

PAPEŽ BENEDIKT XVI.

Kardinal Joachim Meisner

V tej uri, ko se Cerkev v Kölnu in verni ljudje po svetu poslavljamo od kardinala Joachima Meisnerja, sem tudi jaz v svojem srcu in svojih mislih pri vas. Zato rad ustrezem želji kardinala Woelkija in vam pošiljam besedo spomina. Ko sem prejšnjo sredo po telefonu zvedel za smrt kardinala Meisnerja, najprej nisem mogel verjeti. Dan poprej sva se še pogovarjala po telefonu. Iz njegovega glasu je zvenela hvaležnost, da je prišel na dopust, potem ko se je prejšnjo nedeljo še udeležil beatifikacije škofa Teofiliusa Matulionisa v Vilni. Vse življenje ga je odlikovala ljubezen do Cerkve v sosednjih vzhodnih deželah, ki so trpele pod komunističnim preganjanjem, kakor tudi hvaležnost za stanovitnost v trpljenju tistega časa. Zato pač ni naključje, da je zadnji obisk v njegovem življenju veljal pričevalcu za vero v tistih deželah.

V zadnjih pogovorih z umrlim kardinalom me je posebej prevzela sproščena vedrina, notranje veselje in zaupanje, do katerega je prišel. Vemo, da se je kot goreč dušni pastir in duhovnik težko poslovil od škofovske službe prav v času, ko Cerkev posebno nujno potrebuje prepričljive pastirje, ki se upirajo diktaturi duha časa in dosledno ter odločno živijo in mislijo iz vere.

Toliko bolj me je ganilo, da se je v tem zadnjem obdobju svojega življenja naučil vdanosti in je vedno bolj živel iz gotovosti, da Gospod ne zapusti svoje Cerkve, tudi če je včasih čoln že skoraj prekucnjen.

Dve stvari sta ga v zadnjem času vedno bolj razveseljevali in pomirjali: vedno znova mi je pripovedoval, kako ga z velikim ve-

seljem napolnjuje izkustvo pri spovedovanju, ko prav mladi ljudje, predvsem tudi mladi možje, doživljajo milost odpuščanja in dar, da so res našli življenje, ki jim ga more dati samo Bog.

Drugo, kar ga je vedno znova prevzemalo in razveseljevalo, je bila tiha rast evharističnega češčenja. To je bila zanj glavna stvar pri svetovnem dnevu mladih v Kölnu: hotel je češčenje in tihoto, v kateri samo Gospod govori ljudem in srcem. Nekateri strokovnjaki za pastoralo in liturgijo so bili mnenja, da pri tako velikanški množici ljudi ni mogoče doseči takšne tihote v gledanju na Gospoda. Nekateri so celo menili, da je evharistično češčenje kot takšno zastarelo, češ da Gospod v evharističnem kruhu hoče, da ga prejmemo in ne gledamo. Toda tega kruha ne smemo jesti kakor kakšno živilo. Prejem Gospoda v evharističnem zakramentu terja vse razsežnosti našega bivanja. Zdaj pa je spet postalo zelo jasno, da mora prejem obhajila biti češčenje! Čas evharističnega češčenja na svetovnem dnevu mladih v Kölnu je postal globok notranji dogodek, ki je ostal nepozaben, a ne le kardinalu. Ta trenutek mu je bil od tedaj vedno notranje navzoč in velika luč za njega samega.

Ko kardinal Meisner svoje zadnje jutro ni prišel maševat, so ga našli mrtvega v njegovi sobi. Brevir je zdrsnil iz njegovih rok. Umrl je med molitvijo, s pogledom na Gospoda, v pogovoru z Gospodom. Podarjena mu je bila takšna smrt, ki še enkrat pokaže, kako je živel: s pogledom na Gospoda in v pogovoru z njim. Zato smemo njegovo dušo mirno priporočiti božji dobroti.

Gospod, zahvaljujemo se ti za pričevanje tvojega služabnika Joachima. Naj bo zdaj priprošnjik za Cerkev v Kölnu in na vsej zemeljski obli.

Requiescat in pace!

Benedikt XVI., Papa emeritus

NADŠKOF ALOJZIJ ŠUŠTAR

Vzgoja vesti

1. POMEN VESTI IN VZGOJE VESTI

Vedno so vedeli, da je vest za nravno življenje odločilnega pomena. Danes pa doživljamo novo ozaveščenost o vesti, o njenem bistvu, njeni vlogi in njeni vzgoji. Razlog za to je najprej v novem razumevanju samega sebe pri današnjem človeku. Današnji človek ima mnogo močnejšo zavest o lastnem osebnem dostojanstvu, o možnosti svobodnega odločanja in zrelosti ter odraslosti, kot pa je bilo to doslej. Po drugi strani je po svoji duševni strukturi in svoji nravni zavesti postal mnogo bolj zapleten in razčlenjen. Tudi današnje življenje je bolj razčlenjeno in nepregledno kot v prejšnjih časih. Poleg tega se je zelo povečal tudi smisel za *konkretno*, enkratno, individualno, osebno. Ljudje radi odklanjajo splošno in abstraktno, vedno in povsod veljavne norme, sklicujejo se na situacijo in na enkratnost osebne odločitve.

Vest je danes izpostavljena večjim preizkušnjam kot prej. Izkušamo porušenje okolja v družini in javnosti. Doživljamo relativiziranje nraavnih vrednot in norm. Demokratizacija družbe, izenačenje vseh, da odloča večina ali da je odločitev posledica dogovorov, nadvlada povprečnosti in statistik — vse to resno ogroža vest. Narobe pojmovana popustljivost in nevtralnost, v kateri ni več nobenih jasnih, splošno obvezujočih norm, lahko vest in vzgojo vesti zelo obremenijo. Pridružujejo se še negotovost na nraavnem področju, stalno eksperimentiranje na mnogih področjih, mnoge spremembe, ki jih vsepovsod ugotavljamo.

Iz teh pojasnil moremo uvideti pomen vesti in potrebnost vzgoje vesti.

Človek kot duhovno bitje, ki ga Bog kliče in nagovarja, prejme vest kot zmožnost, ki je bistvena sestavina osebe. Vest moramo vzgajati in izpopolnjevati tako kakor druge človeške zmožnosti. Z zorenjem osebe zori tudi vest in obratno. Tako človek vedno bolj prihaja k svoji pravi in resnični podobi. Vse, kar krepi in pospešuje rast in zorenje osebe v njeni duhovni samostojnosti, v njenem moralnem spoznanju in njeni svobodi, v njeni zavesti odgovornosti, krepi tudi vest.

Človek *ni avtonomno bitje*, zato vzgoja vesti ne more pomeniti zgolj razvoja notranje osnove, ampak je hkrati soočanje vesti z objektivno nravno normo. Človek kot *ustvarjalno bitje* se mora izpostaviti klicu najvišjega Gospoda, sprejeti njegov klic, se mu podrediti in mu prisluhniti. Vzgoja vesti pomeni stalni človekov trud, da bi svojo *vest uglasil* z božjo voljo, da bi dojel božjo voljo, ki po različnih potih in na različne načine prihaja k njemu, ji prisluhnil in tako objektivno normo sprejel tudi subjektivno kot zadnje osebno merilo za svoje ravnanje.

Če vzgoja vesti po eni strani pomeni uglasiti vest z objektivno normo, je po drugi strani treba paziti, da se ta uglasitev zgodi lahko le po *notranjem uvidu in svobodni odločitvi*. Človeku kot osebi ne moremo norm in zakonov vsiljevati od zunaj in tako »vzgajati«
njegovo vest. Vzgoja vesti je lahko vedno le *klic osebi*, naj sprejme objektivno normo po lastni zmožnosti, se z njo pošteno sooči, jo prizna za merilo npravnega ravnanja. Tej zahtevi se mora človek izpostaviti v poštenosti do sebe in do Boga, pripravljen na pravo pokorščino. Že po uvidu se je obvezno treba podvreči objektivni normi. O tem, kakšno razsežnost ima ta uvid, kakšno razsežnost ima poštenost in pripravljenost za pokorščino, ne moremo odločati od zunaj. Tako tudi o pravem uspehu osebne vzgoje vesti ne moremo izreči nobene dokončne trditve, ampak zgolj o sprejetju ali odklonitvi zunanjih pogojev za to, o zavzetosti in trudu, ki sta pri tem vidna.

2. Plasti vzgoje vesti

Glede na to, kako ljudje pojmujejo vest, tudi pri vzgoji vesti postavljajo različni poudarek. Eni bolj poudarjajo znanje ali voljo, drugi poznanje splošnih norm ali njihovo nanašanje na posamezen primer, spet drugi poudarjajo vajo zmožnosti, kako dojeti posamezen položaj ali nanj ustrezno odgovoriti; nekateri poudarjajo pravilnost ali gotovost vesti, resnico, pristnost in zdravje vesti ali modrost in samostojnost, pogum in tveganje pri odločitvi v vesti. Ne da bi se hoteli ukvarjati s posameznimi teorijami o vesti, razlikujemo na temelju celostnega pojmovanja vesti naslednje plasti vzgoje vesti:

a) Razvoj osebne osnove vesti

V svoji osebni globini vesti je človek usmerjen k dobremu. Po naravi razlikuje med dobrim in zlim in se zaveda dolžnosti delati dobro in se varovati hudega. Dobro in zlo tu še nista podrobneje razčlenjena. Dobro preprosto izkusimo kot obogatitev, izpolnitev in osrečenje človeka, zlo pa kot nasprotje temu. Vzgoja vesti na tej stopnji obstoji v tem, da v človeku *krepimo ljubezen do dobrega*, ga vedno bolj *usmerjamo k dobremu*, ga pritegujemo k iskanju dobrega, k hrepenenju po dobrem. Tudi ko je dobro v svoji vsebini in v svoji konkretni podobi še nedoločeno, je velikega pomena gojiti temeljno pripravljenost, da bi bili poštene, da bi vedno in povsod izbirali in delali dobro, kjer in kakor se bo pojavljalo.

S takšno usmeritvijo k dobremu vedno bolj dosegamo *notranjo enoto osebe*. Stremljenje po dobrem, veselje nad njim in priznavanje dobrega notranje krepí in razsvetljuje človeka. Njegovo nravno odločanje dobiva jasne obrise ter enoumno usmeritev. S tem postaja oseba v svoji notranji strukturi vedno trdnejša.

Usmeritvi k dobremu, razvijanju osnove vesti k dobremu daje *vera* nov poudarek. Sicer že čisto filozofsko lahko pokažemo, da je absolutno Dobro osebni Bog, da je usmeritev k Dobremu *usmeritev k Bogu*, da je iskanje Dobrega in hrepenenje po njem potemt-

kem hrepenenje po Bogu. Iz vere pa se ta resnica pokaže mnogo jasnejša, nazornejša in vsebinsko bogatejša. Tako je z vidika vere vzgoja vesti kot razvoj osebne osnove vesti *vodenje k Bogu, temeljna odprtost in razpoložljivost za Boga*. Vzgajati vest pomeni v človeku ohranjati in poživljati budnost za Boga, ga voditi k temeljni drži pripravljenosti za odprto sprejemanje in za pošteno pokorščino in mu posredovati *smisel za Boga*. Zato hodi vzgoja vesti z roko v roki z versko vzgojo in je njen bistveni sestavni del.

b) Posredovanje nramnega znanja

Ker osnova vesti pomeni usmerjenost človeka k dobremu, to dobro pa je po svoji vsebini in konkretni podobi še nedoločeno, zato je potrebna vzgoja vesti kot posredovanje nramnega znanja. Človeku je treba pokazati in povedati, kaj je konkretno dobro, po katerih normah ga je treba vrednotiti, v katerih oblikah ga je treba uresničevati. Z drugimi besedami: človeku je treba posredovati konkretno *lestvico vrednot*, ki si jo lahko subjektivno prilasti, in je merilo nramnega odločanja. Ker te lestvice vrednot ne smemo prepustiti človeški samovolji, ampak mora biti utemeljena v objektivnem redu vrednot in tako za človeka začrtana že vnaprej, je vzgoja vesti soočanje posameznika s splošnoveljavnim redom vrednot.

Objektivna norma in vest sta med seboj *komplementarni*. Kakor bi nramni zakon brez vesti ne imel nobenega smisla, ker je ves njegov pomen v normiranju vesti, tako bi bila tudi vest brez objektivnega nramnega zakona brez vsebine in usmeritve. Vest je po svojem notranjem bistvu naravnana na normo, kliče po normi in izpolnjuje svojo lastno funkcijo tedaj, kadar je za normo odprta, se z njo srečuje, se nanjo odziva in jo nanaša na dejansko odločitev.

V srečevanju z normo je vest hkrati *merilo* za konkretno obveznost norme. Norma je obvezna samo toliko, kolikor jo je kot tako sprejela vest. Nobene možnosti ni, da bi človeku naložili obveznost mimo vesti, nad njo ali brez nje. Sklicevanje na vest je edina pot, ki človeka obveže k nramnemu ravnanju. Tako pravzaprav vzgoja vesti ni nič drugega kot *poziv človeku*, naj se v svoji vesti *sooči z normo*,

primerno starosti, razumnosti in nravni volji. Medtem ko človeka o objektivni normi do določene mere lahko od zunaj pouči tretji, pa je odgovor na to lahko samo človekovo osebno dejanje. Tako torej ni nikakršne prave vzgoje vesti, ki bi jo zgolj od zunaj izvajali tretji, starši, vzgojitelji, zastopniki Cerkve ali sploh kaka avtoriteta. Uresničevati jo je mogoče samo v sodelovanju s človekom samim.

Ker je jedro vzgoje vesti v določenem smislu posredovanje lestvice vrednot, spoznanje objektivne norme, je treba še nekoliko поблиže podati strukturo posredovanja.

Predno spozna posamezne norme v določenih formulacijah kot zakon, zapoved in prepoved, potrebuje človek *temeljno pripravljenost*, da se sploh *pusti poučiti*, da vprašuje, da išče odgovor in odgovor sprejema. Začetek vzgoje vesti je v tem, da prebudimo krepost *docilitas*, *učljivosti* pred Bogom, ki nam govori v Kristusu in njegovi Cerkvi. Če človek nima temeljne pripravljenosti za pokorščino do Boga, potem nima smisla, da bi mu hoteli predlagati posamezne zakone. *Vzgajati vest pomeni, da človeka vodimo k temu, da vedno in povsod išče božjo voljo in jo priznava kot normo za svoje ravnanje, kjer in kakor mu neprestano prihaja naproti.*

Še nekaj drugega je treba upoštevati. Pred znanjem posameznih predpisov naravnega in pozitivnega zakona je pomembno, da človek ve za *edinost* vseh posameznih norm v *osebi Jezusa Kristusa*. Prava npravna norma vendar ni abstrakten zakon, ampak oseba Jezusa Kristusa. On je pot, resnica in življenje. Npravno življenje je *osebna hoja za Kristusom*, ne samo v smislu etičnega posnemanja, ampak bitne edinosti v enakem božjem življenju, v polnem življenjskem občestvu v milosti in zakramentu, tako da npravno ravnanje pomeni samo izražanje in razvijanje nove biti. Na ta način se pojavljajo tudi posamezne zapovedi in zakoni kot izrazi iste ljubezenske božje volje v Kristusu. Osebna povezanost s Kristusom premaga legalizem in napačno pojmovano kazuistiko v npravnem življenju.

Ko se tako pokaže edinost npravnih norm v osebi Jezusa Kristusa, laže zagledamo tudi *edinost* npravnega ravnanja. Vse npravno življenje ima v *ljubezni* svojo edinost, svojo srečo in svojo dopolnitev. Krščansko življenje pomeni, da ljubimo v odgovarjanju

na božjo ljubezen, v nadaljevanju božje ljubezni, ki je po Svetem Duhu izlita v naša srca, in sicer v dvojni smeri, smeri ljubezni do Boga in smeri ljubezni do bližnjega. Vse drugo je treba meriti in presojati ob tej ljubezni. Kolikor močnejše prihaja posamezniku v zavest apostolova beseda iz pisma Rimljanom, da je ljubezen izpolnitev postave (Rim 13,10), toliko bolj bo za svojo vest našel notranjo edinost npravnega življenja.

Temu se pridružuje še nekaj drugega, kar je za vzgojo vesti velikega pomena, namreč da vemo za *korenino* vsega npravnega ravnanja, ki jo je treba videti v »srcu«, v prepričanju. Novozavezna etika je bistveno etika prepričanja. Vzgoja vesti mora človeka vedno bolj osvobajati pozunanjenosti in legalizma in ga uvajati v ponotranjenost in k osebni izvršitvi npravnega dejanja. Najvažnejša pri vsakem npravnem dejanju je notranja naravnost, odločitev volje, ki jo izvršiš in sprejmeš nase iz polne zavesti odgovornosti. Samoumevno je, da prepričanje potrebuje preizkušnjo v zunanjem dejanju. Imamo tudi zunanja dejanja, ki jih npravna kvalifikacija in struktura že tako določa, da jim prepričanje ne more podeliti nobene nove oznake. V prvi vrsti velja to za npravno slabo dejanje. Notranje prepričanje je treba zelo poudariti zoper golo naštevanje zunanjih dejanj, ki se lahko izrodi v moralno aritmetiko, zoper golo preračunavanje zunanje izvršenih dejanj.

Vzgoja vesti ne bo samo poskušala človeku posredovati lestvico vrednot, naloženo od zunaj, ampak bo hkrati ostrila *smisel za konkreten božji klic* iz situacije. Božji klic seveda nikoli ni splošen in abstrakten, ampak je vedno individualen in konkreten. Zato pri vzgoji vesti ne smemo človeku enostavno posredovati vsote receptov, formul in uporabnih smernic, ampak je treba človeka izpostaviti stalnemu klicu živega Boga. Ta klic gotovo prihaja tudi po zapovedih in zakonih. Vendar ti ne vsebujejo vsega, kar Bog zahteva od človeka. Znotraj splošnih zapovedi in nad njimi – seveda zmeraj znotraj meja splošnih prepovedi – mora človek spoznati svojo *posebno situacijo*, ugotoviti svoj kairo (milostni trenutek) in uresničiti svoj individualni etični eksistencial. Pravi namen situacijske etike, ki jo je mogoče napačno razumeti in ki jo

pogosto dejansko napačno razumejo, je treba videti in ga obdelati, ker vsebuje in izraža pristni krščanski miselni zaklad. Posebnost človeka kot osebe, njegova preteklost s popolnoma konkretnimi izkustvi, njegova konkretna zgodovinska situacija, milostni božji klic, ki se kaže tudi v zahtevi trenutka, vse to in še mnogo drugega pripada temu kairosu, o katerem tu govorimo. Tako je pri vzgoji vesti tudi dovolj prostora in priložnosti, da pokažemo pot iz etičnega minimalizma k popolnosti.

Naj spregovorimo še o poslednjem pri posredovanju nramnega znanja. Čeprav vse zapovedi in zakoni spadajo k objektivnemu nramnemu redu in v tem smislu izražajo božjo voljo, je vendar ne izražajo enako neposredno in v enaki meri. Imamo zapovedi in prepovedi, ki so zelo osrednje in se tičejo življenjsko pomembnih in bistvenih področij, in spet imamo postranske smernice, čisto pozitivne človeške razlage in pojasnila, koristne in dragocene predpise, ki pa so vendar bolj ali manj postranski. Vzgoja vesti mora prebujati smisel za to *hierarhijo vrednot in uredb* in za različnost predpisov.

Usodno bi bilo, če bi pri vzgoji vesti človeku predstavili vse norme kot enako važne in kot enako vredne in enako neposredne izraze božje volje. Božje zapovedi imajo različno zahtevnost. Največja zapoved je na drugačni stopnji kot tista, ki ureja privatno lastnino. Zaporedje zapovedi v dekalogu ni samo metodična urejenost, ki bi jo bilo mogoče poljubno spreminjati, ampak je ta hierarhija notranje utemeljena. Prav tako tudi ni vse, kar označujemo kot naravni zakon in kar temelji na čisto človeški zakonodaji, enakega pomena za nramno življenje. Včasih se pokaže, da v javnem mnenju, v uporabi, navadah in vzgoji ljudska zavest popolnoma drugače vrednoti človeške uredbe kakor božje zapovedi. Lahko se celo zgodi, da ljudje nramno strožje obsojajo kak prekršek, storjen zgolj zoper lepo vedenje, zoper javno mnenje ali zoper socialne kategorije, kot pa je resnični padec na nramnem področju. Tako mora vzgoja vesti skrbeti za to, da *popravlja* takšna napačna *vrednotenja*. Javno mnenje, statistika ali številčna večina ne sme postati norma! Ravno v današnjem času spadajo ti popravki nramne zavesti, znanja in vrednotenja posebej nujno v načrt prave vzgoje vesti.

c) Izbira nagibov

Vzgoja vesti nikakor ni zaključena s tem, da posredujemo нравno znanje, četudi racionalistično pojmovanje podpira takšno mnenje. Etični intelektualizem sicer meni, da človek postane dober že zgolj s tem, da mu posredujemo znanje, in da nenravnost prvenstveno povzroča nevednost. Da je tako gledanje nevzdržno, dokazuje stalno izkustvo ter verska resnica o izvirnem grehu in ga potrjuje nagnjenje ranjene človeške narave k zlu. Vzgoja vesti se mora truditi tudi za to, da nudi prave motive.

Zgrešeno bi bilo, če bi iskali motive najprej *glede na zlo*, glede na strah pred grehom in kazen za greh. Gotovo imata svoje mesto v vzgoji vesti tudi grožnja in strah pred kaznijo. Na posameznih stopnjah razvoja in pri posameznih tipih ljudi ima ta razlog glede na okoliščine celo svoj velik pomen. Vsekakor ni dobro začeti vzgojo za dobro s prepovedmi in najprej prikazovati vse možnosti prekrškov ter videti vso vzgojo vesti v svarilih pred zlom. Ne moremo pri vzgoji vesti zla postaviti na prvo mesto, ampak moramo najprej pokazati dobro, ki ga je treba izvrševati. Dobro mora zasijati v svoji *lepoti* in delovati na človeka privlačno. Kolikor bolj pokažemo dobro v njegovi pozitivni vrednosti in kolikor bolj posredujemo človeku konkreten vpogled v vrednost dobrega, toliko bolj se izrazi dobro samo. Z drugimi besedami: Ni pomembno zgolj teoretično znanje o dobrem, ampak osebno čutenje in izkustvo vrednote. Ni treba delati dobro zato, ker je zapovedano, ampak je zapovedano, ker je dobro in ga je zato treba izvrševati.

Kako *utemeljiti* dolžnost delati dobro?

V času, ko je vladal še drugačen odnos do *avtoritete*, je bilo mnogo bolj možno avtoriteto uporabiti kot razlog. To se je tudi v veliki meri dogajalo v dušnem pastirstvu kot vzgoji za spoved in pravi vzgoji vesti. V dokazovanju iz avtoritete niso bili vedno dovolj pazljivi. Po eni strani je morala božja avtoriteta neposredno služiti za vse mogoče, celo za spodobno obnašanje v skupnosti, po drugi strani pa so se zadovoljili s človeškimi avtoritetami celo tam, kjer lahko zadostuje samo božja avtoriteta. Bila je dovolj že avtoriteta

Cerkve oziroma cerkvene hierarhije in cerkvenega učiteljstva, posameznega dušnega pastirja, vzgojitelja, avtoriteta staršev ali katere koli osebnosti kot zadosten razlog, da so zahtevali to in ono ali da so to ali ono zahtevo opravičili. Lahko si predstavljamo, da so se takšne avtoritete večkrat izkazale kot nezadostne in je s tem zapadla v krizo sama npravna obveznost.

Tudi danes pri vzgoji vesti ne gre brez avtoritete. Vendar moramo pri dokazih te vrste biti bolj previdni in tenkočutni. Sklicevanje na božjo avtoriteto bo za utemeljitev npravne obveznosti vedno potrebno. Vendar je treba zelo paziti, da se na božjo avtoriteto sklicujemo res samo tam, kjer je za utemeljitev nujno potrebna in lahko postane tudi dovolj razvidna. Ni dovolj, da božjo avtoriteto kot utemeljitev za določeno npravno zahtevo zgolj oznanjamo in jo zatrujemo, ampak mora biti dovolj razvidna tudi iz razodetja. Pretiravanje z utemeljevanjem iz božje avtoritete pripelje prej ali slej do odklanjanja te avtoritete tudi tam, kjer bi se po pravici morali opreti nanjo.

Pri vzgoji vesti pa prav tako tudi človeške avtoritete ne smemo pretiravati. Kjer gre za resnično npravno obveznost, je ni mogoče utemeljevati samo z avtoriteto staršev, vzgojiteljev, dušnih pastirjev ali posamezne osebnosti. Ali je mogoče npravno obveznost utemeljiti drugače, in potem je to tudi treba storiti, ali pa gre res le za mnenje ljudi, kar pa ji še ne daje npravne obveznosti. Vemo, da je vsaka človeška avtoriteta relativna in zgodovinska. Če nočemo zapasti v npravni relativizem, se moramo na to ozirati bolj poudarjeno.

Sem spada – čeprav z drugačnimi poudarki in določenimi mejami – tudi avtoriteta Cerkve. Cerkev lahko z božjo avtoriteto avtentično oznanja in postavlja npravne norme. Zato je tudi sklicevanje na cerkveno avtoriteto legitimno in pomeni zadostno utemeljitev za npravno obveznost. Vendar božja avtoriteta ne uzakonja vsega, kar je Cerkev dejansko oznanjala ali danes oznanja. Tako je tudi avtoriteta Cerkve lahko čisto človeška, čeprav z večjo težo kot katerokoli privatno mnenje. Iz tega sledi, da je treba tudi tu računati z zgodovinskostjo, spremenljivostjo in relativnostjo cerkvene avtoritete in z njo ne smemo pretiravati.

V današnji situaciji in spričo stališča današnjega človeka do avtoritete je treba bolj ceniti *notranjo utemeljitev*, ki izhaja iz *resničnosti*, iz *resnice* celotnega odrešenjskega reda. Dobro je hkrati resnično in primerno, ki odgovarja resničnosti in človeku, lepo in osrečujoče, to, kar človeka bogati in izpolnjuje. Ta značaj dobrega mora sijati pri utemeljevanju in motiviranju nramnega dejanja. Tako izstopi privlačna sila dobrega. Dobro bo tako na človeka vplivalo in ga navdušilo, da bo hrepenel po tem, da ga bo z veseljem iskal in uresničeval.

Ta utemeljitev iz notranje resničnosti in resnice se kaže kristjanu bistveno drugače kot nevernemu človeku. Medtem ko bo človek, ki ne veruje v Boga in v poslednji človekov cilj, videl zgolj »pametno« in »primerno« v naravnem smislu, torej bo priznal le tostranski humanizem, pa se vernemu človeku odpirajo nova obzorja in vidiki. Zanj človeška popolnost pomeni, da popolno odgovarjaš božjemu odrešenjskemu načrtu, da brezhibno izpolnjuješ razodeto božjo voljo, da veselo sprejemaš božji dar odrešenja v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi in da zvesto hodiš za Jezusom Kristusom. Čim bolj močna in življenjska je vera, toliko bolj bo človek lahko utemeljitev razumel in sprejel tudi tam, kjer čisto človeško to ni mogoče.

Zadnje, kar je pri predstavitvi nagibov za vzgojo vesti še treba upoštevati, je notranja *povezanost* posameznih zapovedi in norm. Posameznih zakonov ne smemo postavljati drugega ob drugega tako kot paragrafe ali tako, kot so v kartotečni omarici zbrani recepti. Šele ko se pokaže notranja organska enota vseh posameznih zapovedi, ko se posamezen del razkrije v celoti in se razkrije celota v delu in se ta celota spet razkrije v Bogu, tako da se v vsaki posamezni zapovedi daje spoznati navzočnost in učinkovitost zveličavne božje volje, postane celota verodostojna.

č) *Uvajanje v presojanje v vesti*

Osnova vesti, nramno znanje in zmožnosti vesti dosežejo svoj smisel v odločitvi vesti. Osebna odločitev vesti v konkretni situaciji je aktualna vest in jo navadno gladko in preprosto imenujemo vest. Vzgoja vesti pomeni pripravo na to individualno in po svoji

naravi enkratno in neponovljivo, nenadomestljivo in neodstranljivo odločitev vesti. Pravilna, prava, gotova in resnična odločitev vesti je *preizkušnja verodostojnosti* celotne vzgoje vesti. Zato mora biti vzgoja vesti uvajanje v odločitev vesti, in to v trojnem smislu.

Prva osebna odločitev vesti postavlja človeku pomembne zahteve. Človek mora biti sposoben, da *pravilno* presodi konkretno situacijo v luči norm. To pomeni izpostaviti se v svoji individualni posebnosti osebnemu božjemu klicu. Ta klic določajo: objektivni red, konkretna situacija in subjektivni etični položaj. Potrebno nam je torej veliko skupno znanje o različnih prvinah, ki bo v vesti našlo svojo končno konkretizacijo za delovanje. Odločitev vesti je mnogo več kot zgolj izvajanje silogističnega sklepa, kakor so ugotavljali včasih. To dejanje mora biti povsem osebno in nravno. Za to je potrebna vzgoja. Vzgoja vesti mora človeka uvajati in voditi k temu, da se bo polno in popolnoma zavzemal, da bo imel pregled v jasnem spoznanju nad situacijo in odločitvijo in njenimi posledicami, da bo pretehtaval razloge za in proti in se odločal v osebni svobodi, to pomeni od znotraj in s prizadevanjem celotne osebe in bo za svojo odločitev prevzel polno odgovornost. To je za večino današnjih ljudi mnogo teže, kakor mislimo. Ker je njihovo etično čutenje premalo prebujeno in izostreno, pogosto niso sposobni, da bi se odločali primerno situaciji, to pomeni, da bi v konkretnem položaju etično resnico odkrili, spoznali in jo uresničili kot osebno obveznost. Predvsem pa jim manjka *sposobnosti za delovanje*. Ne tvegajo, da bi se z odločitvijo zavezali. Ne želijo se zavzeti, da se ne bi s tem izpostavili. Nevezano hočejo poizkušati to in ono, se nečesa udeležiti kot neudeleženi gledalci, da bi vsak trenutek spet lahko stopili v ozadje. Delovanja, pri katerem je treba prevzeti odgovornost, se bojijo in pred njim bežijo. In prav to je za pravilno odločanje vesti nedopustno. Pri vzgoji je zato treba vaditi in uvajati ne tako, da bi se odločali za drugega in mu hoteli odločitev vesti odvzeti, ampak tako, da mu stojimo ob strani z nasvetom in pomočjo.

Ker osebna odločitev v vesti pomeni delovanje osebe, ta hkrati potrebuje *pogum in ponižnost*. Ta drži poguma in ponižnosti je drugo, kar je pri vzgoji vesti treba vaditi. Pogum je potreben v

smislu *tveganja*, ker je večkrat mnogo premalo preglednega, uspeh preveč negotov, notranje povezave premalo enoumne. Kdor hoče delati dobro, si mora kaj upati in pri uresničevanju vrednot vzeti nase tudi marsikatero tveganje. To naravnost je treba vaditi. Potreben pa je tudi pogum v smislu *hrabrosti*, ko je človek pripravljen na resno zavzetost in napor, na prenašanje stisk in težav. Nravno življenje ni lahka stvar. Vzgoja za moško hrabrost, ki ima pogosto podobo potrpežljivosti, je za vzgojo vesti bistvena.

