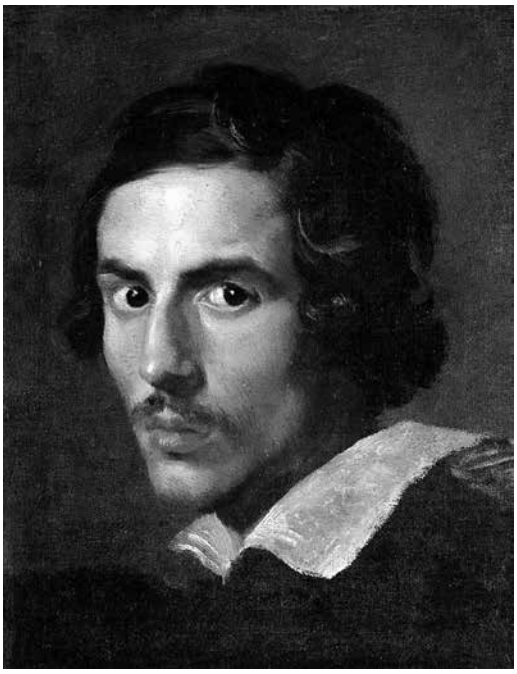
"Ko sem bil mlad, mi je Annibale Carracci svetoval, naj vsaj dve leti izdelujem skice iz Michelangelove Poslednje sodbe, da bi tako razumel razporeditev mišic," se je spominjal Bernini.

Gotovo poznamo veliko baročnih krajev in zgradb – profanih in sakralnih; baročnih skulptur in slik.Morda vemo marsikaj o baročnem bližču, literaturi, opremi, zaneseni religioznosti, saj je baročna umetnost nagovarjala celotno družbo v evropskih deželah. Vendar barok v Rimu piše povsem svojo zgodbo. Bil je in je še vedno enkraten in edinstven.Ob mogočni baročni arhitekturi se zavemo zemlje in težnosti, saj ta krepi izkušnjo navpične razsežnosti sveta. Ob njej se zavemo globine zemlje in obenem sanjamo o lebdenju in letenju.

Baročni človek je imel jasen, ozko usmerjen kulturni ideal, še vedno povsem skladen s sedmimi svobodnimi umetnostmi. Temu se je pridružilo poznavanje Svetega pisma, antične mitologije in pretanjen okus, usmerjen v evropsko modo, izključeni pa nista bili niti pretanjenost niti sočna robatost. Cilj baročne umetnosti je namreč bil univerzalno transcedentalen, ali rečeno drugače: v vidnem častiti nevidno.

Stil tega absolutističnega obdobja je trajal približno od leta 1600 do 1780 in tako kot protireformacija je izhajal iz Rima. Izhodišče in duhovni temelj tega gibanja je bil tridentinski koncil v Tridentu v Italiji (1545–1563). Toda koncil je bil sklican prepozno, da bi še uspel doseči spravo med protestanti in katoličani. Luter ga je v svojem času zahteval, a politični razkoli, ki so se pridružili verskim zahtevam, so napetosti stopnjevali do preloma. Na petindvajsetih zasedanjih je bil njihov namen razpravljati in se dogovoriti o cerkvenih doktrinah in praksi. Ena od odločitev je bila, da mora verska umetnost spodbujati pobožnost, in sicer z neposrednostjo, točnostjo, realizmom in logičnostjo. Toda radikalno novi slog se je razvil šele trideset let pozneje s protireformacijo – obdobjem katoliške prenove.

To pa je v vplivalo na umetnost tako, da se je barok rodil kot izraz hotenja, da se spoštuje dogma in obnovi stroga disciplina pod trdnim papeškim vodstvom. Njegova naloga je bila spodbujati kolektivno čustvovanje ter krotiti vernika s prevzemanjem njegovih čutov. Tako je nastala dramatična umetnost, ki je v



Gian Lorenzo Bernini, Avtoportret, 1623

nasprotju z jasnostjo in razumskostjo predhodne renesanse izrazito dinamična.

Velikost baročnih stavb, členitev prostorov in bogastvo dekoracij so propagirali avtoriteto Cerkve in držav. Vse to se je zrcalilo v cerkveni in fevdalni arhitekturi. Odgrnjene so bile še neodkrite možnosti v nadaljevanju razvoja renesančnih oblik. Bistvo baročne arhitekture je bila namreč reprezentacija. Z izrednim zamahom je zajela številne posvetne in duhovne oblastnike po vsej Evropi. Kralji, škofi, knezi in opati so postali dobesedno obsedeni z neizmerno gradnjo. Bistvo vsega je bila arhitektura, vse ostalo se je podrejalo tej panogi. Ta jih je zaposlovala in funkcionalno razporejala glede na reprezentativne cilje: kipar in slikar sta dodala le dekoracijo simbolnega pomena. Vidimo lahko, da figure v štuku zgolj neopazno segajo v stropne freske, ki s svojimi pretanjenimi perspektivami dodajajo stavbi iluzijo prostorske neskončnosti.

V celotnem neitalijanskem delu Evrope se je zgodnji barok zaradi tridesetletne vojne začel nekoliko pozneje, vendar pa povsem pod vplivom italijanskih umetnikov. Medtem ko je protestantski sever prišel pod vpliv nizozemsko-francoskega klasicizma, so se katoliškemu jugu proti koncu 17. in zlasti v 18. stol. posrečile nove stavbne in okrasne oblike, v katerih so nemški stavbarji mešali razgibanost italijanskega baroka. Še dalje pa je tudi tu ostajalo najpomembnejše izpopolnjevanje evropske baročne cerkvene arhitekture.

Osnovne značilnosti baroka so metamorfoza naravnih oblik, sprememba klasičnih proporcev, učinki širjenja in oženja prostora ter optične prevare. To so spretnosti, ki pripomorejo, da ima umetniško delo večji čustveni učinek, da vzbuja presenečenje ali občudovanje in doseže dojemljivost in sporočilnost tudi tistega, kar je daleč od običajnih doživetij. Umetniki so iskali nepretrgano kontinuiteto med zunanjimi in notranjimi prostori, med arhitekturami in poslikavami, pa tudi med umetnim in naravnim, tako da so začeli v umetniškem ustvarjanju uporabljati celo naravne elemente (vodo in svetlobo). Izvajali so prav tako kombinacijo tehnik in učinkov raznih umetniških zvrsti, tako da je opazovalec postal gledalec in igralec hkrati.

Zaradi vseh teh razlogov je bila umetnost, ki ji pravimo baročna, ljudska umetnost. Barok je namreč učinkoval s čustvi na široko občinstvo. Predmeti so bili marsikdaj nejasni, zamislil si jih je lahko "kar kakšen" naročnik: pripomočki sporočanja pa so bili ljudski in človeka celovčasih spominjajona gledališko predstavo. Caravaggio, prvi in na splošno največji italijanski slikar baroka, je eksperimentiral s svetlobo, kot jo v ustvarjanju poznamo šele po letu 1920, in je s tem dosegel popolni dramatičen učinek. Poznejši baročni umetniki so mu sledili ter prav tako z užitkom slikali čustvene obraze od blizu, z razprtimi ustnicami in lesketajočimi se solzami. Pri kipih pa je moč zaznati orjaške razsežnosti teles, nemirno gibanje, prestavljanje umetne svetlobe ter prehode senc– kot na odru.

Barok je prodrl v vse umetnosti – v likovno umetnost, vknjiževnost, urbanizem, v že

omenjeno gledališče in celo v arhitekturno dekoracijo oz. kuliserijo, grajeno za slovesne priložnosti. Skoraj dve stoletji je bila vsa Evropa baročna, po njej pa tudi dobršen del sveta. A zaradi različnih oblik in vsebin bi bilo včasih verjetno bolj prav govoriti o "barokih" in ne o "baroku". Verjetno bi morali govoriti bolj o načinu kot o slogu. Barok se je na različnih območjih različno izražal, od prekipevajočega izobilja do klasicizma, od čustva do razuma, vsepovsod in zmeraj pa je ohranjal slovesno in veličastno formo. Prav zaradi takšne prilagodljivosti se kaže v najrazličnejših nacionalnih in celo regionalnih variantah. Vsepovsod pa so očitni enak smisel za teatralnost in prazničnost, enaka želja po učinkovanju na čustva, enako hotenje, da bi bil prepričljiv za omamljanjem čustev. Te značilnosti zadostujejo, da barok označimo za zadnji veliki evropski slog pred francosko revolucijo.

