



2018 1/10

Vsebina

UVODNIK

- 3 Rok Blažič: Denar naš vsakdanji

VERA IN RAZUM

- 5 Charles J. Chaput: Veruj, da bi razumel

SVETO PISMO

- 14 Thomas Söding: Ljubezen do bližnjega kot izpolnitev zapovedi – pavlinski koncept (2. del)

PATRISTIKA

- 27 Rocco Ronzani: »Najveličastnejši cvet celotne onemogle Evrope.«

KRISTJAN V JAVNOSTI

- 35 Mojca Belcl Magdič: Kaj vpliva na razvoj spolne usmerjenosti?

EKONOMIJA V SVETEM PISMU

- 45 Marco Girardo: »Sveto pismo ekonomiji vrača konkretno telo«
49 Richard Horsley: Ne priklanaj se jim in jim ne služi
62 B. Onoriode Boloje, Alphonso Groenewald: Hinavščina v oskrbništvu

- 80 Maurice Gilbert: Posojilo, miloščina, poroštvo
88 Michael Peppard: Postava za človeka, ki ima vse

KRŠČANSKO LEPOSLOVJE

- 96 Nina Ditmajer, Robert Titan Felix, Denis Škofič: Rezultati literarnega natečaja revije Tretji dan za kratko prozo
98 Benjamin Lülük: Živa voda
100 Sara Krnc: Na drugi strani trebuha

KRŠČANSTVO PO SVETU

- 113 Karl Pinggéra: Koptski kristjani v podsaharski Afriki

ZGODOVINA

- 122 Jure Karo: Grčija med prvo svetovno vojno

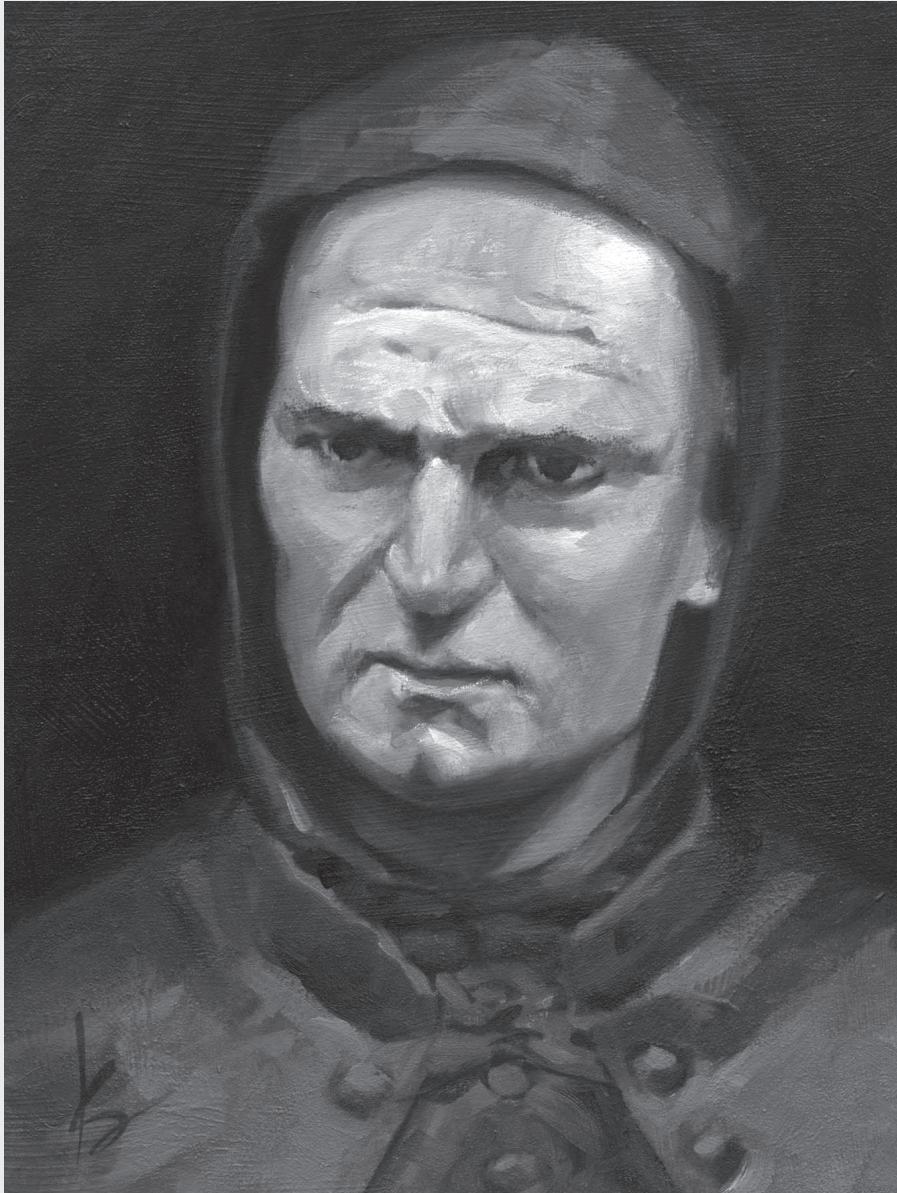
CERKVENA UMETNOST

- 133 Mojca Polona Vaupotič: Vpogled v italijansko slikarstvo »Trecenta«





Giotto di Bondone.





ROK BLAŽIČ

Denar naš vsakdanji

Kako nam lahko Sveto pismo, zbirka besedil, napisanih pred dva tisoč in več leti, pove kaj o ekonomiji, ki je v veliki meri veda moderne dobe? Tako bi lahko povzeli vprašanje, ki smo si ga zastavili v pričujoči številki. Ni med obema stvarnostma preveč časovne in vsebinske razlike, da bi bil njun presekok kakorkoli relevanten? Temu je tako, a samo če sprejmemo redukcionistično razumevanje ene in druge, ki ima svoj izvor v novem veku. Po eni strani je ekonomija kot samostojna veda lahko prišla do izraza šele, ko svetopisemska etika ni več predstavljala samoumevnega temelja medosebnih odnosov (vključno z ekonomskimi). Po drugi strani pa šele v tem času pride v ospredje individualno (individualistično?) branje Svetega pisma, ki zamegli dejstvo, da se to primarno obrača na skupnost, občestvo.

Zato moderni bralci hitro preskočimo na duhovni pomen, ki ga ima svetopisemski odlomek za nas (zame), in pri tem zanemarimo neposredni, ekonomski pomen, ki ga je imel za življenje naslovne skupnosti (Izraela ali Cerkve). In ki ga ima tudi za nas, če resno jemljemo celoto besedila kot navdihnjeno Božjo besedo. Ne smemo se ustrašiti, če je za to potrebne nekaj eksegetske spretnosti ali uvida v zgodovinske okoliščine nastanka besedila. Včasih zadostuje, da pomislimo, kaj je za naše (pra)babice in (pra)dedke pomenila zemlja. Ali kaj nam danes pomeni služba? Kaj pomeni, če je letina slaba, če je nekdo tehnološki višek, če dobi delo le v prekarnih oblikah za nepravično plačilo? Kaj pomeni, če kdo ostane brez zemlje, brez plačila, brez službe, ker je nekdo na njegov račun obogatel?

Nam lahko Sveto pismo potrdi katero od sodobnih ekonomskih teorij? Verjetno bi lahko za vsako delo, ki na njem utemeljuje kapitalizem, našli nasprotno, ki v njem vidi zametke socializma. Glede na to, da sta obe obliki ekonomske ureditve nastale v svetu, prežetem s krščanstvom, to niti ni nič čudnega. Lahko torej iz teh besedil potegnemo karkoli trdnega? Seveda lahko, le premakniti moramo svoj fokus. V ospredju svetopisemskih besedil namreč ni teorija delovanja ekonomskih izmenjav, temveč odnos do Boga, sočloveka in stvarstva. Najprej s priznanjem, da vse izhaja od Boga in je zato njegovo. Bog postavlja človeka kot oskrbnika in razdeli zemljo izraelskemu ljudstvu. On kot Oče skrbi za svoje otroke. Nato s strogimi zapovedmi in prepovedmi, ki ščitijo predvsem šibke člene družbe, zagotavljajo solidarnost znotraj skupnosti in do tujcev ter spodbujajo





delitev dobrin. Nazadnje z vizijo eshatološkega občestva povabljenih na nebeško gostijo, kjer ne bo več pomanjkanja.

Prvi korak bi torej bil, da postavimo na prvo mesto konkretno skupnost, ekonomijo kot skrb za skupno 'ognjišče' in ne za posameznikovo uresničitev. Posledično to pomeni preobrnitev antropološke perspektive od sebičnega jaza, ki le preko 'nevidne roke trga' prispeva k skupnemu dobremu, k 'spreobrnjenemu' jazu, ki se uresničuje prav v služenju drugim. Drugi korak je uvid, da skupni dom danes bolj kot kadarkoli predstavlja celotni planet, globalna skupnost, kjer cena udobja enega dela sveta v veliki meri plačujejo na drugem delu. Pri tem je pomembna svetopisemska podoba človeka kot najemnika ali oskrbnika in ne izključnega lastnika ali celo izkoriščevalca zemlje. Tretji korak je, da damo Bogu nazaj, kar je Božjega – našo zemljo, naše delo, naš kapital. Vse to je njegov dar! Najboljša naložba je naložba v trojni odnos z Bogom, soljudmi in stvarstvom, ne samo zaradi povračila v nebeškem kraljestvu, ampak tudi zaradi dobička, ki ga imamo že v tem življenju. Dobrina, ki jo uživamo sami, namreč izgubi vso vrednost. Ta preprosti nauk lahko brez težav najdemo v Svetem pismu, a naš svet vseeno zapravlja neznanske količine energije, virov in truda za kopičenje dobrin kot nespametni bogataš, ki si polni shrambe in misli, da bo s tem potešil svojo dušo.

Ko tako spremenimo svoj fokus, lahko znotraj (krivičnega) ekonomskega sistema vzpostavimo žepe pravičnejše ekonomije, ki gradi na osebni odnosu (po zgledu prve Cerkve znotraj rimskega imperija). Kot poudarja italijanski ekonomist Luigino Bruni, nas to izpostavlja ranam, pred katerimi nas brani neosebna izmenjava, vendar nas hkrati tudi odpira za pristne človeške odnose. Zgledov za to zlasti na lokalni ravni ne manjka (banke darov, blagovne izmenjave, solidarnostne akcije, pravična trgovina, mikroposojila ...). Vprašanje pa je, ali bo alternativni pristop k ekonomiji lahko kdaj zaživel tudi na globalni ravni (čeprav že zdaj ni brez globalnih posledic). Če ne drugega, lahko vsaj molimo za naš vsakdanji kruh, ali pa naš vsakdanji denar – ne moj, ampak naš, ne za kopičenje svojega kapitala, ampak za povečanje skupne blaginje, kar pa bi lahko v veliki meri dosegli že z njeno pravičnejšo porazdelitvijo.

**Prihodnja številka bo posvečena govorici Cerkve. Na kakšen način naj Cerkev govori, da bo kar najbolj razumljivo nagovarjala sodobnega človeka?
Vabljeni k branju!**





CHARLES J. CHAPUT¹

Veruj, da bi razumel²

Ob dvajsetletnici *Fides et ratio*

Leta 1970 je Michael Polanyi napisal esej z naslovom »Zakaj smo uničili Evropo?«. V njem je razmišljal o ideologijah in vojnah, ki so se kot rak širile v dvajsetem stoletju. Zapisal je, da je znanstveni racionalizem na začetku imel »velik vpliv za intelektualni, moralni in družbeni napredek«. Toda njegova drža kroničnega skepticizma in dvoma je na koncu spodkopala sam človeški razum in je porodila široko razširjen nihilizem, ta pa ima, oborožen s psevdo-znanstveno teorijo marskizma in nacionalsocializma, smrtonosne posledice.

Kljub njegovim velikim dosežkom je znanstveni racionalizem tako dejansko »postal nevarnost za duhovno pojmovanje človeka«. To je »pripeljalo do uničenja liberalnih družb na širokem območju Evrope«.

V številnih knjigah in esejih je Polanyi – član Kraljeve družbe, ki je bil priznani fizikalni kemik, preden se je obrnil k filozofiji – opozarjal, da bizarna oblika »moralne inverzije«, ki jo hrani kriza razuma, resnično predstavlja grožnjo. V krščanstvo se je spreobrnil pri tridesetih, nanj pa so imela velik vpliv dela zgodnjih cerkvenih očetov, predvsem Avguštin s svojim slavnim izrekom *crede ut intelligas* – »Veruj, da boš razumel.«

Polanyi je verjel, da smo ljudje narejeni tako, da iščemo resnico. Vse znanje pa zahteva okvir predhodnega verjetja, ki mu zagotavlja koherentnost. Zavračanje tradicionalnih filozofskih temeljev zahodne kulture povzroča duhovni nemir, ki ga znanost, tehnologija

in blaginja ne moreta zadušiti. Ko je namreč duša prikrajšana za resnico, se obrne k strupenim nadomestkom.

Polanyi, ki je bil rojen na Madžarskem, je med in po II. svetovni vojni pisal na varnem, v Angliji. Njegov sodobnik s Poljske pa je na lastni koži trpel pod temi strupenimi nadomestki. Njegovo ime je bilo Karol Wojtyła. Wojtyła, ki je bil duhovnik po poklicanosti in filozof po izobrazbi, je izkusil tako nacizem kot komunizem. Kot papež Janez Pavel II. se je soočil s sodobno krizo razuma v svoji encikliki *Fides et Ratio* (Vera in razum) iz leta 1998, ki letos obhaja svojo dvajsetletnico.

Janez Pavel je načrtno napisal *Fides et Ratio*, da bi nadaljeval in razvil teme svoje enciklike *Veritatis Splendor* (Sijaj resnice) iz leta 1993. Obe encikliki sta med seboj tesno povezani. V *Fides et Ratio* pa se papež poskuša še posebno osredotočiti na temo *resnice* same in na njen *temelj* v povezavi z *vero*. Ni





namreč mogoče zanikati, da ta čas hitrih in kompleksnih sprememb lahko še posebej pri mlajši generaciji, ki ji prihodnost pripada in na katero se naslanja, ustvari občutek, da ni nobenih trdnih opornih točk. Potreba po temelju osebnega življenja in življenja v skupnosti pa postane še toliko večja v trenutku, ko /.../ je resnični smisel življenja postavljen pod vprašaj. Zato se mnogi ljudje spotaknejo prav na robu globeli, ne da bi vedeli, kam gredo.

Janez Pavel želi nagovoriti izziv postmoderna cinizma. Ključna trditev postmoderne je, da je vsaka resnica kulturno ustvarjena. 'Absolutne resnice' so torej samo produkti svojega časa in prostora, podvrženi kritiki in spremembi. V skladu s tem pogledom je sklicevanje na resnico pogosto orodje tistih z močjo, ki je zakrinkano v sakralni jezik z namenom, da bi si podredili manjšine. V odgovor na to Janez Pavel II. trdi, da je iskanje resnice središčno za vsako pristno človeško kulturo. Zagon, da bi razumeli svet in naše mesto v njem, je eno najosnovnejših človeških hrepenenj. Resnica ni sovražnik svobode, ampak njen temelj, ker nam daje sposobnost, da ljubimo resničnost *tako, kot je*. Spoznanje resnice razširja našo svobodo ljubezni.

Če pogledamo nazaj na dve desetletji, ki sta pretekli od tedaj, ne moremo spregledati, da je *Fides et Ratio* preroško besedilo. Naši družbeni klimi in javnemu govoru zdaj vlada to, kar filozof Alasdair MacIntyre imenuje moralnost 'emotivizma'. Implicitno dajemo prednost občutkom pred skrbno presojo, odkritosti pred dejstvi, svoji avtentičnosti pred kolateralno škodo bližnjih. Vsaka oseba je svobodna, da si lahko o svetu, moralnosti, osebnosti, religiji (ali njeni odsotnosti) misli, kar hoče – a le, dokler se izogiba kršenju suverenega prostora drugih oseb.

Seveda pa se tudi ta standard uresničuje selektivno. Vodijo ga norme politične korektnosti, ki odsevajo programe vodilnega razreda. Himne, ki jih pojemo tolerantnosti, so teatralne in površinske. V srcu današnjega emotivizma je paradoks. Sodobna sekularna

moralnost temelji na avtonomiji posameznika. V teoriji vsakdo skuje zase svoj smisel življenja. Toda avtonomijo lahko uresničujemo samo v ozkem, konformističnem okviru: s sodelovanjem na liberalnem, sekularnem trgu, ki ga zaznamuje potrošnja in ugodje. Intelektualna in moralna disciplina, ki jo privzgaja skupnost, ki jo oblikujejo klasične vrednote, je vedno bolj *odsotna*. Vsakdo naj bi razvil avtonomno vizijo samega sebe, ki se razlikuje od črede. Toda vsakdo je tudi pod pritiskom, da se mora prilagoditi mnenjem in vedenjem črede. Vse to pa neizogibno vodi v kulturo simultane egoizma in čredne miselnosti, ki se nam razkazuje v vsakodnevnih novicah.

Fides et Ratio nudi zdravilo za sprevrženi individualizem in predhodni zlom zdrave pameti. Najprej s tem, da poudarja enotnost med iskanjem resnice in našo sposobnostjo ljubezni, med filozofskim razumom in intimno človeško skupnostjo. Na Janeza Pavla II. je vplivala tako misel Tomaža Akvinskega kot tudi Maxa Schelerja, nemškega fenomenologa iz 20. stoletja. V filozofiji zato vidi tako vitalno aktivnost človeškega razuma kot tudi dimenzijo medčloveških odnosov v njegovi konkretni uporabi.

Ko iščemo resnico, poskušamo spoznati resnično naravo sveta. Kaj je človek? Kaj nam znanost pove o vesolju? Kako bi morali živeti v svojem telesu? Imamo filozofske razloge za vero v Boga? Kakšna je narava lepote? Ali lahko najdemo objektivne moralne norme?

Seveda pa ima v konkretnem življenju človek, ki zasleduje ta vprašanja, zgodovino prijateljstev, izkušenj, intuicij, ljubezni in zamer, namigov in strahov. Vse to pogojuje naše iskanje resnice. Če preveč poudarjamo abstraktno idejo resnice, ne da bi upoštevali njene osebne dimenzije, tvegamo, da jo bomo uporabili kot orožje proti drugim. V nasprotju s tem pa emotivizem – s čaščenjem občutkov proti 'legalizmu' – poudarja *subjektivne* elemente našega iskanja resnice. Toda tudi to zlahka zgreši ključno točko: našo notranjo zmedo glede življenja lahko razrešimo le z





iskanjem *objektivne* resnice o stvareh in z odkrivanjem te resnice skupaj z drugimi, ki terjajo od nas odgovornost do resničnosti. Janez Pavel II. odkrito pravi: »Resnica in svoboda namreč nastopata skupaj ali pa skupaj žalostno propadeta« (VR 90).

S tem v zvezi lahko pogledamo na drug do-godek, ki ga Cerkev praznuje to leto: petdeseto obletnico velike enciklike Pavla VI. *Humanae Vitae*. Enciklika je poudarila notranjo poveza-nost med zakonsko ljubeznijo in odprtostjo do novega življenja. Kontracepcija razbija odnos med zakonsko zvezo ter rojevanjem in vzgojo otrok, s tem pa na novo opredeljuje naravo in namen človeške spolnosti. Danes smo si izmislili svet spolnosti brez otrok, in svet, v katerem lahko porajamo (ali celo oblikujemo) novo življenje brez odnosa med ljudmi.

Kaj s tem naredimo z idejo človeške osebnosti? Pavel VI. je razumel, kar pogosto ponavlja in potrjuje tudi papež Frančišek, da namen intimne spolnosti temelji na komple-mentarnosti moškega in ženske, ki sta odprta za življenje. Če zanemarjamo to resnico, zabrišemo identiteto in namen naše vrste. Zamišljeni smo kot bitja v odnosu z Bogom, med seboj in s sabo v pristni ljubezni, preko naši teles in izbor. Spoznanje resnice o naši naravi nas osvobodi za to poklicanost.

Ljudje so bolj rodovitni in pristni v svojih odnosih in notranjem življenju, ko se zavedajo, da so zavezani resnici, ki je onkraj njih samih. *Fides et Ratio* opisuje povezavo med resnico in človeško svobodo. Spoznanje resnice nas osvobaja, da smo lahko mi sami, da živimo za resničnost, da spoštujemo dostojanstvo drugih. Resnično spoznanje ljudi vodi k širjenju človeške ljubezni. To je del vsake zdrave filozofije.

Fides et Ratio pa odgovarja na še en pglavi-tni intelektualni problem moderne dobe: njen predsodek (ali strah?) pred transcendenco. Človeški razum je po naravi usmerjen k raziskovanju najgloblje resničnosti življenja. Iščemo dokončno resničnost. Želimo najti resnični izvor vsega. Sprašujemo se, *zakaj*. To iskanje pa nas privede do vprašanja o Bogu. Z

besedami Janeza Pavla: »Povsod, kjer človek ugotovi klic k absolutnemu in k presežnosti, mu je dano uvideti metafizično razsežnost stvarnosti: v resničnem, v lepem, v moralnih vrednotah, v drugi osebi, v sami biti, v Bogu« (VR 83). Toda naša moderna racionalnost prepogosto prevzame vrsto skepticizma, ki nas ohromi in zapira v svet politike, ekonomije in tehnologije.

Filozof Charles Taylor v svojem delu *A Secular Age* pravi, da moderno dobo označuje radikalno različni »buffered self«, ograjeni jaz, ki se ima povsem v oblasti. Živimo v razčara-nem svetu, kar pomeni v racionaliziranem in tehnokratskem svetu, ki so ga preoblikovale človeške roke. To je svet brez transcendence. V njem se zaščitimo pred nelagodjem Boga, njegovih zahtev in vabil, in se pred njim ogradi-mo. Boga v vljudnem pogovoru ne smemo omeniti. Religiozno prepričanje je namreč v najboljšem primeru označeno za čudaško, v najslabšem pa za nevarno. Zelo predvidljivo pa je, kaj se zgodi s človeškim razumom v odsotnosti kakršnega koli nanašanja na Boga: zoža se njegovo obzorje. Postane orodje moderne znanosti. Posledica je scientizem, materialistična filozofija, ki kot resnično spoznanje jemlje samo tisto, ki je pridobljeno preko empiričnih raziskav.

Seveda je takšno razmišljanje – oziroma bi vsaj moralo biti – očitno nesmisel. Iz njega izhaja, da v etiki, pravu, literaturi, filozofiji ali religiji ne moremo priti do nobenega resničnega spoznanja. Trdi, da kot resnično spoznanje šteje samo to, kar lahko empirično preverimo. Toda prav te trditve *same* ne moremo empirično preveriti in torej na nek način zanika samo sebe.

Vseeno to ne preperečuje številnim ljudem, da ne bi dajali prednosti reduktivnemu razumu, saj prinaša *praktične rezultate*. V navidez post-ideološki, pragmatični dobi pa so rezultati glavni. Zato se učenje enači z moderno znanostjo in njenimi tehničnimi stranskimi proizvodi. Človek je reducirana fizično raven živali, ki rešuje svoje probleme s pomočjo tehnologije, politike in ekonomije.





Kultura postane prazna lupina. Duh je zadušen in se neha ukvarjati z globljimi vprašanji o pravičnosti, prijateljstvu, zvestobi, čaščenju, obstoju, Bogu, lepoti.

V nasprotju s to utesnjujočo vizijo je *Fides et Ratio* himna transcendentnim težnjam človeškega razuma. Opaža, da bi cilj vsake prave filozofije moral biti, da najdemo enotnost resnice v vsem, razumevanje celote. Ta cilj pa zahteva ukvarjanje s klasično vedo, ki jo imenujemo 'metafizika', in jo še vedno študirajo tisti, ki se pripravljajo na duhovništvo.

Metafizika je eksotična beseda za zelo osnoven predmet: preučevanje najglobljih resnic in harmonije, ki sestavlja svet. Zakaj na primer obstaja svet? Je snov – materialna resničnost – vse, kar je? Ali obstaja nekaj več? Obstaja skupna človeška narava? Kaj naj si mislimo o številnih različnih vrstah stvari, ki so na svetu, o samem dejstvu njihovega obstoja, o njihovi dobroti in lepoti? Kako naj razumemo človeško osebo kot drugačno vrsto resničnosti? Navsezadnje ima človeška oseba edinstvene zmožnosti. Človek lahko dojema resnično, dobro in lepo v stvareh. Je bitje, ki ga oživljajo vprašanja o dokončnem pomenu, vključno s tem, ali obstaja Bog.

Fides et Ratio ugotavlja, da se vsaka kultura, ki zanemarja človeška dokončna metafizična vprašanja, zaklepa v lažno in prazno imanenco. Ne more več pristopati k vprašanju o Bogu. Že samo s tem dejstvom dela rane v notranjem življenju človeške osebe. Janez Pavel II. zapiše: »Krščansko razodetje je resnična zvezda, s pomočjo katere se usmerja človek, ki napreduje v razmerah imanentistične miselnosti in med slepimi ulicami tehnokratske logike.« Sporočilo je presenetljivo sodobno. Naše sodobne univerze se navadno izogibajo Bogu kot predmetu resnega preučevanja. Brez Boga ali vsaj malo občutka za višji red ali smisel narave pa postane dostojanstvo človeške osebe le malo več od folklore, preostanek pred-darvinističnih verovanj. Bog in duša sta v izgnanstvu. To pa zato, ker je v izgnanstvu klasična filozofija, kar je v škodo pristnemu učenju.

Fides et Ratio se sooča tudi s krizo resnice znotraj same Katoliške cerkve. Katoliška teologija preučuje skrivnost Boga, ki se je razodela v Jezusu Kristusu. To resnico nam je dal spoznati Sveti Duh in je ne moremo spoznati z lastnimi naravnimi močmi. Vendar je dobra teologija odvisna od žive filozofije vsaj v tem smislu: ne moremo korektno razmišljati o Božjem razodetju, če ne gojimo razumne filozofske držbe do Boga, sveta in soljudi.

Koristi zavzetega gojenja tako filozofije kot teologije se vidijo na obeh straneh. Strogost filozofskega razuma očičuje religijo, kot je dejal Benedikt XVI. Preprečuje, da bi religiozna vera zapadla v vraževerje. Teologija pa po drugi strani pomaga filozofom, da gojijo odprto in odgovorno držo do celote resničnosti. Katoliška teologija, ki je daleč od tega, da bi bila proti-razumska, dviguje pričakovanja do človeškega razuma. Vse, kar lahko spoznamo, je del stvarjenjskega reda in je zato 'prijazno' do pristnega Božjega razodetja.

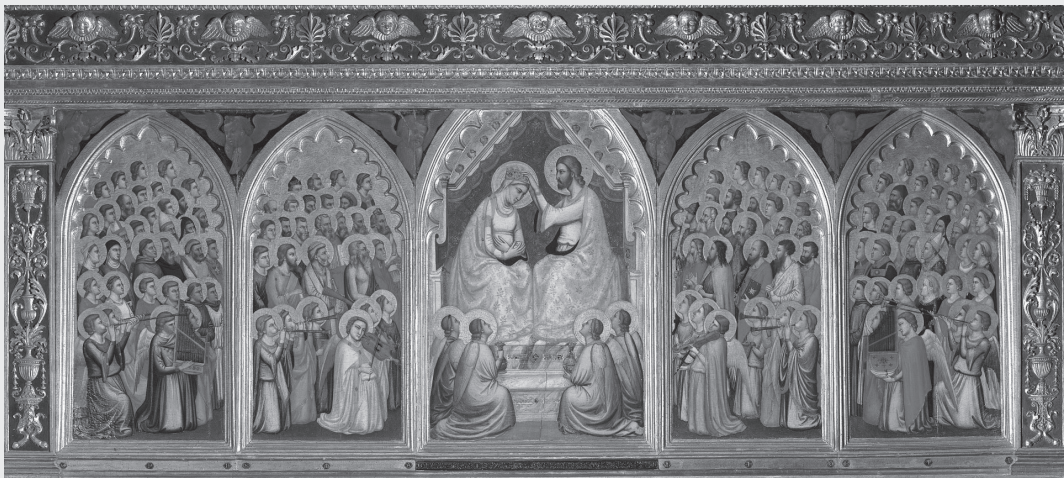
V katoliški tradiciji je filozofija posebno pozorna na načine, kako govorimo o Bogu s pomočjo 'analogije', s primerjavo z ustvarjenimi bitji. Ustvarjeni svet okoli nas obstaja in je dober. Torej obstaja tudi Bog in ta je dober – toda na neskončno višji in nedoumljiv način. Ko se nam Bog razodene kot Sveta Trojica, je hkrati Bog razodetja in Bog naravnega razuma, Bog Svetega pisma in Bog filozofov.