Vendar mora biti takšna naravnost povezana s ponižnostjo. Človek mora ponižno priznati meje svojega spoznanja in svobode in svoje npravne zmožnosti. Ker je ravno v polni osebni odločitvi vesti dana najvišja uresničitev osebe in njenega dostojanstva, se lahko zgodi, da to izkustvo človeka kdaj omami, da dobi vtis, da bi se v svoji svobodi vesti, brez katere ni nobene prave odločitve vesti, lahko vedel kot absolutni gospodar. Pravilna zavest o lastni situaciji, da je ustvarjen in grešnik, pa ga bo obvarovala pred to ošabnostjo, zavest o odrešenju ga bo napolnjevala s krščanskim zaupanjem. Za takšno življenjsko naravnost je potrebno uvajanje in neprestana vaja.

Tretje je uvajanje v modrost. Prava in resnična odločitev vesti mora biti modra, vse okoliščine in prvine mora pravično upoštevati, jih gledati v njihovi povezanosti in ne sme spregledati razmerij. Modrost kot kardinalna krepost je podlaga za vse človeško ravnanje. Modrost pri odločitvi vesti pa mora biti več. Biti mora modrost iz vere, da bi človek pred obličjem živega Boga mogel najti prave odločitve. Iz tega sledi, da modrosti ni mogoče doseči zgolj z vajo in razmišljanjem, ampak da jo je treba izmoliti od Duha modrosti. Ta zavest in to ravnanje bistveno spadata k vzgoji vesti.

d) Utrjevanje odločitve vesti

Danes lahko vedno znova opazamo, kako so mnogi ljudje negotovi. *Negotovi* so, ali so se pravilno odločili, ali so normo pravilno razumeli ali celo, če je norma sama v sebi gotova ali negotova, ali dovolj poznajo dejansko stanje in ga prav presojajo, ali sami sebe in svoje subjektivno stanje in npravno dolžnost ocenjujejo brez samopre-

vare, in končno, ali jim uspeva prava sinteza posameznih prvin. Po drugi strani so večkrat tudi negotovi o svojem subjektivnem stanju in stopnji gotovosti, ali so zadostno izključili dvom. Ta negotovost sovпада s splošnim psihičnim stanjem današnjega človeka, pa tudi z mnogimi psihološkimi razlagami in globinskopsihološkimi analizami vesti. Ni potrebno, da bi se imeli za duševno bolne ali za škrapulante, kajti pojav je splošen. Vzgoja vesti mora pomagati tudi tu, kolikor le mogoče. Lahko zadostujejo nekateri napotki, pri čemer bodo izločeni mejni primeri laksne, skrupulozne in perpleksne vesti.

Za utrditev odločitve vesti je najprej potrebno prepričanje, da obstaja *zanesljiv, objektivni nravni red*. Kjer vse postavljajo pod vprašaj, kjer menijo, da se je mogoče o vsem pogovarjati ali vse drugače razlagati kot doslej, tam je podlaga za subjektivno gotovost že odtegnjena. Včasih so morda norme označevali kot povsem enoumne in gotove ter splošno veljavne. Popolnoma na mestu je večja previdnost in natančnejše razločevanje na tej točki. Saj ne moremo iti tako daleč, da ne bi imeli sploh nobenih gotovih tal več pod nogami. V tej situaciji se za modro in zdravo vzgojo vesti danes postavljajo veliko večje zahteve kot preje. Površno znanje in pavšalne sodbe ne zadostujejo.

Krepiti je treba pri človeku samem *zdravo zaupanje* v lastne sposobnosti. Spoznavnoteoretični skepticizem ima lahko tudi v moralnem življenju slabe posledice. Zdravo zaupanje vase je treba poglobiti z zaupanjem v božjo pomoč. Če človek pošteno išče božjo voljo in hoče v konkretnem primeru slediti božjemu klicu, sme domnevati, da ga Bog ne bo pustil v temi in v popolni nejasnosti ter v neprestanem dvomu o tem, kaj mu je početi. Zato je pri vzgoji vesti treba upoštevati vedno večji okvir splošnega temeljnega stališča zaupanja. V danih okoliščinah bo treba najprej preveriti nosilno moč določenih drugih stališč, preden začnemo s posebno vzgojo vesti.

Potem je treba paziti na to, kakšno *stopnjo gotovosti* človek pri nraavnem presojanju sploh more imeti. Današnjega človeka prevzemajo matematične in naravoslovne razvidnosti. Ta vzorec rad prenaša tudi na nraavno življenje. Vendar pa tu ni mogoč enak način in enaka stopnja gotovosti. Zadovoljiti se je treba z moralno

gotovostjo, ki ima včasih dejansko videz samo zelo visoke verjetnosti. Glede na pomembnost odločitve se je treba truditi za večjo ali manjšo moralno gotovost.

Samoumevno je, da mora biti človek tudi pripravljen uporabljati vsa *sredstva* in stopiti na vsa pota, ki ga osvobajajo dvoma in vodijo h gotovosti; treba je vprašati, poizvedovati pri drugih, preudarjati zase, uporabljati razna načela, se zateči tudi k znanim refleksnim načelom, prositi Boga za razsvetljenje, vse to pride v poštev. Posebej je treba opozoriti na pomen *dialoga* s soljudmi. Monološka vest ni le v nevarnosti zmote, ampak tudi v nevarnosti, da iz negotovosti ne najde nobenega izhoda. Ker je človek po svoji naravi dialoško bitje, je nujno potrebno, da se odkrito pogovarja z bližnjim, z občestvom, z avtoriteto in končno z Bogom. Vsekakor ima ta dialog tudi svoje meje. Če bi hoteli vsakogar vprašati in poslušati vsako mnenje ter slediti vsakemu nasvetu, bi pri različnosti moralnih prepričanj sploh ne prišli do nobene odločitve. Da imata v zmešnjavi nazorov cerkveno učiteljstvo in verska zavest Cerkve svojo posebno težo, je vernemu kristjanu samoumevno.

Poseben problem prinaša *zmotna*, vendar gotova vest. Ali smemo človeka pustiti v tej gotovosti ali pa se moramo truditi, da bi mu njegovo dobro vero razdejali, ga v njegovi gotovosti prestrašili? Kdaj smemo in moramo vest bližnjega skušati popraviti? Kako naj se to zgodi? Kje so meje svobode vesti? Ta in marsikakšna druga vprašanja, ki spadajo v ta sklop, zaradi pomanjkanja prostora tu ne moremo obravnavati. So pa za vzgojo vesti velikega pomena. Toliko na splošno, vendar lahko rečemo, da je treba človeka vedno spet spominjati na dolžnost vzgoje vesti, ki jo je treba očiščevati in skrbeti, da bo prava, resnična in budna.

3. Vzgoja vesti v različnih življenjskih obdobjih

a) Vzgoja vesti pri otroku

Pod vplivom racionalizma so pogosto mislili, da se začne vzgoja vesti pri otroku šele tedaj, ko otrok začne uporabljati razum in

lahko sam razločuje med dobrim in zlom. Potem so gledali vzgojo vesti predvsem v *pouku* o zakonu in zapovedi, v pouku o nravnih dolžnostih in v opominjanju, kako se varovati greha. Vzgojo vesti so največ gojili z vidika *meje*, z vidika prepovedi. Obstajala je predvsem v svarilih in opominih, ki so jih pogosto postavljali čisto pozitivno in jih razporejali drugega poleg drugega samovoljno, brez notranje povezave in brez zadostne utemeljitve. Premalo so pazili tudi na to, ali je vzgoja vesti prava in resnična, to pomeni, ali bo otrok npravne vrednote in nevrednote sprejel v zavest v pravem hierarhičnem redu. Neredko se je dogajalo, da so bolj cenili in močnejše zahtevali izpolnjevanje predpisov o zunanji čistosti in redu, o zadržanju in obnašanju v družbi, spoštovanje zasebne lastnine ter zunanje spoštovanje institucionalne avtoritete kakor pa temeljni odnos do Boga in sočloveka, temeljno pripravljenost za uresničevanje dobrega in varovanje pred zlom. Da je bilo storjene veliko škode na področju spolnosti zaradi napačnih poudarkov, zaradi osamitve in zoževanja tega področja, zaradi napačnih metod in nespretnega pojasnjevanja pri vzgoji vesti, moramo še danes vedno spet izkušati.

V zadnjih letih naklanjamo največjo pozornost *vzgoji vesti otrok*. V skrbnih analizah poskušajo izslediti posebnost otroške vesti. Opozarjajo na posebne naloge vzgoje vesti pri otrocih, bodisi vsebinsko bodisi metodično. Odkrivajo napake in enostranskost preteklosti, da bi jih po možnosti odstranili ali vsaj popravili. Za vse te probleme je treba opozoriti na specialno literaturo. Tu naj zadostuje nekaj kratkih smernic.

Za pravilno vzgojo vesti pri otroku je najprej odločilnega pomena skupno življenjsko ozračje, v katerem se otrok razvija. Če vest razumemo celostno kot najbolj notranje jedro in pravo sredo osebe in ne zgolj kot intelektualno zmožnost, potem je samo po sebi umevno, da je za vzgojo vesti velikega pomena vse, kar pospešuje razvoj in napredek otrokove osebe. Na prvem mestu je tu treba imenovati *skritost* otroka v *topli, globoki, osebni ljubezni* staršev in družine. Ljubezen je življenjski prostor skupnega človeškega življenja in nenadomestljiv pogoj za pravo npravno

življenje. Kakor se otrok lahko res dobro počuti samo v ozračju ljubezni, tako se tudi njegova vest lahko pravilno razvija samo v izkustvu ljubezni. V ljubezni otrok izkusi, da ga drugi priznavajo in potrjujejo. Tako pride do zdravega zaupanja vase in do veselja za dobro. V ljubezni otrok raste v svet prave človeške svobode in odgovornosti, izkusi pa tudi, da je dobro in vredno obvezno. Ljubezen v otroku prebudi osebne in npravne sile za uresničevanje dobrega v notranji spontanosti in samoumevnosti, še preden začne refleksno misliti.

S tem pa smo pravkar naznanili drugi vidik. Vzgoja vesti pri otroku se mora dogajati *z vidika dobrega in v smeri dobrega*. V dobrem mora otrok zagledati lepo in privlačno, tako da ga razveseli. Svarila pred zlom in prepovedi ne smejo biti same sebi namen, ampak morajo vedno kazati na dobro. Opozarjanja otroka, da ne bi prišel preblizu meji in da ne bi prestopil smrtne črte, ne smejo imeti namena, da bi otroka kolikor mogoče intenzivno prebudili za te meje in smrtne črte, pač pa da bi ga vodili v sredo npravnega življenja, k veselju nad dobrim, k ljubezni do dobrega in k temu, da bi delal dobro. Tudi tam, kjer kažemo na samo dobro, ki ga je treba storiti, ne smemo tega počenjati s sklicevanjem na zakon in na dolžnost, ki jo prinaša zakon, ampak z opozarjanjem na vrednoto, ki jo je treba uresničiti. Zakon in dolžnost, ki iz njega izhajata, še ni dobro, ampak samo prepovedana meja ali usmerjajoč klic (Siewerth). Lahko je sprevideti, kakšne posledice za pedagoške in metodološke postopke pri vzgoji vesti izhajajo iz tega zlasti tam, kjer to posebej poučujejo.

Z veseljem nad dobrim in ljubeznijo do dobrega je povezano tudi pravilno *predstavljanje nagibov*. Gotovo otrok še ni tako dostopen za prave nagibe kot zrel človek. Zato mu je treba nagibe predstavljati drugače, bolj čustveno, konkretno v vidni podobi in osebno. Čustveno življenje igra pri otrocih odločilno vlogo za celotno njihovo npravno življenje. To čustveno življenje je treba tako voditi in nahranjevati, da se z napredujočo starostjo ne bo razdrlo in da ga mladostnik ne bo mogel odkloniti kot otročjega in neokusnega, pač pa ga bo mogel razvijati, očiščevati, poglobljati in na

novo utemeljevati. Zato je treba ravno pri čustvenem življenju na verskem področju v odnosu do Boga, do Božje Matere in svetnikov paziti, da bo ostalo vse resnično, pravo in zdravo.

Z oblikovanjem nagibov in vodenjem čustvenega življenja je treba z roko v roki prebujati čut za *trden, gotov nravni red*. Otrok ne sme dobiti vtisa o samovolji, muhavosti, nestalnosti in relativizmu. Objektivni nravni red, ki je končno utemeljen v ljubeznivi božji volji in katerega se moramo držati vsi, odrasli in otroci, mora prebuditi vtis trdnosti in gotovosti, jasnosti in zanesljivosti, tako da se v tem redu otrok lahko čuti skritega in zavarovanega. Zato je treba že otroku – glede na njegovo zmožnost dojemanja – postaviti pred oči *celoto* in mu posredovati smisel za celoto, za notranjo resnico in dobroto celotnega nramnega reda. Otrok je še močno odprt za čisto pozitivno in formalno avtoriteto. A kjer ta avtoriteta ni v službi resnice in se ob vpogledu v resničnost ne skuša polagoma umikati, lahko otrok dobi vtis samovolje in čisto subjektivnega odločanja, iz česar bo potegnil posledice zase. Tako bodo morali starši in vzgojitelji vedno znova preudarjati, kakšno avtoriteto bodo otroci resnično priznavali in kdaj utemeljevanje s formalno avtoriteto – predvsem, če je v resnici sploh ni – več škoduje, kot koristi.

Vzgoja vesti pri otroku mora, splošno rečeno, biti *verska*. Govoriti je treba o božji volji, o hoji za Kristusom, o povezanosti z Bogom, o življenju in rasti v milosti, kakor hitro je otrok zmožen o tem razmišljati. Ravno osebna hoja za Kristusom, četudi jo moramo otroku predstaviti v drugačnih podobah kot odraslemu človeku, pomeni veliko obogatitev in poglobitev vzgoje vesti. Pri tem je pač treba paziti na dve stvari: prvič, na *resnično in pravo predstavo o Bogu*. Bog vesti ne sme biti prestrogi Bog, ki vrši zgolj kontrolo nad tem, kar slabega storimo, ki natančno registrira vse prekrške in ostro oprezuje, da bi človeka zalotil, pač pa dobri Bog, ki v svoji očetovski ljubezni človeka pozna in mu je naklonjen. Velik del vzgoje vesti pri otroku stoji in pade s pravilno predstavo o Bogu. Drugo, na kar je treba paziti, je *pravilno in smiselno sklicevanje na Boga*. Boga ne smemo omenjati ob vsaki malenkosti,

predvsem ne ob stvareh, ki nimajo ničesar opraviti z npravnim redom, ampak so zgolj stvar navade, socialne oblike življenja, subjektivnega okusa odraslih, tradicije ali javnega mnenja. Bog, ki nam kot *Deus ex machina* služi za sklicevanje nanj ob vsaki malenkosti, se izkaže kmalu kot majhen in malenkosten in ga ne jemljemo več resno.

Kakšnih *oblik* naj se poslužujemo pri vzgoji vesti pri otrocih, je odvisno od starosti. Na začetku je potrebno uvajanje v npravno dobro dejanje kot pravilno obliko življenja, čeprav otrok tega še ni sposoben razumeti. Uvajanje bo ostalo pomembno v celotni otroški dobi. Predmet tega uvajanja bo predvsem obvladovanje nagonskega življenja in volje. Cilj bo od začetka krepost, kar pomeni stalnost, trdnost in zvestoba v dobrem. S časom mora pač dobiti vedno več mesta teoretična razlaga, *poučevanje* in utemeljevanje. Pravzaprav je celotna npravna in verska vzgoja v službi vzgoje vesti. Priprava na prvo spoved, obrazec za izpraševanje vesti in samo izpraševanje vesti, pa tudi pogovori o posameznih primerih in posameznih odločitvah so posebej važne priložnosti za pravilno vzgojo vesti.

Pomena *dobrega zgleda* pač ne moremo preveč ceniti. Kakor ima za celotno vzgojo otroka zgled staršev in drugih odraslih oseb največjo oblikovalno moč, tako to drži tudi za vzgojo vesti. Zgled mora vsekakor biti pristen in resničen. *Resnicoljubnost* v življenju odraslih, za katero imajo že majhni otroci zelo ostro oko, je pač eden najvažnejših pogojev za vzgojo vesti. »Nič ni bolj odločilno kot resnicoljubnost, ki npravno presojanje odpira za resničnost dobrega in razkrinkava mnogovrstne videze in prevare« (Siewerth). Od pristnosti in resnicoljubnosti npravnega življenja pri odraslih je odvisen razvoj otroške vesti.

Končno je pomembno, da v otroku že zgodaj prebudimo zavest, da pri spoznanju dobrega in zlega in pri uresničevanju dobrega ljudje potrebujemo *božjo pomoč*. Molitev k Svetemu Duhu za luč in moč, življenjsko občestvo s Kristusom v veri, zaupanju in ljubezni, soudeležba pri zakramentalnem življenju in življenjska povezanost z občestvom Cerkve spadajo h krščanski vzgoji vesti od začetka in vedno znova.

b) Vzgoja vesti pri mladostniku

V dobi dozorevanja stopi mlad človek v novo obdobje nramnega življenja. To obdobje označuje večkratno odkritje in večkratna kriza.

Prvo odkritje mladega človeka v tej starosti je *odkritje lastnega jaza*. Začne se v času pubertete z novim doživetjem in novim izkustvom lastnega *teles*a. Dozorevajočemu človeku se telo veliko močneje vsiljuje, bodisi v pozitivnem bodisi v negativnem izkustvu. Veselje nad lastnim telesom se hrani v doživljanju lastne moči in zmogljivosti, v na novo prebujenem življenjskem občutju, v veselju nad lepoto in izoblikovanostjo lastnega telesa. Izkustvo spolnosti v času dozorevanja z vsemi notranjimi stanji, ki jih mora dozorevajoči doživljati, ga postavlja pred nova vprašanja in naloge.

Še odločilneje in za nramno življenje še pomembnejše pa je odkritje lastnega jaza na duhovnem področju, odkritje lastne *osebnosti*. Dozorevajoči se začne na nov način ukvarjati s svojim notranjim svetom in s samim seboj. Utemeljiti skuša svojo posebnost, v kateri se primerja z drugimi, izpostavlja skupno in različno in tako išče svoje mesto in svojo pot. Na novo prebujena samozavest ga sili k temu, da samega sebe potrdi in uveljavi. Pripravljen je sprejeti odgovornost, pogosto celo večjo, kot jo je zmožen nositi. Po drugi strani pa hoče izkusiti, da ga odrasli jemljejo resno, da mu izkazujejo pozornost in zaupanje. Zavest lastne osebnosti, ki se prebuja, se povezuje z močno negotovostjo, iz katere se rojevajo občutki strahu, pomanjkanja poguma in celo manjvrednosti.

Drugo odkritje je *odkritje sočloveka*. Ljudje, s katerimi je otrok doslej skupaj živel, dobijo nov obraz in novo ovrednotenje, najprej lastni starši ter bratje in sestre, vse do soigralcev in šolskih tovarišev in popolnoma tujih ljudi. Tudi pri tem je po eni strani v ospredju *telesna sestavina* zlasti v njenem spolnem izrazu. Odkritje dveh spolov in spolne napetosti, ki v današnjem času stopi v zavest že zelo zgodaj, postavlja mladega človeka pred velike nramne probleme. Dejstvo telesnega prehitevanja in duševnega zaostajanja daje tem problemom njihovo posebno ostrino.

Nič manj važno ni odkritje tija v sočloveku. Kakor mladostnik samega sebe odkrije kot jaz, kot osebo, tako odkrije tudi drugega kot osebo, ki ji stopa naproti osebno, v spoštovanju, pozornosti, ljubezni ali s prostaštvom, zaničevanjem in sovraštvom. Prva prijateljstva in sovraštva, ki imajo še posebne oblike čredništva in ljubosumnosti, pričajo o iskanju novih oblik v medčloveških odnosih. Doživetje skupnosti, potreba po njej, kakor tudi beg v samoto postavljajo mladostnika pred nove naloge.

Tretje odkritje je *odkritje sveta* v njegovi lepoti in mnogovrstnosti na eni strani ter v njegovi nevarnosti in grožnji na drugi strani. Svet, ki se odpira mlademu človeku, ga napolnjuje z upanjem, zaupanjem. Prebuja njegovo iniciativo in veselje do podjetnosti, da komaj čaka, da bi ta svet spoznal, ga preizkusil in oblikoval. A hkrati mlad človek izkusi tudi nizkotnost in prostaštvo tega sveta. Razočaranje nad ljudmi, neuspehi v šoli in pri v učenju, zlorabljenost od slabih ljudi, nepravilnosti in napetosti, ki se pojavljajo na tolikih področjih, svet postavljajo v drugačno luč. Vse to ne ostane brez posledic za нравno življenje.

V tem času se navadno pojavi tudi *odkritje vprašanja o smislu življenja*. Deloma to vprašanje spodbuja šola, deloma ga priključno notranje prebujenje. Povezano je z načrti za prihodnost, posebej še zaradi vprašanja poklica in izbire stanu. Glede na svetovnonazorsko usmeritev ima vprašanje o smislu življenja lahko bolj verski, v onstranstvo usmerjen ali praktično materialen, tostransko usmerjen značaj. V tej starosti pride že do prvih temeljnih odločitev, ki navadno še niso čisto zavestne in osebne in zato tudi redko dokončne. Vendar se lahko v življenju močno izrazijo.

S tem je povezano zadnje odkritje, *odkritje vprašanja Boga*. Tako ali drugače naleti mladostnik prej ali slej na to vprašanje. Kakor drugi ljudje, tako tudi Bog dobi nov obraz. Glede na dosedanjo vzgojo in okolje pride do osebnega odkritja Boga kot potrditve in poglobitve ali pa do pretresa in ogrožitve dosedanjega pojma o Bogu in odnosa do Boga.

S temi odkritji so povezane *krize*, ki so prav tako značilne za čas dozorevanja. Navadno govorimo o štirih takih krizah: o krizi

avtoritete, o spolni krizi, o krizi osebnosti in o verski krizi. Vse štiri nastopajo s časom razvoja in z odkritji, ki se pojavljajo. Najprej so to procesi zorenja, ki pa vodijo tudi do pomembnih odločitev.

Kriza avtoritete, o kateri danes toliko govorijo, se navadno izraža v odklanjanju avtoritete, ki je bila doslej sprejeta. Vendar pa mladostnik ne odklanja vsake avtoritete, kajti ravno v tej starosti čuti posebno potrebo po močnem avtoritativnem vodstvu. Bolj gre za to, da hoče avtoriteto spraviti v skladnost s prebujeno težnjo po svobodi in z novo samozavestjo. Na mesto čisto formalne avtoritete naj bi stopila osebna in stvarna avtoriteta, ki naj bi jo mladostnik vgradil v svojo podobo sveta. Krizo avtoritete izraža v odnosu do lastnih staršev in vzgojiteljev, pa tudi do družbene avtoritete v Cerkvi in državi. Pogosto stopi na mesto dosedanje, po naravi dane ali institucionalne avtoritete anonimna avtoriteta javnega mnenja, mode, družbenih občil, statistik in kolektiva. Kako močno se morajo te spremembe izraziti v vzgoji vesti, je lahko spoznati.

Pogosto predvsem moška mladina najmočneje doživlja *spolno krizo*. Vedno novo izkustvo, da ne obvlada svoje strasti, lahko mladostnika pahne v težko situacijo manjvrednostnih občutkov, strahu in občutkov krivde. Če se pridruži še napačna vzgoja na spolnem področju, potem iz tega lahko nastane posebej težka kriza. Ker je mladostnik danes mnogo močneje izpostavljen različnim vplivom in ker so preizkušnje, ki jih mora prestati, mnogo večje, se tudi kriza izrazi mnogo močneje, kakor se je včasih.

Kriza osebnosti prihaja do izraza v napetosti med idealom in resničnostjo, v doživetju nesoglasja med tema dvema dejavnikoma. Ker mladostnik vedno zopet opaža, kako malo je še to, kar bi rad bil, kajti vsak dan izkuša, kako zaide in odpove, ga to lahko močno obremeni. Če se prenapenja glede idealov in ciljev in če ga odrasli nespametno stiskajo in negativno kritizirajo in se ta izkustva še stopnjujejo, potem lahko nastopi izredno huda kriza.

Verske krize niso nikomur čisto prihranjene. So kakor sploh vse krize znamenje rasti in zorenja. Lahko se pojavijo kot nezdržljivost vere in znanosti ali kot nemožnost, da bi dosedanjo versko prakso gojili še naprej, ali kot odklanjanje dosedanje predstave o Bogu in

otročje podobe vere. Navadno so povezane s krizo avtoritete in moralno krizo.

Glede na novo situacijo dobe zorenja je treba dati vzgoji vesti *nove poudarke* in deloma celo *nove oblike*. Postala bo bolj kompleksna in opredeljena, na prvi pogled mnogo težja in manj uspešna, vendar za nravno zrelost nič manj poglobljena in odločilna kakor vzgoja vesti otroka.

Najprej je treba upoštevati, da bo v dobi zorenja vzgoja vesti *mного manj stvar staršev* kot doslej. Šola in javnost, tovariši in knjige, zgledi, ki jih srečujejo v filmu, športu, literaturi in umetnosti kakor v družbenem življenju, imajo nov in pogosto zelo velik vpliv. Starši se morajo sprijazniti s tem, da izgubijo svojo odločilno vlogo. Pogosto se morajo omejiti na to, da kritično razvrščajo tuje vplive, jih koordinirajo in preizkušajo. Avtoriteta staršev mora biti velika, če se hočejo z uspehom postaviti enostavno v nasprotje tem novim faktorjem. Če hočemo najti pravi odnos do teh tujih vplivov, ki zdaj vplivajo na vest, potrebujemo veliko modrosti, obzirnosti, tenkočutnosti in zmožnosti vživljanja. Če zdaj pride do boja, bodo v današnjem času starši večinoma podlegli.

Prva naloga pri vzgoji vesti v tej starosti je vzgoja k *samostojnosti in odgovornosti*. Velika odkritja, o katerih smo govorili, je treba vključiti v službo vzgoje vesti. Če mladostnika pripeljemo do spoznanja, da mora sedaj svoje življenje sam vzeti v roke, da v svoji svobodi lahko izbira tako ali drugače in da z izbiro sprejme nase tudi odgovornost za posledice, potem je možno, da smo našli pravilno izhodišče za osebno vzgojo vesti. Medtem ko pri otroku vzgoja vesti predvsem prihaja od zunaj, mora pri mladostniku toliko bolj prihajati od znotraj, iz *notranjega uvida*. Zato sta zadostna motivacija nraavnih odločitev in zadostna motivacija vrednot med najvažnejšimi nalogami vzgoje vesti v tej starosti. Poleg avtoritete, formalnih zapovedi in prepovedi morajo še močnejše nastopiti vrednote s svojo privlačnostjo, s svojo lepoto in veličino. Mladostnika je treba pripeljati do spoznanja, da bo vrednote priznal, jih vgradil v svoje življenje in jih uresničeval v svojem nraavnem ravnanju, kar je potrebno za njegov razvoj.

Nadalje mora biti vzgoja vesti *osebna*. Če otroku še zadostujejo avtoriteta, zapoved in prepoved, je treba mladostniku nuditi po eni strani stvarno utemeljitev in po drugi strani osebno motivacijo. Zato je potreben pravi odnos zaupanja. Mladostnikovo vest bo najmočnejše vzgajal tisti, ki mu ta najbolj zaupa. V tem *zaupanju* ne sme biti nobenega pritiska, nobenega moralnega nasilja nad vestjo. Ravno v tej starosti mora biti vzgoja vesti predvsem *sklicevanje na vest*, ki prebuja smisel za vrednote, in zavest, da je nujno treba odgovoriti nanje. Čim bolj zadenemo osebno jedro mladostnika, čim bolj ga nagovorimo in angažiramo kot celotnega človeka, toliko globlji in učinkovitejši je vpliv na vest.

Mladostniki v dobi zorenja so na poti k samostojni osebnosti. Posamezne prvine in nastavki so že nastopili, vendar še ne tvorijo celote. Toliko bolj *celostna* mora zato biti vzgoja vesti. Vsako enostransko poudarjanje posameznih prvin in vsako premikanje poudarkov je škodljivo. To prav posebej velja za pretirano poudarjanje šeste božje zapovedi. Spolnemu področju ne smemo dajati niti prednostnega niti izjemnega mesta niti mu posvečati posebne pozornosti. Izredno važno je, da imajo vsi, ki vplivajo na mladostnikovo vest, smisel za pravi red vrednot. Vzgoja vesti mora prebuditi prav ta smisel za hierarhijo vrednot in smisel za razmerja.

Ker je mladostnik v prehodni dobi, v kateri mu je samemu dovolj težko, mora vzgoja vesti, kolikor je mogoče, *malo* poudarjati greh. Pritiski z grehi in kaznimi niso pravo sredstvo vzgoje vesti. Ker je mladostnik v svojem hrepenenju po življenju popolnoma usmerjen v prihodnost, k sreči in k izpolnitvi, mu je dobro treba pokazati s te strani. Samoumevno je, da tudi resnobe in nevarnosti ne smemo zamolčati. Te je treba prikazovati bolj kot škodovanje, ki raste iz opuščanja dobrega, iz zavestnega odklanjanja reda, kot kazni, ki prihaja od zunaj.

Vzgoja vesti v dobi zorenja mora biti, kolikor je mogoče, *konkretna*. Splošna načela brez zadostnega odnosa do življenja niso učinkovita. Mladostnik sicer lahko polagoma uresničuje tudi npravno vrednoto splošnih, vsebinsko dovolj utemeljenih norm, vendar le, če so v direktnem odnosu z njegovo situacijo. Pravilna je induktivna

metoda. Če izhajamo iz konkretnega izkustva in nanj damo odgovor, ki ga zadostno utemeljimo, da iz tega dobimo norme, smernice in pomagala za kasnejše življenje, potem smo našli najboljšo pot.

c) Vzgoja vesti pri zakoncih

Čeprav se zakonci srečujejo z enakimi vprašanji in nalogami vzgoje vesti kot drugi ljudje, je zdaj primerno, da se kratko lotimo njihovega posebnega položaja in podamo nekaj razmišljanj spričo današnje situacije. To bomo storili na ozadju splošnih izvajanj o vzgoji vesti.

Da so in morajo biti danes zakonci v vesti izredno močno poklicani in angažirani, izhaja iz istih razlogov, ki smo jih navedli za pomen vesti pri današnjem človeku. Temu se pridružujeta še dve posebni okoliščini. Zakonsko življenje je nekaj najbolj osebnega in intimnega od vsega, kar sploh je. Komaj kje je individualna posebnost konkretnega človeka, stopnja razvoja zorenja, mnogovrstnost posameznih okoliščin, ki so glede na situacijo različne, v taki zgoščenosti in takšnega pomena, kot je v zakonu. Zato ne bomo postavljali pod vprašaj možnosti in potrebnosti splošnoveljavnih norm. Toda prav v zakonu moramo posebej paziti na to, da bomo uporabljali te norme z osebno vestjo, glede na situacijo.

Druga posebna okoliščina je prelomni in prehodni značaj današnje zakonske morale. Ni veliko življenjskih področij, kjer bi tako močno premišljevali o večno veljavnem in časovno pogojenem in skušali obe prvini jasno razlikovati in ločiti, iskati resnični in pravi etos, ki bo odgovarjal božji volji in bo hkrati primeren času in uvideven do današnjega človeka, kot je to v zakonski morali.