Pomembna je bila velikanska urbanistična reforma mesta Rima. Ta reforma, ki naj bi potrjevala moč katolicizma, je bila predvsem dinamično jedro estetskega izraza za povzdigovanje vere in duhovne oblasti papežev. Ni šlo zgolj za posamezne akcije, temveč za popolno prenovo mestnega videza, v kateri naj bi arhitektura učinkovala kot vizualna retorika, ki razglaša svojo moč in zmožnost, da vključi vse druge umetnosti. Prve baročne[1]cerkve so bile sicer bolj skromnih razsežnosti, saj so videtibolj kot poskusni modeli za izdelavo načrtov in razmerij med posameznimi deli arhitekture. Takšen primer je po dimenzijah cerkev *San Andrea al Quirinale* (*Sv. Andrej na Kvirinalu*),arhitekturno delo *Gian Lorenza Berninija,* ki je nastajala med leti 1658 in 1671. Gre za ovalno ladjo, ki jo krona kupola, kratko preddverje pred pročeljem pa je zamišljeno kot slavolok, ki obiskovalca pripravi na presenečenje ob vstopu v notranjost. A omenjenega arhitekta je v njegovem plodnem življenju mikalo še več, predvsem pa kaj bolj reprezentativnega, kot je bilta začetek.

V baročni arhitekturi je bilo pročelje na splošno (zlasti pa še pročelje cerkva) izjemno

Trg sv. Petra, Vatikan

pomembno, saj je imelo svoje poslanstvo med zunanjostjo in notranjostjo, vplivalo je na mestno podobo in privabljalo občinstvo. V Rimu lahko ta model kot izhodiščno točko najprej zasledimo na pročelju cerkve *Il Gesú* (*Jezusova cerkev*), za katero je naredil načrt arhitekt *Giacomo della Porta*. Pročelje je dvodelno, močno osrednjo os poudarjata dvojni timpanon in portal. V 17. stol. so cerkvena pročelja dobivala v mestnem okolju čedalje večji pomen. Arhitekt *Pietro da Cortona* pa si je za cerkev *Santa Maria dellaPace* (*Sv. Marije, Kraljice miru*) zamislil močno izstopajoč portik, od katerega pahljačasto tečeta konkavni krili, ki se dopolnjujeta s konveksnim zgornjim delom. In prav tako je *Gian Lorenzo Bernini* za cerkev *San Andrea al Qurinale* predelal Cortonovo zamisel, kajti povezavo med notranjščino in zunanjščino je rešil s kolonado in izbočenim preddverjem, ki mimoidočega vabi, naj vstopi. Enake prvine je ponovil tudi v notranjščini, tako da je označil razmejitev med eliptično dvorano[2] in prostorom glavnega oltarja. Mojstri rimskega baroka so se spet odločno nagibali k središčni zasnovi. To dokazuje, da tradicija renesanse ni bila nikoli prekinjena. Čeprav je bil namen, da bi večkratno razdeljeni notranji prostor ponovno vrnili v središčno zasnovo, nedvoumen, so bila sredstva v 17. in 18.stol. vendarle povsem druga, kot jih je postavila renesansa.

Berninijeva kolonada na Trgu sv. Petra, detajl

Gian Lorenzo Bernini je v času baroka "očaral" Rim. Kipar, arhitekt, slikar in pisec se je rodil v Neaplju leta 1598. Njegov oče Pietro Bernini je bil Florentinec in se je ukvarjal še z manierističnim kiparstvom, ki pa je kazalo že vse vrline baroka, mati pa je bila Neapeljčanka, Angelica Galante. Oče mu je dajal navdih in veselje do kiparjenja in tako je Gian Lorenzo že v zgodnji mladosti pokazal ljubezen in smisel do oblikovanja struktur. Pri sedmih letih je spremljal očeta v Rim, saj je bil Pietro Bernini vključen v nekatere pomembnejše projekte, ki jih je naročil kardinal Scipione Borghese. V tem okolju sta nadarjenost Pietrovega sina kmalu zaznala slikar Annibale Carracci in papež Pavel V. Mladi Gian Lorenzo si je pridobil precejšnje mecenstvo kardinala Borgheseja, papeževega nečaka. Ta je bil lastnik zbirke poškodovanih antičnih kipov, ki jih je Bernini restavriral in s tem spoznaval kiparska dela antike; slednja so mu služila za navdih. Današnja Scipionova zbirka Berninijevih del "in situ" v Galeriji Borghese ponuja pregledno zbirko njegovih posvetnih kiparskih del in zajema številne mojstrovine.

Pod patronatom kardinala Scipioneja Borgheseja je mladi Bernini postopoma zrastel v imenitnega kiparja z izrednim čutom do predmeta, ki ga je obdeloval. Njegova zgodnja dela za kardinala so bili predvsem dekorativni predmeti za vrtove, kot je npr. *Koza Amalteja z Zeusom, otrokom in Favnom,* ter številna alegorična doprsja, kot sta *Prekleta duša* in *Blagoslovljena duša*. Skratka, od leta 1605, ko je Bernini prišel v Rim, pa do svoje smrti leta 1680 ni tega mesta nikoli zapustil za dogo časa, razen leta 1665, ko ga je v Pariz povabil Sončni kralj – Ludvik XIV. Ob vseh neverjetnih pozitivnih vrlinah, ki jih je posedoval Gian Lorenzo Bernini – bil je kipar, arhitekt, slikar, scenograf, dramatik – je imel tudi takšne človeške lastnosti, ki jih sicer ni mogoče vedno zaslediti pri genijih: to sta šarm ter aristokratska narava, s katerima se je idealno znašel v družbi in v življenju nasploh. Rad se je ukvarjal z gledališčem in prirejanjem v tistem času zelo priljubljenih slovesnosti in karnevalov, ki so vključevali bogate ognjemete. Umetnik je papežu ponujal projekte, ki so postajali od izdelka do izdelka bolj ambiciozni in edinstveni. Od strastnega mladeniča v svoji mladosti je v ljubezenski zvezi s Costanzo Bonarelli v zrelih letih dozorel v predanega moža ter zglednega očeta.V svojem ustvarjanju je bil tako enkraten, da si je prislužil nagrado Annibala Carraccija in pod pokroviteljstvom papeža Pavla V. je prav kmalu postal neodvisen kipar. Nanj so poleg del njegovega očeta Pietra Berninija vplivale še številne študije kipov antične Grčije ter rimskih marmornih kipov v Vatikanu. Izklesal je celostne umetnine – ena od teh je na primer *Apolon in Dafna*, ki sodi v sam vrh kamnite plastike vseh časov.

Gian Lorenzo Bernini je v svoji zgodnji ustvarjalni periodi prav tako užival brezpogojno podporo in občudovanje Maffea Barberinija oz. papeža Urbana VIII., ki mu je v tistem času zaupal vrsto ustvarjalnih poslanstev. To so bila dela v dvajsetih letih 17. stol., gre pa predvsem za kiparske portrete in precej zahtevne stvaritve, med katerimi so npr. *Pedro de Foix, Carlo Barberini*, *Urban VIII.* ter *sv. Bibijana*. V skulpturah, ki jih je Bernini ustvarjal v svojem zrelem obdobju, pa je predvsem nekaj, čemur bi lahko rekli, da uteleša vso njegovo modrost, talent, ljubezen, znanje in smisel, oziroma tisto Moorejevo misel:

"Kipar si mora vseskozi prizadevati in razmišljati o obliki in jo upodabljati vvsej njeni

prostorski polnosti. Telesno obliko si tako rekoč ustvari v glavi – premišlja o njej, ne glede na velikost, kakor da bi jo pestoval v usločeni dlani. V mislih si vizualizira zapleteno obliko od vseh strani, ve, kakšna je na drugi strani; identificira se z njenim težiščem, z njeno maso, z njeno težo; ve, kakšen volumen ima in kakšen prostor spodrine v zraku."[3] Lahko bi rekli, veličastnejše je delo, bolj občutimo navzočnost ustvarjalčevih rok.