Takšen način razmišljanja o harmoniji vere in razuma je središčen za katoliško tradicijo od cerkvenih očetov, kot sta Justin in Avguštín, preko srednjeveških učiteljev, kot sta Bonaventura in Tomaž Akvinski, vse do moderne dobe s I. in II. vatikanskim koncilom. Harmonija je izražena v uvodnih vrsticah enciklike *Fides et Ratio*: »Vera in razum sta kot dve krili, ki omogočata človeškemu duhu, da se dvigne k zrenju resnice« (VR 1). Zdrava filozofija nam pomaga razumeti človeške in naravne razsežnosti sveta in se naravnati po njih. Dovoljuje pa nam tudi, da ostajamo odprti za najgloblje razumevanje sveta, ki ga osvetljuje luč Svete Trojice.





Giotto, Marijino kronanje, Santa Croce.





Kaj se zgodi s teologijo v odsotnosti zdrave filozofije, ki je zares odprta do skrivnosti Božje transcendence? Kot prvo, postanejo cerkveni nauki mnogim katoličanom nerazumljivi. Cerkev izpoveduje nauka o Sveti Trojici in o učlovečenju kot osrednji skrivnosti naše vere. Zavzema se za globoko razumevanje človeške narave, ki jo je ranil greh in jo odrešuje milost. Vse to z naše strani predpostavlja neke vrste naravno pojmovanje Boga in tega, kaj pomeni biti človek. Filozofija varuje trajne resnice naše vere.

Z besedami Janeza Pavla: »V tem smislu je mogoče kljub spremembam v teku časa in kljub napredkom vednosti prepoznati jedro filozofskih pojmov, ki so stalno navzoči v zgodovini misli. Pomislimo, denimo, na načela neprotislovnosti, smotrnosti, vzročnosti in celo na pojem osebe kot svobodnega in umnega subjekta in na njeno zmožnost spoznanja Boga, resnice, dobrega« (VR 4). Odsotnost filozofske tradicije spodkopava našo sposobnost, da se uskladimo s tem, kar izpovedujemo kot Cerkev.

Če teologiji manjka zdrava filozofija, lahko postane stvar mode. Poskušamo oženiti katoliški nauk z najnovejšimi kulturnimi ali političnimi trendi. Relevantnost zasenči vsebino. Seveda je potrebno govoriti o oprtosti do uvidov naše dobe. Toda pri tem zelo lahko izgubimo stik s svojo tradicijo. Vzdrževanje pravilnega ravnotežja zahteva, da imamo globoko poznavanje svoje tradicije in da njene resnice pravilno apliciramo v novih kontekstih. Toda katoličani pogosto padejo v relativistično misel, ki jo imenujemo 'historicism'.

Janez Pavel II. zapiše: »Osnovna trditev historicizma pa je /.../ ta, da ugotavlja resnico neke filozofije na osnovi njene ustreznosti določenemu obdobju in določeni nalogi v zgodovini. Tako je vsaj implicitno zanikana trajna veljava resničnega. Historicist trdi, da to, kar je bilo res v enem obdobju, lahko ni več res v nekem drugem« (VR 87). Pod pritiskom tega načina razmišljanja postane katoliška teologija preprosto zgodovina mnenj: Cerkev

je učila to, potem tisto, zdaj pa spet nekaj drugega.

John Henry Newman je učil, da je razvoj cerkvenega nauka organski, tako da kasnejši razvoj dograjuje in ohranja prejšnje nauke v kontinuiteti pomena. II. vatikanski in tridentinski koncil moramo zato brati v medsebojnem odnosu, tako kot papeževanje Frančiška in Benedikta XVI. Historicizem v teologiji pa preoblikuje ta organski razvoj v proces delitve ali arbitrarne spremembe. Zaradi tega razdeli tudi Cerkev, Kristusovo telo. Toda skozi vse zgodovinske spremembe je v ospredju *enotnost* katoliške teologije, tako kot ostaja enotnost Cerkve, ki jo moramo prepoznati nad spopadi vseh minljivih mnenj. Filozofija ščiti jedro krščanske vere pred historicizmom in spodbuja umirjen pristop k vprašanju razvoja cerkvenega nauka.

Nazadnje pa teologija in samo življenje Cerkve brez zavzete filozofije tvegata zdrs v emotivizem. V imenu pastoralnosti Cerkvi grozi, da bo postala popustljiva, vodljiva, afektivna in praktična; to je *proti-razumska*. Za takšno napako pa je danes najslabši trenutek.

Živimo namreč v času, ko je krščanska resnica vse bolj nerazumljena, prezirana ali preprosto neznana, celo med krščenimi katoličani. Michael Polanyi bi prepoznal protislovja naše kulture in to, v kar se oblikuje. Gre namreč za mešanico »silovitega moralnega skepticizma, ki ga (paradoksalno) podžiga moralno ogorčenje. Njena struktura pa je povsem enaka kot pri moralnem sprevrženju, ki je v temelju modernega totalitarizma« – gre za prezir do tradicionalne morale, ki se zliva in podžiga z divjim moraliziranjem, da je potrebna sprememba družbe. Racionalna konsistentnost je nepomembna. Strast upravičuje samo sebe.

Na bolj neposredni ravni se mora duhovnik v lokalni cerkvi srečati z ljudmi v njihovih srcih in živi resničnosti, toda tudi v njihovi misli. Smo namreč bitja, ustvarjena za resnico. Zato igra jasna, privlačna predstavitelj vere ključno vlogo v vzgoji kristjana. Kot škof včasih slišim od župljanov, da jih





poleg drugega pri nekaterih duhovnikih skrbi vsebina pridig, ki jih poslušajo vsak teden. Veselijo jih pozivi k dobroti in radodarnosti, toda žeja jih tudi po pridigah, ki bi na dostopen in privlačen način predstavile vsebino vere, njene skrivnosti in nauke. Takšnih pridig ni lahko oblikovati. Toda to postane celo nemogoče, če nimamo verodostojne teologije, ki jo oblikujejo močne filozofske tradicije učenja, ki ležijo v srcu Cerkve in njene dediščine.

Italijanski katoliški filozof Augusto del Noce je po II. vatikanskem koncilu zapisal tri preprosta opažanja. Prvič, naša doba je »čudna kombinacija največje izpopolnenosti sredstev in največje zmede glede ciljev.« Drugič, spričo modernega ateizma – ta pogosto ni toliko sovraštvo kot brezbriznost do Boga, ki jo poganja tehnologija – »za velik del današnje religiozne misli *aggiornamento* pomeni preprosto vdajo sovražniku«. Tretjič, velik del tega, kar se imenuje krščanski progresivizem, kljub vsem dobrim namenom služi za orodje te predaje.

Del Noce meni, da je poslanstvo Cerkve v vsakem obdobju spraviti svet v skladnost z večnimi načeli in obenem spoštovati dobro v novostih. Velik del progresivne misli pa dela »natanko nasprotno, ko [poskuša] spraviti Cerkev v skladnost s sodobnim svetom«. Progresivizem, ki poudarja akcijo pred kontemplacijo in politiko pred metafiziko, tako reducira nadnaravno jedro krščanske vere na sistem družbene etike – neke vrste krščeno, humanitarno služenje svetu, ki pa tega služenja ne potrebuje, niti si ga ne želi. Rezultat je očiten. Del Noce vidi dokaz tega v izpraznjenih državnih cerkvah, ki so značilne za velik del severne Evrope.

Resnično velik katoliški razumnik, naj bo moški ali ženska, pa nasprotno govori iz srca Cerkve, ker je *obenem* strog mislec in globoko uglašen z učlovečeno Besedo, inkarnirano modrostjo. Zmeda, ki je pregnjala katoliški svet v letih takoj po II. vatikanskem koncilu, je delno izhajala iz odsotnosti tovrstnega strogega razuma, ki bi bil prepojen z globoko

in iskreno vero. Janez Pavel II. je veliko naredil za ozdravitev te zmede. Toda nikoli ni dokončno izginila in je v našem času oživela z novo močjo. Zato je vsebina *Fides et Ratio* tako pomembna – ne samo za učenjake, ampak tudi za vsakdanje kristjane, ki se obračajo na Cerkev za vodstvo in pot do večnega življenja.

Fides et Ratio nas spominja, da je najmočnejši most med filozofijo in vero oseba Jezusa Kristusa. Jezus iz Nazareta govori filozofu v vsakem izmed nas. Njegovo življenje je še posebej človeško, lepo, napolnjeno z ljubeznijo in resnico. Njegova smrt pa kaže na realnost zla v našem svetu, tako naravnega kot moralnega. Krščansko oznanilo njegovega vstajenja od mrtvih se neposredno dotika mnogih nerazrešenih vprašanj, s katerimi se sooča filozofija: Kaj lahko upamo? Kakšna je usoda človeka onkraj tega življenja? Kdo je v resnici Bog? Kristus sam se v Janezovem evangeliju postavlja kot odgovor na to zadnje vprašanje, ko o sebi govori kot o »Resnici«, o Božji besedi, prisotni v človeškem mesu.

Janez Pavel piše: »Razum ne more izprazniti skrivnosti ljubezni, ki jo predstavlja križ, medtem ko more križ dati razumu poslednji odgovor, katerega išče« (VR 24). Le po milosti vere lahko vstopimo v skrivnost Kristusa kot Boga in človeka ter razumemo njegovo življenje, smrt in vstajenje kot središčno dramo človeškega obstoja. Toda luč vere ne škoduje našemu naravnemu človeškemu razumu ali našemu filozofskemu prizadevanju za spoznanje. Nasprotno, govori neposredno vsemu, kar je najboljše in najgloblje v našem umu in srcu. Vera nas vabi kot ustvarjena bitja, ki po naravi poskušajo odkriti resnico na višji ravni: v epifaniji Boga sredi nas.

Vsak od nas živi v omejenem okviru do smrti, v času, ki mu dajeta vrednost odgovornost in izbira. Narejeni smo po Božji podobi, blagoslovljeni s samozavedanjem in iskanjem resnice, namenjeni, da o njej pričujemo s pogumom in ljubeznijo. Največje sočutje, ki ga lahko izkažemo svojemu sosеду, je milost oznanjevanja in poučevanja o Jezusu Kristusu.





Naša doba nas postavlja pred čas odločitve. Stojimo v deželi senc med vero in nevero, med pričevanjem in prilagoditvijo, tudi znotraj Cerkve.

Mi, ki smo prejeli resnico, se lahko potuh-nemo pred svojo poklicanostjo oznanjevati evangelij. Imamo svobodno voljo. Lahko pa sprejmemo *sequela Christi*, sledenje Kristusu v dobrem in slabem. *Fides et Ratio* nas vodi k temu, da bi še polneje sprejeli privilegij poučevanja in oznanjevanja lepote Cerkve, njenih naukov in njene vizije človeka. Moremo in moramo slediti tej poti, ne da bi nas bilo

strah. Danes, jutri in vedno bo namreč njena resnica zakoreninjena v Jezusu Kristusu, temelju, ki ne bo nikoli popustil.

Prevedel: Rok Blažič

-
- ¹ Charles J. Chaput OFM Cap. je nadškof v Philadelphiji v ZDA. Je drugi indijanec, ki je bil v ZDA posvečen v škofa, in prvi indijanski nadškof.
- ² Charles J. Chaput, »Believe, that you may understand,« *First Things*, <https://www.firstthings.com/article/2018/03/believe-that-you-may-understand> (pridobljeno 15. februarja 2018).





Giotto, Poklon sv. Treh kraljev.





THOMAS SÖDING

Ljubezen do bližnjega kot izpolnitev zapovedi – pavlinski koncept (2. del)¹

PISMO RIMLJANOM: RAZUMNA LJUBEZEN

V Pismu Rimljanom Pavel razvija teologijo Božje pravičnosti, ki doseže svoj vrhunec v opravičenju vernikov (Rim 1,16s.). Pismo je tematsko zelo blizu Pismu Galačanom; veliko delov se prekriva, posebej v nauku o opravičenju in o etiki ljubezni do bližnjega, vključno s citiranjem zapovedi ljubezni. Manjka pa v pismu Rimljanom polemika; miselni tokovi vodijo naprej, argumenti so bolj uravnoteženi.

Ker Pavel razmišlja o osvoboditvi kot o opravičenju in o opravičenju kot dokazu Božje pravičnosti, dobi milost, ki nam jo Jezus Kristus podarja s svojo smrtjo in vstajenjem, etično dimenzijo. Ta etika opravičenja ne poimenuje pogojev, ampak posledice odrešilne izkušnje Boga v veri v Jezusa Kristusa. Pavel se je k tej povezavi v razvoju odrešenjskega nauka (soteriologije) opravičenja vedno znova vračal, posebej v Rim 6, kjer v (igranem) ugovoru, ali naj vztrajamo v grehu (Rim 6,1.15), odgovarja s soudeležbo vernikov pri Kristusovi pravičnosti.

Pavel v Pismu Rimljanom na novo zastavi etično vprašanje (Rim 12,1s.). V poglavjih 12-13 je načelen; tu je v središču zapoved ljubezni

(ne upoštevajoč politične izjave v Rim 13,1-7). V 14. poglavju pa postane konkreten in poseže (podobno kot v 1 Kor 8-10) v spor med 'močnimi' in 'šibkimi' v priznavanju predpisov o hrani. V Rim 15,1-13 kristološko utemeljuje etiko: v službi Jezusa vsem tistim, ki jih želi Bog po njem rešiti.

Splošna etika najprej imenuje teološko podlago: Božje usmiljenje se odraža tako, da se verniki ne prilagajajo svetu, ampak v svetu s »smiselnim bogoslužjem« svoje življenje darujejo Bogu in lahko s tem služijo tudi drugim (Rim 12,1s.). Nato Pavel opisuje prostor te etike, Cerkev kot Kristusovega telesa, v kateri naj dobro sodelujejo in znajo sodelovati karizme (Rim 12,3-8). V tem okviru opiše Pavel v Rim 12,9-21 najprej prakso ljubezni znotraj in zunaj skupnosti, nato pa njeno utemeljitev v Božji zapovedi (Rim 13,8-14). Povezava je programska: v 'agape' Rimljanov naj se odraža sama Božja 'agape'; po dvojni Jezusovi zapovedi sodi konstitutivno skupaj s čaščenjem Boga in postane z logiko liturgije (Rim 12,2) modro delovanje. 'Agape' je razumna, ker prinaša smisel. Ne uničuje življenja, ampak ga brani in ohranja.

Pavel je pisal Pismo Rimljanom neki nepoznani skupnosti. Zato je tem bolj zanimivo,





da ne poskuša dolgo utemeljevati, zakaj je prav ljubezen tista, ki v bistvu zajame etično zahtevo evangelija; izpostavi le osnovno veljavo zapovedi ljubezni, da bi osvetlil, katere vrednosti in moč delovanja ima. To govori o močni razširjenosti prakrščanske etike ljubezni, ki se da najverjetneje razložiti kot posledica Jezusovega oznanjevanja. Pavel je del tega gibanja: katalizator in oglaševalec.

PRAKSA LJUBEZNI PROTI DOBREMU IN ZLU

V daljšem odlomku Pavel natančno opisuje, kako učinkuje ljubezen, ki naj bi se ji po svoji veri Rimljani odprli.

»Ljubezen naj bo brez hinavščine. Odklanajte zlo, oklepajte pa se dobrega. Drug drugega ljubite z bratovsko ljubeznijo. Tekmujte v medsebojnem spoštovanju. Ne popuščajte v vnemi, temveč bodite goreči v duhu, služite Gospodu. Veselite se v upanju, potrpite v stiski, vztrajajte v molitvi, bodite soudeleženi v potrebah svetih, gojite gostoljubje. Blagoslavlajte tiste, ki vas preganjajo, blagoslavlajte in ne preklinjajte jih. Veselite se s tistimi, ki se veselijo, in jokajte s tistimi, ki jočejo. Drug o drugem imejte isto mišljenje, ne razmišljajte o visokih stvareh, marveč se prilagajajte skromnim. Ne imejte se v svojih očeh za pametne. Nikomur ne vračajte hudega s hudim. Pred vsemi ljudmi skušajte skrbeti za dobro. Če je mogoče, kolikor je odvisno od vas, živite v miru z vsemi ljudmi. Ne maščujte se na svojo roko, ljubi, ampak dajte prostor Božji jezi, saj je pisano: Moje je maščevanje, jaz bom povrnil, pravi Gospod. Nasprotno: Če je tvoj sovražnik lačen, mu daj jesti; če je žejen, mu daj piti; če boš namreč delal tako, boš sopal žarečega oglja na njegovo glavo. Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj húdo z dobrim« (Rim 12,9–21).

Vrstici 9 in 21 sta med seboj usklajeni; ustvarjata programski okvir. Na začetku in na koncu je ljubezen postavljena kot nasprotje dobrega in zla. Na začetku je preprosta odločitev za ljubezen označena za dobro, kar odgovarja odvrčanju od zla; na koncu pa je ta odločitev za dobro označena kot absolutno

premišljena izbira, ker je zlo lahko premagano z dobrim (in mora biti) in ne obratno.² Kako se lahko to zgodi in kaj zahteva, pa nam pokaže osrednji del.

V osrednjem delu se križata dve perspektivi. Dominira boj za dobro, ki ga najbolje bojujemo skupaj, in proti zlu, ki ga ne moremo premagati z zlom, ampak samo z dobrim. Toda v teku paradigmatičnih konkretizacij se razlikujejo tako notranji kot zunanji odnosi v skupnosti. Najprej je govora o »bratski ljubezni« med kristjani (Rim 12,10–13). Prav tako je orientirana vrstica 16a. Zelo jasno pa se vrstica 14 obrača na zunanje odnose: preganjalce naj blagoslavljam (kakor v govoru na gori). 15. vrstica in zaključek srednjega dela (Rim 12,17–20) pa zadevajo tako odnose znotraj in zunaj skupnosti; solidarnost in ljubezen do sovražnikov je neodvisna od tega, ali je drugi kristjan ali ne. Prepletенost je programska; ne obstaja dvojna morala, tako kot gotovo zahtevajo različne življenjske situacije in medsebojni odnosi različne načine delovanja.

V obeh razsežnostih so pavlinski napotki namenjeni prav položaju rimske skupnosti. Opomini k agape znotraj skupnosti sicer nimajo konkretnega vzroka v nepravilnostih, so pa vedno aktualni. So tako načelni, da omogočajo skoraj natančno konkretizacijo. Da so bili problemi v socialnih odnosih, nam je jasno iz Rim 14. Nikakor ne zadošča konflikt med 'močnimi' in 'šibkimi', ki ga Pavel tam obravnava, da bi razložil načela in teže etike, ki sledi iz nauka o opravičenju; prav tako malo pomagajo natančne razprave v Rim 12,9–21 in v Rim 13,8–14 natančnim razpravam iz Rim 14. Kakor obstaja vzrok za samokritiko in samorefleksijo, tako obstaja vzrok tudi za natančno osvetlitev specifičnih vprašanj, ki nosijo svojo lastno težo.

Zunanji odnosi rimske skupnosti so vsekar kritični. Doživela je že preganjanje. Leta 48 je dal cesar Klavdij pregnati iz Rima 'Jude', predvsem judovske kristjane (prim. Apd 18,2), ker bi naj bile nevarne skrivne zveze (Sueton, *Claudius XXV*). Medtem je bil sicer odlok po cesarjevi smrti ukinjen; mnogi so se vrnili





(prim. Rim 16,3ss.). Toda rana skeli. Kmalu po tem pismu Rimljanom pa bo prišlo do Neronovih preganjanj kristjanov (Tacit, *Anali* 15,44). Pavlove intervencije so tako aktualne kot preroške: sovraštvo je prisotno.

V etiki dominira krepitev dobrega; svoje mesto ima v skupnosti, v Kristusovem telesu (Rim 12,3–8), ker so tu na podlagi vere nastali medsebojni odnosi, ki jih je treba gojiti, da se organizem Cerkve dobro razvija. V 10. vrstici je etika skupnosti prikazana kot družinska etika tako kot v Pismu Tesaloničanom (1 Tes 4,9). Ljubezen med brati in sestrami (philadelphia) je primarno zaželen kot naravna solidarnost v družinski zvezi, tu pa je prenesena na versko skupnost, na 'familia Dei', kot je to pogosto pri Jezusu in v zgodnjem krščanstvu. Temu odgovarja, da se kot etična vrlina pojavi 'storgé': naravna (prisrčna) ljubezen med pripadniki družine. Semantika odraža ozkost in globino verskih odnosov. V vrstici 10b se pojavi tema 'časti', ki je imela v antiki – kot nasprotje 'sramoti' – izredno velik pomen.³ Čast je prestiž, ki temelji na tem, da te drugi priznavajo. Čast človeka je v teološkem pogledu njegova bogopodobnost, ki se odrešenjsko izkaže v bratstvu Jezusa Kristusa. To čast priznavati pomeni, da ne spoznavamo samo pripadnosti, vere, krsta in karizem bližnjega, ampak ga tudi priznavamo in spodbujamo. Zahteva, naj bomo med seboj spoštljivi, vodi nas od pravega medsebojnega priznavanja do medsebojne pomoči. To je eklesiološki poudarek – in uresničitev pristne agape. Drugemu lahko priznavamo čast le tako, da hkrati ne stremimo po lastni časti; toda treba je v to zaupati, da je dostojanstvo služenja teološko utemeljeno – in da nas po svojih zmožnostih spoštujejo, priznavajo in spodbujajo tudi drugi. To je prepletajoča se strukturirana etika. Njen odmev najdemo v Rim 12,16: »Drug o drugem imejte isto mišljenje, ne razmišljajte o visokih stvareh, marveč se prilagajajte skromnim. Ne imejte se v svojih očeh za pametne.« Kakor v 1 Kor 13,4 in Flp 2,1–4 svetuje ponižnost, ne iz podrejenosti, ampak iz samozavesti in vere.

V grščini ostaja osrednja misel vrstica 10b: »Tekmujte v medsebojnem spoštovanju.«; v vrstici 11 sledijo pridevniki in deležniki, ki označujejo, na kakšen način naj živimo to spoštovanje: »Ne popuščajte v vnemi, temveč bodite goreči v duhu,« torej angažirani, ustvarjalni, zainteresirani; napolnjeni z Duhom, kajti samo Duh vzpodbuja odprto ustvarjalnost, da drugim pri delu za Gospoda priznavamo spoštovanje; prav Jezus, ki je pretrpel ponižanje križa, je vzor za vsako čaščenje, ki je utemeljeno, saj uveljavlja Božjo čast.

Vrstica 12 nadaljuje verigo velelniških konstrukcij, ki opredeljujejo vrstico 10b, vse imajo velelniški pomen. Pavel je to vrstico oblikoval kot kratko življenjsko vodilo vernikom: »Veselite se v upanju, potrpite v stiski, vztrajajte v molitvi.« »Upanje« in »stiska« sta nasprotji, ki pa se lahko združita v »molitvi«, ker je posredi Bog, ki se nam razodene kot vstali Križani. 1Kor 13 je temu zelo blizu. Upanje utemeljuje veselje, ker bo Bog prav vsem zagotovil čast. Stiska zahteva potrpljenje, ker nas to boli in nam grozi s sramoto; utemeljuje naše potrpljenje, ker Bog pripravlja konec tej sramoti – na kar pa lahko samo upamo. Molitev zahteva vztrajnost, ker nam ni obljubljena hitra rešitev, vztrajanje pa pomeni trajni 'timing', ki ne odlaga problemov, ampak se z njimi spopade, da jih vztrajno rešuje.

Tudi vrstica 13 ostaja v vrsti velelnikov. Medtem ko sta vrstici 11 in 12 govorili o drži, kako naj drugim izkazujemo čast, poimenuje vrstica 13 vzorčne pomočnike pri delovanju: »(B)odite soudeleženi v potrebah svetih, gojite gostoljubje.« »Sveti« so sokristjani, in sicer ne samo člani krajevne Cerkve, ampak tudi drugi, ki prihajajo v Rim (kar načrtuje tudi sam Pavel in to v pismu napove). Vrstica 13a govori o praktični življenjski pomoči in vsakodnevni podpori. Poudarjene so »potrebe« – toda ne v smislu želja in zahtev, ampak tiste, ki jih povzroča stiska. Rimljani naj bi se zanimali za potrebe drugih. Vedno je potrebno narediti vse, da lajšaš stisko; vedno ni mogoča uspešna pomoč; bilo bi usodno, če bi pomagali tako, da bi s tem ljudem v





stiski vzeli čast; zato je nujno, da pomagamo z lastnim sočustvovanjem. Potrebno je tudi finančno podpreti tiste s poklici (prim Gal 6,6). Gostoljubnost je osnovna vrлина, ki jo (do danes) na Vzhodu izredno močno izkazujejo.⁴ V zgodnjem krščanstvu pa je imela pomen iz dveh vzrokov: prvič, zaradi potujočih apostolov in njihovih sodelavk ter sodelavcev, ki jih je moral kraj sprejeti, in drugič, zaradi strukturne marginalizacije vernikov; oboje je moralo voditi do socialne kompenzacije pri potujočih in migrantih. V prestolnici imperija je bilo oboje zelo pomembno. Gostoljubje in podpora potrebnim niso samo krščanske, ampak splošno človeške vrline, na katere pa je treba v perspektivi vere paziti in jih primerno uresničevati.

Vrstica 15, ki se v reševanju nanaša na Sir 7,24⁵ in vzpodbuja k veselju in joku z drugimi, seveda ne govori o oportunistu, ampak o pravem človeškem sočustvovanju, odgovarja 1 Kor 12,26 (kjer moto etično opredeli enost mnogih v Kristusovem telesu); kakor tam je tudi tu mišljena enost znotraj skupnosti, čeprav je lahko – po besedilu sodeč – dobro in prav, da se razširi tudi na druge ljudi.

Opominjanje k enotnosti v Rim 12,16a, ki povzema v obliki prošnje Bogu potrpljenja in tolažbe v Rim 15,5, odgovarja Flp 2,2; kakor tam tudi tu ne gre za formalno soglasje mnenj in pogledov, ampak za cerkveno povezanost (koinonia), ki postane mogoča v skupni naravnosti na Kristusa kot živa skupnost različnih karizem (prim. Rim 12,4–8).