Iz teh razlogov je popolnoma razumljivo, da je papež Pavel VI. v svoji okrožnici o uravnavanju rojstev postavil na prvo mesto *vest zakoncev*: »Problem, o katerem vsi govorijo, je tako imenovano uravnavanje rojstev, namreč vprašanje o razmnoževanju ljudstva po eni strani in družinske morale po drugi. Tu gre za izredno pomemben problem, ki se dotika izvorov človeškega življenja in najglobljih čustev moža in žene. Resnično gre za izredno kompleksen in kočljiv

krog vprašanj. Cerkev priznava njegove mnogovrstne vidike, kar pomeni različne pristojnosti, med katerimi gotovo prva pripada zakoncem, njihovi svobodi, njihovi vesti, njihovi ljubezni in dolžnosti.« Kakšne posledice ima to za vzgojo vesti, je brez nadaljnjega jasno.

Narobe bi bilo, če bi z vzgojo vesti pri zakoncih kot takih začeli šele v zakonu. *Priprava* na zakon mora bistveno obsegati vzgojo »zakonske vesti«. Kar bo tu rečeno o posebnosti vzgoje vesti pri zakoncih, drži v primerni meri že za čas pred zakonom, zlasti za čas poznanstva in zaroke.

Kristjan jasno razume, da je vzgojo vesti pri zakoncih treba izvajati glede na njihov zakon v poštenosti pred Bogom. Iskanje resnice v zakonu in zakonskem življenju, pripravljenost to resnico uresničevati v ljubezni, pokončen trud za to, da vedno bolj spoznaviš in priznavaš resnico in jo vedno bolj popolno živiš, je prvi pogoj za pravo in resnično vzgojo vesti.

Posebnost vzgoje vesti pri zakoncih pa je v tem, da zakoncem te resnice ni treba iskati kjerkoli »zunaj«, ampak v zakonu samem. *Resničnost zakona* je zanje resnica, v katero morajo vedno globlje prodirati, da jo bodo potem živeli in jo priznali kot normo za njihovo ravnanje. »Zakonci naj bi se iz osebnega poznavanja vrednote odprli za dobro in se tako zavezali svojim nadosebnim in končno verskim nalogam in dolžnostim« (L. Weber). V tem smislu ima popolnoma prav J. Duss, ko pravi, da naj bi bila vzgoja vesti zakoncev »zaveza vesti« resnici zakona, da je prava avtoriteta pri vprašanju vzgoje vesti zakoncev zakon sam. Iz tega prihaja seveda zahteva, da je treba resnico o zakonu, pravo resničnost zakona oznanjati mnogo bolj jasno in enoumno in se mnogo bolj truditi, da bi jo spoznali v konkretni podobi lastnega zakona.

Nadalje spada k posebnosti vzgoje vesti pri zakoncih okoliščina, da poročeni osebi v zakonu uresničujeta največjo in najglobljo življenjsko skupnost, ki je sploh mogoča. V nekem smislu lahko po pravici govorimo o »zakonu-osebi« (Th. Bovet). Če pa je vzgoja vesti nekaj najbolj osebnega, mora ta »zakon-oseba« priti do izraza tudi pri vzgoji vesti. Predvsem se to dogaja na dvojni način. Po eni strani je zakonec na vseh področjih in območjih svojega osebnega

življenja tako *prežet z zakonskim stanom*, da je v svoji osebni nravni odločitvi strukturiran drugače kot neporočeni. Če to ne velja za vsa področja – za odnos do Boga in do bližnjega, do sveta in do samega sebe –, potem zakon še ni dosegel svoje zrelosti. Po drugi strani pa se mora zakonec odločati v vesti v *stalnem sobivanju* s svojim partnerjem. Zakonski drug mora biti stalno sonavzoč. Nепrestano ga mora upoštevati, ne le v smislu, da »mu prinaša račune«, ampak v tem, da si ga pridružuje kot sestavni del svoje osebne odločitve v vesti. Čeprav je tudi v zakonu vsakdo končno odgovoren zase in mora biti pred Bogom in ga srečevati sam, vendar vseeno zakonca tudi v tem bivanju pred Bogom in v teh osebnih odločitvah vesti pred Bogom v zavesti odgovornosti sestavljata takšno enoto kot nikjer drugje. Solidarno sta odgovorna drug za drugega in v usodni skupnosti, zavezana drug drugemu kot drugače nikjer. Zato je treba tudi dialog v zakonu in pri vzgoji vesti zakoncev postaviti zelo v ospredje in ga negovati.

Iz pravilnega razumevanja zakona postanejo vidne še tri prvine vzgoje vesti v zakonu. Prva je *kompleksnost* zakonske resničnosti. Veliko kamnov za gradnjo je: naravne in nadnaravne, osebne in fiziološke, individualne in socialne, psihološke in institucionalne, zgodovinske in pravne vrste, ki se v zakonu zraščajo v enoto in jih je kot enoto treba živeti. Zato je pri vzgoji vesti v zakonu treba imeti vedno pred očmi celoto. Tudi tu je vsaka osamitev in enostransko poudarjanje posameznih prvin zakona nevarno in vodi k iznakaženju vesti. Ker je pogosto to enoto le težko uresničiti, je nujno potrebno stalno očiščevanje zakonske vesti v pogovoru z Bogom, s Cerkvijo in s sočlovekom.

Za vsako vzgojo vesti je najvišja norma in poslednji cilj *ljubezen*. V zakonu dobi ta izrek še poseben smisel in vrednost. Ljubezen je življenjski prostor zakona in hkrati resnično življenje zakona. Tako je tudi pravilno pojmovana resnična ljubezen prava npravna norma, po kateri se je treba ravnati. Vzgoja vesti v zakonu mora biti usmerjena popolnoma k uresničevanju ljubezni v njeni človeški in božji polnosti. Biti mora v službi očiščevanja, poglobljanja in dopolnjevanja te ljubezni. Po drugi strani mora prava ljubezen

voditi zakonce vedno bolj k svobodi vesti božjih otrok, v kateri bodo videli svojo izpolnitev v uresničevanju dobrega.

Vse nravno delovanje je življenje s svojo dinamiko in razvojem in s svojim dviganjem in padanjem. Vzgoja vesti mora računati z različnimi življenjskimi zakonitostmi zakona. Ker gre v zakonski skupnosti za življenje dvojice, ki se bo po normalni poti razvilo v družino, je tu življenje navzoče še v večji polnosti in napetosti. To je treba upoštevati tudi pri vzgoji vesti zakoncev. Če za nobenega človeka in za nobeno stopnjo življenja nimamo obrazcev in receptov, ki bi jih lahko avtomatsko prevzeli, drži to najbolj za vzgojo vesti v zakonu. Individualni osebi postaneta življenjska partnerja, jaz in ti se zrasteta v midva, mož in žena postaneta oče in mati. Tako imata zakon in družina svojo življenjsko dobo, ki se pridruži individualni življenjski dobi posameznih oseb, ki pa ne potekajo vedno vzporedno. Zato morajo biti zakonci pri svoji vzgoji vesti toliko bolj budni in odprti, gibčni in dinamični in z življenjem morajo držati korak.

Od lastne vzgoje vesti pri zakoncih bo odvisna vzgoja vesti otrok. In od vzgoje vesti otrok bo odvisno človeško, nravno in versko življenje prihodnjega rodu in prihodnjega zakona. Človek vedno hkrati prejema in daje. V tem življenjskem toku pa ima kot oseba nalogo, da se osebno odloča in zavzema. Samo tako izvršuje svoje človeško in krščansko poslanstvo. To se dogaja ravno v pravilnem odločanju v vesti. Zato je vzgoja vesti, ki naj vodi človeka k osebni odločanju v vesti, dejansko *temeljna naloga* celotne npravne in verske vzgoje.

Nadškof-metropolit dr. Alojzij Šuštar je veliko premišljeval, pisal in predaval o vesti. Ob deseti obletnici smrti Alojzija Šuštarja (29.6.2007) ponatiskujemo drugo poglavje »Vzgoja vesti« iz slovenske izdaje: Alojzij Šuštar, Vest, Ljubljana 1991, 49-73. Celotno knjigo je iz nemščine prevedel in oskrbel natis msgr. dr. Rudi Konciliija. Prevajalcu se zahvaljujemo za prijazno dovoljenje.

HERMANN GEISSLER FSO

»Vest je prvotni Kristusov namestnik«

Newmanov nauk o vesti

K najlepšim in najbolj aktualnim besedilom, ki nam jih je podaril John Henry Newman, spadajo njegove izjave o vesti. Zato ga po pravici imenujemo doctor *conscientiae* – učitelj vesti.

V nekem predavanju iz leta 1990 je kardinal Joseph Ratzinger govoril o tem, kako se je v svojih študijskih letih ob osebnostih, kot sta Alfred Läßle in Gottlieb Söhngen, seznanil z Newmanom in pri tem dobesečno ugotavlja: »Newmanov nauk o vesti je bil za nas takrat pomemben temelj teološkega personalizma, ki nas je vse potegnil za seboj. Vsi smo doživeli težnjo totalitarne stranke, ki je sebe razumela kot izpolnitev zgodovine in je zanikala vest posameznika. Göring je dejal: 'Jaz nimam vesti! Moja vest je Adolf Hitler.' Bili smo priče neznanskega opustošenja ljudi, ki je iz tega sledilo. Tako je bilo za nas pomirjajoče in bistvenega pomena, da smo dobili potrditev v tem, da Cerkev ne bo zavrгла vesti, ampak ravno nasprotno, da se more razvijati samo, če izhaja iz vesti.«¹

Te besede poudarjajo pomen Newmanovega nauka o vesti. Vest je varovalni nasip pred vsako obliko totalitarizma in hkrati človeka odpre za so-vedenje (*con-scientia*), vedenje z drugim. Kdor hodi po poti vesti, ne dovoli, da ga zlorablјajo, in se tudi ne zapira v svet lastnega jaza. Ima odprto srce za druge in za Boga, ki je Resnica in Ljubezen. Newman razlaga vest kot zagovornico resnice v notranjosti človeka. Njegovo osebno življenje je izrazita potrditev tega njegovega prepričanja. V kratkem prispevku ni mogoče izčrpno predstaviti od-

Hermann Geissler FSO, Voditelj oddelka na Kongregaciji za verski nauk v Rimu. Članek »Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi«: Ein Blick auf Newmans Lehre über das Gewissen, je prevedel Bogdan Dolenc.

nosa med vestjo in resnico pri J. H. Newmanu. Zadovoljiti se moramo z nekaterimi namigi, ki nas uvedejo v življenje in nauk o vesti tega velikega misleca. V prvem delu bomo na kratko sledili osebni poti, na kateri je Newman v pokorščini svoji vesti vedno jasneje odkrival luč resnice. V drugem delu sistematično nekoliko povzamemo nekatere njegove temeljne misli o odnosu med vestjo in resnico.

Vest in resnica v Newmanovem življenju

John Henry Newman, rojen 21. februarja 1801 v Londonu, je odraščal v povprečnem anglikanskem okolju. Njegova mati ga je že zgodaj seznanila s Svetim pismom, ni pa ga znala privedi do osebne vere. Religija je bila v Newmanovi družini bolj stvar čustva in gole navade. V šoli se je John Henry Newman izkazal s posebno nadarjenostjo, v verskem pogledu pa ni imel nobenega temelja. V svojem dnevniku je o tem obdobju zapisal: »Spominjam se (mislim, da je bilo leta 1815), da sem želel biti celo kreposten, a ne pobožen. Da pobožnosti do zadnjega nisem hotel, je nekoliko povezano s predstavo o njej. Tudi nisem spoznal, kakšen smisel ima ljubiti Boga.«² Skušnjava mladega Newmana je bila, da je ob tem, ko se je zavzemal za etične ideale, hkrati zavračal živega Boga. Sredi teh notranjih skušnjav je prišlo do prvega velikega preobrata v njegovem življenju, ki ga je vedno znova imenoval svoje »prvo spreobrnjenje«.

1. »Jaz in moj Stvarnik.« Prvo spreobrnjenje

V delu *Apologia pro vita sua* – Izpoved mojega življenja je Newman o svojem spreobrnjenju zapisal: »Ko sem bil star petnajst let (v jeseni 1816), sem se zelo spremenil. Prišel sem pod vpliv neke veroizpovedi in v mojega duha so se vtisnile resnice, ki po Božjem usmiljenju niso bile nikoli izbrisane ali zatemnjene.«³ Kako je prišlo do te velike spremembe v mišljenju petnajstletnika? Družina Newman je nepričakovano zabredla v finančno krizo in oboleli John Henry je moral med poletnimi počitnicami leta 1816 ostati v internatu. V tem času je na pobudo nekega učitelja bral knjigo Moč

resnice Thomasa Scotta. Branje knjige ga je korenito spremenilo. Odkril je osebno vero v Boga in spoznal, kako zelo so zemeljske stvari minljive. »Vera me je ločila od predmetov moje okolice, me potrjevala v mojem nezaupanju do stvarnosti materialnih pojavov in povzročila, da sem se umiril v misli: le dvoje edino najvišjih bitij zares obstaja in le zanju je čudovito samo po sebi umljivo, da bivata – namreč jaz in moj Stvarnik.«⁴

Newmanov duh je bil tako zelo prevzet od resničnosti Boga, da se je kmalu zatem odločil, da bo ostal neporočen. Hotel je biti popolnoma na razpolago za nalogo, ki mu jo bo Bog pokazal. Iz krepostnega študenta, ki se mu je ljubezen do Boga zdela nesmiselna, je postal veren mlad mož in je Boga kot središče življenja spoznaval v vesti ter svojo prihodnjo pot poln zaupanja položil v roke nebeškega Očeta. Posrečeno pride Newmanova sprememba do izraza v dveh mislih, ki si ju je takrat prisvojil kot vodilo: »Svetost pred mirom« in »Rast je edini dokaz življenja«.

Od »prvega spreobrnjenja« dalje je imel Newman v verskem pogledu trden temelj pod nogami. Ta temelj je bila dogma, razodeta resnica. »Od mojega petnajstega leta naprej je bila dogma osnovno načelo moje religije. Drugačne religije nisem poznal, si je kratko in malo nisem mogel predstavljati; religija kot zgolj čustvo je zame sen in slepilo.«⁵ Newmana je na njegovi religiozni poti vodila predvsem vest, ki jo je usmeril na Sveto pismo. Po svojem spreobrnjenju je prepoznal v glasu vesti odmev Božjega glasu. Takrat je pisal: »Zelo potrebujem monitor, ki me vodi, in z gotovostjo upam, da je moja vest, ki jo razsvetljuje Sveto pismo in vodi Sveti Duh, zvesti in skrbni varuh resničnih religiozних temeljnih resnic.«⁶

2. »Odgovornost za duše.« V cerkveni službi

Star šele 16 let je Newman začel univerzitetni študij v Trinity College v Oxfordu. Intenzivno se je posvetil študiju. Živel je bolj odmaknjeno in poskušal zvesto slediti živemu Bogu, ki ga je nagovarjal v notranjosti duše. Že po treh letih je opravil zaključni izpit. Kmalu zatem je postal profesor na slavnem Oriel Collegeu.

V tem času se je odločil, da bo svoje življenje popolnoma izročil v službo Bogu in ljudem. Ko je bil leta 1824 posvečen v anglikanskega diakona, je v dnevnik zapisal značilne besede: »Odgovoren bom za duše vse do dneva svoje smrti.«⁷ Newmanova temeljna naravnost po njegovem prvem spreobrnjenju je imela še nekatere individualistične poteze. V naslednjem koraku se je pridružila razsežnost odgovornosti za druge. Spoznal je, da zvestoba Bogu zahteva služenje ljudem.

Čut za odgovornost, ki se je prebudil v njem, ga je spodbujal, da se je nenehno zavzemal za dobro ljudi in prebujal v njih čut za dolžnost do Boga in bližnjega. Pri tem mu je bil posebno pomemben osebni stik, osebno pričevanje. Kot diakon v revni župniji St. Clement v Oxfordu je zato poleg pridigarske dejavnosti začel z obiski na domu. To je bil tedaj nov in nenavaden način dušnega pastirstva. Ko je bil kasneje posvečen v anglikanskega duhovnika in imenovan za župnika slavne univerzitetne župnije St. Mary, se je zavzeto trudil, da bi s pridigami in osebnimi srečanji nagovoril vest zaupanih mu vernikov. Hotel jih je klicati k spreobrnjenju. V njih je hotel prebuditi in utrditi osebno vero v Boga in v resnice evangelija.

V Oriel Collegeu si je prizadeval, da študente ne bi spremljal samo pri njihovi intelektualni vzgoji. Želel jim je biti tudi prijatelj in spremljevalec (duhovni voditelj). Newman je bil vseskozi vzgojitelj. Vest drugih je imel stalno pred očmi. Zavedal se je svoje odgovornosti za duše. Več kot 20.000 ohranjenih pisem to izrazito izpričuje. Newman je vedno hotel graditi, ne rušiti. »Nadvse odvrtno bi mi bilo, če bi sejal dvome in po nepotrebnem povzročal zmedo vesti.«⁸ Bil je v polnosti dušni pastir in posvetil se je vsakemu človeku. Ni naključje, da si je za svoj kardinalski grb petdeset let kasneje izbral geslo: *Cor ad cor loquitur* – Srce govori srcu.

3. »Resnico sem želel imeti za svojo največjo prijateljico.« Od luči k luči

Pod vplivom usmeritve »visoke Cerkve« (high Church) je Newman poleti 1828 začel sistematično prebirati cerkvene očete. To branje je zanj postalo ključ, da je v polnosti odkril razodetje.

Temeljito je preučeval Sveto pismo in se ga precej naučil na pamet. Tako se mu je odprla tudi pot do izročila, katerega odlične priče so cerkveni očetje. Vpliva očetov na Newmanov verski razvoj skoraj ni mogoče dovolj poudariti. Sam je kasneje pričeval: »Cerkveni očetje so me napravili katoliškega. Lestve, po kateri sem se povzpel v Cerkev, ne bom zavrnel.«⁹

Leta 1832 je Newman izdal svojo prvo veliko študijo *Arijanci četrtega stoletja*. Ko se je poglobljal v polnost resnice in se navdihoval pri cerkvenih očetih, je z veliko skrbjo opazil, da narašča vpliv verskega liberalizma po vsej Angliji. Ta izkušnja ga je spodbudila, da je z nekaterimi prijatelji ustanovil »oxfordsko gibanje« (1833). Temeljno prepričanje tega gibanja je bilo, da je Anglija odpadla od vere prvotne Cerkve in potrebuje »drugo reformo«, da bi se »Church of England« (angleška Cerkev) prenovila v duhu očetov. Vodilne osebe gibanja so delovale z osebnim pričevanjem, zavzetim pridiganjem in objavljanjem tako imenovanih traktatov, razprav. To so bile propagandne brošure, razdeljevali so jih v Oxfordu in kasneje v drugih angleških mestih in so udarile kot strela z jasnega neba.

Gibanje so vodila tri načela: *dogmatično načelo*, usmerjeno zoper verski liberalizem, je izhajalo iz prepričanja, da obstaja ena resnica; *cerkveno-zakramentalno načelo*, v skladu z dejstvom, da je Kristus ustanovil vidno Cerkev z zakramenti, ki jo vodijo škofje kot nasledniki apostolov; *protirimsko načelo*, s katerim naj bi se branili zoper očitek »papeštva«, ki se je kmalu pojavil. Newman je globoko v sebi čutil ta protirimski učinek. Pozival je vernike, naj se varujejo Rima kot kuge.

Pozneje se je trudil, da bi resnice, ki jih je odkril pri cerkvenih očetih, na novo oživil. Hkrati mu je bilo jasno, da je treba »Church of England« (angleško Cerkev) postaviti na trden teološki temelj. Imel je vrsto predavanj o pomenu cerkvenega učiteljstva v Cerkvi, o nauku o opravičenju, in izhajajoč iz velikih učenjakov anglikanskega izročila je razvil teorijo *via media* – teorijo srednje poti. Po tej teoriji so se reformatorji (protestanti) odpovedali resnicam prvotne vere, katoličani pa so vero prvotne Cerkve popačili z dostavki in zmotami. Anglikanci sestavljajo *via media* in so ostali

zvesti Kristusovi Cerkvi in očetom. Pri svojih študijah se Newman ni dal voditi neiskrenim nagibom. Povsem iskreno je hotel služiti resnici. »Resnico sem želel imeti za svojo najtesnejšo prijateljico, zmoto pa za svojega edinega sovražnika.«¹⁰

Vendar je imela teorija srednje poti neko pomanjkljivost. Ali je resnica vedno v sredini? Ob preučevanju prvotne Cerkve je Newman prišel do spoznanja, da mora na to vprašanje odgovoriti nikalno. Spoznal je, da je *via media* obstajala že v četrtem stoletju: semiarijanci, ki so hoteli biti sredi med arijanci in Rimom. Resnica vendarle ni bila pri semiarijancih, ampak na strani Rima. Tako ali tako samo na papirju obstoječa teorija *via media* se je zrušila.

Leta 1841 je Newman napisal zadnjo razpravo (Tract 90), v kateri je temelje anglikanske vere, strnjene v 39 členov, skušal v duhu cerkvenih očetov razložiti katoliško. Reakcija na ta poskus je bila zanj pretresljiva: vodstvo oxfordske univerze je obsodilo Tract 90, angleški anglikanski škofje so Newmanovo razlago odločno zavrnilo. Tako se je Newman odločil, da se bo skupaj z nekaterimi najožjimi prijatelji preselil v Littlemore, majhno vas pri Oxfordu, ki jo je že več let dušnopastirsko oskrboval. V Littlemoru je hotel priti do jasnosti ob molitvi in študiju. Takrat ni vedel, kam ga bo peljala njegova pot. Bil pa je odločen, da bo brezpogojno sledil luči resnice. Ljubil je resnico.

4. »Ena Kristusova čreda.« Spreobrnjenje v katoliško Cerkev

Štiri leta, ki jih je Newman preživel v Littlemoru, si je prizadeval, da bi z zares zvesto sledil notranjemu glasu vesti. Prepričan je bil, da mu bo Bog podaril potrebno spoznanje, če bo poslušal Božji glas, goreče molil in se ne bo dal voditi niti čustvu niti strasti, niti golemu razumu, ampak dolžnosti. V teh letih se je držal temeljnega načela: »Stori, kar po svojem sedanjem prepričanju spoznaš za svojo dolžnost; naj govorijo dejanja; govori z dejanji!«¹¹ Leta 1843 je preklical vse obtožbe zoper rimskokatoliško Cerkev, ki jo je vse do tedaj imel za skupnost, povezano z Antikristom. Nato se je s težkim srcem odpovedal svoji službi profesorja in univerzitetnega

župnika v Oxfordu. Vest mu je narekovala, da se je odpovedal tudi dušnopastirskemu spremljanju mnogih ljudi, ki so se obračali nanj, kajti sedaj je sam iskal. Vedel je, da slepi ne more voditi slepega.

Kako zelo je Newmana v vesti vznemirjala njegova prihodnost, se vidi iz pisma, ki ga je napisal več mesecev pred svojim sprejemom v katoliško Cerkev: »Trdno sem prepričan, da lahko preprost, neposreden klic dolžnosti koga upraviči, da zapusti našo Cerkev; nikakor pa ne posebna nagnjenost do druge Cerkve, nobeno navdušenje nad njenimi obredi, nobeno upanje na večji napredek v njej, nobena nevolja, nič, kar bi nas odbijalo od oseb in reči, med katerimi živimo v anglikanski Cerkvi. Preprosto vprašanje se glasi: 'Ali se morem jaz (ne nekdo drug, ampak prav jaz) zveličati v anglikanski Cerkvi? Ali bi se zveličal, če bi moral to noč umreti? Ali je zame smrtni greh, če ne prestopim v drugo občestvo?'«¹² Vprašanje o Cerkvi za Newmana ni bilo nekaj postranskega. Nasprotno. V vesti je spoznal, da je to vprašanje zanj pomembno zaradi zveličanja.

Vendar je imel še vedno težave z nekaterimi »novejšimi« rimskimi nauki. Spraševal se je, ali ne gre za popačenje vere prvotne Cerkve. Zato se je odločil, da napiše študijo *Razprava o razvoju nauka* (1845). Izid te študije je bil zanj odločilen. O tem poroča: »Medtem ko je delo napredovalo, so vse moje težave tako izginile, da sem nehal govoriti o 'rimskih katoličanih' in sem jih pogumno imenoval samo katoličane. Preden sem prišel do konca, sem se odločil za sprejem in knjiga je ostala takšna, kakršna je bila takrat: nedokončana.«¹³ Tu vidimo Newmanovo doslednost: Ko je nekaj v vesti spoznal, je takoj sledil temu klicu. Dne 9. oktobra 1845 ga je italijanski pasionist Dominicus Barberi sprejel v katoliško Cerkev, ki jo je spoznal kot »eno Kristusovo čredo«.¹⁴

Pri 44 letih je Newman zapustil sorodnike in prijatelje, poklic in delovno mesto, slavo in kariero. Kakor Abraham je v veri sledil Božjemu klicu, ki ga je zaznal v svoji vesti. V Katoliški cerkvi je nemalo trpel, a njegova vest je bila mirna. »Od časa, ko sem postal katoličan, seveda nimam več kaj pripovedovati o zgodovini svojih religioznih nazorov. Ko to pravim, ne mislim, da je moj duh postal nedelaven ali da sem nehal razmišljati o teoloških predmetih,

ampak da ne zaznavam več nikakršnih sprememb in nikakršnih srčnih bridkosti. Od tedaj dalje živim v popolnem miru in zadovoljstvu, nikoli več nisem občutil nikakršnega dvoma /.../ Bilo mi je, kakor da sem prišel po viharnem morju v pristanišče in moja sreča zaradi tega pristanka ni nikoli prenehala.«¹⁵

Vest in resnica v Newmanovem nauku

Newman je izkusil, da se vest in resnica dopolnjujeta, se medsebojno podpirata in osvetljujeta ter da pokorščina vesti vodi do pokorščine resnici. V nadaljevanju želimo v glavnih potezah nakazati odnos med vestjo in resnico v Newmanovem nauku. Zato je potrebno, da se najprej na kratko ustavimo ob pojmu vesti.

1. Pojem vesti

Pojem vesti ima danes veliko različnih, včasih tudi nasprotnih pomenov. Odločilni temelj za ta nasprotja opisuje Newman takole: »Kar zadeva vest, imajo ljudje do nje različen odnos. Pri enih je vest samo način doživljanja samega sebe; nagnjenje, ki nam priporoča eno ali drugo. Pri drugih je vest odmev Božjega glasu. Vse je odvisno od te razlike. Prva pot ni pot vere, druga je.«¹⁶ V znamenitem pismu *Pismo vojvodi iz Norfolka* (1874) se Newman podrobneje ukvarja s tema dvema nasprotujočima si pojmovanjema vesti.

Zgolj svetno pojmovanje vesti opiše takole: »Ko ljudje branijo pravice vesti, pri tem popolnoma nič ne mislijo na pravice Stvarnika, niti na dolžnosti, ki jih ima stvar do Stvarnika v mislih in dejanju. Pod tem razumejo veliko bolj pravico misliti, govoriti, pisati in delovati, kakor ustreza njihovemu razpoloženju, ne da bi kakorkoli mislili tudi na Boga /.../ *Vest ima pravice, ker ima dolžnosti*. Vendar je v tem času pri mnogih ljudeh dejanska pravica in svoboda vesti v tem, da se znebijo vesti, da zanikajo zakonodajalca in sodnika in da so neodvisni od nevidnih dolžnosti. Človek misli, da lahko svobodno odloča, ali bo veroval ali ne, se priključil tej ali oni veri

in jo potem spet zapustil /.../ Vest je strogi opominjevalec. A v tem stoletju jo je nadomeščala napačna podoba, podoba, o kateri pretekla osemnajsta stoletja nikoli niso slišala in tudi ne bi mogla tega imenovati vest, če bi o tem slišala. To je pravica do samovolje.«¹⁷

V bistvu velja ta opis tudi za naš čas: Vest danes v veliki meri zamenjujejo z osebnim mnenjem, subjektivnim čutenjem, samovoljo. Za mnoge ne pomeni več odgovornosti ustvarjene stvari do Stvarnika, ampak popolno neodvisnost, popolno avtonomijo, popolno subjektivnost in samovoljo. Svetost vesti je bila »desakralizirana«. Bog je bil pregnan iz vesti. Posledice tega brezbožnega pojmovanja vesti imamo vsi boleče pred očmi.

Nasproti povsem imanentni razlagi vesti se Newman odločno oklepa transcendentalnega pojmovanja. Zanj vest ni povsem avtonomna, ampak je bistveno teonomna (na veri utemeljen sistem moralnih norm) veličina – vest je svetišče, v katerem se Bog obrača k vsaki duši povsem osebno. Z velikimi cerkvenimi učitelji potrjuje, da je Stvarnik razumnim bitjem vcepil (vgradil) svojo postavo. »Ta postava se imenuje 'vest', če je sprejeta v vesti posameznih ljudi. Četudi more pri vstopu v intelektualni medij posameznika utrpeti prelom (Newman misli na podobo preloma svetlobe skozi steklo), pri tem vendarle ne bo tako okrnjena, da bi izgubila svoj značaj kot Božja postava, ampak ima kot taka še vedno predpravico zahtevati pokorščino.«¹⁸ Vesti se moramo pokoravati, kajti vest si lasti pravico, da je odmev Božjega glasu. Hkrati imamo dolžnost, da jo oblikujemo. Tako more vest kar najčisteje in brez preloma odsevati Božjo postavo.

Newman sam opisuje pomen in dostojanstvo vesti s prisrčnimi besedami: »Vodilo in merilo dolžnosti ni niti koristnost niti prednost in niti sreča največjega števila ljudi; niti državni blagor, niti ugodnost, niti spodobnost, niti red (urejenost), niti pulchrum (lepo). Vest ni niti daljnovidno iskanje samega sebe in ni težnja, da bi bili v harmoniji s samim seboj. *Vest je sel Boga*, ki nam govori tako v naravi kot tudi v milosti za tančico in nas uči in vodi po svojem namestniku. *Vest je prvotni Kristusov namestnik*, prerok v njegovih opominih, vladar v svojih odločenosti, duhovnik v svojih blagoslovih in prekletstvih.

Tudi ko bi v Cerkvi prenehalo obstajati večno duhovništvo, bi v vesti obstajalo še naprej in izvrševalo svoje gospostvo.«¹⁹

V vesti človek ne sliši samo glasu lastnega jaza. Newman primerja vest angelu – Božjemu poslancu, ki nam govori skozi nekakšno tančico. Da, drzne si celo vest imenovati prvotni Kristusov namestnik in ji pripisati trojno službo preroka, kralja in duhovnika. Vest je prerok, ker nam že vnaprej pove, ali je neko ravnanje dobro ali slabo. Vest je kralj, ker od nas z avtoriteto zahteva: Stori to, opusti tisto! Vest je duhovnik, ker nas po dobrem dejanju »blagoslovi« – s tem je mišljeno osrečujoče izkustvo dobre vesti – oziroma nas »obsodi« po zlem (slabem) dejanju, kar izraža očitajoča slaba vest. Pomembno za nas je, da ima po Newmanu vest bistveno opraviti z Bogom. To je v naravo vsakega človeka vpisano načelo, ki zahteva pokorščino in mora biti oblikovano. Vest kaže prek sama sebe na Boga.

2. Vest in Bog

Drugi vatikanski koncil uči: »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti.«²⁰ Newman je prepričan, da v vesti slišimo odmev Božjega glasu. Še več: Vest je zanj pot do spoznanja živega Boga.