Poleg kiparstva se je Gian Lorenzo Bernini ukvarjal tudi s stavbarstvom, vendar so njegovi učitelji nepoznani. V tej stroki je bil Bernini prav tako prodoren in edinstven kot v kiparstvu. Urban VIII. ga je imenoval za vodjo livarne v Angelski trdnjavi, prav tako je bil postavljen za katoliškega kiparja, stavbenika ter samega nadzornika likovnih umetnosti v Rimu. Urban VIII. je Berniniju tedaj zaupal največje in najodgovornejše naloge za svojega naslednika, papeža Inocenca X. Pred njim sta bila to ustvarjalca Francesco Borromini[4] in Alessando Algardi.[5] Tudi Borromini je v svoji cerkveni arhitekturi, še jasneje kot Bernini, pokazal, kaj je značilno za napetost in izvirnost baroka. V rimskih cerkvah *San Carlo alle Quattro Fontane, San Ivo della Sapienza* in *Santa Agnese* je poskušal tako v tlorisu kot v višinskih razmerjih doseči skrajno dinamičen učinek. Nenehna igra med izbočenimi in vbočenimi površinami ter zapletene domislice, ki temeljijo na preigravanju geometrijskih likov, pričajo, da je imel izjemno domišljijo in da je nenehno iskal izvirne oblike. Ustvarjal je prostore, polne presenečenj – odprte in predrte, kjer jih ne bi pričakovali, pa stisnjene, ko spet niso videti v skladu z ustaljenimi načeli. S tem pa je močno vplival na kasnejšo arhitekturo rokokoja. Arhitektura je prvo orodje, ki nas povezuje s prostorom in časom in daje tema razsežnostma človeško mero. Udomačuje brezmejni prostor in neskončni čas, zato ju človek lahko prenese, naseli in razume. Zaradi odvisnosti prostora in časa, zakonitostih zunanjega in notranjega prostora, telesne in duhovne, materialne in mentalne, nezavedne in zavestne prioritete,

Baldahin v baziliki sv. Petra

naši čuti s svojo vlogo pomembno vplivajo na naravo umetnosti in arhitekture.

Za prenovo *Trga sv. Petra,*[6] enega od simbolov Rima ter hkrati simbolov Katoliške cerkve, je bil zadolžen arhitekt Gian Lorenzo Bernini, ki je prav tako umetniško realiziral velik del notranjosti cerkve sv. Petra. Papež Aleksander VII. Chigi si je močno želel tako rekoč edinstveno oblikovanje tega veličastnega prostora. Bernini mu je izdelal načrt ter mu ga leta 1657 tudi predložil. Gre za eliptične oblike, s kolonadama obdani trg, ki s pročeljem bazilike sv. Petra povezuje manjši trg, omejen z dvema rahlo diagonalnima kriloma, ki poudarjata klasicistični načrt Carla Maderna.[7] Celoto poživljajo še mogočen 25 m visok egipčanski obelisk, ki ga je za Siksta V. tja postavil Domenico Fontana, in dva vodnjaka v centralnih točkah elipse. Desnega, v smeri bazilike, je napravil Carlo Maderno, tja ga je namestil Bernini, levi pa je spet delo Carla Fontane. Oba sta visoka 8 m, s svojim šumenjem vode, ki pada v mavričnih barvah, pa dajeta resni veličastnosti trga svež in živahen

Detajl Davidovega obraza

poudarek. Visoko nad desnim stebriščem se dviga še apostolska palača. Ob približevanju k baziliki se pred nami prične dvigati položno stopnišče, ki je razdeljeno na tri ploščadi ter dvaindvajset stopnic iz peščenca.

Bernini je izkoristil impozantnost četvorne vrste stebrov, razporejenih v polkrogih – videti je, kot da bi ti prožili roke k mestu in svetu ter vabili k sebi. S tem je poudaril simbolični pomen trga. Raznovrstni učinki perspektive vzpostavljajo ravnotežje v razmerju med vodoravnim prostorom trga in Michelangelovo cerkveno kupolo. Bernini je izdelal načrt tako, da bi povezal obe stebrišči še s tretjim, ki bi trg povsem zaprla, s čimer bi še bolj poudaril njegovo lepoto. Za dostop pa bi bila v stebrišču na obeh straneh napravljena dva vhoda. A ta del kolonade doslej ni bil izveden. Kar pa se tiče samega občutka ob tem, ko se človek fizično znajde sredi omenjenega trga,zadostujeta zgolj dve besedi: *grandiozno* in *monumentalno*. Skorajda neopisljivo je doživljanje mogočnosti vsega Berninijevega ustvarjenega, in ne glede na nešteto občutkov, ki tedaj človeka obidejo, prevladuje gotovi tisti, ki hoče povedati, da skoraj nikoli ne bo mogoče priti do cerkvenih stopnic. Kamniti trg namreč deluje neskončno, brezčasno! Delo vrhunskega arhitekta nas vabi, da si predstavljamo še navzočnost njegovega telesa in rok, kajti arhitekturni prostor, velikost in podrobnosti so neizbežno izdelki in projekcije ustvarjalčevega telesa in rok. Že sama njegova zamisel o nastanku tega je božanska.

Vse oblike umetnosti – kot so kiparstvo, slikarstvo, arhitektura, film in glasba – so posebne oblike mišljenja. So način čutne in utelešene misli, značilne za določen umetniški medij. Te oblike mišljenja so podobe rok in telesa in ponazarjajo temeljno bivanjsko vednost. Namesto da bi arhitekturo razumeli zgolj kot vizualno estetizacijo, jo je treba videti kot način ekstencialnega in nadčutnega premišljevanja s pomočjo prostora, strukture, snovi, težnosti in svetlobe. Enako je s čutom težnosti, ki je bistvo vseh arhitektonskih struktur. Ob veliki arhitekturi se zavemo težnosti in zemlje, saj ta krepi izkušnjo navpične razsežnosti sveta, in ob njej se zavemo globine zemlje in obenem sanjamo o lebdenju in letenju.

Če se ponovno vrnemo na Trg sv. Petra, ali natančneje v sam atrij bazilike sv. Petra,[8] in se ozremo po naslednjem Berninijevem kiparskem delu, ki stoji na desni strani prostora, uzremo kip velikega vladarja *Konstantina*. Skulptura, ki je bila izdelana leta 1670, prikazuje cesarja na konju, kako z žarečim obrazom gleda na križ, ki se blešči na nebu. V izklesanem prizoru se pred nami zgrne velik dramatičen zgodovinski trenutek, ekstremna dinamičnost ter obilo prikrite simbolike.Ob vstopu v baziliko pa nas sprejme dobesedno "ves rimski" barok. Mnogo tedanjih italijanskih umetnikov je v danem času pustilo v njej svojo dušo in ljubezen. Tudi Bernini s svojimi učenci. *Apsida* in *oltar* s *katedro* so pečati njihovih rok. Katedra je v osnovi sicer bila hrastov stol, na katerem je po izročilu sedel sv. Peter in pridigal. Papeška študijska komisija, ki je proučevala temo o tej zadevi, pa je konec meseca novembra leta 1969 objavila, da to vendarle ni stol sv. Petra, temveč da gre za sedež, ki ga je podaril v drugi polovici 9. stol. Karel Plešasti papežu Janezu VIII., in da je šele od tedaj simbol papeške avtoritete. Ostanke