Moči agape kot bratske ljubezni odgovarja njena moč, da lahko preseže tudi cerkvene meje in se tam lahko izkaže celo med preganjanji in doživljanjem krivic, lahko pa tako tudi premaga grehe v lastni skupnosti. Vrstica 14 je prav tako zahtevna kot programska. Pavel zahteva isto kot Jezus (prim. Lk 6,28; Mr 5,44). Če je tu direkten vpliv ali dolga tradicija (ki jo je v osnovi zastavil Jezus), naj ostane odprto (prim. Rim 12,17 in 1 Tes 5,15 z Lk 6,29 in Mt 5,39b–41, prav tako Rim 12,19–21 z Lk 6,27a.35; Mt 5,44a). Pavel ima pred očmi vse možne oblike zapostavljanja,

obrekovanja in mučenja, izključevanja in preganjanja – Rimljani to dobro poznajo iz svoje najzgodnejše zgodovine (in bodo še trše občutili). O tem lahko sam zapoje pesem⁶; teza preganjanja in etika miroljubnosti se vleče skozi njegova pisma (prim. 1 Tes 1,6; 2,14; 3,1–6; Flp 1,29; Rim 5,3; 8,17–27.35; tudi 1 Kor 13,5.7). Rimljanom bi lahko kjerkoli govoril ustno, če bi jemal krivico, ki so jo pretrpeli, za osnovo pravičnega sovraštva; toda to bi bilo celo protislovno, ker se vera vseh pripadnikov skupnosti izključno lahko zahvali Božji ljubezni do sovražnikov (Rim 5,5ss.). Blagoslov postavlja napadalce v luč Božjega usmiljenja; če že sedaj povzroči izboljšanje, tem bolje; če ne, se vztraja pri zaupanju v Božjo pravičnost, da se krivica ne olepšuje, ampak naj zločinci postanejo boljši ljudje – pa četudi bo to v onstranstvu.

V vrsticah 17–21 je jasno za notranjo in zunanjo skupnost, kako se lahko živi ljubezen do sovražnika. Ves čas pa je prisoten tudi odnos do Boga. Končno lahko po eni strani samo Bog premaga zlo; po drugi strani pa je prav razumevanje Božje ljubezni tisto, ki v alternativnih konceptih etike dovoljuje sovraštvo. Kakor v 1 Tes 5,15 zla ne smemo vračati z zlom (Rim 12,17); primat dobrega mora določati etiko, in sicer »do vseh ljudi«, kakor je rečeno v zaključku Prg 3,4 – torej z jasno univerzalno usmerjenostjo, ne v nasprotju s Staro zavezo, ampak v popolnem soglasju z judovsko modrostjo.

Ista sled spremlja naslednje opozorilo, naj živimo z vsemi ljudmi v miru. Nasprotniki (Rim 12,17) in zasledovalci (Rim 12,14) so vključeni. 1 Tes 5,13 je temu blizu, toda tam so kot v Rim 14,19 mišljeni notranji odnosi v skupnosti, medtem ko tukaj ponudi poizkus preizkušnje zunanjih odnosov. Mir je razumljen v polnosti svetopisemskega razumevanja besede, kakršno prinašajo psalmi in preroki, pa vse do Jezusove pridige na gori. Mir je za Pavla eshatološki zdravilni pojem (prim. Rim 5,1; 15,33; 16,20; 1 Tes 5,23; Flp 4,9; 2 Kor 13,11); v pričakovanju univerzalne sprave, ki je samo v Božjih rokah, naj bi se tudi na zemlji končale





vojne med ljudmi – na opazni način s pobudo tistih, ki morajo trpeti pod nasiljem. Seveda je Pavel trezen: »kolikor je odvisno od vas«. S to opombo ni zožena etična zahteva, ampak je realno določen doseg tega, kar je pri najboljši volji mogoče doseči: lastna želja po miru še ne garantira miru; po drugi strani pa zahteva mnogo več.

Ko želimo ustvariti mir, moramo pozabiti na maščevanje. Ta zapoved je že v 3 Mz 19,17s. Utemeljitev ponovno pokaže na Boga. V 5 Mz 32,35 je to dvakrat razloženo: da ni odrešenja brez sodbe in da ta ne pripada nobenemu človeku, ampak Bogu. Nemški (in slovenski) prevod 19. vrstice z »maščevanjem«, četudi zveni zelo močno, ni prav razumljen: »Ne maščujte se na svojo roko, ljubi, ampak dajte prostor Božji jezi, saj je pisano: Moje je maščevanje, jaz bom povrnil, pravi Gospod« (Rim 12,19). V grškem originalu je beseda »ekdikesis«, ki nagovarja pravico in pravičnost. Za tem prevodom »maščevanje« se skriva stara osnova pravičnosti: vsakemu svoje (suum cuique). Da ta temeljna misel ne vodi do splošnega uničevanja, ampak je usmerjena v rešitev, je jasno iz nauka o opravičenju, ki razume Božjo milost kot osvoboditev od greha. Tako sodi to opozorilo v kontekst zapovedi ljubezni.

Positivno primerjavo za odpoved maščevanju in povračilu razvije Pavel s citatom iz starozavezne Knjige pregovorov, ki ga citira v grškem prevodu (Prg 25,21s.): »Če je tvoj sovražnik lačen, mu daj jesti kruha, če je žejen, mu daj piti vode. Tako mu boš zbiral žerjavico na glavo in GOSPOD ti bo povrnil.« Sovražniku je treba pomagati, če je v stiski; prav stiska je imenovana zato, ker bi se takrat lahko zgodilo, da bi mu škodovali brez velikega naprežanja. Toda njegove potrebe po pomoči ne smemo izkoristiti, ampak mu po svojih močeh pomagati – z aktivno podporo. »Žerjavica« na njegovi »glavi« je podoba za notranjo spreobrnitev, na katero smemo upati, če sovražnika s to ponujeno dobroto osramotimo.

V Rim 12,9–13,15s. uspe Pavlu, da posreduje članom skupnosti številne impulze za razvoj etike ljubezni, ki ne temelji na zapovedih,

ampak na krepitvi dobrega. Poudarek je manjši na posameznih opozorilih kot na skupnem svarilu, ki z obiljem napotkov poda učinkovito celostno podobo. Veliko število opozoril kaže na različnost nalog znotraj skupnosti, iz njih pa lahko tudi spoznamo jasne konvergenca: pripravljenost za služenje, solidarno podporo drugega, delo na izgradnji ožje cerkvene življenjske skupnosti in močno naklonjenost do bližnjega.

LJUBEZEN KOT IZPOLNITEV POSTAVE

Osnove morale, ki jih posreduje Pavel v Rim 12–13, izhajajo iz citatov zapovedi ljubezni, ki je enako kot v Gal 5,13s. označena v okviru nauka o opravičenju kot izpolnitev postave. Ampak Pavel ne ponovi formulacije iz nekaj starejšega Pisma Galačanom, ampak najde nov način izraza.⁷

»Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen; kdor namreč ljubi drugega, je izpolnil postavo. Kajti zapovedi Ne prešuštuj! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne požéli! pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave« (Rim 13,8ss.).

Vrstica 8 ne izraža, kakor hočejo razumeti nekatere evangeličanske eksegeze, da nihče ne zmore izpolniti zapovedi ljubezni, tako da se mora vsak človek umakniti pred Bogom – in se lahko zaupa samo Božji milosti.⁸ Bolj je treba razumeti to besedno zvezo tako, da drugemu človeku v osnovi ne dolgujemo drugega kot ljubezen – v celoti in popolnoma – in da nihče ne ostaja nič dolžan, če ljubi svojega bližnjega.⁹ Prav tako slabo lahko razumemo tudi drugi del vrstice (kar bi v grščini teoretično šlo), da je potrebno izpolniti tudi »druge zapovedi« – namreč ne Postavo, ampak mogoče nekaj podobnega kot splošni nravni zakon.¹⁰ Nasprotno je Pavel le malo variiral¹¹ formulacijo v 3 Mz 19,18: »Ne maščuj se in ne bodi zamerljiv do sinov svojega ljudstva, temveč ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe; jaz sem Gospod«. Bližnji (Rim 13,9) se





Giotto, Madona di Ognisanti.





tu pojavi kot »drugi«, ker ima vsa vrstica univerzalno misel in se navezuje na to, kar je razjasnil iz popolnoma različnih pozicij tako v Rim 12,9–21 kot tudi v Rim 13,1–7: da kristjani ne živijo na nekem otoku, ampak v živahnem, napornem in izzivalnem okolju metropole.

Odnos ene zapovedi do celotne postave je opredeljen v Rim 13,8ss.: »Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen; kdor namreč ljubi drugega, je izpolnil postavo.« Ta odnos je izražen v dveh, med seboj različnih, toda med seboj ujemaajočih se pojmi. Prvi je glagol »izpolniti«. Vrstica 9 pa je oblikovana popolnoma paralelno Gal 5,13 in jo razumemo kakor tam: »Kajti zapovedi Ne prešuštvuj! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne požéli! pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« »Izpolnitev« poudarja dejanja, toda ne v kvantitativni popolnosti, kar je bil ideal farizejev, ampak v kvalitetni izpolnitvi prvotnega smisla vseh zapovedi. Drugo varianto nam ponuja vrstica 10b (»/L/jubezen je torej izpolnitev postave.«), ki jo lahko prevedemo tudi takole: »Ljubezen je obilnost postave.« V vsakem primeru je jasno, da pavlinska hermenevtika ljubezni ne izpodkopava postave, ampak jo – prav obratno – uveljavlja v celoti: ljubezen izpolni postavo, ustvari njeno obilje. Utemeljitev je v odločitvi za dobro, ki postane dejanje (prim. Rim 12,9–21; kajti postava ni samo »dobra« (Rim 7,12), ampak služi dobremu in to tudi zahteva; ožigosa zlo in brani bližnjega. Prav zato pride v zapovedi ljubezni najbolj do izraza njen celotni smisel.

Drugi pojem običajno izrazimo z »obsežen«, dobesednejši prevod bi bil »vrhunec«. V obeh primerih obstaja konstruktivna povezava zapovedi ljubezni z vsemi drugimi predpisi postave, od katerih so zastopane zapovedi drugega dela dekaloga (kakor ga tradicionalno imenujemo); (2 Mz 20,12–17; 5 Mz 5,16–21). Pri pojmu »obsežen« je mišljeno neke vrste bistvo – to, kar je v postavi (zapovedih) postava (zapoved). Niti niso posamezne zapovedi odveč niti niso vse izpeljane iz zapovedi ljubezni; toda to, po čemer jih razumemo

in jih dela obvezujoče, je za Pavla ljubezen. Nasprotno pa zapoved ljubezni ni izolirana, ampak je postavljena v kontekst celotne postave. To potrjuje deset zapovedi. Kolikor so poznani viri, je ta povezanost inovativna. Brez dvomov pa je stvarno utemeljena. Nezvestoba in kraja, umori in poželenja brez dvoma nasprotujejo ljubezni do bližnjega, kakor lahko obratno zapoved ljubezni pokaže, kaj jih povezuje.

Če pa bi vztrajali pri prevodu »vrhunec«, bi bila slika neke vrste hierarhija resnic, na vrhu katerih stoji zapoved ljubezni – kot najpomembnejša in odločujoča zapoved, kot dostop do vseh zapovedi – ki jo podpirajo. Potem je posebno jasna bližina zgodnejših judovskih začetkov, osnov Postave.¹² Pavlinska hermenevtika postave na tem mestu ne prestopa judovskih okvirjev, ampak razvija linijo do poslednje konsekvence, ki je položena v izraelsko Sveto pismo in odgovarja Jezusovi etiki.

V Rim 13,11–14 se pogled eshatološko razširi. Odlomek je klasični dokaz pavlinskega bližnjega pričakovanja drugega Kristusovega prihoda – in dokaz, da ne postavlja pod vprašaj sedanjega življenjskega sloga, ampak ga celo povečuje. Pavel je prepričan o bližajoči se paruziji; toda tega ni računal po koledarju, ampak ga je vodilo hitro bitje njegovega srca, napolnjenega z vero. Prav zato je ljubezen popolnoma budna (v. 11); opušča »dela teme« in si nadene »orožje luči« (v. 12) – kakor po prvem pismu Tesaloničanom in po Pismu Galačanom ljubezen izpolnjuje čas tako, da bi lahko verniki uspešno prestali poslednjo sodbo (1 Tes 5,1–11; Gal 5). To pomeni po Rim 13,12 konkretno ohranjati in izgrajevati minimalne etične standarde. Osnovna kristološka poteza celotne etike – z opozorilom na krst (prim. Gal 3,26ss.) – pride na koncu do izraza v močni podobi:

»Oblecite si Gospoda Jezusa Kristusa!« (Rim 13,14).

Tu postane bivanje »v Kristusu« razumljivo. Belo oblačilo je simbol varnosti, ki nam jo daje Jezus. Kjer Jezus zaznamuje odnose





vernikov do drugih, nima poželenje mesa, ki ga Pavel postavlja nasproti ljubezni tudi v Pismu Galačanom, nobene možnosti več. Kjer Jezus Kristus določa življenje, ne samo po zunanosti, ampak tudi po notranji drži, vlada ljubezen, kajti v Jezusu postane samo ljubezen resničnost.

LJUBEZEN KOT BOJ MED MOČNIM IN ŠIBKIM

V konkretni etiki obdeluje Pavel problem obojestranskega očitania med močnimi in šibkimi, ki so neenotni pri veljavnosti predpisov o hrani. Pavel se le delno dotakne dejanskega vprašanja. Pomembnejša mu je pomiritev medčloveških odnosov. Lahko se skoncentrira na etiko, ker ob tem analizira, da se vprašanja zveličanja sploh ne moremo dotakniti, dokler smo v sporu, če lahko jemo meso ali pijemo alkohol. Oboje združi v jedrnato povedanem odlomku:

»Če je torej tvoj brat užaloščen zaradi tega, kar ješ, ne ravnaš več v skladu z ljubeznijo (agape). Nikar ne pogublaj s svojo jedjo človeka, za katerega je Kristus umrl!« (Rim 14,15).

Kakor so že dobri teološki temelji – subjektivni ali objektivni – za užitek ali odpoved: niso pa tako pomembni kot življenje bratov ali sester v veri. Mišljena je identiteta vere (ki je mogoče šibka). *»Ubijamo«* lahko tudi z besedami – kakor nam govori govor na gori. V mislih ima vsak primer, ko preprosto prezremo pomisleke drugih (kot da jih sploh ne bi bilo). V dvomu močnejši popusti. To je zapoved ljubezni. Teološko je to pogojeno, ker ni treba nikomur zaradi zveličanja jesti – ali se izogibati – določene jedi. Izogibati se je treba le tega, da zaradi mojega vedenja ni v nevarnosti vera mojega bližnjega.

Poglavje se začneja z opozorilom močnejšim, naj *»sprejemajo«* šibkejše: *»Slabotnega v veri sprejemajte medse, ne da bi presojali njegove pomisleke«* (Rim 14,1). Po Rim 15,7 se vsak kristjan zahvaljuje za sprejetje po Jezusu Kristusu. Sprejetje nikakor ni samo pokorščina, ampak iz srca prihajajoča privolitev, ki

ne sprašuje po morebitnih, resničnih ali umišljenih pomanjkljivostih, ampak gleda na osebo: na Jezusovo sestro ali brata; v Cerkvi so vsi dobrodošli in naj se priključijo.

V zaključnem delu etike nagovarja Pavel na isti način kot v Rim 14,15 moralno odgovornost močnejših, s katerimi se identificira:

»Mi, ki smo močni, smo dolžni prenašati slabosti šibkih, ne pa ugajati sebi« (Rim 15,1).

Podobnost z Gal 6,2 je prepoznavna, četudi tam predstavlja obremenitev krivda in tu slabosti. Bližina podčrtava povezavo z zakonom ljubezni in kaže njegovo praktično veljavo. Samovšečnost je skušnjava močnejših. Njihova moč pa naj postane služba, torej slabost, ki je močna. To je kristološka logika (2 Kor 12,10).

ZAPOVED LJUBEZNI KOT FOKUS PAVLINSKE TEOLOGIJE

Poleg sinoptične in janezovske tradicije po Jezusu ustvarjajo Pavlova pisma tretje težišče novozavezne etike ljubezni. Za razliko od Jezusove tradicije postane: prvič, jasen odnos do povelikonočne skupnosti v izzivih njenega življenja, in drugič, postane teološko osvetljena etika agape – proti ugovorom, da bo morala biti morala uničena z milostjo, toda v interesu, da bi poudaril etično orientacijsko moč vere. Oboje skupaj daje pavlinski etiki nezamenljiv profil: zakoreninjenost v Svetem pismu, globoko sozvočje z Jezusovo etiko, praktičnost in pastoralnost, v vseh kritičnih situacijah povezanost z judovstvom svojega časa; in pri vseh teoloških okvirjih je tako obdelana, da njeni pogledi postanejo jasni s filozofijo časa.

PRVIČ: KDO JE NAJBLIŽJI?

Prvi kraj, kjer se po Pavlu pričakuje ljubezen, je krščanska skupnost, ki je nastala na nekem kraju. Ta koncentracija ima teološke, pa tudi sociološke osnove: skupnosti so mlade in majhne; tesne povezave so mogoče in potrebne; v težkem okolju je treba





‘držati skupaj’; veselje nad skupaj odkritim evangelijem je veliko; nemogoče je obhajati evharistijo, ne da bi ljubili bližnjega, ki jo obhaja z nami; premagovanje socialnih in kulturnih nasprotij, ki je pri krstu zakramentalno uresničeno, mora slediti in se uresničevati v medsebojnem druženju. Osebne sovražnosti, teološki spori in duševna nasprotja zahtevajo ljubezen, ki lahko vse uredi, ne da bi stvari zanikala. Ljubezen do bližnjega ostaja etika v očeh drugega – toda z misijonom so premagane mnoge meje, preko katerih doslej niso mogli videti in stopiti, ker je šlo za ljudi drugih religij in jezikov, drugih ravni in narodov. Sedaj so člani Cerkve; zato je prav pri njih jasno, kako daleč lahko seže ljubezen do bližnjega.

Osredotočenost ljubezni do bližnjega na bratsko ali sestrsko ljubezen, ki jo najdemo v vseh Pavlovih pismih, vključuje tudi odprtost za člane drugih skupnosti. Naj gre za gostoljubnost do popotnikov ali za socialne akcije, kot je nabirka za uboge v Jeruzalemu, ali za duhovno podporo ob preganjanjih drugih, ali za vzdrževanje tesnih izmenjav o verskih in življenjskih vprašanjih: etika ljubezni je pomemben povezovalni člen med posameznimi krajevnimi skupnostmi. Poleg izpovedovanja vere in skupnih obredov, predvsem krsta in evharistije, namreč pomembno prispeva k izoblikovanju in ohranjanju zavesti skupne Cerkve, ne da bi poudarjali razlike med judovskimi in poganskimi kristjani, kakor tudi med bogatimi in revnimi skupnostmi.

Odločilno je, da osredotočenost na sokristjane ni mišljena ekskluzivno, pa tudi ne inkluzivno, ampak pozitivno. Zapoved ljubezni se ne konča na mejah skupnosti. Toda tudi ne pollašča se nikogar. Nasprotno pa je potrebna tam, kjer še ni izravnana razlika med vero in nevero, med judovstvom, krščanstvom in pogansko religioznostjo; tu bo jasna moč izžarevanja ljubezni. Dve smeri se izrisujeta od Prvega pisma Tesaloničanom do pisma Rimljanom, četudi sledi enkrat močnejše eni enkrat drugi – glede na vzrok in namen pisma. Na eni strani najdemo

pri Pavlu neprekinjeno linijo, da je treba na klevetanje in preganjanje, na nasilje in izločitev iz družbe, ki jih kristjani doživljajo v svojem okolju, odgovarjati z ljubeznijo: ne da bi na nasilje odgovorili s protinasiljem, s preklinjanjem, jezo in zavračanjem, pa tudi ne tako, da bi jo preprosto sprejeli – nasprotno pa se nasilje sprejema s pripravljenostjo in prenašanjem trpljenja, če ne celo z željo po njem.

DRUGIČ: KAJ JE LJUBEZEN DO BLIŽNJEGA?

Vsem Svetem pismu ni besedila, ki bi ljubezen do bližnjega kot agape prikazalo tako nazorno kot visoka pesem ljubezni v 1 Kor 13. Iz konteksta in orisov v pesmi je jasno, da je agape, ki jo Pavel predstavi tako poetično, ljubezen do bližnjega, ki se ohranja v Cerkvi, pa tudi zunaj nje. Istočasno nam je tudi jasno, da je ljubezen do bližnjega več kot etika. Prevzame Božjo ljubezen, ki se obrača k ljudem, kakor jo je oznanil in utelesil Jezus. Prežeta je z vero in upanjem, s katerima ostaja povezana (prim. 1 Tes 1,3; 5,8). Oživi v živem odnosu z Bogom in postane rodovitna v odnosu do drugih. Vsebuje erotiko in prijateljstvo. Je samo Božje delovanje v ljudeh, z njimi in po njih: ti ljudje po ljubezni spoznavajo, kdo so, tako da hočejo biti tu tudi za druge in tako širiti obzorje svojega življenja.

To prežetost lahko najdemo tudi na drugih mestih, četudi ni nikjer tako jasno izražena kot v 1 Kor 13. Teološko izoblikovano formo doseže v nauku o opravičenju. Ljubezen ni funkcija vere. Toda če vera »deluje po ljubezni« (Gal 5,6), potem je v ljubezni do bližnjega vera sama aktivna. Pri Pavlu ni dvojne zapovedi kot v Jezusovi tradiciji. Toda povezanost vere, upanja in ljubezni je tako premišljena, da postane etika ljubezni jasna v svojih soterioloških in eshatoloških potezah, ki agape dajejo svojo podobo: navdihnjenje od Boga, povezanost med Bogom in človekom, njena moč, da premaga sovraštvo in gradi odnose, da človečnost povezuje z Bogom.





TRETJIČ: KAKO SE IZRAŽA LJUBEZEN DO BLIŽNJEGA?

Ljubezen do bližnjega se znotraj skupnosti kaže kot solidarnost s šibkimi, kot obojestranska simpatija, kot podpora in sočustvovanje; zunaj skupnosti pa kot interes, da druge s prepričljivim načinom življenja navdušimo za evangelij, da ne poznamo sovraštva in da delamo za mir. Niti v skupnosti niti zunaj nje ljubezen ne pozna opreznosti in strahopetnosti, dela pa v interesu za druge, relativizacijo lastne moči, medsebojno je zavezana s prizanesljivostjo do slabosti drugih, s pozornostjo do moči drugih in prepričanjem, da je služba za druge najboljša za lastni jaz.

Pavel je ta splošno etični začetek v Prvem pismu Korinčanom ekleziološko konkretiziral z motivom »gradnje«. Ljubezen »izgrajuje« (1 Kor 8,1) – bližnjega kot celotno Cerkev (1 Kor 12-14); v ravnanju z lastnimi karizmami se kaže prav tako kot med udi Kristusovega telesa in v praznovanju Božje službe. Ta izgradnja pa dokazuje moč agape, ki se mnogim zdi samo kot slabost, toda v pogledu na druge in v razdajanju sama po sebi razvija moči, ki koristijo Cerkvi in jo odpirajo svetu.

ČETRTIČ: KDO ZAHTEVA AGAPE?

Promotor etike ljubezni je sam Pavel – kot apostol Jezusa Kristusa. Pisma so del njegovega oznanjanja evangelija.¹³ Predvsem kažejo na roko apostola Pavla; toda svoje sposobnosti pričevanja o veri postavlja po lastni izjavi popolnoma v službo Boga, ki ga je poklical in usposobil, da se zavzema za njegovo besedo. Temu popolnoma odgovarjajo avtoritete, ki jih navaja. V Pismu Galačanom in Rimljanom je programsko Sveto pismo, v katerem (3 Mz 19,18) sam Bog postavi zapoved ljubezni. V številnih drugih odlomkih sam apostol opominja na ljubezen, ne da bi osebno utemeljil, zakaj prav ljubezen povzdiguje v zapoved. Zdi se, da izpostavlja ljubezen zaradi osnovnega razumevanja pri poganskih kristjanih – predvsem kot osnovno katehezo.

Pavel ne dokazuje, zakaj je potrebna ljubezen, dokazuje samo, kaj ljubezen zahteva. Tudi v nauku o opravičenju zapoved ljubezni ni to, kar bi bilo treba dokazovati, ampak to, kar dokazuje, da imata milost in vera tesen odnos z etiko. Iz tega vzroka lahko Pavel stavi na to, da etika agape deluje privlačno za nekristjane. Ni jim treba poznati besede – dejanja jih lahko prepričajo; in če sprašujejo, zakaj kristjani delujejo tako, kakor delajo, se znajdejo v svetu vere, ki jo hrani ljubezen.

PETIČ: KDO JE POKLICAN K LJUBEZNI DO BLIŽNJEGA?

Pisma apostolov se nanašajo na člane skupnosti. Ti so tudi prvi naslovljenci. Sestavljajo skupnost vere, ker jih je zbral sam Jezus, da bi bili deležni Božje milosti, ki postaja vedno večja, če jo delimo. V teh skupnostih se zbirajo revni in bogati, možje in žene, sužnji in svobodni, izobraženi in neizobraženi, odrasli in otroci, bolni in zdravi. Vsi, ki lahko mislijo, se zavedajo svojih grehov, ki so se jih rešili; vsi s trdno vero so prepričani, da tudi tisti, ki ne pripadajo Cerkvi, ne potrebujejo več milosti kot oni sami, in da bodo lahko črpali iz istega preobilja, če se bodo z Božjo pomočjo spreobrnilo.

Koncentracija na vernike kot naslovnike ima teološke osnove: po krstu so člani Božjega ljudstva. Z vero so slavili pokorščino Božji besedi, s tem tudi njeni zapovedi, predvsem zapovedi ljubezni. To spoznavajo iz prepričanja; zato se jim ne zazdi kot odtujitev, ampak kot uresničitev njihove lastne volje, ki jih je po Božji volji pripeljala do samih sebe. To se je zgodilo v Kristusu.

Da 3 Mz 19,18 velja tudi za Jude, ki ne verujejo v Jezusa, Pavel sam ni razlagal, ampak je postavil to kot samoumevno. Nestrinjanje s Cerkvijo ne obstaja v etiki, ampak v veri. Zato nikjer pri Pavlu ne najdemo očitka, da gre za moralni deficit, ker Judje odklanjajo krščanski evangelij; nasprotno pa je jasno, da jemoralni deficit za jude, če opustijo čaščenje enega Boga, zvestobo postavi in navezanost





na deželo Izrael, kar vodi v nasprotovanje Jezusu, medtem ko Pavla, ki je bil nekoč zvest judovstvu, nasprotno prežema priznavanje Kristusa in vera v Boga; vera pa odgovarja zakonu ljubezni in ta zakon doseže preko misijona vsa ljudstva na zemlji. Zakon ljubezni ostaja pomembna skupna točka med Judi in kristjani.

Zahteva postane glasna tudi čez meje skupnosti. Nikakor pa ni to v pismih eksplicitno nagovorjeno. Toda Prvo pismo Tesaloničanom, ki ga beremo kot pripis prvega oznanjenja, nam lahko pusti odmev, da k pavlinski misijonski pridigi ne sodi samo dogmatika, ampak tudi etika. Seveda pa posledično ne smemo ustvarjati pregrad med vero in ljubeznijo, ampak notranjo povezavo med njima tako oblikovati, da postane agape vidna v enotnosti vere in upanja.

Z misijonskim zagonom zelo resno vzamejo globalno veljavo zapovedi ljubezni in jo javno predstavijo. Vendar pa Pavel svojega univerzalnega etosa ne razvija tako, kot da bi ne bilo Cerkev ali pa da bi bila vera nepomembna. Nasprotno je prav Cerkev kraj, ob katerem nastajajo bližnji odnosi v ljubezni, ki ne postavlja meja in vsako mejo premaga. Etos agape povezuje v Cerкви univerzalnost zveličavne Božje volje z uresničevanjem moralnega življenja. Prav to postane privlačna točka za mnoge in izhodišče za misijonsko pričevanje, ki gradi na fasciniranju z evangelijem.¹⁴

ŠESTIČ: KAKŠEN JE ODNOS MED LJUBEZNIJO DO BLIŽNJEGA IN LJUBEZNIJO DO SAMEGA SEBE?