V svojem velikem delu *Osnutek nauka o pritrditvi* (1870) poskuša dokaz za Božje bivanje izpeljati iz izkušnje vesti. Pri analizi vesti razlikuje med »čutom za nraavnost« (moral sense) in »čutom za dolžnost« (sense of duty).²¹ S čutom za nraavnost misli na sodbo razuma, ali je neko ravnanje dobro ali zlo. Čut za dolžnost je nasprotno gospodovalni ukaz, ki zapove, da storimo dejanje, ki ga spoznamo kot dobro, in opustimo dejanje, ki ga spoznamo za slabo. Newman izhaja predvsem iz teh dveh vidikov izkušnje vesti.

Ker je vest »bolj kot vsak drug ukaz na celotnem področju našega izkustva gospodovalna in zahtevna«, je »tesno povezana z našimi občutji in duševnim razpoloženjem.«²² Če sledimo ukazu vesti, nas napolnjujejo sreča, veselje in mir. Če vesti ne ubogamo, nas preplavijo sram, strah in bojazen. Ti občutki po Newmanu opozarjajo na osebne Boga. »Če se čutimo, kot se dejansko zgodi,

odgovorne, osramočene, prestrašene pri prestopku zoper glas vesti, to pomeni, da je nekdo, komur smo odgovorni, pred komer se sramujemo; njegove pravice nas spravljajo v strah. Če po krivičnem dejanju čutimo isto jokajočo, presunljivo žalost, ki nas pretrese, ker smo povzročili žalitev matere; če uživamo po dobrem dejanju svetlo vedrino duha, isto pomirjajoče veselje in zadovoljstvo, ki sledi pohvali, ki smo jo prejeli od očeta – tako imamo v sebi gotovo podobo osebe, na katero se ozira naša ljubezen in izkazovanje časti; Njega, čigar smeh nas osrečuje; po komer hrepenimo; na kogar usmerjamo svoje tožbe; pri čigar jezi se zmedemo in skopnimo /.../ Tako je torej vest kot pojav ukaza nagnjena k temu, da duhu vtisne podobo najvišjega Gospodovalca, Sodnika, ki je svet, pravičen, mogočen, ki vse vidi in poplača.«²³

Newman ve, da človekova vest ne vodi samodejno k Bogu. K Bogu more usmerjati samo, če glasu vesti ne razlagamo zgolj imanentno, ampak gledamo na vest v njenem transcendentnem značaju. Tedaj more ljudem vtisniti podobo osebnega Boga, najvišjega zakonodajalca in sodnika. V tem pomenu vest ni le počelo etike, ampak tudi religije.

Pred »tradicionalnimi dokazi« za Boga daje Newman prednost poti do Boga, ki izhaja iz vesti. Tradicionalni dokazi vodijo namreč k abstraktni podobi Boga – k prvemu gibalju, k urejevalcu vseh stvari, Stvarniku in usmerjevalcu sveta. Newmanova pot pa, nasprotno, usmerja k Bogu, ki je z vsakim človekom v osebnem odnosu, ga nagovarja in usmerja, ga vodi, graja in opominja, mu kaže njegove prestopke in ga kliče k spreobrnjenju, ga vodi k spoznanju resnice in ga spodbuja k izvrševanju dobrega. Vest je človekov največji Gospod in Sodnik.

3. *Vest in vera*

Newman gre še dalje in pride do prepričanja, da pokorščina vesti pripravlja človekovo srce za vero v razodetje. V čudovitem predavanju *Predpostavke za vero* (1856) navaja nekaj razlogov, ki vodijo k temu sklepu.

Newman izhaja iz tega, da je vest ukazujoči glas. Ti ukazi zahtevajo pokorščino. Pokorščina pa je prav tista notranja naravnost, po kateri je človeku laže v veri sprejeti resnico razodetja. »Potem, ko ljudje začnejo živeti pokorščino, napredujejo proti zaupnemu pojmovanju Boga in k veri vanj. Božji glas v njih pričuje zanj /.../ To je torej prvi korak, ki vodi k veri v evangelij.«²⁴ Pokorščina je temeljna usmeritev vernega človeka. Kdor pokorščino vadi v poslušnosti glasu vesti, mu ne bo težko sprejeti razodetja v pokorščini vere. Zakaj je mogla trgovka s škrlatom, Lidija, tako hitro sprejeti oznanilo svetega Pavla kot prva Evropejka, ki je prišla do vere? – Za Newmana je odgovor jasen: Ker je živela bogaboječe življenje in se je že naučila ubogati Božji glas v vesti. Sozvočje med notranjim glasom in apostolovo pridigo je pripomoglo, da ji je bilo lahko pokorno sprejeti krščansko vero.

Na nekem drugem mestu Newman nakaže, da je vest sicer res gospodovalna in ukazujoča, vendar neredko govori tiho in nejasno. Pogosto je ljudem težko razlikovati klice vesti od tistega, kar prihaja od strasti, napuha in ljubezni do samega sebe. »Tako prebuja dar vesti hrepenenje po tem, kar sama ne more v celoti dati. Ljudem daje idejo o avtoritativnem vodenju, o Božjem zakonu in vzbuja težnjo, da bi Božji zakon posedovali v vsej polnosti, ne v drobcih ali posrednih navdihih. V njih prebuja žejo, nemir po spoznanju nevidnega gospoda, usmerjevalca, sodnika, ki jim trenutno govori samo v zakritosti, tiho nagovarja njihovo srce, jim nekaj reče, a se ne približa toliko, kot bi si želeli in potrebovali /.../ Rekel bi, da je to definicija religioznega človeka, ki o Kristusu ničesar ne ve, a se ozira za njim.«²⁵ Ukazi vesti so pogosto nejasni in zato pustijo človeka, da se ozira. V njem prebujajo teženje po jasnejši in zanesljivejši orientaciji, ki prihaja od Boga in ni podvržena vplivu greha in zmote.

Še ena misel vodi Newmana k istemu sklepu. »Čim bolj poskuša kdo ubogati vest, toliko bolj je vznemirjen nad samim seboj, ker je njegova pokorščina tako nepopolna. Njegov čut za dolžnost se pogloblja in njegov občutek za greh se izostri, in vedno bolj in bolj bo razumel, kako veliko mu je potrebno odpustiti. A sredi take rasti spoznanja samega sebe potem vedno bolj jasno razume, da glas

vesti v svojem zvenu nima nič miline, nič usmiljenja. Glas je strog, celo trd. Ne govori o odpuščanju, ampak o kazni. Usmerja ga na prihodnjo sodbo, vendar mu ne pove, kako ji more uiti.«²⁶ Vest je strogi mojster. Neizprosno nam postavlja pred oči naše grehe, ne more pa nas osvoboditi tega bremena. Tako prebujajo v nas hrepenenje po pravem miru in po spravi z Bogom. To hrepenenje dobi svojo pravo in dokončno izpolnitev šele v oznanilu Odrešenika, ki nas je s svojo daritvijo spravil z Bogom.

Povsem samoumevno je, da Newman pozna bistveno razliko med vestjo in vero. Hkrati je trdno prepričan, da je pokorščina nam podarjeni luči pot, da bi dosegli večjo luč. »Samo sledite svojemu čutu za pravičnost in s to pokorščino do Stvarnika boste v skladu z ukazom naravne vesti prišli do prepričanja o resnici in moči Odrešenika, ki vam je razodel oznanilo iz nebes.«²⁷ Newman je iz lastne izkušnje pričeval, da »pokorščina do vesti vodi k pokorščini do evangelija, da je ta evangelij samo izpolnitev in dovršitev religije, ki jo uči naravna vest.«²⁸

Pokorščina vesti pripravlja srce za vero v posebno Božje razodetje. To ponovno očiščuje in razsvetljuje vest. V Svetem pismu, tako piše Newman v mladih letih, bo človek našel »obilno potrditev, dopolnitev in osvetlitev za vse nejasne domneve in nepopolne poglede na resnico, katero ga uči njegovo srce.«²⁹ Z verujočim sprejetjem razodetja se vest oblikuje v vest, ki jo informira vera in je usmerjena na vero. Razodeta resnica razsvetljuje vest in jo napravlja bolj sposobno, bolj gotovo glede sprejemanja sodb v konkretnih okoliščinah in oblikovanja vsakdanjika v skladu z evangelijem. Zato se krščanska vest kakovostno razlikuje od vesti človeka, ki razodetja ne pozna, čeprav je po zgradbi ista in ostane ista.

4. Vest in Cerkev

Končno moremo z Newmanom tvegati še en korak, ki je utemeljen v notranji logiki njegove življenjske poti in v razvoju mišljenja. Pokorščina vesti vodi človeka k veri v Boga in prebudi v njegovem srcu hrepenenje, ki teži k polnosti resnice v Katoliški cerkvi.

Temeljne npravne naravnosti, ki izvirajo iz pokorščine vesti, sestavljajo po Newmanu *organum investigandi* (organ odkrivanja), ki nam je bil dan za pridobitev verske (religiozne) resnice in vodi duha v nezmotljivem zaporedju od preloma z ateizmom k teizmu (k veri v Boga), od teizma h krščanstvu in od krščanstva k evangeljski religiji (veri) in od te h katolicizmu.«³⁰ V svoji knjigi *Apologija pro vita sua* (Izpoved mojega življenja) zapiše drzne besede: »Dokopal sem se do sklepa, da v pravi filozofiji ni nobene sredine med ateizmom in katolicizmom in da mora sprejeti popolnoma dosledni duh v okoliščinah, v katerih je tu na zemlji, eno ali drugo. O tem sem še sedaj prepričan. Katoličan sem, ker verujem v Boga; in če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verujem v samega sebe; saj čutim, da je nemogoče verovati v lastno eksistenco (v to sem popolnoma prepričan), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče bitje v moji vesti.«³¹

Najpomembnejše Newmanove izjave o vesti in Cerkvi so v že omenjenem *Pismu vojvodi iz Norfolka*. V tem spisu zavrača očitek, da katoličani po razglasitvi dogme o papeški nezmotljivosti ne morejo biti več zvesti državljani, ker morajo svojo vest prepustiti papežu. Newman mojstrsko prikaže odnos med avtoriteto vesti in avtoriteto papeža.

Papeževa avtoriteta temelji na razodetju, ki ga je Bog dobrotno podaril. Bog je svoje razodetje zaupal Cerkvi in skrbi, da ga v Cerkvi in po Cerkvi ohrani, razlaga in posreduje nezmotljivega. Če nekdo v veri sprejme to poslanstvo Cerkve, mu ne ukazuje nihče drug kot lastna vest, da posluša Cerkev in papeža. Zato more Newman reči: »Če bi papež govoril zoper vest v pravem pomenu besede, bi s takšnim dejanjem napravil samomor. Spodmaknil bi si tla pod nogami. Njegovo poslanstvo je, da oznanja postavo npravnosti in varuje ter krepi tisto 'luč', 'ki razsvetljuje vsakega človeka, ki pride na ta svet.' Na vesti in njeni svetosti temelji tako njegova avtoriteta v teoriji kot tudi njegova dejanska moč /.../ Boj za npravni zakon in za vest je njegov *raison d'être* (razlog obstoja). Njegovo poslanstvo je odgovor na tožbe tistih, ki čutijo nezadostnost naravne luči; in

nezadostnost te luči opravičuje papeževo poslanstvo.«³² Nismo pokorni papežu, ker nas nekdo sili k temu, ampak ker smo osebno v veri prepričani, da Gospod po njem vodi Cerkev in jo ohranja v resnici.

Po veri oblikovana vest vodi k odrasli (zreli) pokorščini papežu. Papež ponovno razsvetli vest, ki potrebuje jasno usmeritev in dopolnitev. »Čut za pravico in krivico, prvi element v religiji, je tako nežen, tako zelo podvržen naključjem, tako lahko se zmoti, otemni in popači, tako subtilen je v svojem načinu argumentiranja, tako podvržen vplivom vzgoje, tako voden od napuha in strasti, tako nestanovit in v svojem teku, da je pri boju za obstoj sredi različnih dejavnosti in zmagoslavij človeškega duha ta čut hkrati najpomembnejši in vendarle najmanj jasen med vsemi učitelji in Cerkev, papež, hierarhija so po Božjem načrtu pomoč za razumevanje tistega, kar je nujno potrebno.«³³

Po Newmanu vest ne more priti v neposredno kolizijo (nasprotje) s cerkvenim verskim in npravnim naukom. Vest namreč nima nobene pristojnosti v vprašanih razodetega nauka, katerega nezmotljiva varuhinja je Cerkev. Newman ve, »da v stvarih nauka 'suverenost vesti' ni ustrezno razsodišče za to, kar bi kdo rad imel za veljavno izjavo v določeni zadevi.«³⁴ Ali nekdo sprejme razodet in od Cerkve predložen nauk, ni v prvi vrsti vprašanje vesti, ampak vere. Kdor torej meni, da mora na osnovi vesti zavreči neko versko resnico, se ne more sklicevati na svojo vest. Ali bolje rečeno: njegova vest ni ali še ni razsvetljena od vere. Vest vernega katoličana je oblikovana po veri in je cerkvenostna vest.

Vendar ima avtoriteta Cerkve in papeža vendarle meje. Nič nima skupnega s samovoljo ali svetnimi oblikami gospodovanja. Nezmotljiva avtoriteta Cerkve sega tako daleč kakor razodetje. Če papež odloča na področju cerkvenega reda, discipline ali upravljanja, si take izjave ne lastijo nezmotljivosti. To velja še bolj, če papež zavzame stališče do dnevnih vprašanj – denimo na področju politike.

Katoličan bo odločitve in izjave te vrste praviloma pazljivo poslušal in sprejel, da ne bi ogrozil edinosti Cerkve. V posame-

znih primerih more njegova vest vendar priti v vprašanju te vrste do pojmovanja, ki ne soglaša s papeževim pojmovanjem. A tudi tu postavi Newman stroga merila: »*Prima facie* (na prvi pogled) je njegova stroga dolžnost verovati že iz čuta lojalnosti, da ima papež prav in ustrezno ravna. Premagati mora nizkega, neprečiščenega, nizkotnega duha svoje narave, ki išče samo sebe in že pri prvem sporočilu ukaza takoj oporeka predpostavljenemu in se sprašuje, ali predstojnik ni prekoračil pooblastil (zakona, prava), in se veseli, da v kakšni moralni in praktični zadevi prične s skepticizmom. Ne sme se trmasto sklicevati na pravico, da misli, reče in dela, kar mu je ravno ljubo, ampak naj bo, če je le mogoče, v vprašanih resnice in zmote, pravice in krivice pokoren, naj ne zaduši v sebi težnje govoriti, kakor govori njegov predpostavljeni, in naj v vsakem primeru stoji na strani predpostavljenega. Če bi bilo to potrebno pravilo spoštovano, bi se spopadi med avtoriteto papeža in avtoriteto vesti pojavili zelo redko. Po drugi strani imamo končno v dejstvu, da je vest vsakega posameznika v izrednih primerih svobodna, poroštvo /.../ za to, da noben papež nikoli ne bo mogel ustvariti zmotno vest za svoje lastne namene, kar predpostavlja ugovor.«³⁵

V *Pismu vojvodi iz Norfolka* zaključuje Newman svoja izvajanja o vesti s pogosto navedeno zdravljico: »Če bi moral pri zdravljicah po jedi nazdraviti religiji (kar se seveda ne zdi povsem primerno), potem bi nazdravil – se razume – papežu, vendar najprej vesti in potem papežu.«³⁶ Ta misel, ki jo je Newman oblikoval iz posebnega zornega kota, pomeni predvsem, da naša pokorščina do papeža ni slepa, ampak je pokorščina, ki se opira na vest. Kdor v veri sprejme poslanstvo papeža, mu bo tudi pokoren iz notranjega prepričanja vesti. V tem pogledu je dejansko najprej vest, potem po veri razsvetljena vest in potem papež. Newman se dosledno drži medsebojne dodeljenosti vesti in Cerkve. Katoličani se ne morejo sklicevati na Newmana oziroma na njegovo zdravljico, da bi avtoriteto vesti postavili nasproti avtoriteti papeža. Obe avtoriteti, subjektivna in objektivna, ostaneta naravnani druga na drugo in medsebojno povezani: papež na vest in vest na papeža.

Sklepna misel

Govorjenje o vesti je v današnji jezikovni rabi postalo večpomensko. Blaženi John Henry Newman nam more s svojim življenjem in naukom pomagati, da bi na novo doumeli pravi pomen vesti kot odmev Božjega glasu in se oddaljili od neustreznih pojmovanj. Newman je znal dati dostojanstvu vesti polno veljavo, ne da bi se odmaknil od resnice. Newman ne bi rekel: Vest da! – Bog ali vera ali Cerkev ne!, ampak veliko bolj: Vest da! – in prav zato Bog in vera in Cerkev da! Vest je zagovornik resnice v našem srcu. Je »prvotni Kristusov namestnik«.

Opombe

¹ M. K. Strolz, M. Binder (izd.), John Henry Newman, Lover of Truth, Centro degli Amici di Newman, Urbaniana University, Rim 1991, str. 142.

² John Henry Newman, Selbsbiographie, Stuttgart 1959, 220.

³ John Henry Newman, Izpoved mojega življenja, Pleterje 1989, 63.

⁴ N. d., 64.

⁵ N. d., 107s.

⁶ Selbsbiographie, 194.

⁷ N. d., 258.

⁸ Apologia, 269.

⁹ Polemische Schriften, 19.

¹⁰ John Henry Newman, The Via Media of the Anglican Church, vol. I, Westminster 1978, XII.

¹¹ Apologia, 270.

¹² Apologia, 284.

¹³ Apologia, 287.

¹⁴ Apologia, 288.

¹⁵ Apologia, 291.

¹⁶ John Henry Newman, Sermon Notes, London 1913, 327.

¹⁷ Polemische Schriften, 163s.

¹⁸ N. d., 161.

¹⁹ N. d., 162.

²⁰ CS 16.

²¹ John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 74.

²² N. d., 75.

²³ N. d., 77.

²⁴ John Henry Newman, Predigten, 10. zv., Stuttgart 1961, 84.

²⁵ N. d., 85.

²⁶ N. d., 86.

²⁷ John Henry Newman, Predigten, VIII. Band, Stuttgart 1956, 123

²⁸ N. d., 205

²⁹ John Henry Newman, Predigten, I. zv., Stuttgart 1948, 244.

³⁰ Entwurf einer Zustimmungslehre, 349.

³¹ Apologia pro vita sua, 253.

³² Polemische Schriften, 165s.

³³ N. d., 166.

³⁴ Selbsbiographie, 30.

³⁵ Polemische Schriften, 169.

³⁶ N.d., 171.

JANEZ FERKOLJ

Vest, zrcalo večnosti

Uvod

Vest je za človeka kakor okno, odprto v večnost. To okno pa nam hkrati omogoča pravi pogled na vsakdanje dogodke. Vest je organ, ki nam pomaga konkretne dogodke videti v luči večne in vedno nove zapovedi, da delamo dobro. Vest je organ, s katerim spoznavamo, kako naj večno in neskončno dobro udejanjamo v času. A to še ni vse. V religioznem smislu nam vest pomaga zavestno živeti v Božji navzočnosti. Pred očmi Vsevidnega in Vsevednega spoznavamo svojo dejansko resnico, svojo človeško krhkost in svojo poklicanost k nečemu višjemu: da bi ljubili in bili ljubljeni, kakor pravi sv. mati Terezija. Po njeni besedi je Bog »tihi poslušalec naših pogovorov in nevidni gost pri vsakem obedu«. Bl. kardinal Newman vest povzame z besedami: »Vest ni sodba o spekulativnih resnicah ali abstraktnih naukih, temveč se nanaša neposredno na ravnanje, na nekaj, kar je treba narediti ali ne narediti.«¹

Dostojanstvo npravne vesti

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v svoji pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) »dostojanstvo npravne vesti« jedrnato opisal s temi besedami: »V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom:

stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen (prim. Rim 2,14-16). Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. Mt 22,37-40; Gal 5,14). Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih нравnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe« (CS 16).

Koncilski teolog Joseph Ratzinger – papež Benedikt XVI. je v svojem komentarju k prvemu poglavju prvega dela *Gaudium et spes* zapisal: »Od Newmana in Kierkegaarda naprej je vest z novim močnim poudarkom v središču krščanske antropologije. Spisi obeh pa hkrati na povsem nov in dotlej nepoznan način odkrivajo posameznika, ki ga Bog kliče neposredno. V svetu, v katerem je komaj še mogoče spoznati Boga, zmore posameznik po glasu vesti neposredno zaznati Boga.«² Celó v primeru zatemnitve vrednot in krize človeškega duha glede pojmovanja dobrega se je mogoče sklicevati na Rim 2,14sl., kjer apostol Pavel izraža prepričanje, da je *postava zapisana v človeško srce*. »Če pa je večnost v tebi čisto blizu, resda še ne najdeš tega, kar si izgubil, kajti to je mogoče šele v večnosti, vendar ni manj večno gotovo, da boš tisto spet prejel za večno. In tako je večnost čisto blizu tebe. Kako blizu, ti bo pokazala neka druga okoliščina. Kdorkoli je zaslužil kazen, se je boji, je rekel neki modrec; a kdorkoli se je boji, jo že prestaja.«³

Pri filozofu Bergsonu najdemo izraz *élan vital* (življenjski zanos/polet), ki povzema njegovo misel in predpostavlja prožnost človekovega duha, duše in dejavne vesti. »Ravnovesje, ki si ga sleherna družba izgradi v obliki svoje moralne sheme, je zgolj površinsko. Posameznik ga kajpak išče in se vtiska vanj, ker mu to daje občutek varnosti. Ne zaveda pa se, da se v njem ziblje, tako kot alge v morju, zgolj s svojim zunanjim jazom, trdnost pa mu v resnici zagotavlja njegov notranji privez, zasidran navznoter. A to trdnost mu, to njegovo notranje ravnovesje, nenehno jemlje

družba, ki mu v zameno ponuja svoj 'socialni jaz'. Le-ta postaja tako brezpogojna sestavina naše osebnosti, da brez njega ne more shajati noben 'Robinzon', najsi je še tako brezupno prikovan na svoj samotni otok. Tudi največjega puščavnika zasleduje njegova družbena domišljija v notranjost celice, kamor sicer ne pusti vstopiti živi duši. Družbeno življenje postavlja pravila, kjer je nevarno biti izjema. V vseh časih so živeli izredni ljudje, v katerih se je utelešal visok moralni vidik. Še preden so nastopili krščanski svetniki, je človeštvo poznalo grške modrijane, izraelske preroke, budistične Arahante in druge. Nanje pomislimo, kadar govorimo o dokončni morali, ki bi jo lahko imenovali absolutno. Že to je samo po sebi značilno in poučno. Skoznje zaslutimo razliko v naravi in ne samo v stopnji, razliko med moralo, o kateri smo govorili doslej, in med tisto, ki se ji nameravamo posvetiti zdaj, med tem, kar si predstavljamo kot najmanj in največ, med dvema mejnima situacijama. Prva morala je toliko bolj čista in popolna, kolikor bolj izraža neosebne obrazce, medtem ko se mora druga, če hoče biti resnično popolna, utelesiti v neki poklicani osebnosti, ki nam postane vzor /.../ Zakaj so imeli svetniki vselej posnemovalce in zakaj so veliki ljudje za sabo potegnili množice? Niso zahtevali ničesar in vendar so dobili vse. Ni jim bilo treba posebej spodbujati, dovolj je bilo, da so bili: njihov obstoj je bil že (v)poklic. V tem vidimo značilnost te druge morale. Medtem ko naravne zapovedi izvajajo pritisk in vleko, pa se v vrhunski in popolni morali pojavi klic.«⁴

Vest kot Kristusov namestnik

Poznamo znameniti Newmanov stavek iz pisma vojvodi v Norfolku: »Če bi moral – kar je nadvse neverjetno – zapeti zdravico religiji, bi nazdravil papežu. A najprej vesti in šele nato papežu!«⁵ Središčni pojem pri Newmanu je resnica. Pojem vesti pa je osrednjega pomena zato, ker je v središču njegovega iskanja resnica. Blaženi John Henry Newman velja za »učitelja vesti, *doctor conscientiae*«. Na drugem mestu bl. Newman zatrdi: »Pripominjam

naslednje: Vest je praktično vodilo (dictate), zato je navzkrižje med njo in papežev avtoriteto mogoče samo tedaj, kadar papež izda zakone ali posamezne odredbe in podobno. Ampak papež ni nezmotljiv ne v svojih zakonih, ne v svojih odredbah, ne v svojih političnih dejanjih, ne v svojem upravljanju, ne v svoji javni politiki. Noben katoličan ne bo nikdar trdil, da so bili papeži nezmotljivi v teh dejanjih.«⁶ Avtoriteto vesti postavlja na prvo mesto, rekoč: »Vest je prvi Kristusov namestnik.« »Vest je postava našega duha, ki pa presega našega duha; postava, ki nam daje ukaze, naznačuje odgovornost in dolžnost, strah in upanje /.../. Vest je poslanica Njega, ki nam v svetu narave kakor tudi v svetu milosti govori skozi tančico, nas poučuje in vodi. Vest je prvi od vseh Kristusovih namestnikov« (KKC 1778).

Apostol Pavel piše Efežanom: »Kristus je glava Cerkvi, svojemu telesu, ki mu je odrešenik« (Ef 5,24). Zato je za živost vesti neobhodno potrebna naša zraščenost s Cerkvijo, *anima ecclesiastica*. Silovitost in nezadržnost prodiranja Cerkve v svet kipi in vre iz neizčrpnega studenca troedinega Boga. Veliki teolog Hans Urs von Balthasar postavlja načelo: čim bolj hoče kristjan delovati v svetu, tem bolj se mora potopiti v središče. Postati mora cerkven človek. Cerkev sama pa je poseben prostor Kristusove navzočnosti v svetu. Balthasar ponovno zatrjuje, da mora imeti Cerkev, ki naj se razcveti v svoji poslanosti v svet, najprej svoje notranje jedro. Jedro ni nekaj nejasnega ali polimorfnega, marveč je nekaj jasno določenega. »Od tega je odvisno: treba je nekaj biti, da bi nekaj storili« (Goethe). Odprtost Cerkve svetu, seveda; toda odprtost Cerkve svetu. Kristusovo telo mora biti to edinstveno, nadvse najčistejše telo, da bi moglo vsem postati vse. Notranji prostor Cerkve kot »*hortus conclusus, fons signatus*« je ravno zato, da obstaja nekaj, kar se ne more odpirati in razsipavati. Cerkev ne more izvrševati svojega poslanstva v svetu, če ne skrbi za izoblikovanje svojega notranjega prostora. Čim bolj se Cerkev odpira svetu, tem bolj se zaveda, kako mora najprej sama v sebi izoblikovati notranje jedro; to pomeni, da morajo kristjani postati zares »cerkveni ljudje«, da morajo »čutiti s Cerkvijo«. Cerkev je območje, v katerem si je

človeštvo začelo privzemati in si vedno znova privzema primeren lik, s katerim odgovarja Božji besedi.⁷

Glas vesti obdaja tihota in tihota je tudi kakor tančica skrivnosti, ki zastira nedopovedljivo lepoto in trdnost vere. Sv. Janez Pavel II. nam je v dediščini svojih zapisov z duhovnih vaj zapisal: »Kadar se srečamo s skrivnostjo, moramo pričakovati različne človeške odzive. Zato je treba znati razlikovati skrivnost (to, kar presega naše razumevanje) od težave ali nasprotja. Prve ne smemo skrčiti na drugo. Skrivnost je tisto, kar ostaja za pregrado našega razumevanja, ki pa je lahko vseeno usmerjeno k njej. Razumevanje ali vsa vprašanja. Skrivnost pri izvirnem grehu je in ostaja odnos med svobodno voljo in milostjo, pa tudi odnos med večno Božjo modrostjo in ljubeznijo do stvarjenja. Pri skrivnosti še bolj jasno vidimo, da je Bog človeku namenil življenje na nadčloveški ravni. Življenje je čas, ko se odloča o človekovem zveličanju ali pogubljenju. Vendar pa zaradi različnega deleža milosti, danega človeku, njegove dobre ali slabe volje, razločevanja, jasnosti vesti, sodba o njegovi krivdi znova preide v območje skrivnosti. Zato lahko človeka sodi samo Bog. Vsekakor moramo živeti v strahu božjem in razvijati tenkočutno vest. Prav tako moramo vedno imeti pred očmi Božjo postavo, zapovedi in skrivnost opravičenja v Kristusu. Na človekovo vest v stanju padle narave je Bog najprej posvetil z lučjo dekaloga, nato pa je Kristus sam povedal, da je najvažnejša od vsega ljubezen. Zato moramo, kot uči Psalm 118, neprestano premišljevati moralno postavo in na vsako zapoved gledati v luči največje zapovedi.«⁸

Samo ljubezen je vredna vere. »Krščanska ljubezen ni beseda – niti zadnja beseda sveta o sebi, ampak dokončna beseda Boga o sebi in s tem tudi o svetu. Besedo sveta na Kalvariji prešine povsem druga beseda, ki je svet za nobeno ceno noče slišati. Kajti svet hoče živeti in vstati, preden umrje, medtem ko želi Kristusova ljubezen umreti, da bi vstala onkraj smrti, v smrti, v stanju Božjega. Vstajenje v smrti se ne pusti priključiti, uporabiti in vleči s tukajšnjim bežnim življenjem. Življenje sveta, ki hoče živeti, preden umrje, v sebi ne najde nobenega upanja, da bi časno naredilo za večno. Volji

do življenja, ki ima v posesti svet, Božja beseda v Jezusu Kristusu prinaša edino, nepredvidljivo upanje, navzoče onkraj vseh možnih izgradenj sveta.«⁹

Sv. Janez od Križa nas opozori na temo, v katero se po življenju po vesti zavije vse zemeljsko. »Ko se duša očisti čutnih nagnjenj in poželenj, doseže duhovno svobodo, v kateri si pridobiva dvanajstere sadove Svetega Duha. Zdaj je tudi čudežno oteta iz rok treh sovražnikov: hudega duha, sveta in mesenosti. Ko sta namreč ugasnila slast in čutni užitek ob stvareh, nimajo niti hudi duh niti svet niti čutnost nobenega orožja več in nobene moči nad duhom. Te suhote povzročajo, da živi duša v čisti ljubezni do Boga, saj je k delovanju ne nagibata več užitek in slast ob delu samem, kot se je morda dogajalo tedaj, ko je še uživala takšno slast, ampak edinole želja, da bi ugajala Bogu. Nič ni več domišljava in samozadovoljna, kot se je rado godilo, ko ji je šlo dobro, marveč je zaskrbljena in v strahu zase, ker ni več zadovoljna sama s seboj. V tem pa je tisti sveti strah, ki varuje in množi čednosti. Ta suhota izničuje, kot že povedano, tudi naravno poželjivost in živahnost /.../ V suhoti noči rasteta v duši misel na Boga in skrb, da mu ni po volji ... Preostane ji skrb, kako bo služila Bogu. To pa je Bogu nadvse prijetna stvar, kot pravi David: ‚Moja daritev, o Bog, je skesan duh‘ (Ps 50,19).«¹⁰

Oblikovanje vesti

Kakor lahko vidimo pri Newmanu, je prizadevanje za iskanje resnice v poslušnosti notranjemu glasu vesti človekova poglobljena naloga. Dobro oblikovana vest je pravilna in resnicoljubna. Svoje sodbe oblikuje razumno, v skladu z resnično dobrim, kakor hoče Stvarnikova modrost. Vsakdo je dolžan uporabljati sredstva za oblikovanje svoje vesti.