tega stola so namreč prenesli iz stare bazilike na to mesto. Bernini jih je vdelal v marmor, bron in zlato ter prestol postavil nad oltar v apsidi. Ogromne postave štirih cerkvenih učiteljev – dveh grških in dveh latinskih – spoštljivo obkrožajo umetnino. Njihova oblačila, ki so pozlačena, roke in obličja pa bronaste barve, se dvigajo od vznožja, ki je "stkano" iz najrazličnejših vrst dragocenega marmorja. Ob straneh prestola sta dva angela, naslednja dva pa držita ključe in zlato krono. Med oblaki in snopom zlatih žarkov je v luči slikovitega okna golob, simbol sv. Duha. Nad golobom pa sije relief, ki navaja, da je Pij XII. dal restavrirati apsido. Ob tem je pomembno tudi to, da vse do Berninijevega časa noben umetnik v marmorju in bronu ni prikazal velike teološke zamisli, kot sta vzhodna in zahodna Cerkev, ki povezani v veri katoliške Cerkve pozdravljata rimsko katedro, nad katero bdi sveti Duh z žarki svoje modrosti ter s svojim nezmotljivim naukom vodi krščanski svet. Za Petrov prestol lahko zagotovo rečemo, da se skupaj z razkošjem marmorja in barvnimi okni spreminja v igro svetlobe in barv ter je prava apoteoza pontifikalne monarhije. Gre za umetnino, ki je večna.

Nagrobni spomenik papeža Urbana VIII., ki je umrl leta 1644, je kipar Bernini postavil na desno stran od oltarja. Spomenik je izdelan iz marmorja iz templja Sonca na Kvirinalu. Nad sarkofagom je pozlačen bronast kip samega papeža Urbana VIII., ob straneh pa se ob bok naslanjata izklesani prispodobi Pravičnosti in Ljubezni, slednja z dvema otrokoma. Na sarkofagu je bronasti skelet, ki je predstavljen v elementu pisanja imena papeža Urbana, medtem ko roji čebel v svojem poslednjem letu bežijo na vse strani. Čebele namreč nastopajo kot simbol v grbu Barberinijevih. S čebelami se ponovno srečamo pri mogočnem *baldaninu*, ki je Berninijevo veledelo, saj je umetnik po naročilu papeža Urbana VIII. že leta 1633 nad oltarjem postavil omenjeno delo. Z marmornatega vznožja, ki je okrašeno z grbi in čebelami, se dvigajo štirje 11 m visoki stebri, ki se ovijajo v prispodobi vinske trte.

Vitraj Svetega Duha nad prestolom sv. Petra

Bron so ustvarjalci vzeli kar iz rimskega Panteona, zato velja tudi rek, da so tisto, česar niso naredili barbari, naredili Barberini(ji). Vrh stebrov je zaključen z bogatimi korintskimi kapiteli, na njih pa stojijo štirje angeli z rožami in zlat baldahin. V sami sredi baldahina pa odpira svoja bela krila golob, ki ponazarja Svetega Duha. Povsem na vrhu baldahina sta nameščena še globus in križ. Kot sami dekorativni elementi je vmes nameščenih še osem majhnih angelov, ki držijo ključe, tiaro sv. Petra, meč ter knjigo sv. Pavla. Ta Berninijev baldahin s papeškim oltarjem v simfoniji z Michelangelovo kupolo, ki je nastala že v obdobju renesanse, je dejansko tako ganljivo doživetje arhitekture in skulpture, da pri človeku ne zajema zgolj vida, ampak mu daje občutek, da *je* v svetu in je v bistvu okrepljeno doživetje jaza.

Kretnje, sporočila in pomeni rok protagonistov so bili vedno priljubljen predmet umetniškega upodabljanja. Roka je tisti del človeškega telesa, ki odraža pomembnost,

Angel na Angelskem mostu

subtilnost, izraznost ter različne misli. Odtisi ter obrisi človeških rok se pojavljajo že v stenskih poslikavah v obdobju paleolitika. Roka ima številne, celo nasprotujoče si simbolne pomene v družbeni komunikaciji in umetnosti; gesta prijemanja ali odrivanja tako lahko odraža pozitivne ali negativne pomene. Polaganje rok simbolizira blagoslavljanje in ta znak prenese moč osebe oziroma višjega bitja, ki polaga roke na osebo, ki se je dotika. Dvignjene ali sklenjene roke so simbol molitve, stisk rok pa je splošen simbol prijateljskega in odobravajočega odnosa. V umetnosti je roka, ki se prikazuje iz oblaka, zgodnja oblika prikazovanja Očeta v Sveti Trojici. Roka, ki je udarila Kristusa, je eden od elementov Kristusovega trpljenja, roka, ki izroča denar, je povezana s plačilom Judežu, umivanje rok, ki se nanaša na Pilatove roke po Kristusovem sojenju, pa predstavlja nedolžnost. Sicer je roka tudi emblem osebnosti, ki izraža družbeni razred, materialno stanje, vrednote, poklic in zveze. Vso to simboliko z govorico telesa vred je Gian Lorenzo Bernini še kako dobro poznal. Prav tako je tudi z njegovimi kipi, ki izražajo mimiko obraza – ekstazo, srd, bolečino, strah … O tem govorijo njegova dela, kot so liki na *vodnjaku Štirih rek* na Piazza Navona, *Zamaknjenje sv. Terezije, Blažena Ludovika Albertoni, Apolon in Dafna, David* …

V rimski cerkvi Santa Maria della Vittoria je beneški kardinal Federico Cornaro naročil kapelo v spomin na svojo družino. Delo je v izvedbo zaupal Berniniju, ki je v sorazmerno tesnem prostoru kapele ustvaril pravi gledališki prizor, sredi katerega nastopa *sv. Terezija v zamaknjenju (1645–1662)*. Gre namreč za t. i. marmorno skupino sv. Terezije in angela, tako kot je sam razumel besedilo velike španske mističarke. Upodobil je prizor njenega zamaknjenja, kot so ta dogodek omenjali v postopku razglasitve za svetnico leta 1622: k svetnici se približuje angel, ki z levico narahlo dviga rob njenega plašča, v desnici pa drži zlato puščico z razbeljeno konico in se pripravlja, da ji bo z njo prebodel srce in drobovje. *"Ko jo je izdrl…, sem vsa žarela od ljubezni do Boga,"* je zapisala sv. Terezija.[9]

Bernini je skupino namestil nad oltarno mizo in zasnoval okvir, pri katerem je preoblikoval motiv arhitekture pročelja. Veliko zalomljeno čelo podpirata na obeh straneh po dva korintska stebra. Žarki iz pozlačenega lesa, ki lijejo v ozadju kiparske skupine, poudarjajo učinek svetlobe, ki pada skozi okroglo okno. Na stranskih stenah kapele sta kot arhitekturno kiparski sestavini dobili prostor in vlogo v dogajanju dve loži, iz katerih člani družine Cornaro, upodobljeni na reliefih iz belega marmorja, gledajo zamaknjenje sv. Terezije ter so zatopljeni v živahen pogovor, kot v gledališču. Bernini je kot tipično baročni umetnik izrabil vse likovne možnosti, da bi ustvaril celostno umetnino: uporabil je raznobarvne vrste marmorja, poslikano štukaturo, kombinacijo dragocenih materialov, dobro premišljeno igro svetlobe, kontraste med ravnimi linijami, loke v eno in v drugo smer, trikotna čela, balustrade, stebre in pilastre, reliefno in polno plastiko ter perspektivične učinke, ki omogočajo nove poglede na stvaritev. Svojo baročno okrasje pa je izbiral po resnem razmisleku, tako da so se vsi likovni elementi uskladili v sozvočje.