Pavel citira tako v Gal 5,14 kot tudi v Rim 13,9 zapoved ljubezni v celoti – z referenco »kakor samega sebe«. V drugih opisih z direktnim opominjanjem k agape pa manjka ta eksplicitni napotek. Toda iz tega ne sledi, da apostol prepisuje citat, ne da bi sam razmišljal o odnosu med ljubeznijo do bližnjega in ljubeznijo do samega sebe. Tudi on govori o ljubezni do sebe kot povezavi

etike tako malo kot Jezus v evangelijih zato, ker agape v svojem osnovnem pomenu obsega vedno odnos do drugega, do Boga ali bližnjega. Vendar pa je Pavel, vsaj v nauku o opravičenju, natančno domislil, da in kako se znajde lastni Jaz v agape. Kajti vernikov Jaz je izoblikovan v ljubezni Jezusa Kristusa, ki je potrjena z vero, tako da on postane človekova svoboda (Gal 2,19s.). Obratno pa je v Rim 7 prav grešno poželenje tisto, ki vodi v samouresničevanje. Ljubezen do bližnjega je zato samouresničevanje: živeta svoboda, spoznana milost, sprejeto služenje.

SEDMIČ: KAKŠEN POMEN IMA LJUBEZEN DO BLIŽNJEGA?

Od Prvega pisma Tesaloničanom do Pisma Rimljanom, ki so splošno priznana kot pristna, je zastavljena etika vseh Pavlovih pisem v znamenju agape. V Galačanih in Rimljanih je izrecno citirana zapoved ljubezni – v obeh primerih v kontekstu nauka o opravičenju, ki o postavi govori revolucionarno na novo, toda prav s tem strne in potrjuje postavbo v znamenju ljubezni. Osrednji pomen zapovedi ljubezni se odraža v nauku o opravičenju iz hermenevtike postave, ki v povstajenski transformaciji odgovarja sinoptični in tudi janzovski Jezusovi tradiciji.

Drugi vzrok za osrednje mesto ljubezni do bližnjega je Cerkev; skupnost ne more resnično živeti samo z izpovedovanjem in poznavanjem vere, po ljubezni se mora najti tudi v življenjski praksi. Tretji vzrok za osrednje mesto zapovedi ljubezni pa je sama Božja ljubezen. Pavel si vedno znova kliče v spomin – tako v pismih opozarja tudi svoje skupnosti – da ni druge osnove za njihov novi Jaz in za vedno nove vernike v cerkveni skupnosti kot Božja ljubezen – ki je prezirana – saj sami ne bi mogli najti ljubezni.

Pavel v etiki agape ne citira direktno Jezusa (kar sicer tudi počne redko). Toda ostaja v kontinuiteti z njegovim oznanilom – ne da bi ga kopiral, ampak ga prestavi v novi čas in ga tako z aktualizacijo naredi veljavnega.¹⁵





Ujemanje lahko razložimo najprej s pogledom v Staro zavezo v kontekstu judovske etike, ki prav tako poudarja ljubezen. To, kar je skupno, lahko razložimo tudi po tem, da je Pavel prepričan o Božji ljubezni do grešnikov v Jezusu Kristusu, za katero verjame, da jo je občutil na lastnem telesu. To ljubezen je Jezus oznanjal v evangelijih in jo s svojim življenjem in smrtjo tudi udejanjil. Apostolova vera najde tu svojo oporno točko, ki postane stičišče etike. S tem je Pavel zaključil svojo šolo.

Prevedla: Majda Strašek Januš

¹ Thomas Söding, »Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes – das paulinische Konzept,« *Nächstenliebe: Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Herder: Freiburg 2015, 274–296.

² Rim 12,21 je modrostna misel s paralelizmi kakor v poganskem helenizmu (Polyaneus, *Strategemata* 5,12 [izd. Eduard Woelfflin, red. Johannes Melber, z opombami Klaus Reinharda; *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1887, ponatis: Stuttgart 1970]).

³ Prim. Bruce Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology. Practical Models for Biblical Interpretation*, Eugene 2010.

⁴ Prim. Otto Hiltbrunner, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005.

⁵ Prim. *TestIss* 7,5a; *Jos* 17,7; dalje teksti pri Bill III 298.

⁶ Prim. 1 Tes 2,2; Flp 1,7.12–17; 2,17; 4,11.14; 1 Kor 4,12s.; 2 Kor 4,8–12.16s.; 6,3–10; 7,4; 11,23b–29.32s.; 12,10; Gal 5,11; 6,12.

⁷ Prim. Heinz Giesen, »Nächstenliebe und Heilsvollendung. K Rim 13,8–14,« *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, A 33(2008): 67–97.

⁸ Tako tudi med drugimi Willi Marxsen, »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989, 167.

⁹ Tako tudi mnogi evangeličanski eksegeti, npr. Erst Käsemann, *An die Römer*, (HNT 8a), Tübingen 1973, 345.

¹⁰ Tako pa Willi Marxsen, »Der heteros nomos Röm 13,8,« *Theologische Zeitschrift* 11(1955): 230–237.

¹¹ Prim. Stanislas Lyonnet, »La charité – plénitude de la Loi (Röm 13,8–10),« Lorenzo de Lorenzi, ur., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12–13)*, Rim 1979, 151–163, posebej 153ss.

¹² Pavlu so blizu Philo, *De decalogo* 108ss.; Josephus, *Contra Apionem* 2,27; *Liber Antiquitatum Biblicarum* XI, 10–13; *In Jub* 7,20; 20,2ss.

¹³ Prim. Christina Hoegen-Rohls, *Zwiachen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitsteksten*. Uvod v pavlinsko epistolografijo (BThSt 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

¹⁴ Prim. Thomas Södling, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2014, 56–65.

¹⁵ Po Gerdu Thessenu (*Studien zur Soziologie des Christentums* (WUNT 19), Tübingen 1989, 269) je Pavel radikalni etos potujočega preroka Jezusa spremenil v »ljubezensko patriarhalnost« prvotne Cerkve. To se zdi preveč statično, ker ogenj ljubezni v Pavlovih pismih svetlo plapolala in Jezus ni za seboj podrl vseh mostov, ampak je iskal in našel pot v številne hiše, kjer naj bi v kraju živela vera v evangelij – če je dobro šlo, v takšni obliki, kot nam jo Pavel kasneje riše.





Giotto, Kapela Scrovegni, Padova.





ROCCO RONZANI

»Najveličastnejši cvet celotne onemogle Evrope.«¹

Gregor Veliki ob spremembi neke dobe

GREGOR VELIKI - BRANIK PRED PROPADOM

Ko je irski asket Kolumban († 615) okrog leta 600 pisal Gregorju Velikemu, ki je bil papež od leta 590 do leta 604, da bi z njim razpravljal o nesoglasjih med rimsko in otoško liturgično prakso, je papeža nagovoril z besedami: »Najveličastnejši cvet celotne onemogle Evrope.«² V Evropi, ki je razpadala, se je Kolumbanu, ki je na kontinentu postal romar za Kristusa (*peregrino pro Christo*), da bi evangeliziral in spodbudil novo obdobje rimske in krščanske akulturacije v obdobju, zaznamovanem z globoko krizo in z neprestanimi razdejanji, papež zdel kot »najveličastnejši cvet« sredi tako velikega opustošenja, kot branik pred propadom nekega sveta in sveta samega. Pred očmi romarja, ki je prerok Evrope, pa tudi v občutkih številnih Kolumbanovih in Gregorjevih sodobnikov je ta evropski svet prišel do svojega konca. Vendar s tem ni mišljena Evropa v geografskem smislu antične kulture, torej v smislu enega od štirih delov sveta, ampak Evropa v smislu porajajoče zgodovinske in kulturne tvorbe.

Zgodovinopisje danes teži k ponovnemu razmisleku o krizi gregorijanskega časa.

Pri tem pa ne razmišlja samo o vprašanju diskontinuitete v odnosu do antičnega sveta, ampak tudi o trditvah o rojstvu novega zgodovinskega obdobja. Kljub tem težnjam pa seveda obstajajo konkretni in očitni razlogi, s katerimi lahko opravičimo duh gregorijanskih besedil in pomen papeževe vodilne misli (*Leitmotiv*) o opustošenosti sveta in o njegovem koncu. Te razloge Gregor interpretira v luči tradicionalnega prepričanja, po katerem je konec Rima preludij v vsesplošen propad. Papež je ta konec slutil kot nekaj nejasnega in nepredvidljivega, pri čemer je sledil antimilenarističnemu avguštinskemu izročilu, hkrati pa je ta konec na nek način doživljal tudi kot nekaj, kar je blizu, kar je skorajšnje, na kar kažejo številna znamenja. Pritiska nas konec tega časa, bliža se konec sveta (*urgente fine praesentis saeculi, appropinquante fine mundi*) in podobni književni in dokumentarni izrazi ter formule se ponavljajo prav od Gregorja naprej, in to tako v Italiji kot na ostalem evropskem kontinentu. To kaže na vpliv takšnega doživljanja in vpliv gregorijanske eshatologije, čeprav je le-ta včasih poenostavljena in zbanalizirana.³ Gregorijanska Italija po vojni, s katero so jo bizantinske sile ponovne osvojile, in po langobardskem





vpadu ni bila v nič boljšem položaju kot Galija in večji del že romaniziranega sveta. Tako grško-gotska vojna kot langobardska osvajanja so pogosto navzoči v Gregorjevem eksegetskem razmišljanju in na nek način se v teh besedilih nahaja tudi Gregorjeva racionalizacija teh vojn. Če v papeževih spisih odmislimo retorične homiletične poudarke in spodbude pastirja in hagiografa, lahko v teh delih naletimo na razočaranje nekoga, ki pogosto gleda takšno razdejanje, implozijo večinskega dela civilne družbe in kmečkega sveta Romànije,⁴ ki so jo izmučila desetletja ekonomske recesije in konflikti, silovite naravne nesreče in ponavljajoče se kužne epidemije. Dobro sta poznana dva odlomka iz Gregorjevih Govorov o Ezekielu⁵ in v Dialogih,⁶ v katerih papež z namenom, da bi svoje poslušalce in bralce spodbudil k ravnodušnosti do zemeljskih dobrin in k sprejemanju nebeških, izrecno poveže konec celega sveta s koncem rimskega mesta. Papež tako pravi: »Kar smo rekli o bridkosti rimskega mesta, vemo, da se bo zgodilo vsem mestom sveta« (*Quae de Romanae urbis contritione dicimus, in cunctis facta mundi ciuitatibus scimus*).⁷

Čeprav se dobro zavedamo tveganj, ki jih imajo enostavne primerjave s tako oddaljenimi zgodovinskimi dogodki, je zelo močna skušnjava, da bi naredili kakšno analogijo. Ne moremo namreč zanikati, da se hitro spomnimo besedil našega papeža in njegovih sodobnikov, ko okrog nas gledamo posledice ekonomske recesije. Ta recesija ubija upanje – v horizontu, ki je danes veliko širši od tistega antičnega, v horizontu, ki je tako obsežen, kot je velik svet, ki je v slabem globaliziral sporočanje in solidarnost – vsakič, ko hodimo po naših mestih, ki jih je ugrabilo propadanje, ali po ruševinah mest, ki so jim naravna razdejanja iztrgala temelje. Ljudje in institucije, ki so ostali brez sredstev in plemenitosti, si z naporom prizadevajo najti zdravilo, ki bi pomagalo.

V takšnem opustošenju torej, v obupu Gregorjevega časa, ko gre za realno opustošenje, ki ga je do neke mere zmanjšala umetnost

krščanskega govorca, je med tem, ko smo bili priča zatonu in propadanju romaniziranega sveta, menih Kolumban, ki je imel solidno človeško in duhovno kulturo, v deželi, ki ni bila nikoli neposredno rimska, v rimskem papežu prepoznal najveličastnejši cvet. Gregor Veliki je bil zanj tista trdna oporna točka, ki lahko spodbudi krščanski in hkrati rimski preporod ter rešitev sveta in ki bo vodil k novi verski in kulturni enotnosti. Ta preporod naj bi ponovno ustvaril enotnost, ki jo je rimska kultura realizirala že z Ovidijem, Elijem Aristidom in Rutilijem Namacijanom.

Tako kot je Mesto Rim s svojim pravom spremenilo svet in ga naredilo za eno samo mesto, naj bi krščanstvo udejanjilo novo zahodnoevropsko poenotenje. Ta nova krščanska rimsko-barbarska civilizacija naj bi postala temelj zahodnoevropske kulture. To naj bi pripeljalo do trdnega temelja nove civilizacije evropskih ljudstev, ki pa je Rimljan Gregor vsaj teoretično ni pričakoval. Gregor je namreč nasprotno pričakoval skorajšnjo eshatološko dopolnitev Božjega mesta (*civitas Dei*), pa čeprav je bil v skladu z avguštinskim izročilom prepričan, da se eshatološke dopolnitve ne da natančno predvideti.

Irski menih je zaslutil horizont, za katerega se zdi, da ga je bilo rimskemu škofu težko dojeti v polnosti, saj je bil papež preveč zaznamovan z antično dediščino. Če gremo preko ideologije, pa kljub temu v načinu Gregorjevega pontifikata, kot je znano, predvsem po letu 595 eksponentno raste papeževo zanimanje za nove scenarije zgodovine. Gre za tisti možen razvoj dogodkov, ki je navdihoval evangeli-zacijsko dejavnost Kolumbana in njegovih menihov, ki so evangelij oznanjali ljudstvom in kraljestvom, nahajajočim se na drugi strani tradicionalne rimske meje in onstran meje vzhodnega rimskega krščanskega imperija, za katerega je bil takrat Rim samo še nek obrobni izrastek. Prav ta pogled proti oddaljenemu novemu svetu je tisti, ki je sprožil razvoj papeževe 'politike', nedvomno usmerjene proti zahodu. Naj zadošča, če na tem mestu pomislimo samo na pokristjanjevanje Anglov,





ki ga je vodil rimski menih Avguštin († 604), prvi škof v mestu Durovernum, oz. v Durovernum Cantiacorum, kjer je danes Canterbury. Avguštin in »štirideset« njegovih sobratov je Gregor Veliki uradno poslal v Cantium, v današnji Kent, Canterbury pa je tako postal središče evangelizacije.⁸

Misijon pri Anglih prestavlja zanimiv vpliv inkulturacije, ki ga je navdihnil sam papež. Ta je misijonarjem dal znano navodilo glede uporabe poganske kulture v krščanskem smislu. Gregor je Avguštinu namreč priporočil, naj ne uniči krajev poganskega bogočastja, ampak naj jih spremeni v krščanske cerkve, »da bo (anglosaško) ljudstvo, ko bo iz svojega srca odstranilo zmoto, spoznalo in častilo pravega Boga, lažje hitelo na kraje, ki so mu domači, saj ne bo doživelo rušenja svojih templjev.«⁹ V Gregorjevi korespondenci najdemo tudi druge primere, ki segajo od pokristjanjevanja tradicionalnih obredov do pridiganja v jeziku germanskih ljudstev, ki so prebivala na Otoku. Od teh pridig se ni ohranilo nič, razen nekaj sledi, ohranjenih v spisih Viljema iz Malmesburya (11. – 12. stoletje). Viljem, ki se navezuje na neko knjigo Alfreda Velikega, pove, da je škof Aldhelm iz Sherborna sredi 7. stoletja napisal pesmi v domačem jeziku (*nativa lingua*). Pri teh pesmih gre zagotovo za religiozne pesnitve v staroangleškem jeziku, namenjene neizobraženim ljudem, ki niso zmogli razumeti jezika oznanjevalcev evangelija.

Bruno Luiselli, ki govori o kategoriji rimsko-barbarske kulture, je zapisal, da je v Gregorjevi in Kolumbanovi intuiciji v bistvu navzoče vse delo ponovne evangelizacije in ponovne akulturacije v rimskem smislu, ki so ga izvršili menihi z otoka (najprej irski in potem tudi anglosaški) ter njihovi učenci s kontinenta.¹⁰

V tej intuiciji je začetek novega obdobja krščanske zgodovine, za katerega lahko rečemo, da je temeljna doba krščanstva in zahodno evropske kulture. Če na to obdobje zgodovine pogledamo z očmi teologa, pa lahko hkrati rečemo, da je temeljna doba tistega dolgega

sedmega dne, končnega časa Cerkve. Z Gregorjem tako tudi mi sami pričakujemo dovršitev tega dne.

Pomenljivo je, da v tem kontekstu in v takšnem horizontu idej kot pojasnjevanje patrističnega razumevanja dozori podvojitvev sedmega dne cerkvenih očetov in vzkali ideja osmega dne. Takšno razumevanje je pri Avguštinu iz Hipona († 430) implicitno navzoče, pri Gregorju Velikem pa je samo nakazano. Ta ideja sedmega dne v svoji celoti na primer pri Bedi (673–735)¹¹ in Alkuinu (735–804)¹² ustreza vmesni eshatologiji, ki bo trajala, dokler bodo obstajale vice. Predpodoba vic sta sobota in velika sobota, ko je bil Kristus v grobu. Za Avguštin, ¹³ promotorja nauka o vicah, ki je nadomestil takrat že dolgo za krivoversko obsojeno milenaristično upanje, so vice čas morebitnega očiščenja. Ta avguštinski nauk je povzel tudi Gregor Veliki,¹⁴ pri katerem je zavzel osrednje mesto. Drugi oziroma osmi dan sovpada s polno dovršitvijo v poslednji sodbi in z dokončnim vstajenjem, ki je za Avguštin dan večnosti (*dies aeternitatis*).¹⁵ Čas torej je! Pred skorajšnjo dovršitvijo je čas, da pustimo, da nas Duh po evangelizaciji ljudstev in kultur vodi proti polnosti časa.

KRATEK ORIS GREGORJA VELIKEGA

Zelo strnjeno povzemimo nekaj zgodovinskih dejstev o bogati osebnosti Gregorja Velikega. Izhaja iz patricijske družine ali pa iz družine z dobrim položajem. Gregor iz Toura († 594)¹⁶ glede njegove socialne identitete pravi, da izhaja iz ene od najbolj uglednih senatorskih družin (*de senatoribus primis*). V mladosti je imel Gregor Veliki priložnost, da je prejel odlično klasično izobrazbo, kar se je zgodilo v družinskem okolju in je bilo odvisno od njegove osebne pripravljenosti, ne pa od zbirke zakonov, ki jih je na prošnjo papeža Vigila (*Novella pro petitione Vigili*) izdal bizantinski cesar Justinjan, kot trdijo nekateri, saj z veliko razumnostjo lahko dvomimo v uresničevanje teh zakonov. Na vzgojo rimskega škofa so vplivali tudi stiki





s pomembnimi člani takratne družbe, kar je olajšalo njegovo pot pri opravljanju javnih funkcij (*cursus honorum*), ki ga je vodila vse do mestne prefekture. Nanj so vplivali tudi odlični stiki z rimsko cerkveno hierarhijo. On sam med svojimi predniki omeni Feliksa III. (483–492), ki je bil morda njegov prapraded, saj ga poimenuje *atavus meus*; iz različnih virov pa poznamo tudi povezave z drugimi člani rimskega klera.¹⁷

Ko je okrog leta 573 postal prefekt mesta Rima, je z opravljanjem službe rimskega magistrata pridobil in izpopolnil izkušnjo, ki jo je kasneje prenesel v upravljanje cerkvenega življenja. Te izkušnje so bile posebno pomembne pri izvrševanju diplomatskih nalog, ki jih je opravljal že kot diakon, na primer ko je bil kot posrednik poslan v Carigrad.

V teh kratkih vrsticah ni mogoče izčrpno opisati dogodkov iz obdobja Gregorjevega pontifikata, ki jih dobro poznamo iz obsežne zbirke pisem *Registrum epistolarum*. Gre za eno najbolj ohranjenih zbirk papeških pisem, ki so bila zbrana in ohranjena na željo avtorja samega. V izbrani pisemski zbirki pride zelo do izraza zavedanje duhovne, moralne in pastoralne odgovornosti rimskega škofa, ki seže daleč preko strogo metropolitanske pristojnosti in je neodvisna od njegovih pravnih pravic, kar vodi do pokrivanja teoretično zelo širokih področij. V osredotočenosti na dostojanstvo in prestiž rimskega škofa se geografski horizont dejansko razširi v cerkveni prostor, v katerem ima apostolski sedež prednost pred drugimi vzhodnimi patriarhalnimi sedeži, ki je ne prevzema na pravno-institucionalnem področju, ampak predvsem na duhovnem in moralnem področju.

Poleg tega Gregor v sebi povzame celotno patriistično obdobje in s svojimi spoznanji in operativnimi izbirami pri vodenju Cerkve začenja srednji vek. Glede na izročilo njegove družine in intelektualne vzgoje ga z lahkoto vključimo v rimski svet. Kot rimski uradnik je postal vrhovni uradnik v službi Boga – Božji konzul (*consul Dei*), kot so ga poimenovali

v nagrobnem napisu. Čeprav ga imamo upravičeno za navdihovalca nove kulture, pa ga imamo zaradi njegove osebne izbire in zaradi izbora krščanske misli, ki jo je prenesel srednjeveški teologiji, za enakovrednega velikim očetom patristike.

Od visokega srednjega veka naprej sta bili njegovi temeljni deli *Moralia in Iob* (razlaga Jobove knjige) in *Dialogi*. Ti dve deli so dolgo imeli za manj pomembni in celo neavtentični, na kar je verjetno vplival zgodovinski pozitivizem zadnjih stoletij; dejansko pa gre za najbolj izvorni Gregorjevi deli. Da bi razumeli doseg sprejema teh del, bi zadoščalo, če bi z nekoliko potrpežljivosti pregledali sezname rokopisov, ki nam omogočajo, da začutimo vpliv teh del na krščansko izročilo.

Kljub pritoževanju zaradi opustošenja sveta in zaradi odločnega obrata zgodovine k skorajšnji eshatološki dovrstitvi, je Gregor naredil tudi vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi pripravil jasen načrt pokristjanjevanja. To pokristjanjevanje naj bi po papeževem mnenju pripravljalo dovršitev in torej konec zdajšnje zgodovine ter obdobja Cerkve, hkrati pa je bil to tudi prvi korak prerojenja, ki je bilo utemeljeno na pokristjanjevanju ter na prizadevanju po akulturaciji Evrope. Brez dvoma gre za velik kulturni projekt, ki je predvsem na teološkem področju vreden poglobitve in ki ga je zagotovo podpiral velik organizacijski aparat rimske kurije, *scrinium Lateranense*. Ta je pomagal s svojimi ljudmi in stiki, ki jih je imel od Carigrada do Španije in od Severne Afrike do otoških misijonov na skrajnem severu Evrope.¹⁸ Na ravni pripomočkov za komunikacijo lahko pomislimo na knjige, na številne kodekse, napisane v rimski unciali, ki so jih poslali skupaj z misijonarji in so tako rekoč postali zaščitni znak Gregorjevega projekta evangelizacije.¹⁹

Gregorjev kulturni projekt je bil, kot je v svoji obsežni razpravi o prenosu patriističnih besedil v srednjeveški Evropi zapisala Emanuela Colombi, »izredno jasen in poenostavljen tako glede števila avtorjev in izbranih del kot tudi glede dajanja prednosti tem besedilom





/.../ za krščansko vzgojo.«²⁰ V osrčju tega kulturnega dela, ki podpira papeževo dejavnost, ni samo izbran prenos starokrščanske kulture, ampak je tudi Gregorjevo eksegetska delo, o čemer pričajo rokopisi sami.²¹

Na tem mestu ne moremo poglobiti vseh vidikov te teme in, kot lahko slutimo, problemov, ki jih vključuje.²² Je pa zato zelo pomenljiv nek drug podatek, ki ga poudari Colombijeva, in sicer ugotovitev, da nedvoumna večina poznoantičnih kodeksov in preživelih prič iz visokega srednjega veka niso teološka dela, ampak da gre za eksegetska besedila. Kvantitativne konkurence eksegetskim kodeksom, ki imajo tendenco, da ohranjajo tista eksegetska besedila, ki pokrivajo vse svetopisemske knjige, ne predstavlja le ena sama specifična zvrst, ampak en sam avtor, in to prav Gregor Veliki, predvsem pa njegova eksegetska suma *Moralia in Iob*²³ ter govori o evangelijih *Homiliae in evangelia*. Colombijeva pravi:

»To očitno dejstvo lahko na nek način razlagamo kot nadaljnjo evolucijo, da se teologijo uporablja preko svetega besedila, ki je temelj ne toliko analitične eksegeze kot poenostavljene indoktrinacije, ki pa v celoti sloni na elementih, ki so temelj krščanske vzgoje, kar velja predvsem za moralno teologijo.«²⁴

Z drugimi besedami, zahteva, da se vzgaja in oblikuje rimski svet v zatonu in novi rimsko-barbarski svet, za katerega začenja skrbeti papež v svoji univerzalni pastoralni odgovornosti, nalaga izredno delo poenostavljanja krščanskega izročila. To poenostavitev je potrebno izvesti zato, da bi ga lahko uporabljala ranljiva kultura, ki je v krizi. Poenostavitev pa ni mišljena samo v smislu progresivne in neustavljive dekadence, ampak tudi v pozitivnem smislu spreobrnjenja, spremembe in novosti v odnosu do nepričakovanih zgodovinskih poti. Poenostavitev krščanskega izročila vsebuje torej veliko delo prenašanja oz. prevajanja znanja v oblike in orodja, dosegljiva bolj in tudi manj izobraženim, tistim brez kakršnega koli dostopa do kulture, ki je v Rimu imela potomce senatorske aristokracije,

ki je bila rimska in krščanska. Prišlo je torej do potrebe po novi obliki prenosa znanja, ki naj bi se prenašalo tako rekoč 'po kapljicah'. V španskem prostoru je analogno delal Gregorjev sodobnik Izidor Seviljski († 636), ki je s svojimi obsežnimi deli prenesel velik del klasične kulture in razumevanja krščanske vere v vizigotski in evropski srednji vek.

ZAKLJUČEK

V patrističnih stoletjih in v gregorijanskem kulturnem projektu je bila inkulturacija vere vedno povezana s procesom akulturacije. V Gregorjevem času se je ta proces odvijal posebno v rimskem smislu in je bil podeljen ne-rimskim, posebno germanskim in keltskim ljudstvom ter ljudstvom in kulturam vzhodno od Romànije, ki so se porajale in se razvijale prav zaradi verske inkulturacije.

V tem kratkem razmišljanju o Gregorjevem prispevku k inkulturaciji vere ni možno podrobno poglobiti vedno bogatih analogij s problematiko našega prenosa vere niti ni možno z lahkoto izpeljati inkulturativnih in akulturativnih metodologij. Kljub temu pa nam tistih nekaj podatkov, ki smo jih omenili zgoraj, kot so Gregorjeva osebna zavzetost, zavzetost njegove pisarne in zavzetost funkcionarjev rimske Cerkve, ki so delali v Rimu, na področju cerkvenega premoženja, na področju odnosov s Cerkvami, s cesarstvom in s kraljestvi, skupaj z misijonarskim zagonom proti evropskemu obrobju, ki je izviral iz periferije, iz katere je vstala nova spodbuda za evangelizacijo kontinenta – kot sta Kolumbanova misijonska spodbuda in spodbuda meniške skupnosti, ki izhaja iz majhnega otoka I v škotskih Zunanjih Hebridih in je bolj poznan pod imenom Iona – nedvomno nudi kar nekaj obsežnih točk za premišljevanje. Te točke danes lahko zelo koristijo tistemu, ki se resno sprašuje o metodi prenosa vere v obdobju, zaznamovanem z antropološko likvidnostjo postmoderne in njenih posledic. Te točke mu koristijo, če želi odgovoriti tudi na neizogibna človekova bivanjska vprašanja





in na izzive človeštva, ki trpi in hrepeni po ponovnem odkritju pravičnih in mirnih poti.