»Vzgoja vesti je naloga vsega življenja. Že od prvih let naprej prebuja otroka k spoznavanju in izvrševanju notranje postave, spoznane po vesti. Razumna vzgoja uči človeka krepostnosti; varuje ga pred strahom, sebičnostjo in napuhom, pred občutkom

krivde in vzgibi samovšečnosti, porojenimi iz človeških slabosti in napak, ali pa človeka vsega tega ozdravlja. Vzgoja vesti zagotavlja svobodo in poraja mir srca.« Tako nas uči Katekizem katoliške Cerkve (1784) in nadaljuje: »Pri vzgoji vesti je Božja beseda luč na naši poti; usvajati si jo moramo v veri in molitvi in jo udeležiti v življenju. Tudi moramo svojo vest izpraševati ob pogledu na Gospodov križ. Podpirajo nas darovi Svetega Duha, pomagajo nam pričevanja in nasveti drugih, vodijo nas nauki, ki jih potrjuje Cerkev« (KKC 1785).

Prav slednje je za oblikovanje vesti ključnega pomena. Cerkveno učiteljstvo je zlasti od koncila dalje vedno znova poudarjalo pomen pravilno oblikovane vesti. Sv. Janez Pavel II. je v svoji okrožnici *Veritatis splendor* (Sijaj resnice) to posebej obravnaval. Papežu je uspelo antropocentričnost in teocentričnost povezati med seboj in ju spojiti: »Razum zajema svojo resnico in svojo avtoriteto iz večne postave, ki ni nič drugega kakor Božja modrost /.../ Naravni zakon /.../ ni nič drugega kakor luč razuma, ki jo je v nas vlil Bog« (št. 40). Srčika te okrožnice, filozofsko in teološko enako pomembna, je veliki odlomek o mučeništvu (št. 90–94). Če ni ničesar, za kar je vredno umreti, potem je tudi življenje postalo prazno. Samo če obstaja absolutno dobro, za kar je vredno umreti, in če obstaja to, kar je stalno slabo in ne postane nikoli dobro, je človek potrjen v svojem dostojanstvu in smo zavarovani pred diktaturo ideologij. Mučenci so največji pričevalci vesti. Pomislimo na sv. Tomaža Mora ali sv. Janeza Fisherja in toliko drugih v našem času!

Življenje puščavnikov je velika šola vesti. V življenju sv. Antona Puščavnika beremo: »Anton se je nato sam, kot je imel navado, umaknil v svoje samotišče, poglobil askezo ter vsak dan vzdihoval, ko je razmišljal o bivališčih v nebesih (prim. Jn 14,2); hrepenel je po njih in obenem motril minljivost človeškega življenja. Tudi ko je hotel jesti, spati ali ko je šlo za druge telesne potrebe, ga je bilo sram, saj je pomislil na razumni del duše. Pogosto se je v trenutku, ko je hotel jesti, skupaj z vrsto drugih menihov spomnil na duhovno jed (prim. 1 Kor 10,3); opravičil se je in odšel proč od njih, saj se mu je zdelo, da bi zardel, če bi ga drugi videli, kako jé.

Jedel je torej na samem, zaradi telesne potrebe, pogosto pa tudi z brati; pred njimi ga je bilo sicer sram, vendar se je opogumil zaradi koristnosti takšnih pogovorov (prim. Ef 6,20; 1 Tes 2,2). Govoril je, da je treba ves svoj prosti čas posvetiti duši, bolj kot telesu; da je treba zaradi potrebe sicer pustiti telesu nekaj trenutkov, na splošno pa prosti čas posvetiti duši in iskanju koristi zanjo. Tako je telesne slasti ne bodo potegnile za seboj, temveč bo raje telo služilo njej (prim. 1 Kor 9,27). Tako je namreč govoril Odrešenik: «Ne skrbite v duši, kaj boste jedli, in ne za telo, kaj boste oblekli. Zato tudi ne iščite, kaj boste jedli in kaj boste pili. Ne delajte si s tem skrbi! Vse to namreč iščejo narodi sveta. Vaš Oče vendar ve, da to potrebujete. Išcite rajši njegovo kraljestvo in vse to vam bo navrženo» (Lk 12,22-31; prim. Mt 6,31-33).¹¹

Molitev oblikuje vest in človeka pripravlja za sobivanje z drugimi, stvarstvom in Stvarnikom. »Pri meni si in jaz sem pri tebi v tvoji molitvi. Če pravim: pri tebi, ne bodi začuden; kajti če me imaš rad in če me imaš rad, ker sem Božja podoba, sem tudi jaz pri tebi, kot si ti pri meni. Vse, kar si v sebi, sem tudi jaz. Tvoja razumna duša je pravzaprav Božja podoba. Tako tisti, ki išče v sebi Božjo podobo, tam prav tako kot sebe išče svojega bližnjega, in kdor jo v sebi najde, ker jo je iskal, pozna takšno, kot se nahaja v vsakem človeku /.../ Če torej vidiš sebe, vidiš mene, ki nisem nič drugega kot ti; in če ljubiš Božjo podobo, ljubiš mene kot Božjo podobo; in jaz te ljubim, ko ljubim Boga. Tako iščoč tako isto stvar, stegujoč se k isti stvari, sva vedno drug drugemu blizu v Bogu, ki se v njem ljubiva.«¹²

Eden izmed paradoksov, ki jih je Henri de Lubac omenil iz življenja iz vere v svoji knjigi *Paradoxes*, se glasi: »Zvečer imejmo vedno v sebi svežino jutra.«¹³ Sveža, mirna vest na večer dneva ali življenja je pogoj za blagodejen človekov počitek. Tomaž Kempčan nas opozori na štiri reči, ki prinašajo velik mir: »Sin, prizadevaj si, da boš rajši spolnjeval voljo drugih kakor svojo. Vedno imej rajši manj kakor več. Vedno išči nižje mesto in se skušaj vsem podrejati. Vedno želi in moli, da bi se Božja volja v tebi zgodila v celoti.«¹⁴ K hoji za Kristusom nam podarja dvojno molitev za mir srca, vesti.

Molitev zoper slabe misli: »'Gospod, moj Bog, ne oddaljuj se od mene; moj Bog, ozri se name in mi pomagaj' (Ps 70,12), kajti prazne misli in hudi strahovi me obhajajo in mučijo mojo dušo. Kako jih bom brez škode prestal, kako jih bom premagal? Jaz bom hodil pred teboj, pravi (Gospod), in bom ponižal bahače na zemlji (prim. Iz 45,2-3). Stori, Gospod, kakor praviš, in izpred tvojega obličja naj zbežijo vse slabe misli. To je moje upanje in edina tolažba, da se v vsaki nadlogi zatečem k tebi, zaupam vate, tebe iz dna srca kličem na pomoč in potrpežljivo čakam na tvojo tolažbo.« Molitev za razsvetljenje duha: »Razsvetli me, dobri Jezus, z jasnino notranje svetlobe in preženi iz doma mojega srca vso temo. Odvrčaj mojo pogostno raztresenost in odpodi vsiljive skušnjave. Bojuj se srčno zame in preženi hude zveri, se pravi zapeljiva poželenja, 'da bo mir v tvoji moči' (Ps 121,7) in obilje tvoje hvale v svetišču, to je, v čisti vesti. Zapovej vetrovom in viharjem, reci morju: Miruj! In burji: ne razsajaj! In nastala bo velika tišina (Mr 4,39). 'Pošlji svojo luč in resnico' (Ps 42,3), da bosta sijali na zemljo, kajti pusta in prazna (prim. 1 Mz 1,2) zemlja sem, dokler me ti ne razsvetliš! Razlij milost od zgoraj, oblij moje srce z nebeško milostjo in odpri studence pobožnosti, da namočijo obličje zemlje in rodijo dober in najboljši sad! Dvigni mi duha, ki ga teži breme grehov, in vse moje hrepenenje usmeri k nebeškim dobrinam, da bom okusil slast nadnaravne blaženosti in mi bo žal misliti na zemeljske stvari. Odtegni in iztrgaj me vsaki minljivi tolažbi ustvarjenih reči, ker nič ustvarjenega ne more do kraja umiriti in potolažiti mojega hrepenenja. Združi me s seboj z nerazdružno vezjo ljubezni, ker samo ti ljubečemu zadoščaš in je brez tebe vse drugo ničevno!«¹⁵

Kardinal Robert Sarah, prefekt Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov, nam svetuje glede vzgoje vesti za bogoslužje obhajilo in oznanjevanje Kristusove blagovesti: »Za naš rod velja resnično opozorilo. Če razum ne bo znal več zapreti oči, če ne bomo več znali umolkniti, bomo prikrajšani za skrivnost, njeno svetlobo, ki presega temo, njeno lepoto, ki je onstran vsake lepote. Brez skrivnosti smo omejeni na puhlost zemeljskih stvari.«¹⁶ Človek brez vesti stopi na stranpot in zgreši Očetovo hišo.

Opombe

- ¹ Kardinal John Henry Newman, *Skrivnost Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1998, 38.
- ² Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«*, v: *Isti, Gesammelte Schriften 7/2*, Herder, Freiburg 2012, 793-862, tu 821.
- ³ Søren Kierkegaard, *Krščanski (na)govori. Prevedel Janez Zupet*, Mohorjeva družba, Celje 2014.
- ⁴ Prim. Andrej Capuder, *Henri Bergson, intuicija in misel*, Mohorjeva družba, Celje 2008, 187–192.
- ⁵ Kardinal John Henry Newman, *Grammar of Assent*, 261.
- ⁶ Kardinal John Henry Newman, *Skrivnost Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1998, 38.
- ⁷ Prim. Anton Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, Družina, Ljubljana 1995, 83.
- ⁸ Prim. Karol Wojtila – Janez Pavel II., *Ves sem v Božjih rokah. Osebni zapiski 1962–2003*. Družina, Ljubljana 2015, 164–165.
- ⁹ Kardinal Hans Urs Von Balthasar, *L'Amour seul est digne de foi*, Ed. Montaigne, Aubier 1966, 177–178.
- ¹⁰ Sv. Janez od Križa, *Temna noč*, Družina, Ljubljana 2011, 59.
- ¹¹ Izviri Meništv, *Življenje svetega Antona in življenje svetega Pahomija. Prevod in spremna razprava David Movrin*. Mohorjeva Družba, Celje, 2011, 59.
- ¹² Denis Dupont-Fauville, *L'Eglise Mère chez Henri de Lubac*, Parole et Silence, Pariz 2009, 220.
- ¹³ Kardinal Henri de Lubac, *Paradoxes*, Pariz, Cerf 1999, 167.
- ¹⁴ Tomaž Kempčan, *Hoja za Kristusom. Prevedel Janez Zupet*. Mohorjeva družba, Celje 2011, 3,23,3.
- ¹⁵ Tomaž Kempčan, *n. d.*, 3,23,5–10.
- ¹⁶ Kardinal Robert Sarah in Nicolas Diat, *La Force du silence*, Fayard, Pariz 2016, 189.

THOMAS RUSTER

Katoliški nauk o človekovem prvotnem stanju

Človek med obljubo in pogubo

Talmudska legenda pripoveduje, da je bil Mojzes prenesen iz nebes v učilnico rabija Akiba. »Šel je tja in se usedel na konec osme vrste«, torej za veliko skupino učencev. »Ni pa razumel ničesar, kar so govorili. Začel je izgubljeni živce.« Ko so prišli do določene stvari, so učenci vprašali rabija Akiba, od kod črpa svoj nauk, on pa je odgovoril: »To je življenjsko pravilo, dano Mojzesu na Sinaju.« Takrat se je Mojzesu povrnil srčni mir« (Menahot 29b).

Ko bi bil Mojzes prestavljen na zborovanje katoliških teologov 18. ali 19. stoletja, bi se mu gotovo zgodilo enako, ko bi slišal, kako tam razpravljajo o »njegovi« pripovedi o stvarjenju v Prvi Mojzesovi knjigi in se pri tem sprašujejo, katere lastnosti pripadajo Adamu in Evi v rajskem »prvotnem stanju« človeške narave in kateri milostni Božji darovi presegajo zmožnosti človeške narave. Razlikovanje med naravo in milostjo ter delitev človeka na ti dve strani je pristno katoliško izročilo nauka, ki ni nič manj oddaljeno od svetopisemskega besedila kot dlakocepljenje rabinskega izročila glede nauka. Talmudska legenda pa hoče reči tole: Taka oddaljitev in razvijanje nauka je nekaj zakonitega, nastane ravno zato, ker poznejši rodovi, ki so zbrali veliko učenosti, povezujejo stara besedila z novimi vprašanji. Končno bi se Mojzes lahko pomiril, ko bi nadaljnje razvijanje poskušal razumeti kot dejansko odvijanje

Thomas Ruster, rojen 1955 v Kölnu, je profesor za sistematično teologijo na Inštitutu za katoliško teologijo Tehniške univerze Dortmund. Članek: »Die katholische Lehre vom Urstand. Menschsein zwischen Verheißung und Verhängnis«, v: IKaZ Communio 46 (2017), 342–352 je prevedel Marijan Peklaj.

smisla »njegovih« besed. Naše vprašanje je, ali bi se mogel pomiriti tudi ob nauku o človekovem stanju pred grehom.

Tridentinski koncil določa, da je Bog Adama – Eva sicer ni omenjena – postavil v raj v »svetosti in pravičnosti« in da je darove svetosti in pravičnosti s prestopkom spet izgubil (DS 1511). To pa pomeni: Človek po padcu v greh ni več takšen, kakršen je bil in bi mogel biti. Ni tak, kakršnega je Bog ustvaril in predvidel! V tem je po mojem mnenju razlog, da se danes ponovno lotevamo nauka o darovih prvotnega stanja. V njem je vizija človeka, kakršen bi mogel biti – kako bi lahko bil boljši, kot v resnici je. To je preroški nauk, čeprav se pojavlja v suhoparnih formulacijah šolske dogmatike. Tu bom poskusil razkriti skrivnost 1 Jn 3,2: »Ljubi, zdaj smo Božji otroci; ni pa še razodeto, kaj bomo.« Teologija o naravi in milosti pravi, da bomo darove pravičnosti in svetosti dobili nazaj, še več, delno¹ smo jih že spet prejeli z odrešenjem po Jezusu Kristusu. Tu nam mora kdo odpreti oči za to, kar smo že prejeli, in kakšni bi po Božji volji morali biti od vsega začetka, kajti samo po sebi tega ni moč razumeti. Odrešenje osvetljuje začetek. To je lahko samo svetloba razodetja, kajti človek, ki živi v grešnem svetu, sam od sebe ne more vedeti ničesar o tem, k čemu je v resnici naravnani. »Padli človek nikakor ne more doseči resničnega in čistega spoznanja svojega prvotnega stanja drugače, kot da se dá poučiti Božjemu razodetju; kajti to je del usode od Boga oddaljenega človeka, da se je odtujil.« To izjavlja Johann Adam Möhler v svojem delu *Symbolik* iz leta 1832.² Morda sploh ni naključje, da Möhler tu uporablja pojem odtujitve, ki ga je Marx prvič uporabil šele leta 1844 v svojih ekonomsko-političnih rokopisih. S tem je želel opisati položaj ljudi v kapitalistični družbi. V 19. stoletju so teologi zelo radi razpravljali o nauku o milosti prvotnega stanja, ta nauk je hkrati katoliški odgovor na kapitalistično tehnično in znanstveno kulturo moderne, ki se je uveljavljala. Matthias Joseph Scheeben je v svojem mladostnem delu *Natur und Gnade* (izšlo 1864) odločno nastopil z naukom o človekovi nadnaravni določenosti. Še vedno je v tem delu moč prepoznati zvezo z njegovim časom: »Teoretičnemu in praktičnemu naturalizmu in racionalizmu« se je treba »postaviti

po robu«; krščanstva »v njegovi vzvišenosti in njegovi resnični notranji vsebini ni mogoče prav razumeti, če ne prodremo v to, kako se dejansko in specifično razlikuje od vsega zgolj naravnega in razumskega, se pravi, od vsega na področju narave in razuma.«³ Ta naloga ni danes nič manj nujna. Kako daleč sežejo takrat dani odgovori? Poskušal bom pokazati, da ima nauk o milostnih darovih prvotnega stanja v sebi tudi in prav danes veliko obljubo. Obtežen pa je z usodno hipoteko, s pojmovanjem človeka, ki je, kakor mislim, tako oddaljeno od Svetega pisma, da jo lahko označim kot pošastno. Toda morda nam bo vendarle uspelo pomiriti Mojzesa, če bomo nauk predstavili nazaj v kontekst, iz katerega prihaja: v vrt.

1. »Veličastnosti Božje milosti«

Naslov, ki je vzet iz Scheebna, se lepo prilega temu poglavju. Kajti ko o človeku v prvotnem stanju rečemo, da je bil postavljen v pravičnost in svetost, s tem povemo nekaj veličastnega: da je bil lahko pravičen do Boga, do sebe in do soustvarjenih bitij. Ko so teologi govorili o prvotni pravičnosti (*iustitia originalis*), to ni bilo abstraktno načelo, temveč dar pravilnega ravnanja (*donum rectitudinis*), ki se konkretno izraža v tem, da je človek pravičen do drugih. »Bog je človeka ustvaril iskrenega ...« [Vulgata: *quod fecerit Deus hominem rectum*]. Ta stavek iz Pridigarja (Prd 7,29b) so vzeli kot svetopisemski dokaz. Ker je iskren, more tudi pravilno ravnati; ker je pravičen, more biti pravičen tudi do drugih.⁴ Takšen človek živi tako, da drugim bitjem, najsi bodo ljudje ali živali, ne škoduje, ampak jim, nasprotno, izkazuje pravičnost glede na njihovo posebnost in njihove potrebe. Zato se dar pravega ravnanja imenuje tudi *donum integritatis*, dar integritete. Človek in Bog, človek in soustvarjena bitja, celo človekovi notranji vzgibi so med seboj povezani, tvorijo skladno celoto, niso v sovraštvu med seboj. In ta prvotna pravičnost, naj to ponovno poudarim, po mnenju teologije ni od življenja oddaljena utvara, v resnici je stanje, v katerem je Bog človeka ustvaril in ga z odrešenjem človek ponovno pridobi.

V skladu z logiko tovrstne pravičnosti je izročilo dar pravilnega ravnanja razdelilo v štiri milostne darove: darovi rajske vednosti (*donum scientiae*), obvladovanja narave z lahkoto (*donum perfecti dominii*), telesne neumrljivosti (*donum immortalitatis*) in prostosti od trpljenja (*donum impassibilitatis*). Če hočemo biti pravični do sebe, do Boga in do soustvarjenih bitij, se samo po sebi razume, da moramo o njih nekaj vedeti, da jih ne bi ponižali v predmete svojega lastnega pogleda na svet. Iz tega izhaja neke vrste gospodovanje nad naravo, ki je vsekakor nekaj drugega kot nasilno polaščanje. Brezpogojno se moramo izogniti temu, da bi soustvarjena bitja in tudi Boga uporabljali kot sredstvo za zavarovanje lastnega obstoja. Le tako se izognemo vsem vrstam trpljenja, ki prihajajo iz nesorazmernega polaščanja drugih kot tudi poniževanja sebe v zgolj stroj za preživetje. Glede daru vednosti so teologi prišli do nekaterih zanimivih opažanj v besedilu pripovedi o stvarjenju. Ko je Bog človeka postavil v vrt, da bi ga obdeloval in varoval, mu je s tem že podelil vednost, ki je za to potrebna. Adam je posedoval posebno »vlito vednost« o živalih, saj jim je znal dati imena. Spoznal je, da nobena od živali ne spada v njegovo vrsto, torej je poznal razliko med človekom in živaljo. Ko je bila ustvarjena ženska, se je človek razveselil, kar brez dvoma omogoča sklepanje, kako globoko je dojemal svet. Mož zapusti očeta in mater, da bi se pridružil svoji ženi. Torej je, kot se izrazi J. B. Heinrich, posedoval »spoznanje o zakonski zvezi in razvoju celotnega človeštva in s tem povezanimi nadnaravnimi skrivnostmi«. Adam je od Boga poznal zapoved, da sme jesti od vseh dreves v vrtu, le z drevesa spoznanja ne; vedel je torej o bogastvu Božjih darov in o tem, da Bog postavlja človeku njemu koristne meje. V tem smislu so imeli teologi še veliko povedati o Adamovem naravnem in nadnaravnem védenju, o njegovem spoznanju Boga, angelov in ozvezdij itd. Nenavadno je, da v seznam stvari, ki jih je Adam vedel, niso šteli znanja o vegetarijanstvu, ki ga izraža vrstica 1 Mz 1,30.

Te nastavke izročila bi želel poglobiti le na enem mestu, in sicer glede Adamovega poimenovanja živali (1 Mz 2,19sl.). Zagotovo ne smemo, kakor je hotel večji del starejših eksegetskih kome-

tarjev, tega razlagati kot podvrženost živali ljudem. Prej je tako, kakor prikazuje Joseph Bernhart, ko se pridružuje judovskemu razlagalcu Bennu Jacobu: »Bog hoče videti, kaj bo človek rekel k temu [namreč, da so v vrtu tudi živali], kaj bo vzklikal, ko jih bo zagledal.« Naše poimenovanje pa »določajo stvari same«, tukaj torej živali. Ko Adam spozna, da živali niso njegove vrste, da nobena ni človeku primerna pomoč, spozna, da so poleg njegovega tudi drugi pristopi k svetu. S tem pride, pravi Bernhart, »do preboja v to, kar je enostransko človeškega v našem pojmovanju sveta«. ⁵ V tem se skriva relativizacija lastnega pristopa do sveta, vednost o drugih pogledih na svet, ravno ta vrsta vednosti je rajska. Zapoved, da ni dovoljeno jesti z drevesa spoznanja, je s tem osvetljena. Kako daleč od tega smo danes v našem ravnanju z živalmi, ni potrebno opisovati.

Iz daru vednosti neposredno sledi dar popolnega gospodovanja. Da to ne pomeni nasilnega podrejanja, se razume samo po sebi. Človekovo gospodovanje nad naravo se je zgodilo v raju »brez truda in težave. Bil je prepričan, da so živali bitja nižje stopnje«, pravi F. Diekamp. Miru med živaljo in človekom je ustrezal mir med živalmi. Ali naj bi se v raju zveri odpovedale žretju mesa? O tem vprašanju se je med teologi veliko govorilo. Tomaž Akvinski je odgovoril nikalno, proti njegovemu stališču pa je bilo veliko argumentov. ⁶ Svetopisemsko je vsekakor gotovo, da je človek šele po grehu in po Božjem dovoljenju, da sme uživati meso, postal »strah in groza« za živali (1 Mz 9,2; Sir 17,4). Na splošno teologi obračajo shemo ustrezne kazni (*poena reciproca*), ki jo je uvedel Avguštin, na razmerje med Bogom, človekom in z njim ustvarjenimi bitji. Če so ljudje v skladu z Bogom, potem so tudi z živalmi; če pa se ljudje Bogu uprejo, potem se tudi druga ustvarjena bitja postavijo proti ljudem. V zvezi z obravnavo daru popolnega gospodovanja naletimo na najgloblje izjave glede ekoloških vprašanj. Noben razlagalec ne pozabi opozoriti na Rim 8, zdihovanje stvarstva in hrepenenje po razodetju svobode in slave Božjih otrok. Iz odrešenja sveti luč na stvarjenje. Potem je bila zaradi greha izgubljena lahka in pravilna rajska vednost, ki ni bila podvržena nobenemu dvomu in nobeni

zmoti. Treba je pritrrditi, kot pravi J. B. Heinrich, da »njun [prvih staršev] greh ni izšel iz zmote, ampak je njuna zмота izšla iz greha in je že bila posledica ter pravična kazen za greh«.

Pri razlaganju daru neumrljivosti in netrpjenja, so teologi mislili, da morajo ostati zvesti dobesednemu razumevanju. Prvi starši naj bi bili po Božji milosti osvobojeni naravne človekove usode, da bi morali umreti, prav tako naj bi bili prosti vsega trpljenja, kar je posledica minljivosti in slabotnosti telesa. Taka izjava, ki je v nekem smislu biološka, kajpada ostaja pod dano teološko ravni-jo, vendar mora biti *donum immortalitatis* prepoznaven kot izraz prvotne pravičnosti. Kaj neumrljivost prispeva k pravičnosti? M. J. Scheeben pravi prednosti neumrljivosti »osvoboditev od nujnosti smrti«. Tu ni mišljeno neomejeno nadaljevanje življenja, temveč svoboda od prisile in nujnosti. J. B. Heinrich pravi: »Zaradi neumrljivosti ju končno nista mogla prizadeti strah in bolečina smrti in ločitve.« Pred človekom stoji življenje, ki se ne uresničuje kot »biti za smrt« (Heidegger) in ni podvrženo zakonu samoohranitve. Teologi navajajo Mdr 1,13sl.: »Bog ni naredil smrti. On se ne veseli propada živega. Vse je namreč ustvaril za bivanje ...« To pomeni, da neumrljivosti ni treba razumeti kot dejstvo, ampak kot naravnost k življenju. To osvobojenost od »eksistenciala skrbi« (tako spet Heidegger) je najbolj posrečeno izrazil Jezus v svoji spodbudi za življenje brez skrbi (Mt 6). Živeti v danem trenutku kakor ptice neba in ne skrbeti, kako bo jutri, to je v prid pravičnosti Božjega kraljestva. Teologi opozarjajo, da dar neumrljivosti za človeka ni nekaj nenaravnega, čeprav je nadnaraven, ampak da ustreza njegovi naravi. Kajti človek hoče živeti – morda ne večno, a vendar v neobremenjeni sedanjosti. Iz osvoboditve od prisile boja za preživetje, tega domnevnega temeljnega načela evolucije, potem brez prisile raste pravo gospodovanje nad soustvarjenimi bitji. Ni jih treba uporabljati in zlorabljati kot sredstva za lastno preživetje. Ko Jezus pravi v govoru na gori: »Vaš nebeški Oče ve, da vse to potrebujete«, to govori iz rajske perspektive novega Adama. Bog je bil v sredo vrta vsadil drevo življenja, tam se ni bilo treba bati smrti.

Skladno s tem tudi ne bi bilo prav, če bi dar prostosti od trpljenja razlagali preprosto kot obvarovanost pred »predhodniki smrti, kot so bolezn, upadanje moči in starostno hiranje«. J. B. Heinrich (1816–1891), ki je sicer ta stavek zapisal malo pred svojo smrtjo, je to na drugem mestu ubesedil natančneje: Rajski človek je bil »popolnoma prost muke, ki jo čuti s krivdo obtežena vest, sramu in bolečine kesanja, nemirov in boja neurejenih strasti ter nezadovoljenih želja.« Katere muke ne prihajajo iz nezadovoljenih želja! Ali ni tako, da človek stalno trpi zato, ker nima tega, česar ne more dobiti, namesto da bi se veselil tega, kar ima? Iz tega je mogoče razumeti kazen, ki je bila prisojena Evi: »Po možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj« (1 Mz 3,17). Iz poželenja nastajajo razmerja odvisnosti in gospodovanja. Človeka v edenskem vrtu naj bi bila tega prosta, kakor tudi človek, ki bi bil po besedah govora na gori brez skrbi. Prostost od trpljenja sledi iz pravega spoznanja in osvoboditve od strahu pred smrtjo, kakor trpljenje izhaja iz greha.

Do sedaj smo govorili samo o darovih prvotnega stanja kot konkretizacijah prvotne pravičnosti, nič pa še o prvotni človekovi svetosti. Potrebno je razlikovati med obema. Prva meri na izpopolnitev človeške narave, druga pa na človekovo poklicanost k skupnosti z Bogom. Je strogo nadnaravna, kajti človeku kot stvari ni dano, da bi živel v skupnosti s svojim Stvarnikom. S posvečujočo milostjo pa postanemo Božji otroci, mu popolnoma pripadamo, smo tako rekoč njegova družina. Zlasti Scheeben je navdušeno povedal, kako deluje posvečujoča milost: »Zdaj v celoti razumemo, kako smo Božji otroci, kako smo v pravem pomenu od njega spočeti in rojeni, tako, da nam podeljuje svojo naravo in nas dela podobne svoji naravi. Kakor je on svetloba in oče luči, tako smo tudi mi luč, kot luč od luči. [...] Kakor je on svet, tako so sveti tudi tisti, ki so iz njega rojeni. [...] Da, kakor je on Bog, tako tudi mi postanemo bogovi in nosimo božansko ime. [...] [N]e le, da smo osvobojeni suženjske podvrženosti Božjemu gospostvu, kot Božji otroci smo celo deležni njegovega gospostva nad vsemi stvarmi in posedujemo ter uživamo iste dobrine in radosti, ki jih poseduje in uživa on kot

kralj vseh bitij.«⁷ To je povedano s pogledom na odrešenje, doseženo po Kristusu, a prav tako velja za prvotno stanje svetosti. Scheeben se ne ustraši tega, da visokostne povedke o edinorojenem Božjem Sinu (»luč od luči«) prenaša na človeka v stanju svetosti. Krščanski pojem svetosti ima končno kristološko vsebino. Od Kristusa kot novega Adama, ki je pravzaprav rajski človek v skladnosti z Bogom, kristjani dobivajo delež pri Božji svetosti – on je »veliko sinov [in hčera] pripeljal v slavo« (Heb 2,10). Na še ne čisto razjasnjeno vprašanje pri razpravljanju o milostih prvotnega stanja, kako je bilo z netrpljivostjo/neumrljivostjo, od tod prihaja nova svetloba, saj navedena vrstica iz Pisma Hebrejcem nadaljuje: »Zato se je spodobilo, da je tistega, ki je začetnik njihovega odrešenja, izpopolnil s trpljenjem.« S tem opozorilom o primernosti se moramo na tem mestu zadovoljiti.

2. Ne darovi, ampak poklicanosti

Način, kako razlagam ta stari nauk, je najbrž že razločno nakazal, kako je mogoče hermenevitično obravnavati tradicionalne izjave. Ni treba, da bi se čutili vezane na statičen način mišljenja, ki je usmerjen k ontološkim stvarnim izjavam, značilnim za novo sholastiko. Takrat je lahko nastal celo vtis, da je Bog ljudem izročil določene milostne (darilne) pakete, ki pa jih je po padcu v greh vzel nazaj. Toda ni treba, da bi tako gledali na zadevo. Če rekonstruiramo nauk o prvotnem stanju človeka v okviru antropologije oz. teologije poklicanosti, potem začne ta nauk govoriti tudi danes. Da ima človek lahko to vednost, da je povezan z bitji, ki so bila ustvarjena z njim, je brezskrben in prost trpljenja, je treba razumeti kot poklicanost, ki jo je možno sprejeti v veri v Boga. Bog deluje s tem, da izbira in kliče in tako posega v svet, o tem govori celotno Sveto pismo. Poklicanosti imajo v sebi to, da šele zbudijo zmožnosti, ki jih predpostavljajo.⁸ Če ni poklicanosti, ostanejo zmožnosti neodkrite in brez učinka. Ni torej tako, da bi nauk o prvotnem stanju preprosto narisal neko, pač krščansko

podobo človeka, temveč te »milosti« šele postanejo učinkovite, če jih zaznamo in sprejmemo kot poklicanost. To je njihova resnica. Nasproti temu pa je greh zavračanje poklicanosti, zaostajanje za možnostmi, ki se nam s tem odpirajo. Koliko je vendar ljudi, ki so danes grešniki v tem pomenu! Koliko boljši bi bil svet, ko bi se več ljudi odzvalo Božjemu povabilu, da živijo iz možnosti, ki so v njih! V Jezusu Kristusu imamo človeka, ki živi popolnoma v moči Božjega poklica in je dejansko uresničil vse milosti prvotnega stanja; s tem jih potrjuje kot poklicanosti in jih priporoča vsem ljudem. Gre torej za resnice vere, ne v smislu posebnega védenja, ki bi izhajalo iz razodetja, kot so mislili stari, temveč v smislu sodelovanja med Bogom in človekom, pri katerem moremo imeti delež po Jezusu Kristusu.