Berninijeva posebnost je ta, da ni zapustil nobenega teoretičnega dela. Bil je tesno povezan z jezuiti in s svojim ustvarjanjem je hotel prispevati k širjenju vere. V skladu s programom tridentinskega koncila je želel

očarati in ganiti. V času, ko so Duhovne vaje *sv. Ignacija* priporočale, naj človek živi vero z vsemi čuti in vso domišljijo, je uporabljal vsa likovna sredstva, da bi dosegel skrajno čuten učinek. Posledica tega je gotovo *Zamaknjenje sv. Terezije*, ki je polno sladostrastja. Angel je s svojim zapeljivim smehljajem podoben antičnemu Amorju, sv. Terezija, vsa drhteča, pa skoraj izginja pod gubami svojega nunskega oblačila; njeno telo se zvija v krču trpljenja in užitka hkrati. Bernini je bil namreč v marmorju sposoben ustvariti vse tisto, česar niti čuti ne morejo zaznati – nebeško blaženost ter mistično ekstazo. Ob vsem tem je le s kančkom percepcije moč zaznati tisti neponovljivi gib figure, roke, mimike, ki je edinstven, neponovljiv. S podobno situacijo se spet srečamo pri *Blaženi Ludovici Albertoni* (1671–1674) v cerkvi San Francesco a Ripa v Rimu. Protagonistka je ponovno upodobljena v trenutku krča, ki ga doživlja v času stanja blaženosti, ter se nahaja v ekstatičnem razpoloženju.

Živopisni premiki teles pa nas bolj v čvrstem kot v subtilnem duhu nagovorijo na Piazza Navona, kjer je Bernini uprizoril *Vodnjak štirih rek* (*Fontana dei Quattro fiumi*). Čustvena moč, neposrednost, univerzalnost in jasnost gestikulacijskega izražanja vsekakor odražajo integriteto človeškega telesnega ustroja in tudi tesno povezavo med umom in gesto Berninijevih personifikacij rek.

"Vidimo globino, gladkost, mehkost, trdost predmetov. Cézanne je celo dejal, da vidi njihov vonj. Če naj slikar izrazi svet, potem mora njegova razporeditev barv imeti v sebi to neločljivo celoto, sicer bo njegova slika zgolj namig o stvareh in jih ne bo predstavila v nujni enosti, navzočnosti in neprekosljivi polnosti, kar je za nas definicija realnega. Zato mora vsaka poteza s čopičem izpolniti intimno število pogojev... Kot je dejal Bernard, mora vsaka poteza vsebovati zrak, svetlobo, predmet, kompozicijo, značaj, obris in slog."[10] Izražanje brez tega, kar *obstaja*, je delo brez konca.

Cézanne je videl enako v slikarstvu, kot je mogoče videti pri kiparstvu. Umetniška dela razprostirajo Berninijevo roko skozi prostor in

Vodnjak štirih rek, detajl

čas. Ko si ogledujemo njegov *Vodnjak štirih rek* na Navonskem trgu, čutimo ustvarjeno delo, kako nas vabi, da si predstavljamo navzočnost kiparjevega telesa in rok, kajti sam prostor, velikost stvaritve in podrobnosti so neizbežno izdelki in projekcije ustvarjalčevega telesa in duha.Vsako ustvarjalno delo namreč zahteva telesno in duhovno poistovetenje, vživljanje in sodoživljanje. Ponovno smo pri nečem, kar lahko zaznavamo z vsemi svojimi čuti, ki se med seboj oplajajo in zlivajo drug v drugega. Ta vodnjak, ki se nahaja sredi trga, kjer je bil nekoč Domicijanov hipodrom, predstavlja v sami sredi kamnito čer, v kateri je več vdolbin. Iz dveh prihajata k vodi lev in povodni konj, medtem ko na čeri sedijo postave, ki poosebljajo štiri takrat znane dele sveta, s tamkajšnjimi rekami vred (Nil: Afrika, Ganges: Azija, Donava: Evropa, La Plata: Amerika). Nil je prikazan s palmo in levom, Ganges z zmajem in pravljico, Donava s konjem in delfinom, La Plata pa z zamorcem in kaktusom. To so ob Berniniju ustvarjali tudi njegovi učenci. Sredi med vrhom čeri pa se mogočno dviga obelisk iz Maksencijevega cirkusa. Ta simbolično predstavlja idealni simbol človekove težnje po neskončnosti, z družinskim grbom Pamphilijev na vrhu. H kompozicijskemu ravnotežju, ki ga je Bernini dosegel še s postavitvijo dveh vodnjakov na obeh koncih elipsastega trga, je hkrati pripomogel Francesco Borromini z domiselno konveksno-konkavno fasado cerkve *sv. Neže*, ki z zelo visoko bobnico in z dvema zvonikoma ob navpični osi Berninijevega

San Andrea al Quirinale, detajl

vodnjaka ustvarja protiutež vodoravni ravnini trga.

Bernini nadaljuje s svojimi potezami na Angelskem mostu, ki nosi ime prav po ustvarjenih angelih. Osvetljeni v nočni svetlobi delujejo bolj dramatično in pristno kot pri belem dnevu. Ravno vprašanje svetlobe je eno tistih, ki ga je Bernini povsem obvladal. Zanimivo je, da se je velik ljubitelj svetlobnih učinkov velikokrat izogibal naravni svetlobi in je to, če je bilo le mogoče, usmeril na način, da je delovala umetno. Človeško oko je namreč najpopolneje uglašeno na somrak in ne na svetlo dnevno svetlobo. Meglica in somrak zbudita domišljijo, saj postanejo vidne podobe neostre in nejasne. Senca pa daje obliko in življenje osvetljenemu predmetu. Je tudi območje, s katerega vznikajo fantazije in sanje. Umetnost *chiaroscura*, ki ga je ljubil že Caravaggio, je tudi veščina mojstrskega kiparja in arhitekta. Tudi v velikih arhitekturnih prostorih senca in svetloba vseskozi globoko dihata: senca vdihuje in osvetljava izdihuje svetlobo. Berninijevi angeli so na mostu čez Tibero zatopljeni v svoja poslanstva. Mimogrede zaznajo še naš mimohod, a če smo občutljivi na Berninijev udarec s kladivom, gotovo pustijo pečat tudi v nas. Toda omenjeni udarci še zdaleč niso vse, kar nam je umetnik zapustil.

Gian Lorenzo Bernini, ki je v svojem življenju služil osmim papežem, se je s tega sveta poslovil v 82. letu starosti. Umrl je novembra leta 1680. Pokopali so ga ob dveh ponoči ob razsvetljavi štirih bakel v cerkvi Santa Maria Maggiore, kjer je s svojim očetom naredil prve kiparske korake. Ne le Rim, ampak tudi preostali del stare celine sta tedaj izgubila enega največjih mož tistega časa. Za seboj je pustil veličasten opus, ki ga vedno znova gledamo, občudujemo, analiziramo in o njem razmišljamo do neskončnosti. Bil je kralj marmorja.

Včasih se nam zazdi, kot da smo že zdavnaj pozabili na kak kraj, kjer smo preživeli določen čas ter doživeli moč njegove lepote; a kot sta zapisala arhitekta Bloomer in Moore, je v resnici tako: "*Vsaj do neke mere se lahko spomnimo slehernega kraja,*

deloma zato, ker je enkraten, deloma pa zato, ker je vplival na naše telo in porodil dovolj asociacij, da smo si ga ohranili za zmeraj v osebnih svetovih".[11]

LITERATURA

James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols*, Icon Editions, NY, San Francisco in London, 1974.

Maurice Merleau-Ponty, *Cezanne's Doubt*, v id., *Sense and Nonsense*, Evanston (Based on the Dreyfus translation in *Sense and Nonsense*, Northwestern University Press, 1964).

Kent C. Bloomer in Charles W. Moore, *Body, Memory and Architecture*, New Haven in London 1977.

Andrea Zanella, *Bernini – All his works from all the world*, Rome 1993.

Robert Wallace, *Bernini und seine Zeit 1598–1680*, Original U.S. edition, Time-Life Books, Inc. Aus dem Englischen übertragen von Peter Mortzfeld.

Franco Borsi, *Bernini*, New York: Rizoli 1984.

Charles Scribner, *Gianlorenzo Bernini*, New York: H. N. Abrams Publishers, 1991.