Joseph Ratzinger je leta 2002 v prispevku o odnosu med komunikacijo, kulturo in evangelizacijo vključil vprašanje o vplivu patristične modrosti na vprašanja o novi evangelizaciji. Ratzinger se je pri tem še posebno navezal na razlago starozaveznega odlomka Am 7,14 v Septuaginti (»Bil sem nekdo, ki reže sikomore«) Bazilija iz Cezareje. Zapisal je, da evangelij vedno predpostavlja kulturo, ki je ne nadomešča, ampak jo oblikuje. Evangelij je vedno kot 'rez', ki dopusti, da gremo preko skorje proti dobremu jedru sikomorinega sadeža. Sikomorin sadež je namreč v razlagi kapadoškega očeta podoba poganskih ljudstev, ki ostane brezokusen in neuporaben sadež, če se vanj ne zareže. Evangelizacija je ta 'rez'. Ratzinger piše, da je to bila v krščanski antiki in to bi morala biti tudi danes: /.../ Evangelij je rez, je očiščenje, ki postane dozorevanje in ozdravitev. Je rez, ki zahteva potrpežljivo poglobljanje in razumevanje. Do tega reza mora priti v pravem trenutku, v pravem dejanskem stanju in na pravi način. Ta rez zahteva občutljivost, razumevanje kulture od znotraj, njenih tveganj ter njenih skritih ali očitnih priložnosti.²⁵

Cerkveni očetje, posebno še Gregor Veliki, so v procesih inkulturacije vere in akulturacije, torej v fenomenih, ki so se zgodili med epohalnim prehodom iz antičnega v srednjeveški svet, za nas s pomočjo nove velike sinteze spremenili in rešili kulturno dediščino rimske in barbarske starodavnosti. Tudi danes smo ponovno pred izzivom, kako spremeniti in prenesti kulturo. Spremeniti in prenesti moramo tako tradicionalno kulturo kot tudi nič manj vredno sodobno kulturo. Ta prenos, ki ga od nas pričakujejo prihodnje generacije, moramo izvršiti tako, da bomo istočasno naredili nov korak proti polnosti eshatološkega časa, proti večeru sedmega dne, dne brez zahoda, ki bo dan večnosti (*dies aeternitatis*).

Prevedel: Gregor Lavrinec

- ¹ Članek je bil objavljen v: Path. Pontificia Academia Theologica, 16(2017): 139–148.
- ² Kolumban, Pismo 1,9, G. S. M. Walker, ur., *Sancti Colombani Opera. Scriptores Latini Hiberniae* 2, Dublin Institute for Advanced Studies: Dublin 1957.
- ³ Prim. C. Nardi, »Gregorio Magno interprete di Apocalisse 20«, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, 2 zv. *Questioni letterarie e dottrinali*, Istituto Patristico Augustinianum: Roma 1991, 267–283.
- ⁴ Področje, ki se je raztezalo na področju današnje Emilije-Romanje ter na delu Toskane in Mark (op. prev.).
- ⁵ Prim. Gregor Veliki, *Govori o Ezekielu* 2, 6,22–24, M. Adriaen, ur., *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechielem prophetam*, (CCSL 142), Brepols: Turnhout 1971, 310–313.
- ⁶ Prim. Gregor Veliki, *Dialogi* 3, 38,3, A. de Vogué, ur., *Grégoire le Grand, Dialogues*, 2. zv.: *Livres I-III (SC 260/2)*, Cerf: Paris 1979, 430–431.
- ⁷ Gregor Veliki, *Govori o Ezekielu* 2,6,24.
- ⁸ Prim. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella: Roma 2004, 115–133; B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, Herder: Roma 2003, 256–276.
- ⁹ Gregor Veliki, *Pismo* 11,56, V. Recchia, ur., *Opere di Gregorio Magno. Lettere* 4, Città Nuova: Roma 1999, 162–163.
- ¹⁰ Prim. B. Luiselli, *La formazione della cultura*, 308–309.
- ¹¹ Prim. P. Sinisclaco, »Le età del mondo in Beda«, *Romanobarbarica* 3 (1978) 297–331.
- ¹² Prim. Beda, *De temporum ratione* 66–71, C. W. Jones, ur., *Beda Venerabilis. Opera didascalica* 2 (CCSL 123B), Brepols: Turnhout 1977, 542–544; Beda, *De temporibus* 16–22, C. W. Jones, ur., *Beda Venerabilis. Opera didascalica* 3 (CCSL 123C), Brepols: Turnhout 1980, 607–620.
- ¹³ Prim. J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, 74–96.
- ¹⁴ Prim. J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, 99–107.
- ¹⁵ Prim. C. Nardi, »Gregorio Magno interprete«, 278–280.
- ¹⁶ Prim. Gregor iz Toura, *Historiarum libri* 10, 1, B. Krusch - W. Levison, ur., *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri* 10, I (MGH, SSRM 1/2), Impensis Bibliopolii Hahniani: Hannoverae 1951.
- ¹⁷ Prim. Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, 21–32.
- ¹⁸ Prim. R. Ronzani, recenziral F. Martello, »All'ombra di Gregorio Magno, il notaio Paterio e il Liber testimoniorum«, Città Nuova: Roma 2012, *Augustinianum* 53 (2013): 288–303.
- ¹⁹ Prim. A. Petrucci, »L'onciale romana. Origini, sviluppo e diffusione di una stilizzazione grafica altomedievale (sec. VI-IX)«, *Studi medievali* 1 (1971): 75–134 in *rapredelnice I-XX*.
- ²⁰ E. Colombi, »La presenza dei Padri nelle biblioteche altomedievali: qualche spunto per una visione d'insieme«, *Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo. Spoleto, 28 aprile-4 maggio 2011*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: Spoleto 2012, 1098.
- ²¹ Prim. E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century, I-XI and Suppl.*, Clarendon Press: Oxford 1934–1971.
- ²² Pomemben prispevek k tej temi se nahaja v: E. Colombi, »La trasmissione delle opere teologiche tra V e VIII secolo, con





una riflessione sulla Definitio ecclesiasticorum dogmatum (CPL 958) attribuita a Gennadio di Marsiglia», *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma, 9-11 maggio 2013, Istituto Patristico Augustinianum: Roma 2014, 9-56.

²³ Prim. E. Cavalcanti, «L'etica cristiana nei «Moralia in Iob» di Gregorio Magno», *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Atti del Convegno internazionale dell'Accademia dei*

Lincei. Roma, 22-25 ottobre 2003, Accademia Nazionale dei Lincei: Roma 2004, 67-87.

²⁴ E. Colombi, «La trasmissione delle opere», 10-11.

²⁵ Prim. J. Ratzinger, «Il Logos e l'evangelizzazione della cultura», Ufficio Nazionale per le Comunicazioni Sociali - Servizio Nazionale per il Progetto Culturale, ur., *Parole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, EDB: Bologna 2003, 179.





Giotto, Madona z detetom, detajl s freske, Assisi.





MOJCA BELCL MAGDIČ

Kaj vpliva na razvoj spolne usmerjenosti?

UVOD

Spolnost in spol: ugotovitve s področja biologije, psihologije in družboslovnih znanosti¹ je doslej najobširnejše poročilo, ki sta ga leta 2016 za jesensko izdajo revije *The New Atlantis* objavila znanstvenika, dr. Paul R. McHugh in dr. Lawrence S. Mayer.² Skupaj s posebno ekipo izvedencev z različnih področij sta se lotila velikega projekta – preučiti vso obstoječo znanstveno literaturo na temo spolne usmerjenosti, zdravja LGBT skupnosti in spolne identitete.³

Zaradi poročila je mnogim zavrela kri, saj sta avtorja razkrinkala popularne mite, ki so se globoko usidrali v našo miselnost in o verodostojnosti katerih se mnogi ne sprašujejo več.⁴ Poročilo je hkrati odprlo številne problematike znotraj omenjene teme, kot na primer, posplošeno in enostransko preučevanje spolnosti, napačno branje raziskav in nejasnosti glede ključnih pojmov – spolna želja, spolna privlačnost, spolna nagnjenost, spolna identiteta, itd. Avtorja sta si celo upala opozoriti na alarmantno šibko duševno zdravje LGBT populacije in preko poročila izvedencem za zdravje ponuditi možnost za strokovno izmenjavo mnenj.

V raziskavi, ki je dolga 143 strani, opremljena s 373 opombami in razdeljena na tri dele, se znanstvenika ne ukvarjata z moralnimi ali političnimi vprašanji, ampak zgolj predstavljata to, kar pravi znanost. Torej, kaj je dokazano in kaj ni. Iskreno nam tudi dasta vedeti, da njuno delo še zdaleč ne izčrpa celotne tematike, saj je na področju spolnosti še vedno veliko neznanega. Hkrati pa poudarjata, da znanost ne more biti edina pot za celovito razumevanje človeške spolne usmerjenosti in spolne identitete. Širši pogled na to področje nam osvetljujejo umetnost, religija, vera, filozofija in seveda živeta izkušnja.

Zaradi obširnosti samega poročila bomo v tokratnem prispevku obravnavali le prvi del, ki govori o spolni usmerjenosti. Drugi del o duševnem zdravju LGBT populacije in tretji del o vprašanjih, povezanih s spolno identiteto, bomo obravnavali v prihodnjih prispevkih. Cilj vseh treh prispevkov je bralcem ponuditi povzetek pomembnejših znanstvenih študij⁵, ovrednotenih s strani nepristranskih znanstvenikov, t.j. dr. McHughja in dr. Mayerja. Njune analize in kritike (še posebej ob koncu vsakega poglavja) so izrednega pomena, saj so podane na podlagi vseh študij, ki sta jih prebrala (tudi tistih, ki jih v samem poročilu



ne omenjata). Prispevek želi hkrati ponuditi dobre iztočnice za argumentirano izmenjavo znotraj širše populacije in akademije, kakor je tudi cilj samega ameriškega poročila.

NEJASNOST GLEDE KLJUČNIH POJMOV

Preden se znanstvenika posvetita samim študijam, izpostavita problem, ki širši javnosti ni tako dobro poznan: koncept ‚spolne usmerjenosti‘ namreč še zdaleč ni jasno opredeljen, ampak je znotraj znanosti precej širok in dvoumen. Tudi nadaljnji ključni pojmi, povezani s spolnostjo – ‚spolna želja‘, ‚spolna privlačnost‘, ‚spolno vzburjenje‘ – imajo več pomenov.

McHugh in Mayer za vpogled v nejasnost omenjenih terminov predstavita koncept ‚spolne želje‘. Velika večina ljudi bi najprej pomislila, da besedna zveza predstavlja ‚željo po spolnem dejanju z določeno osebo‘. Toda to še zdaleč ni vse. Znotraj znanstvene literature so Lori A. Brotto, Stephen B. Levine, Lisa M. Diamond in Gian C. Gonzaga zasledili kar sedem različnih uporab tega termina:

1. *Stanje fizičnega vzburjenja*, ki je (ali pa tudi ni) povezano s specifično fizično aktivnostjo. Hkrati je lahko (ali pa tudi ne) predmet zavestnega zavedanja.

2. *Zavestno erotično zanimanje* kot odziv na privlačnost nekoga drugega (v zaznavanju, v spominu ali v fantaziji), ki lahko (ali pa tudi ne) vključuje katerikoli telesni proces, povezan z merljivimi stanji fizične vzburjenosti.

3. *Močan interes po iskanju partnerja* ali po vzpostavljanju trajnega razmerja.

4. *Romantične težnje in občutki*, povezani z očaranjem ali zaljubljenostjo v določenega posameznika.

5. *Nagnjenost k navezanosti* na določenega posameznika.

6. *Splošna volja do iskanje intimnosti* s članom določene skupine.

7. *Estetsko merilo*, ko v drugih zaznamo lepoto.⁶

Tudi pojem ‚spolna usmerjenost‘, kot smo omenili, je zapleten in težko opredeljiv. Z

vidika empiričnih raziskav obstaja veliko vprašanje, ali homoseksualnost predstavlja željo oz. fantazijo po spolni združitvi s človekom istega spola, ali pomeni vzorec takšnih dejanj iz preteklosti, ali pa predstavlja nenehno težnjo po iskanju intimnosti s človekom istega spola.

Dr. McHugh in dr. Mayer sta ob pregledovanju nedavnih raziskav ugotovila, da znanstveniki pogosto uporabljajo vsaj eno od štirih kategorij, ko poskušajo razvrstiti ljudi na ‚homoseksualce‘ ali ‚heteroseksualce‘. Upoštevajo njihovo *spolno vedenje*, *spolne fantazije*, *samo-opredelitev* (gej, lezbijka, biseksualec, aseksualec, itd.).⁷ Nekateri pa dodajo tudi četrto kategorijo: *vključitev v skupnost*, ki sovpada s posameznikovo spolno usmerjenostjo. Znanstvenika opozarjata, da ni nujno, da bodo vse štiri kategorije prisotne v človekovem resničnem življenju.⁸

Skratka, zapletenost, povezana s konceptom ‚spolne usmerjenosti‘, predstavlja znatne izzive za empirične raziskave na tem področju. Medtem ko je splošna javnost lahko pod vtisom, da obstajajo široko sprejete znanstvene opredelitve omenjenih pojmov, teh dejansko ni. Ocena stanja Lise M. Diamond v letu 2003 je aktualna še danes: »Trenutno ni znanstvenega ali splošnega soglasja o natančno zbranih izkušnjah, ki bi dokončno določile posameznika kot lezbijko, geja ali biseksualca.«⁹ Ker torej še nimamo dobro uveljavljenih okvirjev za raziskovanje te teme, avtorja poročila trdita, da je bolje, da se empirično preučuje vsako področje posebej: spolna želja, spolna privlačnost, spolna identiteta in vedenje ter spolna usmerjenost.

JE ISTOSPOLNOST PRIROJENA?

Dr. McHugh in dr. Mayer v tem delu poročila zanima, kako resnična je zelo popularna teza »born this way«, t.j. prepričanje, da je spolna usmerjenost¹⁰ jasna, stalna in biološko določena lastnost pri človeku. V ta namen sta pregledala naravoslovne študije s področja splošne in molekularne genetike, preučila študije o učinkih prenatalnih



hormonov na spolno vedenje in obravnavala študije, ki so primerjale razliko med možgani homoseksualcev in heteroseksualcev.

ŠTUDIJE DVOJČKOV

Pričela sta s študijami enojajčnih dvojčkov, da bi tako prikazala, koliko (in ali sploh) genetika vpliva na spolno usmerjenost oz. na razvoj spolne želje. Enojajčna (t.j. identična) dvojčka si namreč delita isti genom. Če stopnja skladnosti neke določene lastnosti (v tem primeru homoseksualnosti) med enojajčnimi dvojčki ni večja od stopnje skladnosti med dvojajčnimi dvojčki (ali pa med brati – oboji imajo namreč v povprečju le polovico skupnih genov), to pomeni, da je skupno okolje morda pomembnejši dejavnik kot pa skupni geni.

Leta 2000 je psiholog J. Michael Bailey s skupino sodelavcev opravil obsežno študijo o spolni usmerjenosti.¹¹ Študija je zajemala 171 dvojčkov (enojajčnih in dvojajčnih) in posvojenih bratov. Bailey je ugotovil, da je bilo homoseksualcev 52% enojajčnih dvojčkov, 22% dvojajčnih dvojčkov in 11% posvojenih bratov.¹² Čeprav je sprva videti, da visok odstotek homoseksualnosti med enojajčnimi dvojčki potrjuje hipotezo, da genetika prispeva k homoseksualnosti, pa vseeno ne moremo izpustiti vpliva okolja, pojasnjujeta dr. McHugh in dr. Mayer. Leta 2010 pa je psihiatrični epidemolog Niklas Långström s sodelavci opravil veliko študijo dvojčkov (2.320 enojajčnih dvojčkov in 1.506 dvojajčnih dvojčkov).¹³ Študija je potrdila homoseksualno skladnost med enojajčnimi dvojčki, toda odstotki so bili bistveno manjši od Baileyevih. Višja stopnja skladnosti se je pokazala pri vplivu okolja na razvoj homoseksualnosti: pri preko 60% dvojčkov, ki si niso delili istega okolja, se je namreč izkazalo, da je le eden izmed njih postal homoseksualec ali lezbijka. Avtorji študije so še na podlagi drugih izsledkov sklepali, da genetska komponenta homoseksualnega vedenja ni zanemarljiva, a da imajo nespremenjeni okoljski dejavniki kritično, morda celo prevladujočo vlogo.

Dr. McHugh in dr. Mayer razlagata, da na splošno študije nakazujejo, da se verjetnost – da bosta oba enojajčna dvojčka postala homoseksualca (če eden od njiju to že je) – giblje med 6% in 32%. Ker so nekatere študije dvojčkov pokazale višjo stopnjo skladnosti med enojajčnimi dvojčki kot pa med dvojajčnimi dvojčki ali pri bratih in sorodnikih, avtorja poročila potrjujejeta, da obstajajo genski vplivi na spolno željo in na vedenje. Toda upoštevati moramo tudi, da imajo enojajčni dvojčki ponavadi še bolj podobna okolja – podobne zgodnje izkušnje navezanosti in podobne odnose med vrstniki – kot dvojajčni dvojčki ali njihovi bratje in sestre. Zaradi njihove zunanje sličnosti in podobnih značajev so najbrž tudi obravnavani na podoben način (veliko bolj od dvojajčnih dvojčkov ali njihovih bratov in sester). Zato dr. McHugh in dr. Mayer sklepata, da so nekatere višje stopnje skladnosti morda posledica okoljskih in ne genskih dejavnikov. V vsakem primeru pa, če geni igrajo vlogo pri usmerjanju ljudi k določenim spolnim željam ali vedenjem, te študije jasno kažejo, da genetski vplivi ne morejo predstavljati celotne slike.

Ob vprašanju, »ali se nekdo rodi kot gej?« avtorja poročila trdita, da ne obstajajo dokazi o heteroseksualcih ali homoseksualcih, ki bi se »rodili taki« (»born this way«), če to pomeni, da je njihova spolna usmerjenost gensko določena. Vseeno pa študije dvojčkov razkrivajo določene dokaze, da določeni genetski profili najbrž povečajo verjetnost, da se oseba kasneje identificira kot gej ali se podaja v spolni odnos z osebo istega spola.¹⁴

MOLEKULARNA GENETIKA

Pri preučevanju vprašanja, v kakšnem obsegu obstajajo genetske predispozicije za homoseksualnost, smo do sedaj preučili študije, ki uporabljajo metode klasične genetike. Obstaja pa tudi molekularna metoda, ki identificira določene predele kromosomov, ki bi lahko bili povezani z določeno lastnostjo.





Leta 1993 je genetik Dean Hamer s sodelavci raziskal 76 homoseksualcev in po njihovem rodovniku iskal morebitne sledi homoseksualnosti.¹⁵ Ugotovil je, da med sorodniki po materini strani (bratje, strici, bratranci) obstaja več homoseksualcev, kot je pričakoval. To ga je napeljalo k preučevanju kromosoma x, ki ga moški dobijo izključno od svojih mater. Sklepal je, da »če kromosom x vsebuje gene, ki povečujejo možnost, da bo nekdo homoseksualec, potem si morajo genetsko povezani homoseksualci (moški) deliti označevalce x kromosoma, ki so blizu temu genu.«¹⁶ Hamerjeva skupina je tako preučevala 40 parov bratov, ki so bili homoseksualci. Ugotovili so, da si je 33 parov delilo skupno vrsto genetskih označevalcev blizu konice kromosoma x.¹⁷ Hamer je na podlagi pridobljenih dokazov zaključil, da ena oblika moške homoseksualnosti prihaja iz materine strani in da je genetsko navezana na kromosomsko lokacijo Xq28. Ta Xq28 lokacija pa naključno vsebuje na stotine genov, tako da bi znanstveniki še vedno morali najti ustreznega gen(e), če bi želeli študijo potrditi. Ruth Hubbard, bivša profesorica biologije na harvardski univerzi, je študijo kritizirala, češ da v analizo niso vključili kontrolne skupine. Hamer je kasneje želel svoje ugotovitve dodatno podkrepiti – preučeval je kromosome pri heteroseksualcih, ki so imeli dva brata homoseksualca – toda kar 22% heteroseksualcev si je delilo iste genetske označevalce kot homoseksualni bratje.¹⁸ Novi izsledki so vsekakor omajali njegove prvotne teze. Mnogi drugi so poskušali študijo ponoviti, toda dobili so mešane rezultate. Med njimi je bil tudi George Ebers, kanadski genetik, ki na podlagi 41 homoseksualnih dvojčkov ni našel povezave med Xq28 genetskimi označevalci in homoseksualnostjo.

Leta 2012 pa so izvedli največji poskus za identifikacije genske variacije, povezane s homoseksualnostjo. Študija je vsebovala več kot 23.000 posameznikov iz podatkovne baze 23andMe. Raziskava, ki je uporabljala eno od vodilnejših metod v genetiki (genomska asociacijska raziskava – GWAS), ni odkrila nobene povezave med geni in istospolnimi moškimi in ženskami.

Dr. McHugh in dr. Mayer pojasnujeta, da so dokazi o genetskih osnovah za homoseksualnost nedosledni in pomanjkljivi. Nadalje potrjujeta, da aktualna genetika priznava vpliv genov na človekove interese, motivacijo in neposredno na njegovo vedenje. Toda vključiti moramo tudi okoljske dražljaje¹⁹, ki lahko vplivajo na vedenje na zelo prefinjen način (različna okolja lahko vodijo do različnih fenotipov tudi za enake gene).²⁰ Dodajata, da je sam odnos med geni in okoljem zelo zapleten in multidimenzionalen.²¹

VPLIV HORMONOV

Drugo področje raziskav, ki se nanaša na hipotezo, da nam biologija določa spolno usmerjenost, je vpliv prenatalnih hormonov na fizični razvoj in kasneje na razvoj vedenja v zgodnjem otroštvu. Dr. McHugh in dr. Mayer sta izpostavila nekaj študij, povezanih z genetskimi in hormonskimi nepravilnostmi, ki so vplivale na razvoj spolne identitete in spolne usmerjenosti.

Pri nekaterih, ki so genetsko moški (imajo XY kromosom), se lahko zgodi, da moda proizvajajo dovolj testosterona, vendar njihovi receptorji ne delujejo pravilno. Zato imajo njihova spolovila žensko obliko. Dr. McHugh in dr. Mayer pojasnujeta, da so te osebe vzgojene v ženski spol. Kar jih dela različne od preostalih deklic v času pubertete, pa je to, da ne dobijo menstruacije.²² Izkazalo se je tudi, da so te osebe nadaljevale življenje kot ženske in da jih je zanimal moški spol.²³

Obstajajo pa še drugi primeri pri moških (imajo XY kromosom), ki so se jim zaradi nezadostnosti testosterona razvila nejasna spolovila. Dr. McHugh in dr. Mayer poročata, da so te osebe ponavadi vzgojili v deklice in jim kasneje dali možnost, da se odločijo, ali bodo živele kot moški ali kot ženske. Peggy T. Cohen-Kattenis, profesorica spolnega razvoja in psihopatologije, je ugotovila, da se je 64% posameznikov, ki so se rodili s takimi pomanjkljivostmi in so jih vzgajali kot deklice, v obdobju pubertete ali v zgodnji odrasli dobi odločilo, da bodo zaživele kot fantje oz. moški.²⁴





Na to, kako hormoni oblikujejo gonadalni razvoj, vpliva tudi stres. Ta stres lahko izvira iz matere, če je v nosečnosti doživela hude stresorje, ali iz nerojenega otroka, ki je bil pod stresom. Pri deklicah s povečanim nivojem kortizola (ki je posledica stresa) se mutacije genov lahko izkažejo v virilizaciji genitalij (ang. CAH - Congenital adrenal hyperplasia). Študije so pokazale, da ženske, ki imajo blažjo obliko CAH-a, ne bodo izključno heteroseksualke. Za tiste, ki imajo težjo obliko, pa velja, da bodo ne-heteroseksualke (torej, lezbijke, biseksualke, itd.).²⁵

Leta 1983 je Günter Dörner s sodelavci izvedel raziskavo o tem, ali obstajajo kakršne koli povezave med materinim stresom med nosečnostjo in kasnejšo spolno identiteto njihovih otrok. Pri tem je intervjuval dvesto mož o stresnih dogodkih, ki so se morda zgodili njihovim materam med nosečnostjo.²⁶ Veliko teh dogodkov se je zgodilo kot posledica druge svetovne vojne. Med moškimi, ki so poročali, da so njihove matere med nosečnostjo doživele zmerno in hudo stresne dogodke, je bilo 65% homoseksualcev, 25% biseksualcev in 10% heteroseksualcev. Vendar pa so novejša študija pokazale veliko manjše ali nobene pomembne korelacije.

Dr. McHugh in dr. Mayer ob teh študijah razlagata, da so nekatere oblike nepravilnega delovanja prenatalnih hormonov, zlasti CAH pri ženskah, povezane z razlikami v spolni usmerjenosti. Hormonsko stanje, ki prispeva k motnjam spolnega razvoja, lahko prispeva k razvoju ne-heteroseksualnih usmeritev pri nekaterih posameznikih, vendar ti dejavniki v večini primerov ne pojasnijo razvoja spolnih privlačnosti, želja in vedenja.

SPOLNA USMERJENOST IN MOŽGANI

Avtorja poročila nadalje navajata študije o nevrobioloških razlikah med posamezniki, ki se identificirajo kot heteroseksualci, in med tistimi, ki se identificirajo kot homoseksualci.

Nevrobiolog Simon Le Vay je bil prvi, ki je leta 1991 poročal o bioloških razlikah v

možganih med homoseksualci in heteroseksualci.²⁷ Proučeval je razlike v velikosti strukture intersticijskih jeder anteriornega hipotalamusa (INAH). LeVay je v svoji študiji testiral razlike v vseh štirih INAH. Za tri jedra (INAH 1, 2 in 4) je ugotovil, da se ne razlikujejo med različnimi spolnimi usmerjenostmi, medtem ko je pri velikosti strukture INAH 3 ugotovil pomembne razlike med heteroseksualnimi in homoseksualnimi moškimi. Velikost INAH 3 pri heteroseksualnih moških naj bi bila kar dvakrat večja kot pri homoseksualnih moških.²⁸

Psihiater William Byne je s sodelavci prišel do ugotovitve, da je INAH3 vezana na spol: okupira večji prostor pri moških kot pri ženskah.²⁹ Ta razlika med spoloma pa se pripisuje številu nevronov in ne velikosti ali gostoti možganov. Spet drugi znanstvenik, po imenu Mitchell S. Lasco, pa je s sodelavci objavil študijo, ki je preverjala drugi del možganov – sprednjo komisuro – in dokazal, da ne obstajajo bistvene razlike na tej lokaciji, ki bi temeljile na spolu ali spolni usmerjenosti.³⁰

»Medtem ko takšne ugotovitve lahko vodijo k nadaljnjemu raziskovanju, pa nas te vseeno ne približujejo k razumevanju bioloških in okoljskih določitev spolne privlačnosti, spolnega interesa, preference ali vedenja.«³¹, pojasnjujeta dr. McHugh in dr. Mayer.

Avtorja poročila nas tukaj opomnita, da nas bo vztrajno iskanje nekih razlik v strukturi ali delovanju možganov med homoseksualci in heteroseksualci posledično privedlo do statistično pomenljivih razlik. Toda razlika v možganih bi zgolj pokazala rezultat dveh različnih delovanj in ne vzrok teh različnih vzorcev vedenja ali interesa. To danes predstavlja enega od splošnih problemov, ko se srečamo s popularno interpretacijo takih raziskav, ki predlagajo, da nevrološki vzorec določa poseben vedenjski izraz.