3. Pošastna antropologija

Ne smemo pa zamolčati, da je nauk o prvotnem stanju človeka obremenjen s hudo hipoteko, ki jo moramo razjasniti, če hočemo danes ta nauk aktualizirati. Sistematski okvir nauka je namreč nasprotje med telesom in duhom v človeku. Milosti, ki jih daje Bog, vedno merijo na to, da bi odpravile prizadetost, ki jo telo povzroča duhu. To nasprotovanje telesa duhu je posebno skrajno izraženo pri Scheebnu.⁹ Po njegovem mnenju je človek sestavljen iz duha in živalskosti. Po živalski plati je »podvržen zakonom obstanka in razvoja«, k čemur spada tudi »nujnost pojemanja in prenehanja njegovega življenja«. Ta slabost mesa (*infirmitas carnis*) je v nasprotju, ki ga ni mogoče ukiniti, z »netrpljivostjo/neumrljivostjo in nepokvarljivostjo duha«. Scheeben posebno toži nad tem, da je človek podvržen čutnim »čustvenim vzgibom in vzburljivosti« ter da poželjivosti ne more obvladati z duhom. Hkrati je živalskost v meni nekaj živega, česar ne morem urejati z razumom. In tako na žalost prihaja do »nepravilnih in neurejenih poželenj«, seveda najmočneje na področju »ploditvenega in spolnega nagona, ki nastopa močneje kot vsi drugi in ne samo, da ga ni mogoče brzdati

z razumom, ampak se upira tudi svobodni volji duše«. Drugače kakor pri živali, za katero je ta čutna čustvenost *secundum naturam* (v skladu z naravo), je ta pri človeku *contra naturam*, namreč proti njegovi duhovni naravi, ki jo živalska čutnost vedno znova ponižuje. Kako je mogel Bog ustvariti tako pošast, ki je sama s seboj v temeljni stvari v protislovju? Ali ni kriv, da je človek stalno nesrečen, kar je doživljal tudi véliki teolog, kakor to odmeva v teh vrsticah? Po Scheebnu Bog ni odgovoren, kajti da bi ustvaril živo bitje, je moral uporabiti snov življenja v obliki, v kateri je to že obstajalo; je kakor umetnik, ki ustvarja umetnino iz železa in se mu ne sme očitati, da to potem načenja rja. Neprimernost in zgrešenost te podobe kaže, da je teolog s to antropologijo zablodil v slepo ulico. Na tem mestu ne mislim razpravljati o tem, kako je to sprožilo usodno razlikovanje med človekom in živaljo; v njem je zajeto celotno izročilo krščanskega pozabljanja živali. Nič manj huda pa je zamračitev podobe Boga – Boga, ki človeka obsoja, da je trajno nesrečen, in za to niti ni odgovoren. Pri tem nič ne pomaga, da Scheeben na koncu zagotavlja: »Naravna nepopolnost daje Stvarniku priložnost, da se v njej na prav poseben način proslavi.« Kakšni bi bili starši, ki bi otroka umetno naredili bolnega, da bi potem ganljivo skrbeli zanj? Ta sistematični okvir razvrednoti celotni nauk o prvotnem stanju človeka, najsi je še tako lep. Milostni darovi v raju niso nič drugega kot naknadno in zgolj začasno popravljanje ponesrečenega izdelka. Dejansko se tudi odrešena narava v novosholastični strokovni govorici imenuje *natura reparata* (popravljen narava); to govori samo zase.

4. Prvotno stanje in vrt

Kateri možni vplivi so pripeljali do te katastrofalne podobe o človeku? Ostanke platonizma, ki jih je posredoval in z manihejskimi vplivi pomešal Avguštin? Napačno razumljena askeza? Meščanska ideologija čistosti in samodiscipliniranja novega veka? Ali življenjska izkušnja vsekakor celibatersko živečih avtorjev? Mojzesa bi to

prav gotovo spravilo iz ravnotežja, saj svojega besedila ne bi več prepoznal. Tam se bere, da je Bog zasadil vrt in vanj postavil človeka. Čeprav so novosholastični avtorji znali veliko povedati o človeku v prvotnem stanju, okoliščini pa, da imajo vsi ti milostni darovi svoje mesto v vrtu, niso posvetili nobene pozornosti. Sam pa pri tem domnevam, da se dajo čisto neposredno razložiti vse lastnosti milostnih darov iz izkustva vrta. Kdor z ljubeznijo neguje svoj vrt, ima te darove ali vsaj ve, kaj pomenijo. Prvi stavek nauka o vrtu se glasi: »Vrt je čutnost.«¹⁰ To že nasprotuje pokvarjeni antropologiji naših teologov. *Donum scientiae* (dar vednosti) se vzpostavlja v zvezi z rastlinami; brez pozornega, ne ocenjujočega, opazovanja rastlin ne more v vrtu nič uspeti.¹¹ »Tisto, kar je v našem pojmovanju sveta enostransko človeškega« (J. Bernhart), je v vrtu že ves čas razkrito, sicer tam ne bi nič cvetelo. Iz tega že sledi dar popolnega gospodovanja. Vrt ni divja narava, je človekova stvaritev, v kateri on »v soglasju z naravo, a tudi v nasprotju z naravo« (G. Pape) uveljavlja svojo zamisel. To je gospodovanje, a ne nasilno obvladovanje. V vrtu smo »obkroženi s silami, ki so močnejše od nas in nikakor ne izvršujejo vedno tega, kar hočemo mi. V najboljšem primeru mi uspešno sodelujemo, zmagovalci pa pravzaprav nismo nikoli« (G. Pape). Dar neumrljivosti je tako rekoč osnovna oprema vrtnarice in vrtnarja. Vedno je treba kaj narediti. Vedno je mogoče začeti znova. Tako izgine strah pred minevanjem. Obenem je vrt zavarovan prostor, varno območje med hišo in svetom, kraj, kjer se je mogoče predati brezskrbnosti. Prostost od trpljenja v vrtu ni dana vedno, toda trpljenje ne vodi v nesrečo. Potrebno je potrpljenje, potrpljenje in še enkrat potrpljenje. Često je vse narejeno s tem, da ne delaš nič. Vrt nas uči sproščenosti (J. Eckart), osvobaja nas »nemira in bojev neurejenih strasti in nezadovoljenih želja« (J. B. Heinrich). To so seveda samo namigi, a dovolj močni, da pomirijo Mojzesa. Na koncu bi se dalo takole ubesediti poklicanost, ki izhaja iz edenskega vrta: Zmožen si, da s svojim svetom ravnaš kakor z vrtom. Ali isto, povedano z besedami našega novosholastika: »Ker pa Božja beseda pravi, naj človek gospoduje nad vsemi živimi bitji in naj se človeški rod množi in napolni vso zemljo ter si jo podvrže,

očitno tudi naloga obdelovanja in varovanja ni omejena samo na prve starše in njihov prvotni kraj bivanja, marveč se nanaša na celotno človeštvo in vso zemljo. Ta bi se, če ne bi prišlo do padca v greh, vedno bolj spreminjala v raj. Kako bi se to moglo zgoditi, nam v podrobnostih ni razodeto, gotovo pa smemo na splošno z vso zanesljivostjo reči, da bi se to zgodilo z nadnaravno Božjo močjo po človekovem delovanju. Prvotna zasaditev rajskega vrta je bila izključno Božje delo, vzdrževanje in širjenje raja pa je Bog hotel izvršiti po človeku.«¹²

Opombe

* Članek je posvečen Lizi-Mariji in Štefanu Kaiserju ob njuni poroki 10. junija 2017.

¹ Uči se, da nam je Kristus spet prinesel svetost, pravičnost pa je prihranjena za dovršitev.

² J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, izd. J. M. Raich, Malsfeld 2011/12, 22.

³ M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, izd. M. Grabmann, München 1922, 29 in 45sl.

⁴ Prim. k temu O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* Bd. 1, Ostfildern 2008, 60. Predstavitev, ki sledi, se opira na J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie* Bd. 6, Mainz 1887, 488–619; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Schöpfungslehre und Sündenlehre* (Ges. Schriften Bd. V), Freiburg-Basel-Wien 1961, 479–494, F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Münster 1921, 111–120. Navedki iz teh besedil so označeni v besedilu samo z omembo avtorjevega imena.

⁵ J. Bernhart, *Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, Weissenhorn 1987, 25 in 23. Prim. k temu etični nastavek glede živali pri J. E. Hafner, *Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens*, Würzburg 1996, 356–366.

⁶ Tomaž Akvinski, *S. Th.* I, 96, 1, ad 2.

⁷ Scheeben, *Natur und Gnade* (glej op. 3), 180sl.

⁸ To dobro osvetljuje J.-P. Russeil, *Schritte der örtlichen Gemeinden im Glauben*, v: R. Feiter/H. Müller (Hg.), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers*, Ostfildern 2009, 69–101.

⁹ K sledečemu Scheeben, *Dogmatik* (glej op. 4), 238–261.

¹⁰ G. Pape, *Meine Philosophie lebendiger Gärten*, München 2010, 8. Nadaljnji navedki iz te knjige s strani 8–36 in 218–243.

¹¹ Prim. J. Eckert, *Der Garten lehrt uns – Achtsamkeit*, v: J. Schmiedl (izd.), *Dann legte Gott einen Garten an. Theologische Anmerkungen zu einem Ursymbol der Menschheit*, Vallendar 2011, 110–127. V branje priporočam še druge prispevke v tej knjigi.

¹² Heinrich, *Dogmatische Theologie* (glej op. 4), 598.

MILAN HOLC

Vrt in njegov večplastni pomen v Svetem pismu

Vrt v antičnih kulturah

V antiki so rastline in drevesa, še posebej pa plodovite pokrajine predstavljale poseben pojav: prisotnost nadnaravnih sil, o katerih je zato veljalo prepričanje, da od njih ni odvisno le nastajanje in minevanje narave, ampak tudi človekovo življenje in njegova smrt. Tako je npr. nedostopen gozd z divjim rastlinjem predstavljal kraj hudobnih duhov in ljudem vedno pomenil nekaj grozečega; rodoviten, skrbno varovan in zavarovan vrt (*hortus conclusus* ali *clausus*) pa je na drugi strani predstavljal v polnem pomenu besede dar božanstva ali Boga. Vrt, ki je hranil telo ter razveseljeval dušo in duha, je tako postal zgovorna podoba življenja, ki ni poznalo smrti. Zato so Perzijci vrt poimenovali *paridaida* in po njih Grki *parádeisos*, ki dobesedno pomeni »okrogel ograjen prostor z drevjem ali okrasnim grmičevjem«. ¹ V posebnih vrčih ali košarah je skrbno negovano rastlinje v čast bogu rastlinstva Adonisu (prim. Adonisovi vrtovi) stare Grke spominjalo na domnevno vstajenje boga; v iranskih mitih o stvarjenju pa je prvotna sveta pokrajina predstavljena kakor vrt, poln svetlobe in vodnih kanalov. ²

V verstvih Bližnjega vzhoda so slike življenja bogov povzete po življenju mogočnežev tega sveta. Bogovi živijo in uživajo v razkošnih palačah, ki jih obkrožajo vrtovi, polni vlage in vode. V njih poganja vsakovrstno rastlinje, med katerim je tudi »drevo življenja«, njegove sadove pa uživajo in se z njimi hranijo nesmrtniki.

Te predstave, očiščene mnogoboštva, so našle svoj *habitat* tudi v hebrejski Bibliji. V skladu z antropomorfnimi, splošno priznanimi koncepti jih je Stara zaveza brez predsodkov prevzela, zato je predstavila Boga, kako se npr. »ob dnevnem vetriču sprehaja po vrtu« (prim. 1 Mz 3,8).³

Sveto pismo Stare zaveze, kjer izraz vrt (hebr. *gan*) zasledimo kar nekajkrat (1 Mz, 5 Mz, 1 in 2 Kr, Iz, Jer, Ez, Jl, Vp, Žal in Neh), se opira na nekatera sumerska, pa tudi babilonska, v prvi vrsti mitološka besedila. V njih je med drugim poudarjeno, da je smisel in naloga človekovega bivanja na zemlji, da »neguje polje/vrt, ki so ga zasadili bogovi«. V mitološki pripovedi *Enki in Ninhursag* z začetka 2. tisočletja pr. Kr. je pokrajina Dilmun/Tilmun opisana kot čista, neomadeževana in lesketajoča se dežela; dežela, ki ne pozna ne bolezní ne smrti, kjer divje živali ne napadajo in ne uničujejo. Ko je nekega dne Utu (bog sonca) poslal v deželo sladko vodo in napolnil njene kanale, se je Dilmun spremenil v bohoten vrt z vsakovrstnim koristnim zelenjem.⁴

Parki z vrtovi, polnimi raznovrstnega drevja in cvetja, pa niso tujek niti v starem Egiptu. Med svojim bivanjem v Egiptu so Izraelci lahko občudovali njihove bogate in cvetoče vrtove, polne vrtnin (prim. 4 Mz 11,5; 5 Mz 11,10). Te vrtove so prečkali številni večji ali manjši kanali, kamor je prihajala voda po posebnih namakalnih sistemih ali so jo neposredno zajemali s posebnimi za to pripravljenimi posodami. Rodovitna njiva (*šht htp*) ali trstično polje (*šht i3rw*) sta egipčanskemu poljedelcu predstavljala ideal v onstranstvu.⁴ Obilni pridelki nebeških polj so hrana za mrtve, saj je veljalo prepričanje, da mrtvi tam živijo brezskrbno in vobilju. Vrtovi pa so poleg tega v egipčanski literaturi večkrat omenjeni v ljubezenski poeziji, in sicer kot kraj srečanja dveh ljubljenih oseb, zato najdejo svojo vzporednico v Visoki pesmi (prim. Vp 5,1).

Končno so vrtovi pogosto predstavljali tudi kraj, kjer so svoje poslednje bivališče našli mrtvi, saj so mrtvi kakor seme, ki poraja novo življenje, kar je razvidno iz Iz 26,19:

»Tvoji mrtvi bodo oživelí, njihova trupla bodo vstala.
Zbudite se in vriskajte, ki počivate v prahu!«

Mnogi so si zaradi tega naredili svoje grobnice prav v vrtovih (prim. 2 Kr 21,18.26; Jn 19,41). V Kanaánu so poznali celo posebne obrede plodnosti, ki so svoj prostor vedno našli v vrtovih:

»(Ljudstvo), ki opravlja žgalne daritve po vrtovih,
... ki poseda v grobovih« (prim. Iz 65,3–4).

Stara zaveza

Za polnomadska ljudstva, kar so bili tudi Izraelci, je bil vrt »oaza sredi puščave«. Vrt z vrtninami (prim. 1 Kr 21,2) in bogatimi sadovi (prim. Vp 4,16; Iz 61,11; Jer 29,5.28; Am 4,9) je bil vedno prisposoda razkošja in blagostanja, pa čeprav ima v številnih besedilih izraz *gan* največkrat le simbolni pomen. V teh primerih je skoraj vedno povezan z Edenom iz 1 Mz 2,8:

»Bil si v Edenu, Božjem vrtu ...« (prim. Ezk 28,13)

ali tudi z obljubljenim deželo:

»Da, Gospod bo potolažil hčer sionsko,
potolažil bo vse njene razvaline.

Iz njene puščave bo naredil raj,
iz njene pustinje Gospodov vrt (*gan*).⁶

V njej bo najti radost in veselje,
hvalnico in pesmi glas« (Iz 51,3).

1 Mz 2,8 opisuje prvi vrt na svetu, ki ga je po izročilu jahvističnega pisca zasadil Gospod/Jahve sam »v Edenu proti vzhodu in tja postavil človeka, ki ga je naredil«. Gre torej v prvi vrsti za vrt, ki je namenjen temu, da bo v njem prebival človek, ne Bog. Ideja o lepem, dobro namakanem in rodovitnem vrtu »z vsakovrstnim drevjem, prijetnim za pogled in dobrim za jed«, v duši hebrejskega človeka delno zagotovo preseže kakršno koli željo po nečem drugem, zlasti ker je vključen pojem Eden, izraz, ki izhaja iz asirsko-babilonske besede *adinu* in so si ga Izraelci razlagali kot »naslada«, »užitek«.

Gan, prvobitni vrt, pa dobi v 1 Mz 13,10 drugoten, specifičen pomen v izrazu »Gospodov vrt«. V ospredje na tem mestu stopa tesna povezanost med Gospodom in prvobitnim vrtom. Medtem ko

izraz »edenski vrt« priključuje v spomin prebivališče človeka v nekem zemljepisnem kraju, pa izraz »Gospodov vrt« ali pri prerokih »Božji vrt« (prim. Ezk 28,13; 31,9) v prvi vrsti opredeli vrtnarja oziroma lastnika vrta in po mnenju nekaterih razlagalcev tudi prebivališče Boga samega.⁷ Tukaj zasledimo nekatere značilne antične kanaánske predstave, kjer je dobro namakana, rodovitna in bogata zemlja imenovana kar »Baálova zemlja«.

Zaradi svojega bujnega rastlinstva je bil vrt tudi simbol plodnosti/rodovitnosti. Potem ko je Bog naredil (hebr. *jacár* – »oblikoval«) človeka, ga je postavil v vrt, ki ga »je zasadil v Eden proti vzhodu (*miqqédem*)« (prim. 1 Mz 2,8). Dejstvo, da je vrt obrnjen proti vzhodu, tj. »proti jutrovemu«, ni vezano le in izključno na njegovo zemljepisno lego, ampak simbolno namiguje, da je na vzhodu izvor vsega – tam se poraja človeštvo. Zato ni naključje, da so se stara ljudstva, zlasti semiti, ravnala po vzhodu, kjer vzhaja oz. se »poraja« sonce (vzhod: orient – orientacija!).

»Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (prim. 1 Mz 2,15). Tudi izraz »postavil« ima v besedilu globlji pomen. Izraža namreč pripadnost nekemu redu, ki ga je Bog določil, in obenem potrjuje tisti red, ki ga mora človek nenehno dopolnjevati in ohranjati. V ta red nedvomno sodi tudi zapoved: »Plodita se in množita, napolnita zemljo ...« (prim. 1 Mz 1,28).

Ob predvsem teološkem in simbolnem gledanju in pojmovanju hebr. izraza *gan* pa velja v Stari zavezi omeniti tudi njegovo posvetno rabo. V 5 Mz 11,10 in 1 Kr 21,2 naletimo npr. na izraz *gan (haj)jereq* – »zelenjavni vrt«, »zelnik«. Večkrat so tako v Stari zavezi omenjeni tudi vrtovi, ki so bili po vzoru mezopotamskih kraljevskih vrtov zasajeni s sadnim drevjem, cedrami ali drugim rastlinjem in so bili izključno v lasti izraelskih ali judovskih kraljev (prim. 2 Kr 21,18.26; 25,4; Neh 3,15; Jer 39,4; 52,7). Znano je namreč, da so bili v Palestini že od začetkov povsod, kjer so bili izviri ali studenci voda, urejeni tudi vrtovi. V Visoki pesmi imamo kar nekaj zelo zanimivih in podrobnih opisov njihove bogate vegetacije in bujnega drevja:

»Tvoje krilo je gaj (*pardés*) granatovcev
 z žlahtnimi sadeži,
 nasad cipra z nardami
 ...
 vrtni vrelec, vodnjak žive vode,
 potoki z Libanona« (Vp 4,13.15).

Nova zaveza

Nova zaveza za »vrt« navadno uporabi grški izraz *képos*, in to v izključno dobesednem pomenu. Izraz se omenja le petkrat, in sicer v Lukovem evangeliju enkrat ter v Janezovem štirikrat.

Luka poroča o človeku, ki je na svojem vrtu posejal gorčično seme (prim. Lk 13,19). Ta podatek sicer vzbuja precejšnje začudenje. Evangelist namreč razkriva, da je odraščal v mestnem okolju in mu podeželsko življenje ni prav nič domače; gorčična drevesa ne rastejo v vrtovih, ampak jih lažje zasledimo po neobdelanih površinah okrog Galilejskega jezera.

Kakor pri evangelistu Luku se tudi pri Janezu srečamo z izrazom *képos* v njegovem stvarnem pomenu, le da morda beseda v Janezovem evangeliju vendarle prevzame ali dobi nekoliko globlji pomen. Zadnjo veliko molitev k svojemu Očetu je namreč Jezus izrekel v vrtu na Oljski gori (prim. Jan 18,1). Vrt, pri Marku in Mateju je poimenovan z aramejskim izrazom Getsemani, pa tudi gora predstavljata v evangelijih prednostni kraj Jezusove molitve in v tem primeru njegove popolne pokorščine Očetu, pa četudi je bil ta vrt verjetno zasebna last kakega Jezusovega znanca ali prijatelja. Morda smemo zaradi tega med vrtom v Edenu in getsemanskim vrtom potegniti neko ne ravno ponesrečeno vzporednico: vrt v Edenu simbolno predstavlja kraj človekove nepokorščine Bogu, medtem ko getsemanski vrt predstavlja Jezusovo popolno pokorščino Očetu. Zato nikakor ne more držati podmena nekaterih razlagalcev, da je vrt, kamor se je Jezus odpravil pred svojim trpljenjem, zanj predstavljal ali bil celo neke vrste »skrivališče«, kakor je že v

svojem času zatrjeval tudi krivoverec Celsus: »Jezusa so prijeli v vrtu, kamor se je skrila v upanju, da se bo tako izognil neposredni nevarnosti ugrabitve.«⁸

Isti evangelist Janez dalje še enkrat omenja vrt in zapiše, da je bil v tem vrtu »nov grob, v katerega še nihče ni bil položen«. V ta grob v vrtu so položili mrtvo Jezusovo telo (prim. Jn 19,41–42). Vrt na tem mestu po mnenju nekaterih razlagalcev priključuje v spomin vrt iz Visoke pesmi, kjer ženina sreča svojo nevesto. Smrt je bila za človeka vedno grenka izkušnja, zato so Judje smrt vedno poskušali razlagati v luči Pisem.

V Jezusovem času so si na ozemlju Palestine številni odličniki, zlasti kralji, v svojih vrtovih večkrat izkopali ali naredili družinske grobnice, kakor potrjujejo nekatere arheološke najdbe (grobница v vrtu, grobnica Herodove družine v Jeruzalemu ...). Jezus je kralj – to je javno izpričal tudi pred Pilatom, zato ne preseneča dejstvo, da so tudi Jezusa po vzoru pokopavanja kraljev položili v nov grob v vrtu.

Edenski vrt – podoba raja

Vrt v Edenu je v svetopisemski literaturi in teologiji kraj stvarjenja človeka in žene ter njunega mirnega, spokojnega in družnega bivanja z ostalimi ustvarjenimi bitji, pa tudi kraj nenehnega srečavanja in zaupljivega pogovora z Bogom (prim. 1 Mz 2). Na drugi strani pa edenski vrt hkrati predstavlja tudi simbol izgubljene sreče: »Gospod Bog je odpravil človeka iz edenskega vrta« (prim. 1 Mz 3,23). In ne nazadnje je edenski vrt simbol Božje obljube odrešenja: »Njihovo življenje bo kakor obilno namakan vrt« (prim. Jer 31,12) in »iz njene puščave bo naredil raj, iz njene pustinje Gospodov vrt« (prim. Iz 51,3).

Grški prevajalci Stare zaveze so hebr. izraz v 2 Mz 2,8 *gan b'eden* – »vrt v Edenu« prevedli kot *parádeison* (akuzativ) *en Edem* – »(lep) vrt v Edemu«, latinski prevod Vulgata pa ima na tem mestu *paradisum voluptatis* – »vrt veselja/naslade«.⁹ Grško-latinski izraz, ki se je znašel v opisih odvijanja dogodkov svete zgodovine, ima tako

poleg strogo stvarnega pomena (prim. Prd 2,5; Vp 4,12) večkrat tudi simbolni, predvsem pa religiozni pomen. Gre za način, kako čim lažje in čim slikoviteje predstaviti stvarjenje človeka, njegovo prebivališče in usodo, ki mu je bila namenjena (prijateljstvo z Bogom, uživanje dobrin edenskega vrta, gospodovanje nad živalskim svetom, skladnost med možem in ženo, nesmrtnost ...).

Zaradi Adamovega – človekovega greha neposlušnosti Božjemu naročilu je bilo to stanje načeto in za vselej izgubljeno. Človek in njegova žena sta morala zapustiti vrt v Edenu in zemeljski raj je odslej za vedno zaprt: »Izgnal je Adama in vzhodno od edenskega vrta postavil kerube in meč ..., da bi stražili ...« (prim. 1 Mz 3,24).

Vendar je Bog hotel človeka vrniti v njegovo prvotno stanje. V Svetem pismu Stare in Nove zaveze je mogoče na novo zaslediti »veselo oznanilo« o na novo najdenem »raju«. »Novo nebo in nova zemlja« sta postala stalnica preroškega oznanjevanja. V poslednjih dneh bo Bog »opustošeno deželo spremenil v edenski vrt« (prim. Ezk 36,35). V tem novem raju »bo raslo vsakovrstno sadno drevje. Njegovo listje ne bo ovenelo in sadja mu ne bo zmanjkalo. Vsak mesec bo rodilo nov sad ... Njegov sad bo za jed in njegovo listje za zdravilo« (prim. Ezk 47,12). »Zmagovalcu bom dal jesti z drevesa življenja, ki je v Božjem raju« (prim. Raz 2,7); popolnoma v nasprotju z 1 Mz 3,24. Rajsko življenje bo obnovljeno in na koncu bo zasijala nova podoba »edenskega vrta«, kjer ne bo več trpljenja in smrti: »Uničil bo smrt za vedno, obrisal bo solze z vseh obrazov« (prim. Iz 25,8); »smrti ne bo več, pa tudi žalovanja, vpitja in bolečine ne bo več« (prim. Raz 21,4).

Raj – prebivališče Boga in domovina pravičnih

Starozavezno izročilo je na osnovi simbolnega in religioznega pomena edenskega vrta (*paradisus* – »raj«) mesijanske čase primerjalo z rajem. Judovstvo je te ideje razvijalo naprej in raj »na koncu časov« enačilo s prebivališčem pravičnih. To se občuti predvsem v *Henohovi knjigi*, kjer steče beseda o kazni, ki bo zadela krivične, ter

o kraju ognja, »kamor bodo prispele duše grešnikov in zločincev«; pa tudi o nagradi tistih, ki »se ne bodo predali zemeljskim užitkom ...; njih bo Gospod očeval in njihove duše rešil, da bodo njegovo ime blagoslavljal«. ¹⁰

Zanimiv opis raja kot kraja, ki ga je Bog določil za pravične po smrti, imamo tudi v apokrifnem spisu *Mojzesovo razodetje: življenje Adama in Eve*. V spisu, ki naj bi zagotovo nastal še pred padcem Jeruzalema (l. 70 po Kr.), je rečeno, da so po Adamovi smrti Eva in njeni sinovi jokali ob njegovem mrtvem telesu, medtem pa je njegova duša že bila pred Božjim prestolom. S svojega prestola je takrat »Gospod vesoljstva stegnil roke, dvignil Adama in ga izročil nadangelu Mihaelu z besedami: »Popelji ga gor v raj, do tretjih nebes, in ga pusti tam do velikega in strašnega dne, ki je prihranjen za svet« (prim. MojzRaz 37,5). ¹¹ Bog je po nauku tega spisa nastanjen v sedmih nebesih (prim. MojzRaz 35,2), po vsej verjetnosti zaradi ločitve med božjim in človeškim območjem.

Judovske predstave o prehodnem bivališču, o rajju, kamor Bog sprejema pravične v pričakovanju Kristusovega drugega prihoda in dneva sodbe (*paruzija*), je skoraj v celoti prevzela tudi Nova zaveza. Nova zaveza prav tako raj enači z nebesi, Božjim prebivališčem; apostol Pavel piše, kako je bil »vzet do tretjega neba« – »v raj in je slišal neizrekljive besede, ki jih človeku ni dovoljeno spregovoriti« (prim. 2 Kor 12,2.4). To Božje prebivališče v rajju je končno Jezus obljubil tudi skesanemu razbojniku: »Resnično, povem ti, danes boš z menoj v rajju« (prim. Lk 23,43).

Poslednje upanje krščanske vere ni v brezbriznosti in lahkomiselnosti, ampak v občestvu s troedinim Bogom. Ne glede na dejstvo, da izraz »raj« zasledimo v Novi zavezi le trikrat (Lk 23,43; 2 Kor 12,4; Raz 2,7), pa so vendar vsa omenjena mesta zelo pomenljiva. Za Jezusa in prvo Cerkev vrt kot neodvisna, samostojna bitnost stopa v ozadje: ni toliko pomembna rajska blaženost, ampak ponovna vzpostavitev občestva z Bogom, ki je bilo načeto z Adamovim padcem v edenskem vrtu, v zemeljskem rajju.

Opombe

¹ Ustrezno hebrejsko izpeljanko perzijsko-grškega izraza *pardés* zasledimo v hebrejski Bibliji samo trikrat: Neh 2,8; Prd 2,5 in Vp 4,13.

² O razkošnih perzijskih t. i. visečih vrtovih poroča tudi judovski zgodovinar Jožef Flavij; gl. *JS* 10.226; *Proti Apijonu* 1.141.

³ Prim. X. Léon-Dufour (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1969, stol. 1075.

⁴ Prim. J. B. Pritchard (ur.), *Ancient Near Eastern Texts*³ (ANET³), Princeton University Press, New Jersey 1969, str. 37–41; J. Bottéro – S. N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Einaudi Torino 1992, str. 149–164. Podrobnosti o asirskih in babilonskih vrtovih ter različnem drevju in rastlinah, zasajenih v teh vrtovih, gl. E. Ebeling – B. Meissner – E. F. Weidner, *Reallexicon der Assyriologie* 3; Berlin-Leipzig 1959, str. 147–150.

⁵ Prim. J. B. Pritchard (ur.), *n. d.*, str. 33; op. 6 in 10.

⁶ Grški prevod SZ *Septuaginta* prevaja tukaj uporabljeni hebr. izraz *gan* s *parádeisos*: lep vrt, park, posut z drevjem, primeren tudi za vzrejo živali.

⁷ Prim. A. Ohler, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Marietti – Torino 1970, str. 198.

⁸ Prim. Origen, *Contra Celsum* 2.9.

⁹ Hebr. izraz Eden je asirsko-babilonskega izvora: *edinu*. To je sumerska sponojenka, katere pomen je »poljana« ali »ravan«; gl. I. J. Gelb, B. Landsberger, A. L. Oppenheim, E. Reiner (ur.), *The Assyrian Dictionary*, The Oriental Institute, Chicago IL.; J. J. Verlagsbuchhandlung, Glückstadt, 1964, str. 33.

¹⁰ *Henohova knjiga*, prevod iz hebrejščine Klemen Jelinčič Boeta, Celjska Mohorjeva družba 2016, str. 79–80.

¹¹ Prim. Paolo Sacchi (ur.), *Apocriphi dell'Antico testamento II*, UTET – Torino 1996, str. 441.