1. *Zgodnji barok v Italiji* (1570–1630) in glavni predstavniki: Carlo Maderno: 1556–1629, Gian L. Bernini: 1598–1680, Giacomo della Porta: 1539–1602; *visoki barok v Italiji* (1630–1700) in glavni predstavniki: Gian L. Bernini: 1598–1680, Francesco Borromini: 1599–1667, Pietro da Cortona: 1569–1669, C. Rainaldi: 1611–1691.
2. Na začetku baroka so namesto renesančnega kroga uporabili vrsto *elipse*, katere zaobljene stene še posnemajo vzdolžno zasnovo. V tej zvezi moramo sicer splošno uporabljano, vendar napačno oznako "*ovalen*" = jajčast, povsod nadomestiti s pravilnim "*eliptičen*". Vendar so kmalu uporabili vse osnovne geometrijske oblike in njihove

predrtine – grški križ, krog, tri-, štiri- ali osmerokotnik – in vedno znova elipso. Končno je vzdolžna zasnova zaobrnjena (*San Andrea al Quirinale*) in na *Trgu sv. Petra*.

3. Henry Moore, *The sculptor speaks*, London 1966, p. 62 (slov. prevod naveden v : Juhani Pllasmaa, *Oči kože*, op. cit., str. 110).
4. *Francesco Borromini*; italijanski arhitekt – rojen je bil leta 1599 v Bissonu, Lago di Lugano; umrl je leta 1667 v Rimu. Francesco Castelli, imenovan Borromini, se je izučil na gradbišču milanske stolnice pri največjem mojstru milanskega baroka Francescu Marii Richiniju (1584–1658). V Rimu, kjer je živel vsaj že od leta 1619, je delal za Carla Maderna in G. L. Berninija, dokler ni dobil naročila za izvedbo kompleksa cerkve *sv. Karla pri štirih vodnjakih* (1638–1667) ter palač *Faconieri* in *Spada*. Med njegovimi številnimi rimskimi deli so najbolj imenitni *Oratorio del Filipini* ter cerkvi *sv. Neža* in *sv. Ivo alla Sapienza*. Borromini, ki je naredil samomor, je bil eden najizvirnejših baročnih arhitektov; dosledno je uporabljal medsebojni učinek osvetljenih in temnih površin in izjemno razgibal prostorske elemente. Bil je nedvomno eden najboljših umetnikov, arhitektov in kiparjev, ki so se od srednjega veka pa vse do srede 18. st. selili iz alpskih in predalpskih predelov Lombardije v ravnino in se vključevali v glavne tokove italijanskega in evropskega umetniškega ustvarjenja.
5. Znani deli *Alessandra Algardija* sta vila *Doria-Pomphili* in vila *Falconieri*.
6. *Trg sv. Petra:* oblika elipse trga je široka 231 m in dolga 177 m. Obkroža ga dvoje kolonad. Stebrišča so narejena iz 284 stebrov iz peščenca, razporejena pa so v štiri vrste in oblikujejo tri pokrite hodnike, ki so široki približno 17 m. Stebrišča so visoka 18,60 m. Na njih in na obeh podaljških, ki povezujeta obe kolonadi, je venec 140 kipov svetnikov, svetnic, mučencev in pričevalcev vere, ki so jih izdelali Berninijevi učenci. Trg, ki je širok 240 m, je sedanjo podobo dobil v času papeža Aleksandra VII., zanj pa so porabili 44000 kubičnih metrov travertinskega marmorja. V desnem stebrišču so bronasta vrata (*portone di bronzo*), ki vodijo v papeško palačo. Tu je tudi vhod k posebnim avdiencam, ki so zunaj bazilike sv. Petra. Sredi tega stebrišča je latinski napis, ki pravi, da je njegov namen ta, da je streha in zaščita pred sončno pripeko ter zatočišče pred dežjem in viharjem.
7. *Carlo Maderno* (1556–1629) je bil umetnik na prehodu med manierizmom in barokom. Bil je nečak in učenec *Domenica Fontana* (1543–1607), ki je začrtal Sikstinsko cesto in postavil obelisk pred Sv. Petrom. Maderno je zgradil pročelje cerkve sv. Suzane. Papež Pavel V. mu je zaupal vodstvo gradnje pri sv. Petru; naredil je naredil je načrt za pročelje in glavno ladjo, ki ji je v nasprotju z Michelangelovimi napotki dal bazilikalni tloris.
8. *Cerkev sv. Petra*, Rim: renesančna središčna stavba, *arhitekti:* 1506–1590 D. Bramante, Michelangelo, G. della Porta, G. B. da Vignola, C. Fontana; vzdolžna ladja 1607–1626, C. Maderno.
9. *Opis zameknjenja sv. Terezije* v angleškem jeziku: *"Beside me, on the left, appeared an angel in bodily form.... He was not tall but short, and very beautiful; and his face was so aflame that he appeared to be one of the highest rank of angels, who seem to be all on fire.... In his hands I saw a great golden spear, and at their on tip there appeared to be a point of fire. This he plunged into my heart several times so that it penetrated to my entrails. When he pulled it out I felt that he took them with it, and left me utterly consumed by the great love of God. The pain was so severe that it made me utter several moans. The sweetness caused by this intense pain is so extreme that one cannot possibly wish it to cease, nor is one's soul content with anything but God. This is not a physical but a spiritual pain, thought he body has some share in it - even a considerable share."* https://www.khanacademy.org/humanities/monarchy-enlightenment/baroque-art1/baroque-italy/v/bernini-ecstasy-of-st-theresa.
10. Maurice Merleau-Ponty, *Cezanne's Doubt*, v id., *Sense and Nonsense*, Evanston 1964, p. 15.
11. Kent C. Bloomer in Charles W. Moore, *Body, Memory and Architecture*, New Haven in London 1977, p. 44.
12. Bernini je prejemal tudi naročila iz Anglije – marmorni portret kralja Karla II. po slikanem portretu Van Dycka, pa tudi iz Francije – za izgradnjo novega Louvra je ustvaril spomenik Ludviku XIV. Tja je odšel leta 1665. Pisal je gledališke igre, ki jih je sam postavil na oder: leta 1668 melodramo Giambattista Rospigliosi, *La comica del cielo*. Bil je režiser mnogih rimskih svečanosti in karnevalov.
13. Fotografije so vzete z Googla.

v srcu izpolnjeni
Ukaz Domovine!

YUVAL NOAH HARARI

SAPIENS: KRATKA ZGODOVINA ČLOVEŠTVA

Yuval Noah Harari je profesor svetovne zgodovine v Jeruzalemu. Njegova knjiga *Sapiens* je postala svetovna uspešnica. Je na vrhu Amazonove lestvice najbolj prodajanih knjig v rubriki popularne znanosti. V prevodu Polone Mertelj je v preteklem letu izšla v založbi Mladinska knjiga. Prvi natis je bil razprodan v manj kot mesecu dni.

V knjigi Harari opisuje tri revolucije: "Potek zgodovine so oblikovale tri pomembne revolucije. Kognitivna revolucija je sprožila zgodovino pred približno 70.000 leti. Pred približno 12.000 leti jo je pospešila kmetijska revolucija. Znanstvena revolucija, ki se je začela šele pred 500 leti, pa bo zgodovino morda končala in začela nekaj popolnoma drugega." (Str. 13.)

Prvi del knjige govori o kognitivni revoluciji. Harari najprej opiše naravni razvoj človeka. Prazgodovinski ljudje so bili po njegovem prepričanju nepomembne živali in so imeli zanemarljiv vpliv na okolje. Človeški rod se je razvil iz opice. Izraz "ljudje" Harari uporablja za vse pripadnike rodu *Homo*. Ljudje so bili še pred 150.000 leti še vedno nepomembna bitja. Takrat je v vzhodni Afriki že živela vrsta *Homo sapiens*, ki si je planet delila še z drugimi vrstami ljudi. Sapiensi so se pred približno 70.000 leti iz vzhodne Afrike razširili po Evraziji. Sapiensi, neandertalci in denisovanci so bili pred 50.000 leti skoraj, vendar ne povsem ločene vrste.