Ob sklepu pregleda študij o bioloških dejavnikih, ki bi lahko vplivali na spolno privlačnost, lahko navedemo še precej močan zaključek socialne psihologinje Letitiae Anne Peplau in sodelavcev v preglednem članku iz leta 1999: „... več kot 50 let raziskovanja ni





uspelo dokazati, da imajo biološki dejavniki pomemben vpliv na razvoj spolne usmerjenosti pri ženskah. V nasprotju s popularnim prepričanjem, znanstveniki niso prepričljivo dokazali (željenih hipotez, op.p), da biologija določa žensko spolno usmerjenost.«³² V luči študij, ki smo jih pregledali, bi to izjavo lahko pripisali tudi moški homoseksualnosti.

KAKO NA SPOLNO USMERJENOST VPLIVAJO ZLORABE?

V prvem delu je razprava obravnavala del bioloških dejavnikov pri razvijanju spolne usmerjenosti, v drugem pa se bomo spraševali, ali spolna zloraba, zlasti v otroštvu, vpliva na kasnejše izražanje spolne privlačnosti, vedenja ali identitete. Če je temu tako, bi lahko zloraba v času otroštva povečala verjetnost, da bo posameznik kasneje ,ne-heteroseksualno'³³ usmerjen?

Profesor Mark S. Friedman je s sodelavci v letu 2011 izvedel meta-analizo, v katero je vključil 37 študij iz Združenih držav Amerike in Kanade.³⁴ V njej je preučeval spolne zlorabe, fizične zlorabe in nasilje med vrstniki tako med heteroseksualci kot med ne-heteroseksualci. Rezultati so pokazali, da so ne-heteroseksualci v povprečju 2,9-krat več poročali o zlorabi v času otroštva (mlajši od 18 let). Ne-heteroseksualni moški so bili 4,9-krat več zlorabljeni – ne-heteroseksualne ženske pa 1,5-krat bolj – kot njihovi heteroseksualni vrstniki. Ne-heteroseksualne mladostnike so starši 1,3-krat večkrat fizično zlorabljali kot njihove heteroseksualne vrstnike. Kar se tiče nasilja med vrstniki, pa so ne-heteroseksualci 1,7-krat več poročali, da jih je nekdo poškodoval, jim grozil z orožjem ali jih napadel.

Friedman je sprva predvideval, da se bo stopnja zlorabe zmanjšala, ko bo družba homoseksualnost začela sprejemati, toda kasneje je ugotovil, da se razlike v stopnjah razširjenosti spolne zlorabe, starševske fizične zlorabe in vrstniškega nasilja med spolno manjšino (mlada LGBT populacija) in večino (mladi heteroseksualci) ni spremenila.

Leta 2010 sta psihologinji Helen Wilson in Cathy S. Widom objavili 30-letno dolgotrajno študijo, ki je obravnavala otroke, ki so med leti 1961 in 1971 doživeli zlorabo ali zanemarjanje. Te otroke sta spremljali 30 let in preučevali, ali je fizična zloraba, spolna zloraba ali zanemarjanje v otroštvu povečalo verjetnost, da bodo kasneje v življenju istospolno usmerjeni.³⁵ Med njimi jih je 8% živelo ne-heteroseksualno življenje (imeli so istospolnega partnerja ob času ankete ali v preteklosti). Večina izmed njih pa je poročala, da so imeli spolne partnerje nasprotnega spola, kar kaže na visoko stopnjo biseksualnosti ali fluidnosti pri spolni privlačnosti ali vedenju. Študija je pokazala, da so tisti, ki so poročali o zgodovini spolne zlorabe v otroštvu, 2,8-krat bolj verjetno poročali o istospolnih spolnih odnosih (še posebej je to veljalo za moške).³⁶ Ta ugotovitev je pokazala, da je verjetno, da bodo fantje, ki so bili spolno zlorabljeni, kasneje vzpostavili ne-heteroseksualne in homoseksualne odnose.

Zdravstvena raziskovalka Andrea Roberts je leta 2013 s svojimi sodelavci preučevala poročila o spolni in fizični zlorabi v času otroštva med homoseksualci in lezbijkami. V zaključnem delu svoje študije je zapisala, da spolna zloraba lahko povzroči, da se žrtve počutijo stigmatizirane, zaradi česar se posledično podajajo v dejanja, ki so družbeno stigmatizirana (istospolna dejanja).³⁷ Dodala je, da čustvena otopelost, ki jo je povzročilo zlorabljanje, lahko žrtve privede do tega, da iščejo tvegana obnašanja, povezana z istospolnostjo. Istospolna privlačnost in partnerstvo pa je lahko tudi rezultat vnetega iskanja intimnosti in spolnosti z namenom, da bi posameznik ,popravlil' svojo depresijo, stres in jezo.

Del poročila o spolnih zlorabah dr. McHugh in dr. Mayer zaključujeta s trditvijo, da zlorabe lahko prispevajo k ne-heteroseksualni usmerjenosti, toda potrebnih bi bilo še več raziskav, ki bi osvetlile biološke ali psihološke mehanizme.





RAZPOREDITEV SPOLNE ŽELJE IN NJENE SPREMEMBE SKOZI ČAS

Ali so spolne želje in privlačnosti običajno nekaj stalnega in nespremenljivega skozi življenje neke osebe ali so fluidne in se sčasoma glede na človekovo starost ali razvojno obdobje spreminjajo? Zagovorniki hipoteze ‚rojeni taki‘ včasih trdijo, da se oseba ne samo rodi s spolno usmerjenostjo, ampak da je ta usmeritev nespremenljiva in določena za življenje.

Na voljo so precej trdni znanstveni dokazi, da se spolne želje, zanimanja, vedenja in celo identitete lahko skozi čas spremenijo. To potrjuje najobširnejša študija o spolnosti iz leta 1992, ki jo je objavil Razvojni center za javno mnenje v Chicagu (NORC)³⁸.

Študija NORC med drugim navaja, da se spolno vedenje in identiteta pod vplivom različnih socialnih in okoljskih razmer lahko znatno spreminjata. Ugotovitve so na primer pokazale precejšnjo razliko v stopnjah moškega homoseksualnega vedenja med posamezniki, ki so svojo mladost preživljali na podeželju, v primerjavi s tistimi, ki so živeli v velikih mestih v Ameriki, kar kaže na vpliv družbenega in kulturnega okolja. Medtem ko je le 1,2% moških, ki so preživeli mladost v podeželskem okolju, odgovorilo, da so imeli v letu raziskave moškega spolnega partnerja, so tisti, ki so preživeli najstništvo in živeli v metropolitanskih območjih, štirikrat (4,4%) pogosteje poročali, da so imeli takšna intimna srečanja.³⁹ Iz teh podatkov sicer ni mogoče sklepati, da je na podeželju manj homoseksualcev kot v večjem mestu, vendar pa podatki pričajo o razlikah v spolnem vedenju. Upoštevati je treba tudi, da je bilo med ženskami, ki so obiskovale fakulteto, devetkrat več takih, ki so se identificirale kot lezbijke, kot pa med tistimi, ki fakultete niso obiskovale.

O fluidnosti spolne želje pa priča tudi Nacionalna longitudinalna študija o zdravju med mladostništvom in odraslostjo (t.i. ‚The Add Health‘), ki je bila v šolskem letu

1994/1995 opravljena na podlagi državnega reprezentativnega vzorca mladih Američanov med 7. in 12. razredom. Študija je tem starostnim skupinam sledila še s štirimi nadaljnji intervjuji, ki so jih poimenovali Val I, Val II, Val III, Val IV.⁴⁰ Zadnji intervju je bil izveden v šolskem letu 2007/2008, ko so bili intervjuvanci stari med 24 in 32 let.

Študija je poročala o razširjeni homoseksualni ali biseksualni romantični privlačnosti med mladimi v prvem valu študije: približno 7% moških in 5% žensk. Vendar se je 80% mladostnikov (fantov), ki so poročali o istospolnih privlačnosti v valu I, kasneje v valu IV (v odrasli dobi) identificiralo kot izključno heteroseksualne. Podoben podatek so zasledili tudi pri mladostnikih, ki so v valu I poročali o biseksualnosti: več kot 80% jih ni poročalo o istospolni romantični privlačnosti v valu III.⁴¹ Podatki za anketirane ženske so bili podobni, vendar manj opazni: za mladostnice, ki sta jih v valu I privlačila oba spola, jih je v valu III več kot polovica poročala o izključni privlačnosti do moških.⁴²

Podoben rezultat je našel tudi biostatistik Miles Ott s svojimi sodelavci, ko je leta 2013 izvedel študijo na 10.515 mladostnikih (3.980 moških in 6.535 žensk).⁴³ Ugotovil je, da je istospolna usmerjenost pri adolescentih fluidna in plastična.

Kljub temu, da so Add Health mnogi kritizirali,⁴⁴ in čeprav je največjo študijo težko preučevati, podatki vseeno pričajo o tem, da se vse tri dimenzije spolnosti – čustva, vedenje in identiteta – pri nekaterih ljudeh skozi čas spreminjajo.

PRIMER MLADENIČA

Zaključek prvega dela poročila dr. McHugh in dr. Mayer preko (izmišljene) zgodbe mladeniča prikažeta stanje, kaj se dogaja, ko se najstnik prične spraševati, ali je homoseksualec ali ne. Znanstvenika nam pokažeta primer šestnajstletnega fanta, ki se zaljubi v nekaj let starejšega mladeniča. Prične o njem fantazirati, bodisi zaradi njegove telesne





postave bodisi zaradi njegovih lastnosti ali moči. Neke noči pa se zaradi vzdušja in alkohola na zabavi poda v spolnost s svojo simpatijo. Šestnajstletnik bo pričel zaskrbljeno raziskovati svojo notranjost in se začel spraševati, ali to pomeni, da je gej.

Dr. McHugh in dr. Mayer trdita, da trenutne raziskave bioloških, psiholoških in družboslovnih znanosti kažejo, da to vprašanje, vsaj tako, kot je postavljeno, nima smisla. Kolikor nam lahko znanost pove, ni v telesu tega fanta ničesar, kar bi bilo treba odkriti (v smislu, nič ni »tam«). Kaj pomenijo njegove fantazije ali ena noč z drugim fantom, je podvrženo številnim razlagam: fant mu je bil všeč, mladenič je bil tisto noč na zabavi osamljen in zavrjen in zato se je odzval na fantovo pozornost, bil je pod vplivom glasne glasbe, luči in alkohola, čutil je globoko romantično in spolno privlačnost do drugega moškega, itd. Naštevanje motivov gre lahko v neskončnost.

Ameriška znanstvenika z veliko gotovostjo potrjujeta, da je ta mladenič imel izkušnjo, ki so jo spremljali zapleteni občutki ali da se je podal v spolnost zaradi številnih kompleksnih dejavnikov. Morda se bodo tekom njegovega odraščanja njegove fantazije, čustva in s tem povezana vedenja spremenila, morda pa tudi ne. Takšno vedenje lahko postane navada in nekaj stalnega (stabilnega), če se bo ponavljalo. Lahko pa tudi ugasne ali se ponovi zelo redko ali skoraj nikoli. Raziskave o spolnem vedenju, spolni želji in spolni identiteti kažejo, da sta obe poti povsem mogoči.

ZAKLJUČEK

Prvi del obširne študije nam je odgovoril na nekaj pomembnih vprašanj o spolni usmerjenosti. Ugotovili smo, da spolna želja, privlačnost ali hrepenenje ne razkrivajo neke prirojene in nesprenemljive značilnosti našega ustroja. Velik vpliv na to, kdo se nam bo zdel privlačen, igra okolje, način navezovanja na starše, pozitiven ali negativen odnos okolice do nas, leta, itd. Študije o vplivu zlorab so nam dale vedeti, da ne samo,

da le-te lahko prispevajo k ne-heteroseksualni usmerjenosti, ampak da nekatere posameznike celo vodijo k tveganim dejanjem. Ne smemo pa pozabiti, da je naša skupna skrb – kakor sta povedala tudi dr. McHugh in dr. Mayer – da ljudem olajšamo njihovo trpljenje in krepimo človeško zdravje in srečo.

- ¹ Lawrence S. Mayer in Paul R. McHugh, »Sexuality and Gender: Findings from Biological, Psychological and Social Sciences,« *The New Atlantis* 50(Fall 2006), https://www.thenewatlantis.com/docLib/20160819_TNA50SexualityandGender.pdf (pridobljeno 15. decembra 2017).
- ² Dr. Paul McHugh je profesor psihiatrije in vedenjskih znanosti na Johns Hopkins univerzi in velja za enega najpomembnejših ameriških psihiatrov v zadnjih petdesetih letih. Mayer je profesor na oddelku za psihiatrijo na Johns Hopkins University in profesor statistike in biostatistike na državni univerzi v Arizoni.
- ³ McHugh in Mayer sta o omenjeni temi prebrala preko 500 študij iz številnih disciplin: od bioloških ved (epidemiologija, genetika, embriologija, endokrinologija) in psihologije (psihiatrija, nevroznanosti, pediatrije), pa vse do družboslovnih ved (sociologija psihologije, ekonomije, politologije in študij spola).
- ⁴ Dva najpogostejša primera mita sta: »born this way« (tako rojen) in »born in a wrong body« (rojen v napačnem telesu).
- ⁵ Tudi tistih študij, ki so določen čas v javnosti veljale za verodostojne, vendar so se sčasoma izkazale za nereprezentativne in zavajajoče.
- ⁶ Gl. Lori A. Brotto in dr., »Sexual Desire and Pleasure,« *APA Handbook of Sexuality and Psychology, Zv. 1: Person-based Approaches*, APA (2014): 205–244; Stephen B. Levine, »Reexploring the Concept of Sexual Desire,« *Journal of Sex & Marital Therapy* 28, št. 1(2002): 39–51; Lisa M. Diamond, »What Does Sexual Orientation Orient? A Biobehavioral Model Distinguishing Romantic Love and Sexual Desire,« *Psychological Review* 110, št. 1(2003): 173–192; Gian C. Gonzaga in dr., »Romantic Love and Sexual Desire in Close Relationships,« *Emotion* 6, št. 2(2006): 163–179.
- ⁷ Edward O. Laumann in dr., *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*, University of Chicago Press: Chicago 1994.
- ⁸ Psihologinja Lisa M. Diamond vidi potrebo še po dodatnem razlikovanju: med *spolno identiteto* (gender identity) in *identiteto*, ki je vezana na spolno usmerjenost; na razliko med spolno željo in vedenjem, na razliko med *spolnimi* in *ljubezenskimi občutki* ter med *spolno privlačnostjo* in *fantazijami*, ki se porodijo v zgodnjem ali poznem obdobju pri človeku. Gl. Lisa M. Diamond in Ritch C. Savin-Williams, »Gender and Sexual Identity,« Richard M. Lerner, Francine Jacobs in Donald Wertlieb, ur., *Handbook of Applied Development Science*, SAGE Publications: Thousand Oaks 2002, 101. Gl. tudi A. Elfin Moses in Robert O. Hawkins, *Counseling Lesbian Women and Gay Men: A Life-Issues Approach*, Mosby: Saint Louis 1982.
- ⁹ Lisa M. Diamond, »New Paradigms for Research on Heterosexual and Sexual-Minority Development,« *Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology* 32, št. 4 (2003): 492.

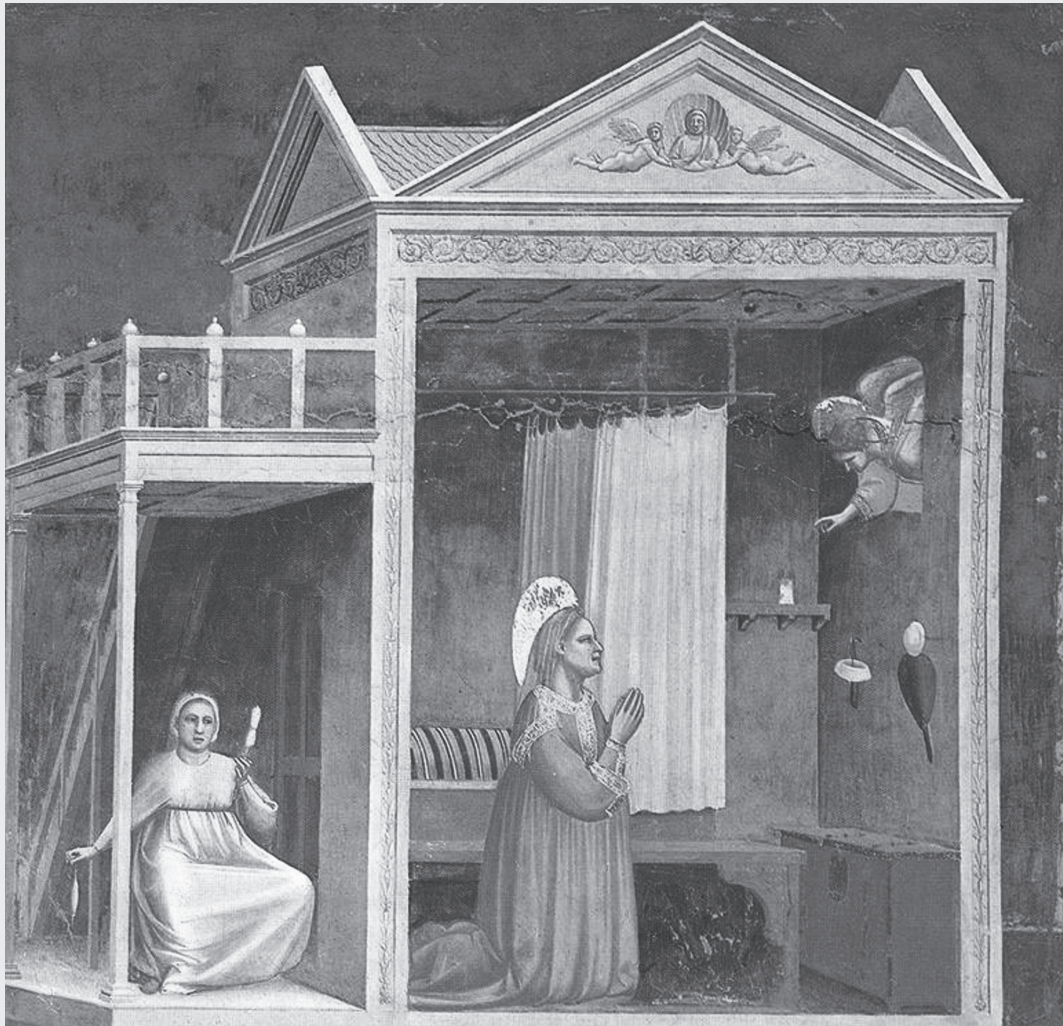




- ¹⁰ Heteroseksualnost, homoseksualnost, biseksualnost, aseksualnost.
- ¹¹ J. Michael Bailey, Michael P. Dunne in Nicholas G. Martin, »Genetic and environmental influences on sexual orientation and its correlates in an Australian twin sample,« *Journal of Personality and Social Psychology* 78, št. 3 (2000): 524–536.
- ¹² John F. Harvey, *The Truth about Homosexuality. The Cry of the Faithful*, Ignatius Press: San Francisco 1996, 44–45.
- ¹³ Niklas Långström in dr., »Genetic and Environmental Effects on Same-sex Sexual Behavior: A Population Study of Twins in Sweden,« *Archives of Sexual Behavior* 39, št. 1 (2010): 75–80.
- ¹⁴ McHugh in Mayer na tem področju vidita veliko potrebo po nadaljnjih obsežnejših študijah in meta-analizah, da bi preseгли moč nekaterih obstoječih študij, ki so zaradi majhnega vzorca žal omejene.
- ¹⁵ Dean H. Hamer in dr., »A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation,« *Science* 261, št. 5119 (1993): 321–327.
- ¹⁶ Isti, 323.
- ¹⁷ Za preostalih sedem parov je trdil, da so mogoče »ti možje imeli drugačne gene ali so nanje vplivali ne-genetski fiziološki dejavniki ali okolje« (Simon LeVay in D. Hamer, »Evidence for a Biological Influence in Male Homosexuality«, *Scientific American* 271 (1994), 49.
- ¹⁸ John F. Harvey, *The Truth about Homosexuality...*, 47–48.
- ¹⁹ Socialni stresorji - čustvena, fizična ali spolna zloraba.
- ²⁰ Avtorja poročila na osnovi dokazov sklepa, da je genetski doprinos k homoseksualnosti zelo skromen: »Z gotovostjo lahko rečemo, da geni niso edini, bistveni vzrok za spolno usmerjenost; obstajajo dokazi, ki govorijo, da imajo geni skromno vlogo pri razvoju spolne privlačnosti in vedenja, vendar je le malo dokazov, ki podpirajo poenostavljeno zgodbo o naravi spolne usmerjenosti« (kot npr., »born this way«, op. p.; Lawrence S. Mayer in Paul R. McHugh, »Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological and Social Sciences«, *The New Atlantis*, št. 50(2016): 34.
- ²¹ Gl., npr., Richard P. Ebstein in dr., »Genetics of Human Social Behavior,« *Neuron* 65, št. 6 (2010): 831–844.
- ²² Ieuan A. Hughes in dr., »Androgen insensitivity syndrome,« *The Lancet* 380, št. 9851 (2012): 1419.
- ²³ Gl., npr., Claude J. Migeon Wisniewski in dr., »Complete Androgen Insensitivity Syndrome: Long-Term Medical, Surgical, and Psychosexual Outcome,« *The Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism* 85, št. 8 (2000): 2664–2669.
- ²⁴ Peggy T. Cohen-Kettenis, »Gender Change in 46,XY Persons with 5 α -Reductase-2 Deficiency and 17 β -Hydroxysteroid Dehydrogenase-3 Deficiency,« *Archives of Sexual Behavior* 34, št. 4 (2005): 399–410.
- ²⁵ Melissa Hines, »Prenatal endocrine influences on sexual orientation and on sexually differentiated childhood behavior,« 173–174.
- ²⁶ Günter Dörner in dr., »Stressful Events in Prenatal Life of Bi- and Homosexual Men,« *Experimental and Clinical Endocrinology* 81, št. 1 (1983): 83–87.
- ²⁷ Simon LeVay, »A Difference in Hypothalamic Structure between Heterosexual and Homosexual Men,« *Science* 253, št. 5023 (1991): 1034–1037.
- ²⁸ John F. Harvey, *The Truth about Homosexuality*, 39–40.
- ²⁹ William Byne in dr., »The Interstitial Nuclei of the Human Anterior Hypothalamus: An Investigation of Variation with Sex, Sexual Orientation, and HIV Status,« *Hormones and Behavior* 40, št. 2 (2001): 87.
- ³⁰ Mitchell S. Lasco in dr., »A lack of dimorphism of sex or sexual orientation in the human anterior commissure,« *Brain Research* 936, št. 1 (2002): 95–98.
- ³¹ Lawrence S. Mayer in Paul R. McHugh, »Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological and Social Sciences,« *The New Atlantis* 50 (2016): 41.
- ³² Letitia Anne Peplau in dr., »The Development of Sexual Orientation in Women,« *Annual Review of Sex Research* 10, št. 1 (1999): 81. Gl. tudi J. Michael Bailey, »What is Sexual Orientation and Do Women Have One?« Debra A. Hope, ur., *Contemporary Perspectives on Lesbian, Gay, and Bisexual Identities*, Springer: New York 2009, 43–63.
- ³³ Homoseksualno, biseksualno, aseksualno, poliamorozno, itd. usmerjen.
- ³⁴ Mark S. Friedman in dr., »A Meta-Analysis of Disparities in Childhood Sexual Abuse, Parental Physical Abuse, and Peer Victimization Among Sexual Minority and Sexual Nonminority Individuals,« *American Journal of Public Health* 101, št. 8 (2011): 1481–1494.
- ³⁵ Helen W. Wilson in Cathy Spatz Widom, »Does Physical Abuse, Sexual Abuse, or Neglect in Childhood Increase the Likelihood of Same-sex Sexual Relationships and Cohabitation? A Prospective 30-year Follow-up,« *Archives of Sexual Behavior* 39, št. 1 (2010): 63–74.
- ³⁶ Isti, 70.
- ³⁷ Andrea L. Roberts in dr., »Pervasive Trauma Exposure Among US Sexual Orientation Minority Adults and Risk of Posttraumatic Stress Disorder,« *American Journal of Public Health* 100, št. 12 (2010): 2433–2441.
- ³⁸ Za informacije o študiji gl. »National Health and Social Life Survey,« Population Research Center of the University of Chicago.
- ³⁹ Lawrence S. Mayer in Paul R. McHugh, »Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological and Social Sciences,« *The New Atlantis*, št. 50 (2016): 51.
- ⁴⁰ Za več informacij o obliki študije Add Health, gl. Kathleen Mullan Harris in dr., »Study Design,« *The National Longitudinal Study of Adolescent to Adult Health*.
- ⁴¹ Ritch C. Savin-Williams in Kara Joyner, »The Dubious Assessment of Gay, Lesbian, and Bisexual Adolescents of Add Health,« *Archives of Sexual Behavior* 43, št. 3 (2014): 413–422.
- ⁴² Isti.
- ⁴³ Miles Q. Ott in dr., »Repeated Changes in Reported Sexual Orientation Identity Linked to Substance Use Behaviors in Youth,« *Journal of Adolescent Health* 52, št. 4 (2013): 465–472.
- ⁴⁴ Češ, da mladostniki na vprašanja niso odgovarjali iskreno ali da jim ni bilo jasno, kaj pomeni istospolna romantična privlačnost in spolna usmerjenost (Savin-Williams and Joyner, »The Dubious Assessment of Gay, Lesbian, and Bisexual Adolescents of Add Health,« 144.)



Giotto, Oznanjenje sv. Ani.





MARCO GIRARDO

»Sveto pismo ekonomiji vrača konkretno telo«

Pogovor z Luiginom Brunijem¹

Ekonomist Luigino Bruni pravi, da v svetu, v katerem so dobrine in ekonomski interesi vedno bolj nematerialni, dialog s Svetim pismom postaja stvar konkretnosti.

Trg, denar, dolg, dobiček; v veliki svetopisemski pripovedi je že navzoč velik del ekonomskih kategorij, ki so utemeljile našo civilizacijo. Iz tega simboličnega zahodnega kodeksa so tekom tisočletij na veliko črpale tudi poezija, literatura in umetnost, da ne govorimo o filozofiji in politični teoriji. V zadnjih letih je celo psihoanaliza uporabljala plodovito moč starozaveznih arhetipov, ki jih je razširila z grško modrostjo. Charles Moeller pravi, da je to posledica krščanskega paradoksa. Za ekonomijo pa to ne velja. Nasprotno, vse predolgo ni prišlo do srečanja med Svetim pismom in ekonomijo, zato se je Luigino Bruni odločil, da bo temu odnosu posvetil pomemben del svojih raziskav. V letu 2018 se tako na Polo Lionello Bonfanti nadaljuje program, ki se je začel junija. V okviru »Tedna svetopisemske ekonomije« bo od 15. do 17. februarja Bruni z ekonomskega vidika predstavil Drugo Mojzesovo knjigo, od 14. do 16. junija pa Knjigo preroka Izaija.

Kako je možno, da je eden od najrodovitnejših simbolnih kodeksov človeške kulture zbudil tako malo zanimanja med ekonomisti?

Do srečanja med Svetim pismom in ekonomijo je dejansko prišlo zelo pozno. S tem vprašanjem se je v slabo poznani knjigi *La dottrina dei tre principi* [Nauk treh načel] v tridesetih letih prejšnjega stoletja ukvarjal Emanuele Sella. V svoji knjigi je teoretiziral o neke vrste ekonomski trojici. Če smo iskreni, je drugega zelo malo.

Ali gre za strahospoštovanje ali preprosto za ravnodušnost?