JUSTINA METZDORF

»V raju padec – v vrtu rešitev«

Cerkveni očetje o vrtu v Svetem pismu

1. Vrt v Svetem pismu

Grški prevod Svetega pisma Stare zaveze, Septuaginta, uporablja za edenski vrt posebno besedo *parádeisos* (paradiž, raj) namesto običajnega izraza *képos* (vrt). S to posebno besedno izbiro se edenski vrt razlikuje od drugih. »Paradiž« označuje vrt, v katerem je bil svet še v redu. Paradiž, edenski vrt, je »Božji vrt« (2 Mz 28,13), je simbol za stvarstvo pred padcem v greh. Na številnih mestih Stare zaveze »vrt« označuje zdrav in urejen življenjski prostor, ki ga Bog podarja in v katerem je on sam vrtnar. Nasproti Božjemu vrtu pa obstaja opustošen, puščoben, posušen in nerodoviten vrt, »puščava«, ki je simbol kaosa, nesreče, uničenja, življenju neprijaznega okolja in oddaljenosti Boga. Obljube odrešenja so pogosto prikazane v podobah in simbolih vrta. Prerok Amos (Am 9,13s) in Jeremija (Jer 29,5;31,12) imata rodoviten vrt, bogat z vodo, za podobo Izraelove prenovitve in na novo podarjeno odrešenje. Starozavezna simbolika vrta torej napoveduje ponovno vzpostavitev rajskega vrta. Podoba napovedanega zveličanja pa ima tudi globoko eshatološko razsežnost, kaže na končno dovršitev.

Justina Metzdorf OSB, roj. 1973, dr. theol., benediktinska redovnica v opatiji Mariendonk/Grefrath, poučuje Novo zavezo na Visoki filozofsko-teološki šoli St. Augustin. – Članek »Im Paradies der Absturz – im Garten die Rettung«. Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel, v: IkaZ Communio 46 (2017) 353–362 je prevedel Anton Štrukelj.

2. Razlaga cerkvenih očetov

Cerkveni očetje, ki se ukvarjajo z motivom vrta, to starozavezno črto podaljšajo v Novo zavezo. Tam imata pomembno vlogo predvsem dva vrta: Getsemani (Mr 14,32–52par) in »vrt, kjer je bil Jezus križan« (Jn 19,41) in kjer se je Vstali kot vrtnar prikazal Mariji Magdaleni (prim. Jn 20,11–18). Cerkveni očetje vidijo v teh dveh vrtovih odločilna kraja, kjer se odvija zgodovina med Bogom in človekom. Oba vrtova sta povezana z edenskim vrtom. Pri tem cerkveni očetje vidijo oba vrtova v zelo tesnem razmerju: V Getsemaniju se Jezus svobodno odloči, da bo daroval svoje življenje za odrešenje sveta, vrt njegove usmrtitve pa nekako zapečati to odločitev.

Odločilno metodološko načelo cerkvenih očetov je, da razumevajo in razlagajo »Sveto pismo iz njega samega«. Besedila Svetega pisma se namreč med seboj osvetljujejo: eno mesto pomaga razumeti drugo. Ključno vlogo pa ima Visoka pesem, zlasti vrstice Vp 4,12–16 in 5,1. Zdaj si oglejmo nekaj značilnih vidikov cerkvenih očetov, ki obravnavajo edenski vrt, vrt iz Visoke pesmi in vrtova iz evangelijev.

3. Iz puščave v raj

Ambrož iz Milana (340–397) v svoji razlagi prilike o gorčičnem zrnju premišluje o krajih Jezusovega javnega delovanja in pri tem odkrije globok simbolični pomen »pokrajini«, po katerih Jezus hodi s svojimi učenci. Ta pot se začne v puščavi, simbolu oddaljenosti Boga, in se končuje v vrtu, znamenju bližine Boga. Po poročilu Janezovega evangelija Jezus pokliče svoje prve učence na robu puščave (prim. Jn 1,35–37). Puščava je izhodišče skupne poti, na kateri Jezus svoje učence »uči, poučuje, vzgaja in mazili z duhovnim oljem«.¹ Na naslednjem odseku poti, ko Jezus oznanja Božje kraljestvo, vodi svoje učence po poljih in njivah. Tam učencem pogloblja duhovno razumevanje in poznavanje Boga. V to obdobje Jezusovega javnega delovanja spadajo dogodki o trganju klasja v so-

boto (prim. Mr 2,23–28), kar pohujšuje Jezusove nasprotnike, a tudi prilike o sejalcu, semenu, gorčičnem zrnju (prim. Mr 4), o delavcih v vinogradu (prim. Mt 20,1–16) in mnoge druge. Jezus oznanja skrivnosti Božjega kraljestva s podobami iz poljedelskega življenja.

Za Ambroža je pomembna ugotovitev, da »je vrt nekaj odličnejšega kakor obdelano polje; tako izpričuje prerok v Visoki pesmi.«² Zato je vrt tudi na koncu Jezusovega potovanja z učenci. Po zadnji večerji Jezus pelje svoje učence na vrt Getsemani (prim. Mr 14,32). V tem vrtu Jezus »ponovno privede človeka v raj«,³ ko preklične prvi greh Adama, ki je v edenskem vrtu odklonil pokorščino Bogu, in popolnoma uresniči pokorščino Bogu: »Zgodi se tvoja volja« (prim. Mr 14,36). Ambrož s tem pojasnjuje pot zemeljskega Jezusa iz puščave v vrt kot prisodobno skrivnosti učlovečenja Boga. Človek »je Gospodovi moči dolžan zahvalo za svojo vrnitev v raj.«⁴ Božji Sin postane človek, da bi obrnil človeka iz kraja oddaljenosti Boga, iz puščave, in utrl človeštvu pot nazaj v bližino Boga. Človek mora »slediti Kristusovim korakom«, da bi mogel najti to pot in hoditi po njej.⁵ Tega ne zmore iz svoje moči. Ambrož v tej razlagi Jezusove poti »iz puščave v vrt« povezuje med seboj tri razsežnosti odrešenjskega dogajanja: Jezusova pot najprej označuje učlovečenje Boga, ki po Jezusovi odločitvi v vrtu Getsemani vodi k odrešenju sveta. Drugič: v to dogajanje je vključena duhovna pot učencev k spoznanju Boga, po kateri jih Jezus s pomočjo svojih prilik vodi iz območja vrta. Končno Ambrož v dejanski Jezusovi poti z učenci iz puščave v Getsemani vidi tudi povsem stvarno, vsakodnevno človekovo življenje v hoji za Kristusom. Človek najde svoje odrešenje in zveličanje samo na skupni poti z Jezusom.

Getsemani je simbol za raj, ker se izkazuje za kraj pravilne odločitve in resnične svobode človeka. Že Irenej Lyonski (ok. 180) pojmuje človekovo svobodno voljo kot izraz njegove bogopodobnosti: »Bog je napravil ljudi podobne sebi po njihovi zmožnosti odločanja.«⁶ Adam se je v prvem rajju odločil napačno. Jezus pa se v tem vrtu v popolni svobodi dokoplje do pravilne odločitve. Jezus uresniči človeškost kot »odsev Boga« in napravi Getsemani za simbol novega raja.

4. Vrt križanja in raj

Janezov evangelij takole opisuje kraj Jezusovega križanja: »Na kraju, kjer je bil Jezus križan, pa je bil vrt in na vrtu grob ...« (Jn 19,41). Na to mesto se sklicuje škof Ciril Jeruzalemski v svojih krstnih katehezah in odkrije tipološko razmerje med vrtom na kraju križanja in edenskim vrtom. S to povezavo obeh vrtov Ciril odkrije katehumenom smisel odrešenjske zgodovine: »Zares strmim nad veliko resnico teh podob: V raju padec, v vrtu rešitev! Z lesa greh, greh do lesa! Prastarši so se popoldne, ko se je Gospod sprehajal po vrtu, skrili pred njim, in popoldne Gospod vzame razbojnika s seboj v raj.«⁷ Ciril zdaj razpne lok do Visoke pesmi. V Vp 5,1 ženin govori: »Prišel sem v svoj vrt in natrgal svojo miro z balzamom.« Škof vidi v tej besedi namig na dogodke na Golgoti: Nikodem je prinesel za pokop Jezusovega trupla »zmes mire in balzama« (prim. Jn 19,39). Visoka pesem opeva vrt, v katerem Jezus umre in vstane od mrtvih.

Sirski teolog Kyrillonas je proti koncu četrtega stoletja sestavil nekaj pridigarških pesmi. Med njimi sta ohranjeni dve homiliji o veliki noči, v katerih Kyrillonas podobno kakor Ciril Jeruzalemski izraža misel o odpravi smrtne usode kot antitetično dogajanje: smrt je bila zapečaten v edenskem vrtu, a je bila premagana z Jezusovo smrtjo na križu, ki se je prav tako zgodila na vrtu (prim. Jn 19,41). V drugi velikonočni homiliji Jezus spregovori: »Veselite se, moji učenci, ... kajti rokopis je izbrisan; rokopis, ki je bil napisan v raju, je raztrgan na križu (prim. Kol 2,14). ... Raj in vrt me pričakujeta, da vanju privedem Adama in ga tam postavim za vladarja.«⁸ Po Kristusovi smrti na križu je človeku vrnjeno njegovo kraljevsko dostojanstvo, ki mu ga je bil Bog pri njegovem stvarjenju podelil nad zemljo in živalmi (prim. 1 Mt 2,15.19s) in ki ga je bil človek izgubil s svojo nepokorščino Bogu.

Svetopisemsko izhodišče za takšne razlage, ki jih dajeta Ciril in Kyrillonas, je v tipologiji Adam-Kristus, ki ju razvija Pavel v Pismu Rimljanom (Rim 5,14) in v Prvem pismu Korinčanom (1 Kor 15,45): Kristus je novi Adam, ki dopolni, kar se je začelo v prvem Adamu,

in ponovno vzpostavi, kar je bil stari Adam pokvaril. Cerkveni očetje postavljajo edenski vrt in vrt Getsemani oziroma Janezov vrt križanja v odrešenjsko-zgodovinsko povezavo. Te razlage spadajo v veliko večji okvir patrističnega nadaljevanja te pavlinske tipologije Adam-Kristus. Njihovo osnovno misel je mogoče povzeti v geslu »vrnitev k izvoru« (*recapitulatio*). Tertulijan (3. stol.) izraža to misel v povezavi, v kateri premišljuje o sporu med Jezusom in pismouki glede pravilnega pojmovanja postave: »Tako se v Kristusu vse vrača k začetku. ... Nazadnje bo celoten človek poklican nazaj v raj, kjer je bil na začetku.«⁹ Cerkveni očetje razlagajo oba vrtova na osnovi poročil o trpljenju kot simbola tega »začetka«.

5. Getsemani »v nas«

Ambrož gre še korak naprej v okviru svoje odrešenjsko-zgodovinske-tipološke razlage Jezusove poti iz puščave na vrt Getsemani. Vrt Getsemani, v katerem je Jezus dosegel zveličanje za človeštvo, opisuje s pomočjo Visoke pesmi 4,12s kot »raj« in to besedilo razlaga takole: »Z ‚rajem‘ je mišljena deviško čista in brezmadežna duša, ki ne pusti, da bi jo od življenja v veri odvrnile grožnje s kaznijo ali miki svetnega ugodja ali kakšna navezanost.«¹⁰ Zunanji kraj, v katerem se Jezus bori za soglasje z Božjo voljo in ga doseže, postane simbol za človeško dušo, ki je takšen »vrt«. Človek v svojem bivanju pred Božjim obličjem nosi Getsemani v sebi in sam postane kraj, v katerem se zgodi Božja volja. Z bogatim slikovnim gradivom, ki ga daje na razpolago Visoka pesem, Ambrož še naprej razvija misel o duši kot vrtu. Posebno značilnost tega vrta vidi v tem, da Kristus cveti v njem kot cvetlica in mu podeljuje lepoto in milino.¹¹ Tudi rodovitnost vrta je odvisna od Kristusove navzočnosti v njem. Po Kristusu vrt postane »sadovnjak različnih kreposti«. ¹² Zato Ambrož zakliče duši: »Posej Kristusa v svojem vrtu!«¹³ Hkrati pa tudi ve, da mora biti Kristus vrtnar tega vrta, da bi postal lep in rodovit. Če je v tem vrtu »posajena Božja beseda in če ga skrbno obdelujemo in negujemo«, ¹⁴ potem more Kristus govoriti z besedami Visoke

pesmi: »Prišel sem v svoj vrt in natrgal svojo miro« (Vp 5,1).¹⁵ Božja Beseda kot Vrtnar stori, da iz vrta odločitve za Boga in njegovo voljo, se pravi iz Getsemanija, nastane novi raj. Ambrož torej uporablja podobe vrta iz Visoke pesmi, da bi opisal, kako se verujoči človek preobrazi v »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17) s svojo globoko povezanostjo s Kristusom.

6. Cerkev kot vrt

Visoka pesem 4,12–15 opeva »sestro nevesto« kot »zaprt vrt«. V Stari in Novi zavezi je »nevesta« podoba za Božje ljudstvo (prim. Oz 2,21s; 2 Kor 11,2). Cerkveni očetje v svojih razlagah povezujejo podobi »nevesto« in »vrt« in z njima ponazarjajo Cerkev kot Božji vrt, raj.

Peter Krizolog (5. stol.) v svoji razlage prilike o gorčičnem zrnu (Lk 13,18s) opisuje Cerkev kot Božji vrt: »Kristus vzame gorčično zrno, se prvi Božje kraljestvo, in ga vseje v Cerkev, svojo nevesto. Ta vrt je omenjen v Visoki pesmi (prim. Vp 5,1). ... Cerkev je vrt, ki se razprostira po vsej zemlji s kulturo evangelija. Ta vrt je zaprt z ograjo dobrega načina življenja, očiščen je vsega slabega plevela s prizadevnostjo apostolov, okrašen je s sadovi verujočih, z lilijami devic, z vrtnicami mučencev, z obilnim zelenjem spoznavalcev in dehti od cvetlic večnosti. Kristus je torej posejal to gorčično zrno v svoj vrt z obljubo svojega gospostva.«¹⁶ Če Krizolog na ta način govori o Cerkvi kot vrtu, v katerem »se obdeluje« in uspeva obljuba Božjega kraljestva, tedaj k temu vrtu spada tudi celotna zgodovina Boga s svojim ljudstvom od začetka. Krizolog piše, da je »gorčično zrno«, torej Božje kraljestvo, »globoko položeno« v očake in je »vzknilo« v prerokih.¹⁷ Vsi ti brezpogojno spadajo k vrtu, ki je Cerkev. Cerkev se potemtakem odlikuje kot »vrt zgodovine«: pričevalci njene preteklosti so očaki, preroki in apostoli, ki nikakor niso »oveneli«, ampak so kot korenina in kal vsake rastline navzoči v tem vrtu. Sedanjost vrta zaznamuje pričevanje vere in življenja kristjanov, ki dajejo vrtu njegove bleščeče barve. Prihodnost vrta

je v tem, da nosi obljubo novega raja. Krizolog izrisuje podobo o Cerkvi kot vrtu tako, da v tej podobi dobi svoje orise tudi razmerje Cerkve do Božjega kraljestva: oba nista povsem istovetna, a bistveno spadata skupaj.

Pri Krizologu in tudi Ambrožu najdemo predstavo, da označevanje evangelija »obdeluje« Cerkev kot vrt. V Visoki pesmi 4,16 nevesta zakliče ženinu: »Naj pride moj ljubi v svoj vrt!« Ambrož naveže to besedo na Kristusovo navzočnost v Cerkvi z oznanjevanjem evangelija. Nevestin klic ženinu se ujema z živostjo Božje besede v Cerkvi: tako prihaja Kristus v svoj vrt. »Polnost evangelija na novo oplodi« vse krščene kot rastline vrta, piše Ambrož v svojem katehetskem delu *O misterijih*.¹⁸ Če Božja beseda oblikuje bivanje verujočih, ga prešinja in napolnjuje z življenjem, potem se v Cerkvi dogaja to, kar po Vp 5,1 dela ženin v svojem vrtu: »Uživa svoj med in pije svoje mleko.« To pomeni: tedaj je Kristus »resnično v nas«.¹⁹

Cerkveni očetje zelo pogosto navajajo vrstice iz Visoke pesmi: »Zaprta vrt je moja sestra nevesta, zaprt vrelec, zapečaten studenec« (Vp 4,12s), ko premišlujejo o Cerkvi. Pri tem zbuja pozornost, da je vrt metafora za osebo in ne, kakor je sicer navada v Stari zavezi, za kraj oziroma za življenjski prostor, ki izžareva počitek, srečo in mir. Podobno kakor v Vp 4,12 je metafora »vrt« tudi v Bileamovi prerokbi o Izraelu: »Jakob, kako lepi so tvoji šotori, tvoja prebivališča, o Izrael! Kakor doline ob rekah se razprostirajo, kakor vrtovi ob reki, kakor hrasti, zasajeni od Gospoda, kakor cedre ob vodi« (4 Mz 24,5s). Tu je govor o Izraelu kot veličastnem vrtu, bogatem z vodo. Grško besedilo na tem mestu sicer uporablja besedo *parádeisos*. Pomemben navedek teh vrstic iz četrte Mojzesove knjige najdemo v Življenjepis sv. Antona, očeta menihov. Pisec tega dela, Atanazij iz Aleksandrije, seže nazaj po 4 Mz 24,5s, da bi opisal občestvo menihov v samostanih, ki jih je ustanovil Anton: »Ko je človek videl samostane in življenje menihov, je moral vzklikniti in reči: ‚Jakob, kako lepi so tvoji šotori, ... kakor vrtovi ...‘.«²⁰ Atanazij prenese metaforo vrta na krščanski samostan. Pri tem govori o zunanjem pogledu na samostansko zgradbo, a tudi o »vedenju«, pravem življenju in mišljenju menihov, ki ga pojmuje kot »rajsko«.

V Antonovih samostanih se Cerkev uresničuje tako, kakor prerok Bileam v 4 Mz 24,5s opisuje Božje ljudstvo: kot lepo občestvo, polno življenja, ki ugaja Bogu. Predstavo o zelo tesni povezanosti med rajem in Cerkvijo izpričuje tudi Origen (3. stol.) v svojem komentarju Visoke pesmi. Origen piše o katehumenih: »Imamo ... veliko upanje, da bodo tudi oni nekoč postali rodovitna drevesa. V Božji raj jih bo zasadil vrtnar sam, Oče. Kajti on zasaja takšna drevesa v Kristusovi Cerkvi, ki je raj radosti.«²¹

Besedila cerkvenih očetov iz 3. stoletja posvečajo posebno pozornost opisu neveste kot »zaprtega vrta«, ko to podobo povezujejo s Cerkvijo. Ciprijan iz Kartagine sega po tej podobi o »zaprtem vrtu«, da bi ubesedil »skrivnost edinosti«²² Cerkve. »Tujci in grešni«²³ nimajo nobenega dostopa do tega vrta in s tem do njegovega izvira. Ciprijan razlaga »studeneč žive vode« (Vp 4,16) kot podobo za krst. To razlago moramo razumeti na ozadju tako imenovanega spora glede krsta krivovercev, ki ga je izbojeval škof iz Kartagine z rimskim škofom Štefanom I. Ciprijan je hotel uveljaviti, da krst ni veljaven, če ga podeljujejo tako imenovani »padli« (*lapsi*) ali »izdajalci« (*traditores*), torej kristjani, ki niso vzdržali pod pritiskom preganjanja: »Če je njegova Cerkev zaprt vrt in zapечат studeneč, kako more nekdo, ki ni v Cerkvi, vstopiti prav v ta vrt ali piti iz njegovega izvira?«²⁴ Kdor ne spada h Cerkvi, ne sme podeljevati krsta: »Kako naj torej taki, ki nikoli niso vstopili v ta vrt, ... zmorejo komurkoli nuditi živo vodo zveličavne kopeli iz izvira, ki je znotraj zaprt?«²⁵

V ozadju Ciprijanove razlage je skrb, da bi ljudje, ki ne pripadajo Cerkvi zares, mogli podeljevati njene zakramente, torej nekako od zunaj vdirati v vrt. Ambrož pa v svoji zakramentalno-teološki razlagi Cerkve kot zaprtega vrta, ki ga opeva Visoka pesem, daje drugačen poudarek. V svojem spisu *O misterijih* Ambrož uporablja jezikovni in slikovni svet Visoke pesmi, da bi ubesedil pomen evharistije. V tej povezavi pomeni lastnost »zaprt«, da naj bo vrt, torej Cerkev, zavarovana od znotraj navzven. To se po njegovem zgodi s tem, da kristjan »ohranja nedotaknjenost življenja in molčanja čisto«.²⁶ Ambrož s tem misli, da zakramentov Cerkve ne smemo »poškodov-

vati s slabim načinom življenja« ali jih »s čenčanjem starih žensk razsipati v kroge nevernikov«. ²⁷ V prvi vrsti mu gre torej za to, da je vrt obvarovan od znotraj. V njegovi razlagi zaprtost vrta pomeni celovitost Cerkev in njenih udov. V tej razlagi se uveljavlja še en vidik vrta: vrt se s svojim oblikovanjem razmejuje od neobdelane okolice. Če to prenesemo na Cerkev, pomeni, da ima svoj profil za razliko od pokrajine, ki jo obdaja, torej do sveta, in da je od posameznih kristjanov in njihovega načina življenja odvisno, ali ta obris ostaja viden.

7. Kristus kot vodnik v blodnjaku življenja

Sredi vrta se po poročilu Janezovega evangelija zgodita Jezusova smrt in prvo srečanje z Vstalim (prim. Jn 19,41; 20,11–18). Vrt, v katerem ima središče odločilno vlogo, je bil v antiki labirint, blodnjak. Gregor iz Nise v svoji *Veliki katehezi* predstavi človekovo življenje kot takšen blodnjak. Ena od značilnosti labirintna je, da samo ena pot vodi v središče. Ko pa prideš v to središče, moraš spremeniti smer, da bi našel pot ven. Kakor je Ambrož Jezusovo pot iz puščave v raj pojasnil kot simbol za skrivnost učlovečenja Boga, tako Gregor razlaga Jezusovo smrt in vstajenje kot pot, po kateri vodi človeka iz labirinta njegovega bivanja, ki je zmedeno zaradi izvirnega greha: »Ljudje, ki sami ne zmorejo prehoditi stranpoti labirinta, morejo prav hitro varno prečkati mnoge in varljive zavoje, če najdejo človeka, ki se na to spozna, in mu sledijo po stopinjah. Če pa se ne pridružijo tesno svojemu vodniku, ne bodo naši izhoda. Tako je, dobro premisli, tudi labirint tega življenja neprehoden za našo človeško naravo, če se ne podamo na isto pot, po kateri je Gospod ušel blodnemu kolobarju.« ²⁸ Gregor pravi: s pogledom na življenje kot blodnjak je krst središče vrta, kajti Jezusova smrt in vstajenje sta se zgodila v tem središču. S prejemom krsta človek spremeni smer svojega življenja. Krst ga zakramentalno vključi v Jezusovo smrt in vstajenje, vodi ga torej v sopotništvo Cerkev s Kristusom, ki pripelje človeka do izhoda iz labirinta.

Najstarejši ohranjeni krščanski mozaični labirint v Reparatovi baziliki iz zgodnjega 4. stoletja v El Asnamu v Alžirji na svoj način ponazarja to misel: v sredini tega kvadratno zasnovanega labirinta se še enkrat nahaja abecedni labirint; izhajajoč iz njegovega središča je mogoče v vsako poljubno smer brati besede: »Sancta Ecclesia«.

Opombe

¹ Ambrosius von Mailand, in Lucam 4,13 (CCL 14).

² Isti, pr. tam.

³ Isti, pr. tam.

⁴ Isti, pr. tam.

⁵ Ambrosius von Mailand, in Lucam 4,12 (CCL 14).

⁶ Irenäus von Lyon, Adversus haereses 4,38,4 (FC 8).

⁷ Cyrill von Jerusalem, Catecheses ad Illuminandos 13,19 (Reischl/ Rupp).

⁸ Cyrillonas, 2. Homilie über das Pascha Christi (BKV 1. R. Bd. 6, 41).

⁹ Tertullian, de monogamia 5f (CCL 2).

¹⁰ Ambrosius von Mailand, in Lucam 4,13 (CCL 14).

¹¹ Prim. Ambrosius von Mailand, in Lucam 7,128 (CCI 14).

¹² Ambrosius von Mailand, in Lucam 7,128 (CCI 14).

¹³ Isti, pr. tam.

¹⁴ Isti, pr. tam.

¹⁵ Isti, pr. tam.

¹⁶ Petrus Chrysologus, sermo 48 (PL 52, 476).

¹⁷ Prim. Petrus Chrysologus, sermo 48 (PL 52, 476).

¹⁸ Prim. Ambrosius von Mailand, de mysteriis 56 (FC 3).

¹⁹ Ambrosius von Mailand, de mysteriis 57 (FC 3).

²⁰ Athanasius von Alexandrien, Vita Antonii 44 (SC 400).

²¹ Origenes, Kommentar zum Hohelied 3,8,9 (GCS 33, 193).

²² Cyprian von Karthago, ep. 74,11 (CSEL 3/2).

²³ Cyprian von Karthago, ep. 69,2 (CSEL 3/2).

²⁴ Cyprian von Karthago, ep. 74,11 (CSEL 3/2).

²⁵ Cyprian von Karthago, ep. 75,15 (CSEL 3/2).

²⁶ Ambrosius von Mailand, de mysteriis 9,55 (FC 3).

²⁷ Isti, pr. tam.

²⁸ Gregor von Nyssa, oratio catechetica magna 35,1 (GNO III/3).

PETER HERSCHE

Krščanstvo in vrtovi v Evropi zgodnjega novega veka

Na prvi pogled se zdi, da krščanska vera neposredno nima prav ničesar skupnega z vrtovi. Videti je kvečjemu negativno povezavo, namreč izgon prvega človeškega para iz rajskega vrta. V nadaljevanju se bomo posvetili zgodovinskim vrtnim površinam v lasti institucij in oseb s krščanskim ozadjem.¹ Časovno je poudarek na novem veku, prostorsko pa na katoliški Evropi. Za takšno zamejitev je več razlogov. Prvi je že samo dejstvo, da protestantske dežele ležijo pretežno na severu, katoliške – in tu smo v skušnjavi, da rečemo »nadkatoliške« – pa v Sredozemlju in na jugu nemško govorečih dežel. Razumljivo je, da je tod že iz podnebnih razlogov možno večje bogastvo raznovrstnih koristnih in okrasnih rastlin v vrtovih kot v ledeni Skandinaviji ali Škotski. Z južnimi deželami se lahko primerjajo kvečjemu sloviti angleški vrtovi. Ti pa so novejšega izvora in večinoma ležijo v blagi pokrajini Kent, pri čemer jih odlikuje predvsem razkošno cvetje. Drugi razlog je prevladujoča »agrarna miselnost« katoliških dežel.² Ljudje se tam za razvoj industrije, ki se je v protestantskih deželah začel v zgodnjem novem veku, niso kaj dosti zanimali, temveč so imeli agrarno dejavnost in kvečjemu še rokodelstvo tako kot prej za edino človeku primerno. Takšna miselnost, ki jo najdemo recimo pri Karlu Boromejskem, je prišla najbolj zgovorno do izraza s silovitim razmahom kmetijstva v Italiji od 17. stoletja dalje.³ V tovrstnem mišljenju so imeli tudi vrtovi pomembno mesto. Razprave o tem so stalnica številnih

Peter Hersche, roj. 1941, je zaslužni profesor za novejšo splošno zgodovino na univerzi v Bernu. Članek »Christentum und Gärten im Europa der Frühneuzeit«, v: IKaZ Communio 46 (2017) 363–371 je prevedla Debora Pirnat.

agrarnih traktatov tistega časa, katerih pisci so bili pogosto duhovniki. Prehajanje med poljedelstvom, sadjarstvom, zelenjavnimi gredami in drugimi kulturami pa je bilo pogosto zabrisano: kar danes praviloma sadimo le v vrtu, je tedaj raslo tudi zunaj njega in obratno. Limonovce so gojili za visokimi obzidji parcel ob severnoitalijanskih jezerih, okrog pa so rasla sadna drevesa in murve deloma že na poljih (tako imenovano dvonadstropno kmetovanje). To je omogočilo veliko pestrost italijanskega kmetijstva, ki je bila ena izmed njegovih prednosti: če je bil pridelek ene vrste uničen zaradi slabega vremena ali škodljivcev, je ostalo še precej drugega. In ko smo že omenili Karla Boromejskega: eno izmed najbolj znamenitih čudes vrtnarske umetnosti v Evropi, to je »viseče« vrtove otoka Isola Bella na Velikem jezeru (Lago Maggiore), oskrbuje prav njegova družina in so še danes v njeni lasti; letno jih obiše na tisoče turistov.⁴ Ostale razloge, zakaj lahko katoliški del Evrope več prispeva k tej temi, bomo v nadaljevanju osvetlili še ob posameznih primerih.

Vatikanski vrtovi

Začnimo z našim zgodovinskim pregledom čisto na vrhu, pri papeških vrtovih v Vatikanu.⁵ Že v srednjem veku so bili na vatikanskem griču vrtički, ki so bili namenjeni zlasti gojenju zdravilnih zelišč. A večji pomen je to zemljišče dobilo šele po dokončni vrnitvi papežev iz avignonskega izgnanstva (leta 1420), ko so si namesto lateranske palače za bivališče izbrali Vatikan in ga pozidali z razkošnimi stavbami. K temu je sodil tudi vrt z obzidjem v renesančnem slogu, predhodnik današnjih vatikanskih vrtov, ki z dobrimi dvajsetimi hektari pokrivajo skoraj polovico celotne vatikanske države. Pavel IV. (papež 1555–1559) je pri Pirru Ligoriju naročil izgradnjo vile v notranjosti vrta, ki jo je dokončal njegov naslednik Pij IV. (papež 1559–1565). Vila »Casino Pio« je arhitektonski dragulj vrta. Nekoč je papežem služila kot kraj umika, danes pa je sedež Papeške akademije. Gregor XIII. je dal

leta 1579 na vrtu sezidati stolp z observatorijem, kjer je utemeljil svojo koledarsko reformo. Vatikanski vrtovi pa so dobili prav poseben pomen po letu 1870/71, ko so Rim zavzeli Piemontčani in je bilo papeške države konec. Pred tem je Pij IX. (papež 1846–1878) še rad potoval in hodil na izlete ven iz Rima. Zdaj pa so bili on in njegovi nasledniki »ujetniki v Vatikanu«. Vatikanski vrtovi so bili tako zanje edina možnost za gibanje v naravi, saj je bila tudi papeška poletna rezidenca Castel Gandolfo v Albanških hribih zaradi tedanjih razmer komaj dostopna. Leon XIII. (papež 1878–1903) in Pij X. (papež 1903–1914) sta se zato poleti pogosto zadrževala v vrtovih pri Sv. Petru. Prvi je dal postaviti še eno »majhno palačo« in je ob popoldnevih rad delal tam. Pij X., ki je izhajal iz kmečke vasice, kjer je živel v skromnih razmerah, je bridko pogrešal svobodno okolico, katere je bil vajen, zato je imel zelo rad »svoj« vrt. Dal je zgraditi podzemni hodnik, da je lahko iz svojega stanovanja neovirano prišel naravnost na vrt. Z lateranskimi sporazumi (1929) so bile odpravljene omejitve, ki so bile vsiljene papežem, tako da so si lahko znova upali ven iz »zajora«. Vendar pa so papeška potovanja postala opazno pogostejša šele s Pavlom VI. (papež 1963–1978), ki je dal v ta namen v enem izmed kotov vrta postaviti pristajališče za helikopter. Že pod Pijem XI. (papež 1922–1939) so z različnimi novogradnjami zmanjšali vrtno površino. Poleg raznovrstnih okrasnih vrtov, na stotine botanično redkih dreves, veliko kipov in skupno devetindevetdeset mostičkov je del zemljišča – kar je malo znano – namenjen tudi pridelavi koristnih rastlin, da je papeževa miza preskrbljena s svežo zelenjavo, solato in sadjem. Obdelujejo ga sestre samostana Mater Ecclesiae (kjer sedaj živi papež Benedikt XVI.) po načelih biološke pridelave s pomočjo poklicnega vrtnarja. Pred tem so v želji po čim večji avtarkiji nekaj časa pridelovali tudi vino, se ukvarjali s poljedelstvom in vzrejali živino; za časa Leona XIII. so imeli celo majhno menažerijo, ki jo je bil dobil v dar. Tako kot celotno vatikansko območje tudi vatikanski vrtovi niso prosto dostopni. A po predhodni prijavi si jih je s posebnim vodstvom v določenem obsegu vendarle mogoče ogledati.