V nadaljevanju Harari opiše kognitivno revolucijo in prednosti, ki smo jih sapiensi dobili z njo. Ta revolucija je po njegovem prepričanju potekala v obdobju pred 70.000 do 30.000 let. Z njo so se pojavile nove oblike razmišljanja in sporazumevanja, ki so naši vrsti dala prednost pred drugimi. Posebnost našega jezika je po njegovem prepričanju v tem, da lahko z njim posredujemo podatke o stvareh, ki sploh ne obstajajo. "Največja posebnost jezika sapiensov je sposobnost govorjenja o izmišljotinah." (Str. 34.) Miti oz. namišljene resničnosti po njegovem prepričanju omogočajo kolektivno sodelovanje velikega števila posameznikov. "Bogovi, države, denar, človekove pravice, zakoni in pravica obstajajo le v skupni človeški domišljiji." (Str. 38.) Sapiensi lahko od kognitivne revolucije dalje hitro spreminjajo svoje vedenje in nove vedenjske vzorce prenašajo na prihodnje rodove brez genskih in okoljskih sprememb. Ta revolucija je torej vzrok hitrih sprememb družbenega vedenja in ključna za uspeh sapiensov.

V nadaljevanju Harari opiše življenje prvih lovcev in nabiralcev in vpliv, ki so ga imeli na okolje. Lovci in nabiralci so po njegovem prepričanju splošno gledano živeli bolj udobno in so bili srečnejši od večine poznejših kmetov, pastirjev, delavcev in uradnikov. Starodavne lovce in nabiralce sta manj pestili lakota in podhranjenost kot njihove kmetovalske potomce, poleg tega so bili na splošno višji in bolj zdravi od njih. Vse te prednosti so bile posledica prehrane, ki je bila za razliko od prehrane kmetovalcev veliko bolj raznolika in bolj redna, delavnika, ki je bil veliko krajši in manj naporen ter redkosti nalezljivih bolezni. Harari priznava, da o zgodnji zgodovini človeštva ne vemo veliko. Vemo pa za vpliv, ki ga je to imelo na svoje okolje. Zaradi sapiensov je izumrlo veliko živalskih vrst, še posebej velikih živali. S svojim požiganjem gozdov so

vplivali tudi na rastlinski svet. "*Homo sapiens* je v izumrtje pognal približno polovico velikih živali, še preden je izumil kolo, pisavo in železno orodje." (Str. 82.)

Drugi del knjige govori o kmetijski revoluciji. Harari je prepričan, da s kmetijsko revolucijo življenje ni postalo bolj udobno, saj je bilo življenje kmetovalcev na splošno težje kot življenje lovcev in nabiralcev. Ti so se namreč preživljali veliko zanimiveje in pestreje, poleg tega so jih manj ogrožale lakote in bolezni. Kmetijska revolucija je povzročila porast števila ljudi in razvajene elite, pri čemer je povprečen kmet delal trše kot povprečen lovec, v zameno pa je jedel slabše. "Kmetijska revolucija je bila največja prevara v zgodovini." (Str. 90.) Harari trdi, da valuta evolucije nista lakota in bolečina, temveč kopije vijačnic DNK-ja. Življenjska raven se je znižala le zato, da bi se pomnožilo število kopij genoma *Homo sapiensa*. Udomačene živali je niso v kmetijski revoluciji odnesle nič bolje kakor ljudje. "Udomačeni piščanci in udomačeno govedo so morda res evolucijska zgodba o uspehu, so pa tudi zgodba o najnesrečnejših bitjih, kar jih je kdaj živelo." (Str. 102.)

Harari trdi, da ne verjame v krščanske mite o Bogu, stvarjenju in dušah, in zato ne more verjeti v enakost vseh ljudi. "Obstaja le slep evolucijski proces, ki brez vsakršnega cilja vodi v rojstvo posameznikov." (Str. 117.) Zanj so izmišljotina tudi pravice in svoboda. Zelo pragmatično trdi: "V določeni red ne verjamemo zato, ker je objektivno stvaren, temveč zato, ker nam vera vanj omogoča učinkovito sodelovati in oblikovati boljšo družbo." (Str. 118.) Prepričan je, da se namišljeni ureditvi ne moremo izviti. "Ko porušimo zidove svojega zapora in stečemo na svobodo, v resnici tečemo na prostranejše dvorišče večjega zapora." (Str. 126.) Tudi vse razlike med svobodnimi ljudmi in sužnji, med belci in temnopoltimi ter bogatimi in revnimi po njegovem mnenju izvirajo iz domišljije. Opozarja, da vse izmišljene hierarhije zanikajo svoj izmišljeni izvor ter trdijo, da so naravne in neizogibne. Dotakne se dveh bolečih primerov v zgodovini, ko je hierarhija povzročila oz. povzroča veliko trpljenja: indijskega kastnega sistema in ameriškega suženjstva oz. rasističnega sistema v ZDA. Obravnava tudi hierarhijo spola. Razlikuje med spolom kot biološko in spolom kot družbeno kategorijo. Ugotavlja, da imajo moški in ženske v vse več družbah enakopraven pravni položaj, enake pravice in gospodarske priložnosti.

Tretji del nosi naslov "Združitev človeštva". Zgodovina se po Hararijevem prepričanju pomika proti enotnosti. Skoraj vsi ljudje imajo sedaj enak geopolitični sistem, enak gospodarski sistem, enak pravni sistem in enak znanstveni sistem. Obravnava tri univerzalne redove: "Prvi univerzalni red, ki se je pojavil, je bil gospodarski – denarni red. Drugi univerzalni red je bil političen – imperialni red. Tretji univerzalni red je bil verski – red svetovnih verstev, kot so budizem, krščanstvo in islam." (Str. 177.) Denar po njegovem prepričanju ni snovna resničnost, ampak je psihološki konstrukt. Imperiji so odločilno prispevali k združevanju številnih manjših kultur v manjše število večjih. Skoraj vse zdajšnje kulture temeljijo na imperialni zapuščini. Pred našimi očmi nastaja svetovni imperij, ki mu vlada večetnična elita. Pojav univerzalnih in misijonarskih ver je bil po Hararijevem prepričanju ena najpomembnejših revolucij na svetu in je bistveno prispeval k združevanju človeštva. Dinamika zgodovine ni usmerjena v povečevanje človeške blaginje. "Zgodovina se tako kot evolucija ne meni za srečo posameznih organizmov." (Str. 249, 250.)

Četrti del knjige govori o znanstveni revoluciji. Od leta 1500 dalje so ljudje čedalje bolj verjeli, da z vlaganjem v znanstvene raziskave lahko povečajo svoje sposobnosti. Sodobna znanost se od vseh drugih tradicij znanja razlikuje v treh bistvenih stvareh: v pripravljenosti priznati lastno nevednost, po osrednji vlogi opazovanja in matematike ter po tem, da nove teorije uporablja za pridobitev novih

moči ter zlasti za razvoj novih tehnik in tehnologij.

Za vzpon znanosti in imperijev ima po besedah Hararija zasluge kapitalizem, ki mu v nadaljevanju posveti razpravo. Denar je bil ključnega pomena tako za gradnjo imperijev kakor tudi za promocijo znanosti. Gospodarstvo je stagniralo do sodobne dobe, ko se je pojavil nov sistem, v katerem so se ljudje dogovorili, da bodo namišljeno blago predstavljali s posebno vrsto denarja, ki so ga poimenovali "kredit". Na takšen način lahko z dohodkom, ki ga bomo prejeli v prihodnosti, gradimo sedanjost. Krediti so v preteklosti sicer obstajali, vendar ljudje niso hoteli najemati velikih kreditov, ker niso verjeli, da bo prihodnost boljša od sedanjosti. Preteklost je bila zanje boljša od sedanjosti, prihodnost pa naj bi bila le še slabša ali v najboljšem primeru enaka. "Ideja o napredku temelji na razmišljanju, da se stvari lahko izboljšajo, če priznamo nevednost in vlagamo v raziskovanje." (Str. 316.) "Bistveni del sodobnega kapitalističnega gospodarstva je bil pojav nove etike, po kateri bi morali dobiček znova vložiti v proizvodnjo." (Str. 318.)