Na žalost imajo teologi skromno ekonomsko izobrazbo, isto pa velja tudi za teološko izobrazbo ekonomistov. Tako je že od začetkov moderne teologije. V 18. stoletju sta opat Genovesi in Adam Smith nekaj malega razmišljala o tej temi. V 19. stoletju se je o tem bolj kot o zanimivosti spraševal Kierkegaard, ki je raziskoval možnosti približevanja. Nato prispemo do 20. stoletja, ki je stoletje, v katerem je ekonomija postala tako matematična veda, da je vzgajala generacije znanstvenikov, ki so bili popolnoma nepripravljeni na soočenje s svetopisemskim jezikom.





Ali lahko v priročnikih najdemo vsaj kakšno prisposodbo?

Spominjam se 'dileme o usmiljenem Samarijanu', ki sega v sedemdeseta leta (ta teorija trdi, da dobrotelost posameznike odvrča od tega, da bi poiskali način, kako se preživljati; op. ur.). Nekaj je bilo napisanega tudi pred kratkim, v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, a gotovo ne more biti dovolj. «

Kdaj ste se pa vi kot ekonomist srečali s Svetim pismom?

Tudi v mojem primeru gre dejansko za pozno srečanje. Pred petindvajsetimi leti, ko sem bil na začetku, me je ta tema privlačila, a sem našel tako nedoločena dela, da sem izgubil ves pogum in željo, da bi se resno lotil te teme. Da se razumemo: edino sklicevanje na Staro zavezo, ki se je pojavljalo, je bilo omemba 'sedmih let debelih in sedmih let suhih krav.' Skoraj vse ostale podobe so bile Novozavezne. Uporabljene so bile izven konteksta in brez njihovega razumevanja. Do bistveno bogatejšega soočanja pa je prišlo v filozofiji, literaturi in poeziji. Vedno znova so me prevzela razmišljanja Salvatora Natolija v knjigah Errija De Luca. O tem sem govoril z urednikom časopisa 'Avvenire' Marcom Tarquinijem, ki mi je predlagal, naj v dnevniku poskusim postaviti most med tema dvema svetovoma. Šlo je za dolgoročno perspektivo. Tako sem pričel s to avanturo.

Začeli ste prav na začetku.

Pri Prvi in Drugi Mojzesovi knjigi. Ponovno prebiranje Svetega pisma z očmi ekonomista je postalo delo, ki mi je dajalo največ profesionalnega zadovoljstva. Razmišljanja, ki sem jih tedensko objavljaval v 'Avveniru', so postala knjige, ki so prevedene v španščino, angleščino in zdaj tudi v francoščino. Na TV 2000 so predvajali cikel osmih oddaj z naslovom 'Benedetta economia!' [Blagoslovljena ekonomija!; op. prev.], kjer so se o tej temi pogovarjali protagonisti s področja ekonomije, sindikatov in financ.

Kakšen je bil temeljni izziv te intelektualne poti?

Applikacija ekonomistove strogosti na svetopisemsko besedilo. Znanstveni pristop. Seveda je temeljna razlika med mojim in biblicistovim delom; meni predvsem manjkajo eksegetske kompetence. Tudi vprašanja se med seboj razlikujejo. Ekonomska vprašanja so dobila nove odgovore, ki dopuščajo raziskovanje še nepoznanih perspektiv, ki lahko združijo trg in pravičnost, dobiček in skupno dobro, delo in solidarnost.

Primerjava med fenomenologijo religije in ekonomijo je v osnovi sodobnega ekonomskega sistema, kar velja tudi za klasični kapitalizem, če izhajamo iz slavne analize Maxa Webra in njegove Protestantske etike in duha kapitalizma.

Kalvinistično religiozno miselnost razumemo kot predpogoj za razvoj kapitalistične miselnosti. Na srečo pa Sveto pismo, ki je, kot smo rekli, živo besedilo, ni ideologija in torej ni dogma, saj je v svoji notranjosti pluralno. Obstaja tudi limfa, ki omogoča sociološko weberjansko razumevanje, ki seveda v delu vidi orodje za dosego odrešenja in za plačilo dolga. Z žrtvijo vzamem kredit, kredit za Boga, ki me bo nagradil. Giorgio Agamben je napisal temeljna besedila o naši neizogibni usodi kolektivne in individualne zadolženosti.

Kapitalizem kot religija je tudi naslov enega bolj zanimivih Benjaminovih posthumnih odlomkov. Zanj kapitalizem ne predstavlja samo sekularizacije protestantske vere, kot to velja za Webra, ampak tudi sam kapitalizem razume kot religiozni fenomen.

VSvetem pismu so odlomki, ki se sociološko, ekonomsko in politično-ekonomsko zelo razlikujejo. Te odlomke želim osvetliti. Če Joba in Pridigarja 'vprašamo' po ekonomskih dejstvih, odgovorita z drugačno logiko kot Weber. Ne gre za trgovsko ali za dolžniško logiko. Ekonomske kategorije so tu usmiljene, ljubezen, dar. Brez tovrstnih odgovorov ne bomo mogli na primer razumeti ideje sodobnega vračanja k revščini. Tvegamo, da ne bomo sprevideli, da prevlada ideja, da





je revež reven zaradi lastne krivde. Vedno več je namreč teologov in kristjanov, ki v imenu evangelija, pogosto tudi v dobri veri, prispevajo k temu, da reveže same krivijo za njihovo revščino. To verjetno delajo v imenu meritokracije in pri tem sledijo severnoameriški miselnosti, namesto da bi sledili velikemu svetopisemskemu humanizmu. Karl Smith je predvideval, da imajo vse politične ideje teološko utemeljitev. To velja tudi za ekonomijo. Ko zaničujemo revščino, se vračamo k starim ekonomijam, proti katerim sta se na vso moč borila tako Job kot Jezus.

Silno se razvija ekonomska misel, ki temelji na paradigmi vzdržnosti. Gre za teoretični pristop, ki vključuje ekonomska merska orodja za ocenjevanje okoljskega in socialnega vpliva. Kakšen je lahko prispevek Svetega pisma na tem področju?

Sveto pismo predlaga veliko temo zaveze. V klasični ekonomiji smo imeli tri stebre: zemljo, kapital in delo. Z industrijsko revolucijo se je pričel zaton zemlje, ostal pa je hegemon, ki je kombiniral kapital in delo, kar se je vedno bolj odražalo v kvantitativni matematizirani perspektivi. Svetopisemska misel pa nas spominja na neločljivo vez s stvarstvom, ki nas ponovno nagovarja, naj zemljo umestimo v odnos. Če se vrnemo k Prvi Mojzesovi knjigi, je Noetova mavrica prvi arhetipski simbol temeljne zaveze med človekom in naravo, v kateri človek ni v roparski drži.

Katere druge teme za današnji razmislek lahko Sveto pismo da ekonomiji?

Sveto pismo nam ponuja temo skrbi, ki je v nasprotju s težnjo, da strojem in virtualnosti zaupamo odnose z drugimi in s stvarnostjo samo. Sveto pismo v dobi dematerializacije tako ekonomskih odnosov kot antropologije nas zelo močno nagovarja, naj poudarimo telesnost. Živimo v obdobju močne ambivalence, v kateri me drugi očara, hkrati pa se ga bojim. Zato se mi pogosto uspe z njim povezati samo s pomočjo virtualne bližine. Svetopisemski humanizem nas

spominja, da je človek telo. Da bi zares vstopili v odnos, kot to zahteva skrb, pa ne moremo biti brez telesa.

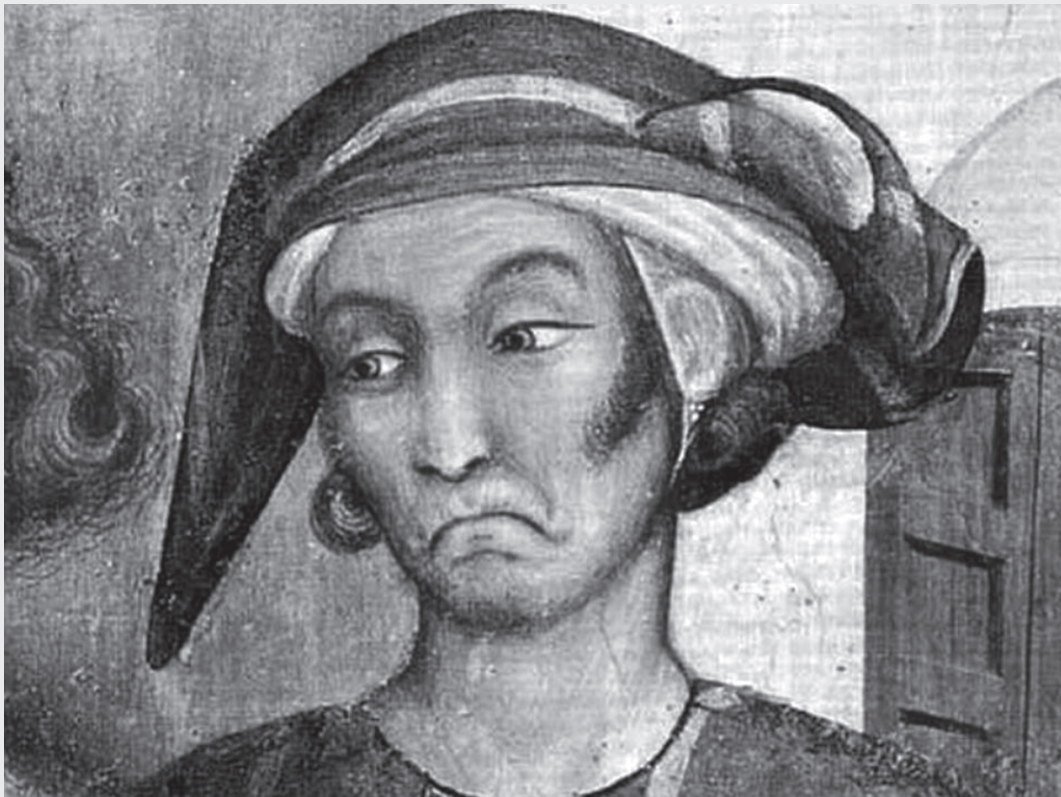
Prevedel: Gregor Lavrinec

¹ Luigino Bruni, »La Bibbia per ridare un corpo concreto all'economia«, *Avvenire.it*, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/bibbi-7b6f37cb8636463a9c6150c8cfo86483> (pridobljeno 15. januarja 2018).





Avtoportret Simoneja Martinija, detajl s freske.





RICHARD HORSLEY¹

Ne priklanaj se jim in jim ne služi²

Ekonomsko pravičnost v Svetem pismu

Sodobna zahodna kultura pogosto ločuje 'religijo' od 'resničnega življenja' in s tem reducira religijo na osebno vero. Zoženje religije v okviru osebne vere je omogočilo hitro rast kapitalistične ekonomije, ki šibi družbene odnose in odgovornosti, ovira politično regulacijo ter marginalizira religijo v primerjavi z drugimi motivacijami in zanimanji. Gospodarski zlom leta 2008 je mnogo ljudi pripeljal do spoznanja, kako je globalni kapitalizem postal nova oblika imperija, v katerem postaja en odstotek prebivalstva vse bogatejši, preostalih devetindevetdeset pa vse revnejših, medtem ko je razseljenih na milijone ljudi in so številni ostali brez vsega.

V tem kontekstu so številni razlagalci Svetega pisma spoznali, da govorijo knjige Svetega pisma o vsem življenju in da vsebujejo svetopisemski nauki več o politiki in ekonomiji kot o 'religiji' v ozkem, sodobnem razumevanju tega izraza. Ta članek želi pokazati, da je velik del Svetega pisma posvečen sporočilu, da Bog skrbi za ekonomsko pravičnost med ljudmi in da nasprotuje tistim, ki jih želijo izkoriščati in zatirati. Radikalna Božja skrb za ekonomsko pravičnost je izražena tako v Mojzesovem nauku (Postavi) in preroških razglasih, kot tudi v veselem oznanilu, ki ga je oznanjal Jezus. Da bi lahko začeli resnično ceniti, kako temeljna je ta skrb za svetopisemsko besedila, se je potrebno otresti določenih predpostavk. Šele potem bomo lahko razločili različne 'glasove' ali 'plasti' besedil ter razumeli kolektivne družbene oblike in obveze, v

katerih je bilo zakoreninjeno svetopisemsko ekonomsko življenje.

EKONOMSKA PRAVIČNOST, INSTITUCIONALIZIRANA NEPRAVIČNOST IN REFORMA V HEBREJSKEM SVETEM PISMU

Opis prisilnega težaškega dela Hebrejcev pod egiptovskim faraonom (2 Mz 1,8–14; 5,1–21) je pripoved, ki je postala paradigmatična za večino preostalega hebrejskega Svetega pisma. Izraelsko ljudstvo ima svoj izvor in začetek v delovanju JHVH, ki je uveljavil pravico in osvobodil (heb. *šāpat*) ljudstvo ter ga vodil na begu iz Egipta (*eksodus*). JHVH je nato na gori Sinaj sklenil z Izraelci zavezo z zapovedmi, ki so služile kot smernice za ohranjanje pravičnosti znotraj novo osvobojenega





ljudstva (2 Mz 20,1-17). Že nekaj časa vemo, da v zavezi z Mojzesom JHVH nastopa kot kralj izraelskega ljudstva, ki zahteva njegovo izključno politično in versko zvestobo. Ko kasneje ljudstvo ponuja Gideonu, da bi postal njegov kralj, ga ta zavrne: JHVH je njihov kralj, zato ne smejo imeti človeškega vladarja (Sod 8,22-23). Danes šele začnemo razumevati, da se večina zapovedi, ki izhajajo iz zaveze z Bogom, tiče družbeno-ekonomskih interakcij med ljudmi.

Zgodnja izraelska družba je bila agrarna, v njej je več družin ali gospodinjstev živelo v vaških skupnostih. Preživetje skupnosti kot celote je bilo odvisno od uspešnosti njenih sestavnih delov, gospodinjstev, ki so predstavljale osnovno enoto samooskrbne produkcije in potrošnje. Da se zapovedi osredotočajo na ekonomske interakcije, lahko najbolj očitno vidimo predvsem v prepovedi poželenja (naklepa polastitve) v 2 Mz 20,17 ter prepovedi kraje izraelskim sorojakom v 2 Mz 20,15. Zapovedi se nanašata tako na sredstva za preživetje, kot tudi na člane gospodinjstva (za izkoriščanje njihovega dela). Zapoved, ki prepoveduje krivo pričevanje (2 Mz 20,16), ureja interakcije med gospodinjstvi, npr. posojanje. Prepoved prešuštvojanja (2 Mz 20,14) ščiti jedrni odnos v družini, ki je predstavljala osnovno enoto produkcije. Zapoved, ki prepoveduje uboj (2 Mz 20,13), res ščiti življenje posameznika, a tudi delo, ki ga vsak član gospodinjstva prispeva za skupno preživljanje. Celo zapoved spoštovanja do staršev (2 Mz 20,12) ima ekonomsko razsežnost, saj skrbi, da bo zanje poskrbljeno tudi, ko ne bodo več mogli prispevati k delu na polju. Izpolnjevanje vseh teh zapovedi ali principov družbeno-ekonomskih interakcij, ki vsaka zase ščiti pravice ljudi pod določenim vidikom, preprečuje posameznikom, da bi druge izrabili z namenom pridobitve politično-ekonomske moči nad ostalimi (in postali kralji).

Če preberemo celotno besedilo druge zapovedi, ki prepoveduje izdelovanje in čaščenje malikov (2 Mz 20,4-5), postane jasno, da se tudi ta vsaj delno dotika ekonomske pravičnosti. V 'malikih' so bili upodobljeni

bogovi starih bližnjevzhodnih kraljestev in imperijev, naravno-civilizacijske sile, ki so odločale o rodovitnosti zemlje in s tem o človeških življenjih, npr. »Gospod nevihte« (Baal). Izraelcem je zapovedano, naj se »ne priklanajo in ne služijo« tem silam s svojim delom in pridelki (kar so pod prisilo delali v Egiptu), torej naj ne dajejo dajatev, desetine in daritev kraljem in duhovnikom, ki so trdili, da vladajo v njihovem imenu. Ekonomska pravičnost, ki jo želi zaščititi zaveza – in ekonomske krivice, ki jih želi preprečiti – ima zato dve žarišči: vzdrževati neizkoriščevalska ekonomska razmerja med Izraelci v njihovih vaških skupnostih ter se izogibati politično-ekonomski podložnosti človeškim vladarjem in vladajočim institucijam, ki so trdile, da predstavljajo božansko avtoriteto.

Zaveza z Mojzesom in zapovedi, ki iz nje izhajajo, so bili idealni principi ekonomskih interakcij, ki se jih je v zgodnjem obdobju poskušal držati Izrael. To sledi tudi iz zgodb v prvem delu Knjige sodnikov ali morda »osvoboditeljev« (heb. *šōpetim*, kot sta bila npr. Debora in Gideon). Po vzpostavitvi monarhije so zapovedi postale kriterij za preroke, ki so obsojali vladarje zaradi izkoriščanja ljudstva, pa tudi kriterij za njihovo presojo v Prvi in Drugi knjigi kraljev. Poleg tega imamo še pravne zbirke v knjigah Postave ali Peterok-njižja (knjiga zaveze, svetostna postava, večji del Pete Mojzesove knjige), ki predstavljajo običaje, zakonske predpise in ukrepe, ki izhajajo iz zaveze in morajo usmerjati družbeno-ekonomsko življenje v Izraelu.

Zapovedi iz zaveze nastopajo kot osnovni kriterij v vseh knjigah hebrejskega Svetega pisma, ki pa vključujejo tri različna glavna stališča do ekonomske (ne)pravičnosti. Njihov razpon se giblje od (1) radikalnega vztrajanja pri ekonomski pravičnosti z Božjo obsodbo bogatih in mogočnih, ki zatirajo revne, preko (2) sprejemanja monarhičnega ali temeljskega državnega sistema ekonomskega izkoriščanja s prizadevanjem za 'reformo', ki bi olajšala krivice, pa vse do (3) Božje legitimacije ekonomske moči in zatiranja.





RADIKALNO VZTRAJANJE PRI EKONOMSKI PRAVIČNOSTI

Radikalno vztrajanje pri ekonomski pravičnosti najdemo predvsem v pravnih zbirkah znotraj Peteroknjžja in v najzgodnejših plasteh različnih preroških knjig. Raziskovalci so iz pravnih zbirk izluščili zgodnejše (zavezne) običaje, ki v svoji sedanji obliki podpirajo centralizacijo politično-ekonomsko-religiozne moči v monarhiji in/ali tempeljski državi, npr. v Peti Mojzesovi knjigi in v svetostni postavi (3 Mz 17-26).³ Točne oblike (zgodnejših) vaških običajev se ne da določiti na lahek način. Toda pravne zbirke vključujejo zakonske predpise in mehanizme, kot so npr. prepoved posojanja na obresti, odpis dolgov po sedmih letih ter izpustitev sužnjev, ki so s svojim delom morali odplačevati dolg (2 Mz 22,25-27; 3 Mz 25,35-37; 5 Mz 15,1-2.12-15). Takšni običaji se zdijo kot ukrepi, namenjeni zaščiti ekonomske uspešnosti vsakega sestavnega dela, družine ali gospodinjstva v vaški skupnosti (četudi ne ekonomske enakosti). V njih lahko vidimo namig, da so prepoznavali ekonomsko pravico do osnovnega preživljanja. V drugih ukrepih, npr. da so revnim prepustili paberkovanje in pustili zemljo vsako sedmo leto neobdelano, vidimo namig, da so vaške skupnosti prevzele kolektivno odgovornost za družine, ki so potrebovale pomoč (3 Mz 19,9-10; 23,22; 5 Mz 24,19-22; 2 Mz 23,10-11).⁴ Takšni običaji in ukrepi, ki izhajajo iz zaveze, so spodbujali ekonomsko pravičnost in so še posebej zanimivi v primerjavi s podobnimi običaji in ukrepi, ki jih zgodovinarji in antropologi odkrivajo v delovanju številnih drugih agrarnih družb in jih James C. Scott imenuje »moralna ekonomija kmetov.«⁵

Ti ukrepi so zelo praktične narave in zagotavljajo ekonomsko pravičnost in ekonomske pravice, ki jih ščitijo principi (zapovedi) zaveze z Mojzesom. So tudi jasen kriterij obsodb, ki jih v najzgodnejši plasti več preroških knjig (Amos, Mihej, Izaija) JHVH izreka nad kralji in njihovimi uradniki zaradi izkoriščanja in zatiranja vaščanov.⁶ Preroki

z njimi obtožujejo vladarje, da silijo vaščane v dolžniško razmerje, da bi se polastili njihove zemlje (in/ali dela), osnove za njihovo preživljanje, kar je očitna kršitev zapovedi, ki prepovedujeta poželenje in krajo:

Gorje njim, ki si izmišljajo zlo in počenjajo húdo na svojih ležiščih; ... ker imajo za to moč v rokah. Poželi polja in jih pograbi, hiše in jih vzamejo; stiskajo moža in njegovo hišo, človeka in njegovo dediščino. (Mih 2,1-2; prim. Am 5,11; 8,4-6; Iz 5,8)

Mihej, Izaija in Amos vztrajajo, da so polja in hiše, ki so si jih vaščani razdelili kot osnovo svojega ekonomskega preživetja, njihova neodtujljiva dediščina. Čeprav v tem ne smemo videti 'zasebne lastnine', kot jo razumemo danes, saj je bila ta zakoreninjena v sodelovanju znotraj skupnosti in kolektivni odgovornosti, so preroki vztrajali, da imajo ljudje ekonomske pravice. Njihove prerokbe so šle h koreninam zahteve po ekonomski pravičnosti, ki izhaja iz zaveze. To je razvidno iz Božjih besed, ki ne dopuščajo možnosti ugovora in so jih preroki prenašali izkoriščevalskim vladarjem:

GOSPOD prihaja k sodbi s starešinami svojega ljudstva in z njegovimi prvaki.

Vi ste izropali vinograd, v vaših hišah je ubožcu ukradeno blago. (Iz 3,14-15; prim. 10,1-4)

Podrl bom ... veliko hiš ... Zato, ker teptate siromaka in jemljete od njega davek na žito ... (Am 3,15; 5,11)

Poslušajte vendar to, poglavarji hiše Jakobove, knezi hiše Izraelove, vi, ki sovražite pravico in izkrivljate, kar je ravno, ki zidate Sion s krvjo in Jeruzalem s sprijenostjo! (Mih 3,9-10) Jeremija je zaradi kršitev vseh ekonomskih zapovedi, to je Mojzesove zaveze kot celote,





izrekel Božjo sodbo nad samo institucijo templja. JHVH s tem obsoja celoto nepravilnega sistema (Jer 7,26; Jeremija poleg te prinaša še sodbo nad Davidovim kraljestvom v Jer 21,11-14; 22,1-9.11-17).

REFORMISTIČNO STALIŠČE DO EKONOMSKE PRAVIČNOSTI

V večina knjig ali njihovih plasti v hebrejskem Svetem pismu prevzema 'reformistično' stališče do ekonomske nepravilnosti. To pomeni, da sprejemajo sistem, kljub temu, da je v svojih temeljih krivičen. Mojzesove knjige, Knjigi kraljev in 'srednja' plast več prejšnjih knjig legitimirajo ali vsaj sprejemajo centralizacijo moči v monarhiji ali tempeljski državi, ki zahteva delež pridelkov ljudstva v obliki desetine, daritev in drugih dajatev ter si včasih prilasti njihovo zemljo in delo.

Kljub svarilom preroka Samuela, da bo monarhija prinesla vrsto krivic, ljudstvo vseeno vztraja pri človeškem vladarju (1 Sam 8). Mojzesovi zavezi preostaja le še vloga vira kriterijev za idealne 'pravice in dolžnosti' kraljev, ki jih Samuel razglasi kot slab kompromis (1 Sam 8,6-8; 10,17-25). Po Mojzesovih knjigah in obeh Knjigah kraljev se morajo vladarji držati določenih idealov (npr. 5 Mz 17,14-20). Z utrditvijo moči monarhije pa so ljudje lahko le še pripovedovali zgodbe o kraljevih zlorabah oblasti, npr. s pripovedjo o Nabotovem vinogradu (1 Kr 21,1-19). Preroki so opominjali vladarje, naj spremenijo svoje ravnanje, da ne bodo tudi sami obsojeni na Božjem sodišču. Včasih govorijo tudi v strogem, sarkastičnem tonu:

Poslušajte vendar, Jakobovi poglavarji,
knezi hiše Izraelove!

Ali ni vaša dolžnost poznati pravico?

Vi, ki sovražite dobro in ljubite húdo,

ki trgate njihovo kožo z njih

in njihovo meso z njihovih kosti! (Mih

3,1-3)

Določene zgodovinske pripovedi in pravne zbirke, ki prevzemajo reformistično držo do nepravilnosti, nekateri interpreti

poimenujejo 'ideološke'. Postavljajo namreč ideale, ki naj bi jim sledili vladarji, a na način, da običaje in ukrepe iz zaveze z Mojzesom, namenjene ljudstvu, uporabljajo za podporo centralizaciji moči v monarhiji ali tempeljski državi. Najbolj očitna primera sta Peta Mojzesova knjiga in z njo povezana zgodovinska pripoved o velikih reformah kralja Jošije v 2 Kr 22-23, ki vključuje reference na načela pravilnosti (Mojzesovo postavo) v podporo centralizaciji. Včasih so temeljni kriteriji iz zaveze upoštevanji, a se jih uporablja le v primerih odkritega zatiranja, medtem ko besedilo še naprej podpira imperialni sistem. Nehemija je npr. prisilil plenilsko judovsko aristokracijo, da je povrnila zemljo ljudem in osvobodila družinske člane, ki so jih zajeli kot sužnje zaradi poplačila dolga (Neh 5,1-13). Vendar pa ni sprostil zahtev Perzijskega imperija po dajatvah, ki so ljudi sploh pahnila v revščino.

BOŽJI BLAGOSLOV INSTITUCIONALIZIRANE NEPRAVIČNOSTI

Tretje glavno stališče do ekonomske (ne) pravilnosti v hebrejskem Svetem pismu najdemo v besedilih, ki legitimirajo ali celo priskrbijo Božji blagoslov institucionalizirani, strukturni nepravilnosti. Najbolj očitni primeri so brezpogojna obljuba Davidovi dinastiji (2 Sam 7), 'kraljevski' psalmi in psalmi 'ustoličenja', ki izražajo Božjo, kozmično utemeljitev monarhije (prim. Ps 2; 24; 29; 89; 97-99; 110). Če daje JHVH kralju, ki ga je ustoličil na sveti gori, moč, da razbije premagane kralje kot lončevino, česa ne more storiti vaščanom (Ps 2)? Odgovor najdemo v obširni pripovedi, ki slavi Salomonovo vladavino (1 Kr 4-10). Kralj prireja razsipne gostije, ki temeljijo na izkoriščanju zemlje in dela ljudi (kmetje si ne morejo privoščiti, da bi jedli meso); gradi tempelj na hrbtu prisilnih delavcev (kar spominja na egiptovsko suženjstvo); uravnava 'trgovinski primanjkljaj', ki je nastal zaradi trošenja za kraljeve stavbe in luksuzne dobrine, tako da odstopi dvajset vasi skupaj z vaščani Hiramu iz





Tira (izraelski vaščani so le zastave v trgovini med kraljestvoma); in uveljavlja vojaško premoč, ki zopet temelji na edini ekonomski osnovi, kmečki proizvodnji in delu. Kritika teh praks je v nadaljevanju pripovedi le bežno nakazana, vse težave pa se eksplicitno pripisuje Salomonovim tujim ženam (1 Kr 11,1-8).