Škofje kot oblikovalci vrtov

Takoj za papeškimi so škofovski vrtovi. Na prvem mestu med njimi je sloviti vrt Villa d'Este v Tivoliju pri Rimu, ki privablja številne obiskovalce in ga najdemo tudi na seznamu Unescove svetovne dediščine.⁶ Nastal je na pobudo Ippolita II. d'Este (1509–1572), značilnega renesančnega cerkvenega dostojanstvenika, sina zloglasne Lukrecije Borgia, ki je že pri desetih letih postal nadškof, pri tridesetih pa kardinal. Znamenita vila s še znamenitejšim vrtom je nastajala od leta 1550 po načrtih že omenjenega Pirra Ligoria. Gre za vzorčni primer renesančnega vrta z manierističnimi prvini, zato je bil vzor številnim drugim vrtovom, tudi na severu, denimo prav tako slovitim vrtovom dvorca Hellbrunn pri Salzburgu. Tudi te je zasnoval cerkveni dostojanstvenik, in sicer nadškof Mark Sittich von Hohenems (nadškof 1612–1619), ki je dobro poznal rimske zgradbe. Novost pri vrtovih Ville d'Este so bile gredice, ki so bile enakomerno razporejene v obrobljene štirikotne predele, h katerim so vodile geometrijsko urejene poti in stopnice. Podobo so dopolnjevali številni umetelni vodometi (vključno z vodnimi orglami), mala arhitektura, jame in cela zbirka vrtnih kipov. Prednosti pobočne lege v Tivoliju so mojstrsko izkoristili. Narava in umetnost naj bi se tu povezovali v eno. Vila in vrtovi so ponujali prostor za vsakovrstne naravnost posvetne zabave, katerim so se nekateri tedanji cerkveni dostojanstveniki brez pomisleka vdajali. Visoki stroški naj bi izkazovali njihov ugled in bogastvo njihovih plemiških družin, zato je imel vrt poleg igrišča tudi reprezentativno vlogo. Ippolitovi nasledniki iz hiše Este so vrt ohranili in ga še povečali. Kasneje je precej propadel in šele kurijski kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürst (1823–1896) ga je ponovno predramil iz dolgoletnega sna. Pričel je z obnovitvenimi deli, ki jih je nadaljevala italijanska država (potem ko je vilo zasegla po prvi svetovni vojni) in potekajo še danes.

Prav tako pravilnih oblik je bil vrt, ki ga je dal urediti eichstättski knezoškof Johann Konrad von Gemmingen (škof 1595–1612) ob svoji rezidenci Willibaldsburg v bavarski škofiji Eichstätt. A njegov vrt je bil namenjen predvsem gojenju različnih vrst rastlin.

Knezoškof je dal namreč upodobiti vse rastline v svojem vrtu v dragocenem botaničnem kodeksu »Hortus Eystettensis« s 370 velikimi bakrorezi.⁷ S tem je sledil trendu tedanjega časa, ko so začele izhajati sistematično oblikovane in bogato ilustrirane botanične knjige.

Vendar je Gemmingovo delo služilo bolj reprezentaciji kot znanosti. Botanični škof naj bi za izdelavo te mojstrovine odštel 17.920 guldnov. Dragocenejša različica knjige z barvnimi ilustracijami je bila na voljo za 500 guldnov, kar je vsota, ki je ustrezala letnemu dohodku boljše plačanega uradnika ali visokega duhovnika. Vrt je žal propadel v vihri tridesetletne vojne in ga ni bilo več mogoče obnoviti. Kljub temu pa so cvetlice, upodobljene v »Hortusu«, na novo posadili v naravnem okolju na majhni površini poleg tamkajšnjega gradu.

Svojo izvorno podobo je ohranila le peščica baročnih vrtov. Večino so kasneje spremenili glede na okus časa in jih preoblikovali v bolj angleške vrtove. Drugi vrtovi so propadli zaradi pomanjkanja oskrbe in danes niso več ali pa so le približno obnovljivi. Nekatere boljše ohranjene pa so vendarle tudi uspešno obnovili. Takšni so vrtovi iz poznega baroka v Veitshöchheimu, katerih pobudnik je bil würzburški in bamberski knezoškof Adam Friedrich von Seinsheim (škof 1755–1779). V njih najdemo vse, kar je spadalo k vzorčnemu vrtu tedanjega časa: rožne parterje, lepo oblikovane žive meje, rondoje, majhne salone, jezero s kaskado (uničeno v vojni), »perspektivo«, jamo, kitajske paviljone in celo vrsto radoživih vrtnih kipov izpod dleta znanega mojstra Ferdinanda Dietza. Knezoškof, ki mu je bilo na posvetnem področju blizu razsvetljenstvo, hkrati pa je bil popolnoma predan Cerkvi, je bil navdušen nad vrtnarstvom in si je tam ter v (pretežno uničenem) parku v Seehofu (škofija Bamberg) uredil svojo malo Arkadijo. Škofje 19. in 20. stoletja pa za kaj takšnega niso imeli več interesa niti denarja.

Župnijski vrtovi

Ozrmo se zdaj k župnijam. V katoliški Evropi cerkveno premoženje namreč ni bilo podržavljeno. Župniki in kaplani so

še naprej v veliki meri živeli od prihodka kmetijske dejavnosti na zemljiški posesti, ki je spadala k vsaki župniji. Tako kot pri kmetijah je zraven samoumevno sodil tudi vrt, ki se je nahajal ob župnišču, pogosto je obsegal tudi bolj oddaljena zemljišča. Kako veliki so bili ti vrtovi, kaj je raslo v njih in kdo jih je obdeloval, ni natanko znano.⁸ Za razliko od orne zemlje in deloma tudi staleža živine so bili vrtovi namreč načeloma oproščeni dajatev. Te so bile natančno popisane, medtem ko je o vrtovih komaj kaj pisnih virov. Veliko teh vrtov se je ohranilo vse do 20. stoletja, čeprav je duhovnike medtem skoraj povsod začela plačevati država. V njih so sadili zelenjavo, ki so jo poznali v tistem času, jagode in sadno drevje, začimbe in zdravilna zelišča, prav tako pa tudi rože, ki so jih uporabljali za krasitev cerkve. Delo je opravljala župnijska gospodinja, ki se ni dosti razlikovala od kmečke ali meščanske gospodinje in prav tako ne od župnikove žene v protestantskih župnijah.⁹ Verjetno je imela za vrt celo več časa kot slednja, saj ji ni bilo treba skrbeti še za celo kopico otrok. Njen duhovni gospod je imel kuhinjo bogato založeno s svežimi pridelki in je gotovo tudi zaradi tega živel sorazmerno zdravo. Častitim gospodom je bilo nekdanj pogosto pod častjo, da bi tudi sami poprijeli za delo v vrtu. A v 19. stoletju se je tudi med duhovniki izoblikovalo mnenje, da bi bilo zdravju koristno, če bi se za izravnavo s pisarniškim delom tudi telesno udeleževali. Toda številne nove športne aktivnosti so zanje veljale za nedostojne; dovoljeno je bilo planinarjenje, jahanje, sekanje drv in tudi delo na vrtu, pri čemer pa je bilo slednje večinoma omejeno na »plemenitejša« dela, ki niso bila neposredno povezana z zemljo, kot denimo rezanje, vezanje, obrezovanje itd. Znano je, da so si v 19. stoletju nekateri župniki osebno vneto prizadevali za izboljšanje sadjarstva ali se celo trudili z vzrejo čebel. Še en konjiček je bilo delo z zdravilnimi zelišči, kot na primer pri Sebastianu Kneippu. Švicarski »župnik zeliščar« Johann Künzle (1857–1945), eden izmed pionirjev sodobne fitoterapije, je s tem ustvaril velik posel: njegovi zeliščni proizvodi so se desetletja uspešno prodajali in njegova knjižica nasvetov »Chrut und Uchrut« je dosegla naklado dveh milijonov.

Samostanski vrtovi

Samostanski vrtovi segajo že v čas prehoda iz zgodnjega v visoki srednji vek, kar nam dokazujeta znameniti načrt samostana iz St. Gallena v Švici in pesem »Hortulus«, ki jo je napisal menih Walahfrid Strabo iz Reichenaua. V središču je bil prostor, namenjen gojenju zdravnih zelišč. Zdravila, ki so jih izdelovali iz njih, so nato v samostanski lekarni oddajali tudi širšemu ljudstvu in ta praksa se je ohranila skozi vsa stoletja. O podrobnostih vrtov tistega časa kot tudi tega obdobja na splošno vemo le malo. Sklepamo lahko, da je vsesplošno propadanje samostanov v poznem srednjem veku negativno vplivalo tudi na vrtove. Šele v baroku je prišlo do ponovnega razcveta in še v 20. stoletju je bogato posajen vrt samoumevno sodil k vsakemu samostanu.¹⁰ Znani avguštinski kanonik Gregor Mendel (1822–1884) svojih genetičnih poskusov z rastlinami ne bi mogel opravljati, če v svojem samostanu v Brnu ne bi imel na razpolago dobro preskrbljenega vrta.

Vrtovi znotraj samostanskih zidov, pa tudi zunaj njih, so bili skoraj do današnjih dni v prvi vrsti namenjeni preskrbi ponovno rastočih samostanskih skupnosti obeh spolov s svežo zelenjavo in sadjem. To je bilo pomembno, saj je bilo uživanje mesa po cerkvenih predpisih omejeno, tudi če tega niso vedno strogo upoštevali. Kot vemo iz ohranjenih jedilnikov, je bila zelenjava pomemben sestavni del samostanske prehrane zlasti v južni Evropi, kjer so jo poznali že precej veliko vrst. Poleg tega je bil samostanski vrt poleg križnega hodnika tudi kraj meditacije in umika na prostem. To je bilo zlasti pomembno za nunske samostane. Tridentinski koncil je navsezadnje zahteval strogo klavzuro, ki je bila kljub dolgotrajnim nasprotovanjem nazadnje tudi uveljavljena. Ženski samostani so bili podvrženi strogim pravilom (in ne novim kongregacijam), po katerih nune samostana načelno niso več smele zapustiti, zato je bil ograjen vrt zanje edina možnost za sprehod v naravi. Imenoval se je »hortus conclusus«, tako kot vrt, ki ga poznamo iz srednjeveških Marijinih upodobitev.

Delo v vrtu so po vzoru cistercijanov v prvi vrsti opravljali laični bratje in sestre. A tudi posvečenim ni bilo prepovedano,

nasprotno: že Benedikt Nursijski je v svojih pravilih poleg molitve zahteval tudi delo. Slednje je bilo posebnega pomena zlasti pri kartuzijanih. Kot je znano, je imel tu vsak menih poleg svoje majhne celice na razpolago tudi majcen vrtiček, ki ga je moral obdelovati sam. Tudi za zaobljubljene sestre je imelo in ima še danes delo na vrtu pomembno vlogo. Benediktinke iz opatije svete Marije v Fuldi so bile pionirke biološkega vrtnarstva; že pred petdesetimi leti so objavljale spise, v katerih so delile svoje znanje in tako kot veliko drugih ženskih samostanov še danes prodajajo svoje izdelke v samostanski trgovini. V mnogih samostanih še naprej gojijo zdravilna zelišča; tudi izdelki iz njih se dobro prodajajo, morda zato, ker kupci domnevajo, da vsebujejo tako naravne kot nadnaravne zdravilne moči. Bratje kapucini so iz svojih velikih sadnih in zelenjavnih vrtov še do konca prve polovice 20. stoletja vernikom po nizki ceni ali celo zastonj darovali sadike za njihove zasebne vrtove in presežek pridelka. Poleg mnogih drugih je bil eden od razlogov za to gotovo tudi redovni ugled. To dejavnost je vselej nadzoroval »brat vrtnar«. Kapucini so bili beraški red, ki za razliko od štift ni smel imeti prihodka od kmetijskih posesti. Zato je bil zanje samostanski vrt tudi pomemben ekonomski vir.

Krščanska vera in vrtovi danes

Vrtovi v krščanskem smislu bi lahko postali protiutež sedanjemu, veri odtujenemu in v mnogih pogledih vse bolj problematičnemu načinu življenja: kraji umiritve in umika, refleksije in premisleka, miru in prepustitve. Lahko bi nastavili tudi ogledalo našim krščanskim vrednotam in nas ponovno poučili o njih: denimo o potrpežljivosti in pričakovanju, saj na rast rastlin ne moremo kaj dosti vplivati, preprosto potrebujejo svoj čas. Kot pravi kitajski pregovor: »Trava ne raste hitreje, če jo vlečeš.« Poučili bi nas lahko tudi o ponižnosti pred čudeži stvarstva, ki jih še zdaleč nismo vseh odstrli. O hvaležnosti za Božje darove, ki smo jo nekdaj izkazovali

s tradicionalno vsakodnevno molitvijo pred jedjo (tudi če je morda postala že rutinska): za jed, ki nam omogoča življenje. Spomnili bi nas tudi na upanje, ki nam po dolgem zimskem mrazu vsako pomlad da doživeti novo rojstvo mladih popkov in zelenja. Morda celo na ljubezen, saj je mogoče, da tudi rastline (čeprav krščanska vera tega morda ne izraža posebej) niso brez duše: obstajajo vrtnarji in vrtnarke, ki z njimi ljubeznivo govorijo in temu pripisujejo del svojega uspeha. Vrtovi nam ponujajo stik z naravo na najmanjšem prostoru, s čimer bi nas lahko poučili tudi o skromnosti (če že ne govorimo ravno o askezi). Nekatere izmed omenjenih kreposti so danes tako rekoč prepovedane, skoraj tabu, v vsakem primeru pa imajo negativen prizvok. Toda lahko je tudi drugače, kar nam kažejo nekateri izmed redkih preostalih vrtov v ženskih samostanih, ki kot srečni otočki iz starih dni še vedno prodirajo v našo racionalizirano in tehnizirano, z denarjem in nenehnim dogajanjem prežeto sodobnost.

Opombe

¹ Splošen pregled zgodovine vrtov ponuja: Germain Bazin, DuMont, Geschichte der Gartenbaukunst, Köln 1990. Zgodovina vrtnarske umetnosti (Geschichte der Gartenkunst), temeljno delo Marie Luise Gothein, ki je prvič izšlo leta 1914, je na voljo v ponatisu druge izdaje: München 1997.

² Peter Hersche, Musse und Verschwendung, Freiburg 2006, 456–466.

³ Peter Hersche, Italien im Barockzeitalter, Wien 1999, 170–181.

⁴ Natale Mauro, Le Isole Borromeo e la Rocca di Angera: guida storico-artistica, Cinisello Balsamo 2000.

⁵ Nik Barlo Jr./Vincenzo Scaccioni, Die Vatikanischen Gärten, Regensburg 2009.

⁶ Carl Lamb, Die Villa d'Este in Tivoli, München 1966.

⁷ Faksimile z barvnimi slikami in komentarji na voljo pri: Klaus Walter Littger/Werner Dressendörfer (Hg.), Der Garten von Eichstätt, Köln 1999.

⁸ Glej Hersche, Musse (op. 2), 289–295; Erwin Gatz (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd. 4: Der Diözesanklerus, Freiburg 1995.

⁹ Župnijska gospodinja sodi tako kot ostali cerkveni pomočniki v zgodovinsko komaj raziskan krog ljudi. Prim. knjigo sociologa in narodoslovca Rolanda Girtlerja, Pfarrersköchinnen, Wien-Köln-Weimar 2005, zlasti str. 181–184.

¹⁰ O samostanih v zgodnjem novem veku: Hersche, Musse (glej. op. 2), 318–380; Derek Beales, Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution 1650–1815, Wien-Köln-Weimar 2008.

ANTON BERČAN

Plečnikov Vrt vseh svetih

V začetku 20. stol. je postalo ljubljansko pokopališče pri sv. Krištofu premajhno, zato so začeli misliti na novo. Novo pokopališče je bilo zgrajeno na polju daleč proč od mestnega jedra.

Plečnikova zamisel Vrta vseh svetih v Ljubljani

Ob vhodu na pokopališče je bila zgrajena pokopališka cerkev, ki je bila posvečena Povišanju sv. Križa in tako je tudi novo pokopališče dobilo ime: pokopališče pri sv. Križu. Prvi pokop se je izvršil ob blagoslovitvi pokopališča 2. maja 1906. Po tedanji navadi so pokojni do pogreba ležali na svojih domovih. Zaradi širitve mesta in povečanja prometa so pogrebi predstavljali veliko oviro. Mestne oblasti so se odločile, da bo potrebno postaviti mrtvašnico, kjer bodo pokojni ležali do pogreba. Prve načrte so zaupali mlademu arhitektu Ivu Spinčiču. Njegovi načrti niso bili sprejeti. Leta 1935 je župan Adlešič pritegnil k delu arhitekta Jožeta Plečnika.

France Stele¹ poroča, da je Plečnik predstavil povsem drugačno zamisel, kot so si predstavljali. Splošna zamisel je bila, da bi zgradili samo eno veliko mrtvašnico, kjer bi pokojni ležali drug poleg drugega. Zraven naj bi bili še prostori prosekture, kar je še posebej poudarjal arhitektov brat Janez, ki je bil anatomski patalog. Hoteli so še strokovno knjižnico in nekakšen muzej. Plečnik pa je zamisel o tem velikem projektu iskal v domačem izročilu. Ni se mogel sprizniti z velikim prostorom, kjer bi pokojni ležali kot na razstavi. Osredotočil se je na individualnost, lahko bi rekli, skoraj na intimnost dogodka in prostora. Pred Plečnikom, tako piše Stele v navedenem delu, se je pojavila podoba vasi in plotov, ki so vodili

od hiš do pokopališča. Ob poteh so znamenja, kapelice, ob njih so pogrebi počivali. Plečnik sam je utemeljeval, da mora biti Vrt vseh svetih kraj slovesa, pietete, molitve in vere. Vse drugo sodi v bolnišnico oziroma na univerzo. Še posebej se je branil zaradi raznih predpisov, ki bi takoj spremenili načrt gradnje. Sam piše v pismu županu: »... Bože to ne sme izgledati kakor kakšen zavod mladih internirancev kot so moderne gimnazije in podobno – kjer se merijo m² svetlobe etc. In igračka s higienjskimi špasi. To bi mogla in eventuelno morala biti zadeva stoletne vrednosti.«² Takšno je bilo izhodišče njegove zamisli.

Prvi osnutek iz leta 1937 nosi naslov *Vrt mrtvih*, v juliju istega leta pa je na načrtih že napisan nov naslov *Pri vseh svetnikih* oziroma *Vrt vseh svetnikov*. Okvirni načrt je bil sprejet in časopis Slovenski dom je dne 18. 6. 1937 prinesel novico o potrditvi Plečnikovega načrta. Pred gradnjo pa je vzplamtela časopisna polemika o ljubljanski mrtvašnici in o imenu zanjo. Josip Wester je za njegov Vrt vseh svetih (ali lahko najdemo lepše ime!) predlagal dve imeni: Žale in Navje, od katerih je obveljalo prvo in to je bilo sprejeto na seji mestnega sveta 13. oktobra 1939.

Moj namen ni razlaganje čudovitih arhitekturnih zamisli, izvirnih oblik, rozet, postavitve stebrov in njihovih zaključkov. Raje želim poudariti vero arhitekta Plečnika, ki se kaže v tej mogočni in izvirni kombinaciji poslovilnih kapel in prostora.

»Zaupanje kristjanov je vstajenje mrtvih« (Tertulijan)

Katekizem katoliške Cerkve pravi: »Krščanska veroizpoved – izpoved naše vere v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha ter v njegovo stvarjenjsko, odrešenjsko in posvečevalno delovanje – dosega višek v razglašenju vstajenja mrtvih ob koncu časov in v izpovedi vere v večno življenje« (KKC 988).³

»Verovati v vstajenje mrtvih je bilo od vsega začetka bistvena prvina krščanske vere. «Zaupanje kristjanov je vstajenje mrtvih; ko to verujemo, obstajamo.»⁴

Za apostola Pavla je bilo vstajenje Jezusa Kristusa poglavitno dejanje in osnova vere: »Če se oznanja, da je bil Kristus obujen od mrtvih, kako morejo nekateri izmed vas govoriti, da ni vstajenja mrtvih? Če ni vstajenja mrtvih, potem tudi Kristus ni bil obujen. Če pa Kristus ni bil obujen, je tudi naše oznanilo prazno in prazna tudi vaša vera ... Toda Kristus je vstal od mrtvih, prvenec tistih, ki so zaspali« (1 Kor 15,12–14,20).

»Smrt je konec zemeljskega življenja. Naše življenje je podvrženo meri časa, v katerem se spreminjamo, se staramo in smrt se zdi normalni konec življenja« (KKC 1007). »Zaradi Kristusa pa ima krščanska smrt pozitiven smisel« (KKC 1010). »V smrti Bog pokliče človeka k sebi« (KKC 1011), kar lepo izraža hvalospev pri maši za rajne: »Tvojim vernim se življenje spremeni, ne pa uniči. Ko s smrtjo razpade šotor našega bivanja na zemlji, nam je že pripravljeno večno bivališče v nebesih.«⁵ To nam potrjuje sam Jezus: »Vaše srce naj se ne vznemirja. Verujete v Boga, tudi vame verujte! V hiši mojega Očeta je veliko bivališč. Če bi ne bilo tako, ali bi vam rekel: Odhajam, da vam pripravim prostor? Ko odidem in vam pripravim prostor, bom spet prišel in vas vzel k sebi, da boste tudi vi tam, kjer sem jaz« (Jn 14,1–3).

»S celim srcem verujem v večno življenje« (Plečnik)

Pri Jožetu Plečniku je bila močna vera v posmrtno življenje, posebno še po smrti matere. Sam zaključuje pismo svojemu bratu Andreju: »Smrt bo kosila – vse bo pokosila. Živeli smo pa le mi – Bog pa daj da se najdemo v življenju večnosti – v katero verujem s celim srcem.«⁶

Plečnik je imel do svojih pokojnih staršev, posebno matere, zelo spoštljiv odnos, kar lahko vidimo iz pisem. Mnoge njegove misli bi lahko primerjali mislim sv. Avguština, ko govori o svoji materi sv. Moniki, posebno ob njeni smrti.⁷

Ko vstopamo v Plečnikov Vrt vseh svetih, nas objamejo čudovite propileje, gozd stebrov, ki se konkavno ožijo v prehod in se

nato zopet konkavno razširijo ter nas usmerijo v sam prostor Vrta. Ta monumentalni vhod nas spominja na pomembnost prehoda iz zemeljskega življenja v nebeško življenje, iz končnosti v neskončnost, iz materialnega v duhovno. To je trenutek, kateremu nihče ne more uiti. Za ta opomin enakosti pred smrtjo je na vrh slavoloka postavil dvojni kip Jezusa in Marije. Kristus je tu postavljen ne kot vladar – sodnik, ampak kot blagoslavljači, ki sprejema tiste, ki so sklenili svoje zemeljsko potovanje. Na drugi strani pa Marija z razprostrtim plaščem jemlje rajne v svoje varstvo. Tu ne triumfira smrt, ampak Božja ljubezen, v kateri smo vsi enaki in vsi imamo pravico do dostojanstvenega zadnjega slovesa.

Osrednji prostor zavzemata poslovilni prostor pod mogočnim baldahinom in za njim kot zaključek molilnica. Pred vhod postavi mojstrsko izdelan dorski steber, ki ločuje zunanji prostor od notranje tihote. Molilnica ni bila namenjena pogrebnim obredom, ampak je kraj umika, tihote in molitve. Plečnik s klasičnimi grškimi arhitekturnimi elementi opremi krščanski prostor. S tem jih »pokristjani« in jim da novo vlogo. V okenske odprtine zunaj namesti po vzoru antike kamnite vaze, ki nimajo več svoje funkcije, ampak služijo okrasju. Te antične amfore nas spominjajo na posodje, v katerih se je hranilo olje. Tako je z asociacijo na krščanski obred maziljenja molilnico simbolično povezal z mislijo priprave na večno življenje.⁸

Kapelice, v katerih so ležali pokojni pred pogrebom, je poimenoval po zavetnikih ljubljanskih župnij. Tem je dodal še kapelo sv. Ahaca, zavetnika kranjskih dežel, kapelo sv. Andreja v spomin na očeta in brata ter kapelo Adama in Eve, namenjeno nekrščenim oziroma drugače verujočim.

Arhitekturni biseri v Vrtu vseh svetih

Vsaka kapela zase je poseben arhitekturni biser. Tu so čudovite rozete najrazličnejših oblik, tlaki, stebri, stropi, fasade, strehe in še bi lahko naštevali. Poleg cerkve sv. Frančiška v Šiški najdemo tu največjo »zbirko« lestencev, ki ne samo, da razsvetljujejo prostor,

ampak spominjajo lahko na zaključek pogrebne obreda: In večna luč naj jim sveti! Tu je Božja luč, ki je nam svetilnik, kažipot na zemeljski poti, da ne bi zgrešili poti večnosti.

Druga stvar, ki pritegne pozornost, so križi. Tako različni, pa vendar sporočilni: vsak človek nosi svoj križ, pa tudi dva nista enaka. Od tabelnih poslikav do kovanih in v kapeli sv. Marije celo kamnit, v katerem lahko razberemo črko M. V kapeli sv. Jurija ga je obesil na strop in vanj vdela marmorne medaljone.

Arhitekturne oblike kapel so tako različne, da jih ni mogoče povezati s kakšnim znanim arhitekturnim slogom. Plečnik se je svobodno sprehajal skozi zakladnico zgodovinskih oblik in je ustvaril popolnoma novo arhitekturo. Kapela sv. Petra nas lahko spominja na vodnjak pred islamskimi mošejami, vendar lahko tudi tu zasledimo svetopisemsko sporočilo vodnjaka in vode, ki teče v večno življenje.⁹ Elemente bizantinske cerkvene arhitekture najdemo v dvojni kapeli sv. Jakoba in Marije. To je tudi arhitektura učencev sv. bratov Cirila in Metoda, naših verskih učiteljev, ki sta nam prinesla evangelij in liturgijo v razumljivem jeziku. Ob vhodu v kapelo sv. Janeza postavi amforo, ki nas spominja na dogodek v galilejski Kani. V Janezovem evangeliju je to začetek Jezusovega delovanja.¹⁰

Omeniti pa je potrebno še en vidik Plečnikovih poslovilnih kapel. To je belina. Vse kapele so svetle, polne upanja. Tu skoraj ne najdemo črne barve. Že proti koncu leta 1906 ali v začetku 1907 je pisal bratu Andreju: »Po britofih družga ne vidiš kakor sentimentaliteto. Ta pa nima ne tu ne v cerkvi prostora. Ta je za v kot – za doma – v teh prostorih in krajih pa potrebuje človek pozitivnega – mogočnega – vznesenega – magari veselega.«¹¹

Plečnik je z zelenjem, živo mejo ogradi prostore okoli kapel. S tem je zagotovil zasebnost poslavljanja. Pred kapelo sv. Nikolaja je postavil vodnjak, ob kapelah ali poteh pa je postavil razna znamenja, ki nas spominjajo na zamenja in kapelice ob poteh, ki vodijo iz vasi na pokopališča. S tem je hotel dati pridih domačnosti in s tem tudi varnosti.

Poleg monumentalnega vhoda, osrednjega dela z molilnico in kapelicami, je potrebno omeniti še stavbo, ki jo je namenil delav-

nicam. Ta je z živo mejo ločena od vežic, toda tudi njej je namenil posebno fasado. Z razliko od vežic je stavbna fasada v črnih tonih in okrašena z belimi savskimi prodniki. Streha stoji na vogalnih pilonih in med dekorativnimi medokenskimi polji se dvigajo zidovi, ki jih je z rumenimi svetniškimi podobami na črnem ozadju poslikal Slavko Pengov. Te slike predstavljajo Jezusove čudeže obujenja mrtvih in ozdravljenja. Nekaj jih prikazuje tudi druge čudeže. V sliki čudeža obilnega ribjega lova je Pengov namestil tudi Plečnikov portret. Na stebre, ki nosijo streho, pa so postavljeni posamezni svetniški liki. Med njimi so tudi slike Friderika Barage, Antona Martina Slomška in Ignacija Knobleharja.

Ob sklepu razmišljanja o Plečnikovem Vrto vseh svetih bi rad spomnil še na en vrt, ki ga je urejal dobro desetletje prej: Rajski vrt na Praškem gradu. Vrt, ki je bil prej namenjen samo prebivalcem gradu, je vizualno odprl vsem ljudem, ko je prebil obzidje. Na koncu mogočnega stopnišča je travnati parter z mogočno granitno skledo na sredini. Ta parter deluje kot »ogledalo«, v katerem naj bi odseval nebesni svod. Granitna skleda, ki lebdi na dveh blokkih, pa je kot teleskop, ki podpira to kozmično interpelacijo vrta.¹² Sam je dejal, da propileje ob vhodu na Vrt vseh svetih delujejo malo pogansko,¹³ vseeno pa je z njimi nakazal enakost pred smrtjo in skoznje preseva nebo, kar kaže na povezavo zemeljskega in nebeškega ter transcendentalnega pomena njegovega dela.

Pri pogrebu velikega mojstra *Vrta vseh svetih* se je v pianisimih dvigala skozi propileje v nebo Gallusova glasba: *Et erit in Sion habitatio eius*. Naj bo deležen večne Lepote na Sionskem vrto.

Opombe

¹ F. Stelè, Od obliča do velemojstra, v: Koledar Mohorjeve družbe za leto 1958, Celje 1957, 56; ponatis: v *Communio* 17 (2007) 21–36.

² Navedeno v Plečnikovem pismu županu Adlešiču dat. 9. 5. 1937. Hrani ga Stanko Sušnik. Navedeno v: D. Prelovšek, V. Kopač, *Žale arhitekta Jožeta Plečnika*, Ljubljana 1992, 18.

³ Katekizem katoliške Cerkve (odslej KKC), Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 2008.

⁴ KKC 991; Tertulijan, res. 1,1.

- ⁵ Rimski misal: hvalospev pri mašah za rajne; nav. KKC 1012.
- ⁶ Nedatirano pismo bratu Andreju z Dunaja.
- ⁷ Prim. Sv. Avguštin, Izpovedi, 9,11.
- ⁸ Prim. D. Prelovšek, V. Kopač, *Žale arhitekta Jožeta Plečnika*, Ljubljana 1992, 64.
- ⁹ Prim. Jn 4,1–42.
- ¹⁰ Prim. Jn 2,1–12.
- ¹¹ Nedatirano pismo bratu Andreju z Dunaja.
- ¹² Prim. Tomáš Valena, O Plečniku, Celjska Mohorjeva Družba, Celje 2013, 23.
- ¹³ Po pripovedovanju arh. Vlasta Kopača, zapisal D. Prelovšek, n. d., 28.