Najmogočnejša družbena revolucija, ki jo je človeštvo kdaj doživelo, je po Harari-jevem prepričanju razpad družine in lokalne skupnosti, katerih mesto sta zasedla država in trg. Včasih sta za večino človeških potreb poskrbeli družina in skupnost. Danes je to drugače. "Država in trg sta mama ter oče posameznika in posameznik lahko preživi le po njuni zaslugi." (Str. 366.) Trg sodobnemu človeku zagotavlja delo, zavarovanje in pokojnino. Medsebojna odtujenost ljudi omogoča večjo oblast nad posamezniki. "Države in trgi, ki jih sestavljajo odtujeni posamezniki, veliko laže posegajo v življenje svojih članov kot države in trgi, ki jih sestavljajo močne družine in skupnosti." (Str. 367.)

V nadaljevanju Harari spregovori o družbenem miru. Trdi, da značilnost pozne moderne dobe niso samo nasilje in največje strahote v človeški zgodovini, ampak tudi mir in spokoj. Trdi, da je sedem desetletij po drugi svetovni vojni zdaleč najmirnejše obdobje v človeški zgodovini. Večina ljudi se po njegovem prepričanju ne zaveda, v kako mirnem času živimo. Trdi, da lahko upad nasilja v veliki meri pripisujemo vzponu države. Vsa druga mirna obdobja v zgodovini je spremljala slutnja prihodnje vojne. "Končno vlada pravi mir, ne le odsotnost vojne (...) Še nikoli ni mir tako prevladoval, da si ljudje vojne sploh ne bi mogli predstavljati." (Str. 378.) Harari omenja štiri dejavnike, ki so pripeljali do družbenega miru. Vojna se je korenito podražila, pri čemer nevarnost jedrskega uničenja odvrača države od medsebojnih spopadov, dobiček zaradi nje se je zmanjšal, mir pa je nasprotno tako donosen kot še nikoli. Kot zadnji razlog omenja dejstvo, da svetu vlada elita, ki ima rada mir. Ti štirje dejavniki so povezani v pozitivno povratno zanko, ki sčasoma ustvari še eno oviro za vojno, ki se bo po Harari-jevem prepričanju izkazala za najpomembnejšo: "Vse gostejša mreža mednarodnih povezav načenja neodvisnost večine držav in zmanjšuje verjetnost, da bi katera enostransko začela vojno." (Str. 380.)

Harari v predzadnjem poglavju podaja analizo dejavnikov, ki naj bi ljudem prinašali srečo. Srečo po njegovem prepričanju določajo pričakovanja. Trdi, da imajo biologi drugačen pogled na srečo. Subjektivnega počutja naj ne bi določala zunanja merila – npr. plače, družbeni odnosi in politične pravice – temveč zapleten sistem živcev, nevronov in sinaps ter različnih biokemičnih snovi, kot so serotonin, dopamin in oksitocin. Biologi sicer trdijo, da srečo določa zlasti biokemija, vendar se strinjajo, da nanjo vplivajo tudi duševni in družbeni dejavniki, a le v omejenem obsegu. "Ljudje mislijo, da jih bo politična revolucija ali družbena reforma osrečila, vendar jih biokemija znova in znova preslepi." (Str. 395.) Harari trdi, da bi morali več sredstev in pozornosti nameniti manipulaciji biokemije, saj je to edini dejavnik, ki nas lahko resnično osreči. Vendar

opozarja, da nekateri strokovnjaki takšno opredelitev sreče izpodbijajo. Nekateri jo povezujejo s smislom življenja oz. s tem, da vidimo življenje v celoti kot nekaj pomembnega in koristnega. Harari trdi, da je kakršen koli pomen, ki ga ljudje pripisujejo svojemu življenju, zgolj slepilo. Zdi se mu, da je sreča morda usklajevanje posameznikovih utvar o življenju s prevladujočimi kolektivnimi utvarami. Če je torej sreča odvisna od občutka, da ima življenje smisel, se moramo po njegovem prepričanju za večjo srečo učinkoviteje slepiti. Predpostavka, da je sreča subjektivni občutek in da vsak posameznik najbolje ve, kdaj je srečen oz. nesrečen, je značilna samo za liberalizem. Nasprotno je za številne filozofije in vere ključ do sreče poznavanje resnice o sebi. Največja luknja v našem razumevanju zgodovine je v tem, da nič ne pove, kako so zgodovinski dejavniki vplivali na srečo in trpljenje posameznikov.

Zadnje, dvajseto poglavje nosi naslov "Konec Homo sapiensa". Harari poudarja, da se je s človekom začelo inteligentno načrtovanje življenja. Trdi, da bi lahko inteligentni načrt naravno izbiro izpodrinil na katerega koli od treh načinov: z biološkim inženiringom, z inženiringov kiborgov – kiborgi so bitja, ki združujejo organske dele z neorganskimi – in z inženiringom neorganskega življenja. Opozarja, da bi nas bioinženiring lahko pripeljal do konca naše vrste. "Brklanje po genih nas ne bo nujno ubilo. Vendar lahko v vrsto posežemo do take mere, da ne bo več vrsta *Homo sapiens*." (Str. 411.) Ustvarili bi lahko kiborge, ki ne bi bili več ljudje ali organsko bitje. Lahko pa bi oblikovali popolnoma neorganska bitja, kot so npr. računalniški programi in računalniški virusi. S tehničnim napredkom se pojavljajo nove etične dileme, predvsem pri vprašanju izboljševanja človeških sposobnosti. "Če se ne bo zgodila kakšna jedrska ali ekološka katastrofa, bo tehnični razvoj kmalu povzročil zamenjavo vrste s popolnoma drugačnimi bitji, ki ne bodo imela le drugačne podobe, temveč tudi zelo drugačne spoznavne in čustvene svetove." (Str. 419.)

Epilog nosi naslov "Žival, ki je postala Bog". Človeški vrsti Harari napoveduje veliko prihodnost. "Zdaj so njeni pripadniki na pragu tega, da postanejo bogovi, da poleg večne mladosti pridobijo tudi Božje sposobnosti ustvarjanja in uničevanja." (Str. 422.) Hkrati opozarja, da ne poznamo svojih ciljev, da ostajamo nezadovoljni in da smo bolj neodgovorni kot kadar koli prej. Knjigo končuje z vprašanjem: "Je kaj nevarnejšega od nezadovoljnih in neodgovornih bogov, ki ne vedo, kaj bi radi?" (Str. 423.)

Knjiga *Sapiens* je zelo zanimivo in poučno branje, ki je polno humorja, zanimivih podatkov in konkretnih primerov. Ima pa tudi nekaj pomanjkljivosti. Kar nekoliko moti, je avtorjev ciničen odnos do določenih pojavov, kakor je npr. religija. Vprašljiva so tudi nekatera dejstva, ki jih navaja. Trdi npr. naslednje: "Nekatera prepričanja, na primer krščanstvo in nacizem, so milijone ljudi pobila iz srditega sovraštva." (Str. 337.) Ali to res velja za krščanstvo? Čeprav opeva moderno odkritje nevednosti, ima dokaj nekritičen odnos do svojih lastnih prepričanj. Idejo evolucije tako npr. predstavlja kot neizpodbitno dejstvo, čeprav je tako kot mnoge druge znanstvene teorije tudi ta predmet številnih kritik. Glede na to, da se loteva velikih vprašanj človeštva, ki so večplastna in kompleksna, bi bil lahko nekoliko bolj zadržan do svojih spoznanj in bolj odprt za druge interpretacije in pristope. Previdnost v branju torej ne bo odveč. Kljub naštetim pomanjkljivostim pa je treba poudariti, da avtor odpira zanimive perspektive, ki bi jih bilo vredno raziskovati še naprej.

Borut Pohar