Ezrova in Nehemijeva knjiga slikata obnovo templja in vrnitev potomcev jeruzalemske elite na oblast (ta je bila izgnana v Babilon) s podporo perzijskega imperialnega sistema. Jeruzalemska tempeljska država, ki je vzdrževala red in pobirala davke, je tako postala lokalni predstavnik perzijske nadoblasti. To je ostala tudi v času imperijev, ki so sledili perzijskemu.

Nekatere prerokbe, ki se nanašajo na obnovo templja, se zdijo kot legitimacija institucionalizirane nepravilnosti, ki se je utelesila v tempeljski državi. Prerok Agej tako grozi ljudem, da je rodovitnost zemlje odvisna od tega, ali bodo nabrali sredstva, ki jih je zahtevala tempeljska država (Ag 1,7–11). Nekateri pozni preroški teksti pa se široko-ustijo, da bo Jeruzalem / Sion postal novo imperialno mesto, kamor bodo druga ljudstva nosila tribut (Iz 60).

Božji blagoslov institucionalizirane nepravilnosti vendarle nikakor ni prevladujoča drža v knjigah hebrejskega Svetega pisma. Krogi pismoukov, ki so služili kot intelektualna podstat tempeljske države, so izdelovali knjige, ki so pomagale legitimirati tempelj in visoko duhovščino. Toda v njih so vključili obširne zbirke (prilagojenih!) »zapovedi in predpisov« ter naukov (*torah*) iz Mojzesove zaveze z očitnim namenom, da omejijo zlorabe moči, ki bi zaostrele ekonomske krivice, s tem ko bi kmete postavile v položaj najemnikov.⁷

EVANGELJSKO VZTRAJANJE PRI PRAVIČNOSTI

Glavni razlog, da nekateri današnji kristjani v Novi zavezi ne vidijo skrbi za vprašanja ekonomske pravičnosti, je težnja

sodobnih bralcev, da Jezusove prve učence iztrgamo iz družbeno-ekonomskih struktur, v katerih so bili zakoreninjani. Težimo k odstranitvi sledi zgodovinskih konfliktov, tako da starim besedilom vsilimo moderne teološke koncepte. Posebej problematična je trdovratna supersesionistična (nasledstvena) shema, po kateri je iz 'stare', zamejene religije 'judovstva' z Jezusovim javnim delovanjem izšlo in se odcepilo 'krščanstvo' kot 'nova' in 'vesoljna' religija. Toda dejstvo je, da sta se krščanstvo in judovstvo kot ločeni religiji pojavili šele stoletje ali več po Jezusovem času. Evangeliji prikazujejo Jezusa kot Juda, ki se trudi za prenovo Izraela. Politično-ekonomske strukture in dinamike v Judeji in Galileji v času poznega obdobja drugega templja, iz katerih izvirajo evangeljske zgodbe o Jezusovem delovanju, so bile podobne tistim, ki jih odseva hebrejsko Sveto pismo, le konflikt med vladajočimi in vladanimi je postal še bolj zapleten in intenziven.⁸ Jezusovo poslanstvo, umeščeno v imperialni kontekst Rimskega cesarstva, je bilo globoko zakoreninjeno v izraelski tradiciji, predvsem v Mojzesovi zavezi, ki jo je ustvarjalno prevzel, da bi služil prenovi svojega ljudstva.

STRUKTURNE NEPRAVIČNOSTI IMPERIALNEGA REDA V JUDEJI IN GALILEJI

Rimsko zavzetje tega področja (63 pr. Kr in ponovno 4 pr. Kr.) je resno zaostrelo temeljno prelomnico med vladajočimi in vladanimi. Rimska osvajanja so bila kruta. Rimljani so rušili vasi, zasušili in pobili ljudi ter križali voditelje odpora, vse to z namenom ustrahovati podrejeno ljudstvo, da bi sprejelo rimsko nadvlado. Rimljani so od njih zahtevali tribut (25% vsako drugo leto; Jožef Flavij, *Judovske starožitnosti* - JS 14,202–203) in ustoličili vladarje-kliente, da bi nadzorovali ljudstvo in v njihovem imenu pobirali tribut, davke in desetino.⁹ Od mnogih dejavnikov, ki so pospešili ekonomsko izkoriščanje ljudi, se trije še posebno tičejo evangeljskih pripovedi o Jezusovem poslanstvu.





(1) Herod Veliki je obdavljal svoje podložnike, da bi izpeljal obširen gradbeni načrt novih vladarskih mest in templjev, razsipno obdaroval druga mesta in razširil svoj dvor. V njegovem načrtu zaseda prvo mesto projekt, ki se še posebno dotika evangelijskih pripovedi: njegova mastodontska rekonstrukcija templja z zelo razširjeno in vzdignjeno ploščadjo. 'Herodov tempelj' je hitro postal znan kot eno od čudes rimskega sveta, saj je bila površina posvečenega območja dvakrat večja od monumentalnega rimskega foruma, ki ga je kasneje dal sezidati Trajan. Tempelj je imel vlogo provincialnega predstavnika cesarske ureditve, saj so duhovniki obhajali daritve za Rim in cesarja, nad glavnimi vrati na velikansko dvorišče pa je visel zlat rimski orel.¹⁰

(2) Po Herodovi smrti leta 4 pr. Kr. so Rimljani zatrli vsesplošni upor in za vladarja Galileje postavili Herodovega sina Antipa. Le stoletje prej je hasmonejska visoka duhovščina, ki je težila k širitvi svoje oblasti, podredila Galilejo jeruzalemskemu vodstvu, potem ko je osvojila že Idumejo in Samarijo. Zdaj pa so Rimljani prekinili neposredno jurisdikcijo Jeruzalema. Galileji je tako prvič vladal vladar, ki je v njej tudi prebival, zato je tudi pobiranje davkov postalo veliko bolj učinkovito – to je omogočilo pokritje stroškov za gradnjo dveh novih prestolnic v prvih dvajsetih letih Antipovega vladanja.

(3) Deset let po Herodovi smrti so Rimljani dali oblast v Judeji predstavnikom duhovniške aristokracije pod nadzorstvom rimskega upravitelja. Na položaje so jih imenovali Rimljani, ki so od njih tudi terjali odgovornost in jih zadolžili za pobiranje tributa. Nad Galilejo niso več imeli neposredne oblasti. Kljub temu so družine velikih duhovnikov na čelu razširjenega templja lahko brez ovir povečevale svoje premoženje, čeprav niso uspele nadzirati posledičnih protestov, uporniških gibanj in splošnega vznemirjenja v javnosti. Pismouki so skupaj s farizejsko ločino služili kot intelektualni in pravni zagovorniki templja in visoke duhovščine.

REAKCIJE NA EKONOMSKO NEPRAVIČNOST: UPORI IN PROTESTI

Ko je rimska imperialna oblast zaostri la strukturno nepravilnost tempeljske države, so podeželske družine vedno bolj tonile v dolgove, vaške skupnosti pa so se začele razgrajevati. Dejstvo, da je med ljudstvom neprenehoma prihajalo do protestov in uporov, nam kaže, da so še vedno cenili zavezno pravičnost, ki je bila vedno temelj njihovega družbeno-ekonomskega življenja. Široko razširjeni ljudski upori leta 4. pr. Kr. (po Herodovi smrti) in zopet v letih 66-70 po Kr. predstavljajo okvir Jezusovega delovanja in širitve iz njega izhajajočih gibanj, ki so ustvarila evangelije. V času med obema uporoma, ko so nastajala Jezusova gibanja, je prihajalo do rednih protestov, stavke kmetov v Galileji in številnih prenoviteljskih in uporniških gibanj, ki so jih vodili ljudski preroki v vlogi novega Mojzesa ali Jozueta.¹¹

Poročila Jožefa Flavija, judovskega zgodovinarja iz prvega stoletja, ponujajo številne namige, da so bili ti protesti in gibanja odgovor na ekonomske krivice. Množica, ki se je zbrala na protestih v Jeruzalemu ob Herodovi smrti, je na primer glasno zahtevala znižanje davkov in konec drugih krivic (*Judovska vojna* – JV 2,4-7). Med uporom leta 4 pr. Kr. so ljudje napadli Herodovo trdnjavo, da bi si 'nazaj vzeli' dobrine, ki so jih hranili v njej (JV 2,55-65; JS 17,269-285). Med velikim uporom v letih 66-70 je množica v Jeruzalemu šla naravnost do arhivov, da bi zažgala zapise o dolgovih. 'Mesijansko' gibanje, ki ga je vodil Simon bar Giora, je med pohodom skozi južno Judejo nabralo podporo tako, da je razglašalo odpis vseh dolgov in osvoboditev dolžniških sužnjev (JV 2,427; 4,507-513).

Dva še bolj neposredna dokaza, da so oblike, zapovedi in občutek za pravičnost iz zaveze še vedno ostajali še kako živi, pa imamo iz kroga disidentskih pismoukov: to sta kumranska skupnost in skupina, ki jo poznamo le pod imenom 'četrti filozofija'. Medtem ko je večina pismoukov, vključno s farizeji, služila





tempeljski državi, so tisti, ki so se umaknili v Kumran, oblikovali skupnost, ki je izrecno slonela na zavezi.¹² Kumranska skupnost se je širila po izraelskem vzorcu medsebojne podpore in skupne lastnine (1QS 6,22–26; prim. Jožef Flavij, JS 18,20). Ko so Rimljani leta 6 pr. Kr. postavili na oblast vélike duhovnike pod rimskim upraviteljem, sta Juda iz Gamle in farizej Cadok, voditelja gibanja, ki ga Jožef imenuje 'četrtá filozofija', organizirala upor proti plačevanju davkov cesarju. Utemeljila sta ga s tem, da so ljudje dolžni zvestobo izključno Bogu kot njihovem edinemu (božanskemu) gospodu in gospodarju (JS 18,3–4, 23–25). Po njunem mnenju je torej davek cesarju enak kršitvi prve in druge zapovedi.¹³

RAZUMETI CELOTNO (EVANGELJSKO) ZGODBO

Jezusovo poslanstvo in gibanje ali gibanja, ki jih je sprožil, spadajo med ljudska prenoviteljska in odporniška gibanja. Zgodbo o tem nam pripovedujejo evangeliji. Eden od pomembnih sodobnih prebojev v preučevanju Nove zaveze je spoznanje, da evangeliji niso samo zbirke izrekov in pripovedi o čudežih, ampak nepretrgane pripovedi.¹⁴ V zadnjem času se učimo brati evangeljske zgodbe v njihovem zgodovinskem kontekstu.¹⁵ To bralcem omogoča prepoznati, da so evangeliji zgodbe o konfliktu med Jezusovim gibanjem iz galilejskih vasi in vladajočimi (in njihovimi predstavniki). Njim se je postavljá po robu Jezus, ki so ga na koncu uspeli aretirati in izročiti rimskemu upravitelju, ta pa ga je dal križati.

Evangeliji so zgodbe o vaščanih, ki so izhajali iz vaškega okolja. Naslovljeni so na gibanja, ki so se razumela kot prenova Izraela. Jezus je novi Mojzes in novi Elija, ki hrani ljudi v puščavi in jih ozdravlja ter imenuje dvanajstere kot predstavnike simboličnih dvanajstih plemen. Stoji znotraj tradicije prerokov, ki so oznanjali Božjo sodbo nad vladarji v Jeruzalemu zaradi ekonomske nepravilnosti in izkoriščanja ljudstva.

JEZUSOVA PREROŠKA OBSODBA STRUKTURNE NEPRAVIČNOSTI IN EKONOMSKEGA IZKORIŠČANJA

Najostrejši medsebojni izzivi med Jezusom in farizeji/pismouki, 'ki so prišli iz Jeruzalema', se krešejo okoli strukturne ekonomske nepravilnosti. Prizor iz Mr 7,1–13 / Mt 15,1–20 jasno prikazuje, da teh konfliktov ne bi smeli brati v smislu Jezusovega nasprotovanja 'judovstvu' in zapovedim/Postavi, kot zmotno mislijo številni kristjani. Jezus (in ne pismouki in farizeji) je ta, ki vztraja pri strogem izpolnjevanju osnovnih Božjih zapovedi, ki predstavljajo jedro Postave. Farizeji in pismouki sami razkrijejo ta razkorak, ko Jezusa vprašajo, zakaj se njegovi učenci ne ravnaajo po 'izročilu starešin'. Ta izročila niso bila jedro zapovedi (*tore*), ampak ustno posredovani predpisi. Ustno izročilo, ki presega okvire zapovedi, zapisanih v Mojzesovih knjigah, so farizeji in pismouki razširjali kot predstavniki visokega duhovniškega vladarskega sloja (Jožef Flavij, JS 13,296–297).

Jezus premakne težišče pogovora na osnovna ekonomska razmerja. Navaja Božjo zapoved, zapisano v Mojzesovi postavi, ki je bila za Izraelce najbolj osebna od vseh: »Spoštuj očeta in mater!« Farizeje in pismouke obtoži, da kršijo to osnovno zapoved. Kako? Kot predstavniki tempeljske države so spodbujali kmete, naj 'posvetijo' Bogu in templju del pridelka njihove zemlje in dela. Jezus obtožuje farizeje in pismouke, da zbirajo pridelke, ki jih te lačne družine potrebujejo, še posebej njihovi ostareli starši. Kontinuiteta med Jezusom in izraelskimi preroki ne bi mogla biti bolj jasna. Kaže se v načinu njegove uporabe zapovedi iz zaveze, da bi obsodil krivico, ki jo izvaja vladajoči razred, ko si povečuje bogastvo na račun osiromašenega ljudstva.¹⁶

Jezusove izjave proti ekonomski nepravilnosti pa se še zaostrijo, ko se osredotoči na tempelj ter izžene menjalce denarja, prodajalce in kupce iz njegovega območja (Mt 21,12–17; Mr 11,15–17; Lk 19,45–48; Jn 2,13–16). Jezusovo dejanje v Herodovem templju ni bilo





samo 'očičenje', ampak bolj preroški prikaz, ki simbolizira Božjo sodbo. Jezus pri tem citira slavno Jeremijevo preroško obsodbo prvega templja: »Ali je ta hiša, na katero je priklicano moje ime, postala v vaših očeh jama razbojnikov?« (Jer 7,11a). S tem želi pokazati, da so kriterij njegove sodbe iste zapovedi pravičnosti, ki izhajajo iz zaveze, kot pri Jeremiji (Jer 7,1–11). Primerjava templja in vélikih duhovnikov z razbojniki, ki se zatečejo v svoje utrjeno skrivališče, daje njegovim besedam pravo preroško ostrino. Véliki duhovniki so kradli ljudem, kar so ti potrebovali za preživetje, in mislili, da so varni v svoji sveti trdnjavi. Ko jim je prevrnil mize in jih pregnal ven, je Jezus storil nespodobno preroško dejanje 'civilne nepokorščine' v protest proti ekonomski nepravilnosti, ki jo je izvajala vladajoča institucija. S tem se je postavil v dolgo tradicijo izraelskih prerokov, ki so delali enako.

Nekaj odlomkov naprej (Mt 21,33–46; Mr 12,1–9; Lk 20,9–19) Jezus pripoveduje priliko o najemniških viničarjih, ki je še eno preroško oznanilo Božje sodbe nad vélikimi duhovniki, ki so vodili tempeljsko državo. Prilika črpa iz zelo znane »pesmi o vinogradu« (Iz 5,1–6), prerokbe proti voditeljem, ki izkoriščajo ljudstvo. Véliki duhovniki so takoj razumeli, da je Jezusova prilika uperjena proti njim. Oni so najemniki, ki bi morali zagotoviti pravico v Božjem 'vinogradu' izraelskemu ljudstvu. Kot 'hudobni' najemniki so namesto tega izkoriščali vinograd, da bi povečali svoje bogastvo. Iz arheoloških raziskav v Jeruzalemu in hriboviti pokrajini severozahodne Judeje se je pokazalo, da so družine vélikih duhovnikov (in morda tudi Herodova družina) pridobivale velika posestva tako, da so zapeljali kmete v dolg, da bi nato prevzeli njihovo zemljo in jih prisilili v najemništvo.¹⁷ Ko so kopičili bogastvo z izkoriščanjem kmečkih družin, so si pripadniki vladajočega razreda gradili vedno večje palače v Jeruzalemu. Tovrstne plenilske prakse vélikoduhovniških družin v prvem stoletju po Kr. potrjujejo tudi Jožef Flavij in rabinska besedila (Jožef Flavij, JS 20,206–207, 214; b. Pesahim 57a).¹⁸

V skladu s svojo obsodbo institucionalne nepravilnosti Jezus vztraja na temeljnem zaveznem principu ekonomske pravičnosti in nasprotuje cesarski zahtevi po plačevanju tributa. Ko je oznanjal Božjo sodbo nad templjem in vélikimi duhovniki, je Jezus izzival tudi rimsko cesarsko ureditev v Judeji. Farizeji so zato spoznali, kako ga lahko ujamejo v past (Mr 12,13–17). Rimljani so zahtevali tribut za cesarja kot imperialnega 'Gospoda', 'Odrešenika' in 'Božjega Sina', odklonitev plačevanja pa je zanje pomenila upor. Jezus je nasprotoval rimski cesarski ureditvi, s tem da je oznanjeval Božjo vladavino, ki je od ljudi zahtevala izključno zvestobo (*pistis/fides*). To je bilo za ljudi žgoče vprašanje, kot je nekaj desetletij prej pokazal upor, ki sta ga vodila pismouk Juda in farizej Cadok, ko so ljudje zavrnilo plačevanje tributa (Jožef Flavij, JS 18,1).

Jezus je prelisil farizeje (in herodovce), da so pokazali, komu so zvesti; pri sebi so imeli denarij, na katerem je cesarjeva podoba. Jezus pa se je izvil iz njihove pasti in se izognil neposrednemu odgovoru na vprašanje farizejev: ali je zakonito plačevati tribut? Vprašanje je prestavil na princip ekonomske pravičnosti, ki je v osnovi prve in druge zapovedi: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega!« (Mr 12,17). Vsi, ki so poslušali, tako farizeji kot tudi ljudstvo, so razumeli, kaj je s tem razglasil: ker so vse stvari Božje, niso ničesar dolžni cesarju. Osnovne Božje zapovedi dejansko prepovedujejo 'klanjanje in služenje' cesarju (in vsakemu drugemu gospodu in gospodarju) s svojimi ekonomskimi sredstvi.

IZVRŠEVANJE EKONOMSKE PRAVIČNOSTI V ZAVEZNI SKUPNOSTI IZRAELA V PRENOVI

Zahteve po pravičnosti v ekonomskem življenju skupnosti iz zaveze prevevajo Jezusov preroški nauk v evangelijih. Zaradi moderne težnje po ločitvi religije od politično-ekonomskega življenja pogosto spregledamo to sporočilo. Ko se naučimo





brati *celotno* evangeljsko pripoved, pa za nas postane možno in nujno, da gremo onkraj te ločitve in onkraj individualizma, ki nam preprečujeta prepoznati: (1) da so bile vaše skupnosti temeljna oblika družbeno-ekonomskega življenja; (2) da evangeliji prikazujejo Jezusa in učence kot ustanovitelje gibanja, ki želi prenoviti izraelsko ljudstvo v vaških skupnostih; (3) in da je bila prenova zavezne skupnosti jedro prenove Izraela.

Prenova zavezne skupnosti, ki ima svoje središče v ekonomski pravičnosti, se jasno kaže v vseh poglobitvenih Jezusovih govorih in dialogih. Med njimi je najbolj znan 'govor na gori' (Mt 5-7), ki ima vzporednico v Lukovem 'govoru na ravnem kraju' (Lk 6,20-49).¹⁹ Oba vzporedna govora izkazujejo enako, z zavezo prežeto strukturo: začneta se z oznanilom odrešenja, sledijo mu zahteve, ki izhajajo iz zaveze (in se eksplicitno ali implicitno nanašajo na izvirne zavezne zapovedi in običaje), končata pa se z dvojno priliko, ki potrjuje izpolnjevanje teh zahtev. Ko sodobni kristjani berejo stavka »ljubi svoje sovražnike« in »nastavi drugo lice« izven konteksta, ju interpretirajo kot nasvet proti maščevalnosti ali kot ključno besedilo za potrditev pacifizma in ne-nasilne neposredne akcije. Toda če pogledamo na kontekst v krajši Lukovi različici (Lk 6,20-35), vidimo, da se dejansko obračata na ekonomska razmerja v vaški skupnosti, kjer so si lačni ljudje posojali med seboj. V zahtevah »ljubite svoje sovražnike, delajte dobro in posojajte, ne da bi za to kaj pričakovali« (Lk 6,35), Jezus naroča ljudem, naj se nehajo prepirati in se vrnejo k zveznim običajem sodelovanja in medsebojne pomoči. V okoliščinah revščine in lakote je solidarnost v skupnosti še toliko bolj nujna za preživetje in odpor zunanjim pritiskom.

Matejeva daljša različica je eksplicitna prenova zavezne *pravičnosti*. Ko ponovno beremo to besedilo, je nujno, da se zoperstavimo staremu tradicionalnemu razumevanju in individualističnemu branju. Govor nagovarja skupnost ljudi, 'množico', in vseskozi uporablja množinsko obliko, »vi«. Tema 'pravičnosti'

(*dikaioisyne*) s pogostim ponavljanjem obvladuje govor. Ko se je občutek za kolektivno skupnost zmanjšal, so ljudje začeli interpretirati Jezusove besede, kot da so usmerjene na posameznika. Jezusova radikalna prepoved jeze ali poželenja se je poleg tega v normalni družbeni interakciji zdela nemogoča, zato so se za njeno izpolnjevanje nekateri umaknili v samostane. Individualistično razumevanje še vztraja v sodobnih branjih in prevodih (kot npr. v angleški izdaji New Revised Standard Version), kjer je beseda 'pravičnost' (*dikaioisyne*; 'justice') prevedena z 'righteousness' (poštenost, osebna pravičnost, op. prev.).

Toda Jezus izrecno pravi, da so njegove besede in poslanstvo dopolnitev »postave in prerokov« (prim. Mt 5,17). Tako imenovane 'antiteze' (»slišali ste, da je bilo rečeno ... jaz pa vam pravim«) v nasprotju z mišljenjem številnih kristjanov niso 'nova' zapoved, ki nadomešča ali se zoperstavlja 'stari', ki jo predstavljajo pismouki in farizeji. Vrsta »jaz pa vam pravim« (v množini) prinaša *radikalizacijo* starozaveznih zapovedi iz Postave, ki motivirajo (so)delovanje. Zapovedi o uboju/jezi, prešuštvu/poželenju in krivi prisegi imajo ekonomske implikacije, kot smo že ugotavljali zgoraj. Ko Jezus postavlja svoje besede v nasprotje s 'pismouki in farizeji' v antitetičnih formulacijah, gre v glavnem za retorično figuro. Več teže ima nasprotje, ki izhaja iz svarila pred individualističnim prizadevanjem za ekonomsko varnost, ki išče samo bogastvo (služi *mamonu*). Glavni poudarek leži na služenju Bogu z iskanjem Božjega/nebeškega kraljestva in njegove ekonomske pravičnosti, to je z iskanjem zavezne skupnosti in z zaupanjem v kooperativno medsebojno pomoč, ki daje varnost (Mt 6,24-33).

Druga zahteva po ekonomski pravičnosti, ki je ne moremo zgrešiti, prihaja v obliki neke vrste zavezne ustave. Jezus jo izroča njemu zvestim skupnostim ob zaključku svojega poslanstva po galilejskih vaseh (Mr 10,17-31, vzporednice v Mt 19,16-30; Lk 18,18-30),²⁰ preden se odpravi v Jeruzalem, da bi se soočil z vladajočim razredom v času praznovanja





pashe. V tem odlomku bogataš pokaže na razkorak z drugimi: išče 'večno življenje' v ostrem nasprotju z navadnimi ljudmi, ki so si prizadevali preprosto preživeti in so se spraševali o naslednjem obroku. Jezus mu brez obotavljanja našteje zavezne zapovedi kot kriterije, ne za večno življenje, ampak za vstop v Božje kraljestvo (Mr 10,23.25). Pri tem zapoved »Ne želi hiše svojega bližnjega« zaostri v »Ne goljufaj«. Način, kako obogateti, je bil v izraelski družbi, ki je temeljila na zavezi (pa tudi v drugih agrarnih družbah), pogosto povezan z goljufijo – manipulacijo pomoči potrebnih ljudi, da so vzeli posojilo na obresti, da bi se nato polastili (s krajo) njihove zemlje in/ali dela.

Ko bogataša tako postavi kot negativen zgled (česa ne delati), Jezus razglasi princip ekonomske pravičnosti: »Laže gre kamela skozi šivankino uho, kakor bogataš pride v Božje kraljestvo« (Mr 10,25) – to je, vstopi v prenovljeno pravično družbo pod neposredno oblastjo Boga. Prenova Izraela s prenovo življenja v skupnosti je središče zadnjega dela dialoga. Vstop v Božje kraljestvo s seboj prinaša konkretno prenovu družin/gospodinjstev v zavezni skupnosti in to zdaj. Že v tem času vključuje tudi hiše in njive, pa tudi preganjanja, torej celo v okoliščinah, ko še traja imperialna oblast (Mr 10,28–31).

Iz tega pregleda bi moralo postati jasno, da so Jezus, evangeliji in njemu zveste skupnosti ponovno oživeli radikalno vztrajanje pri ekonomski pravičnosti, ki jo najdemo v tradiciji zaveze z Mojzesom ter v prerokbah Amosa, Izaija in Miheja. Evangeliji prikazujejo Jezusa in njegove učence kot katalizatorje prenove zaveznih skupnosti, ki izvršujejo ekonomsko pravičnost. Prikazujejo, kako se Jezus drzno zoperstavlja zatiralskim vladajočim institucijam, ko jim preroško oznanja, da stojijo pod Božjo sodbo. Še več, kot dramatično poročajo evangeliji, je Jezus tako delal v zgodovinski situaciji, kjer so vladarji na zoperstavljanje odgovarjali z zapiranjem in javnimi usmrčitvami s počasnim mučenjem, z namenom, da bi ustrašovali ljudi in jih odvrnili od vstaje.

IZHODIŠČA SVETOPISEMSKIH BESEDIL ZA DANES

Če je centralizacija politično-ekonomsko-religijske oblasti v Davidovem kraljestvu ali v jeruzalemski tempeljski državi v Svetem pismu utelešala institucionalizirano nepravičnost, koliko bolj je njeno utelešenje današnji sistem globalnega kapitalizma? Zapovedi in prerokbe so spominjale kralje in vélike duhovnike, da je Bog obsodil ekonomske krivice, kot je npr., ko so posojali revnim na obresti in z njimi manipulirali, da so se vedno bolj zadolževali. Toda kapitalizem se je v moderni zahodni kulturi razvil prav na podlagi posojanja na obresti, manipulacije z dolgovi in nizko plačanega dela. Mednarodni denarni sklad in Svetovna banka, ki sta bila ustanovljena, da bi 'stabilizirala' svetovno kapitalistično ekonomijo, sta manipulirala z državami 'v razvoju', da so vzele posojila, ki jih ne morejo odplačati, nato pa jih prisilila, da so ukinile storitve, ki jih obubožani ljudje nujno potrebujejo. Finančni kapital je ustvaril subtilnejše načine, kako izčrpati omejene vire, ki jih imajo ljudje za osnovo svojega preživetja, s kreditnimi karticami na visoke obrestne mere in drugorazrednimi hipotekarnimi krediti (*subprime mortgage*), ki so mnoge neizogibno pripeljali do rubeža ali deložacije.

Kljub rohnenju Theodora Roosevelta več kot stoletje nazaj, da veleindustrialci in bankirji iz Wall Streeta kršijo deset zapovedi, se je javna razprava v ZDA šele nedavno vrnila k pogovoru o krivicah, ki jih uteleša kapitalizem, ki je zdaj prevzel svetovno gospodarstvo. Gospodarski zlom leta 2008 je končno usmeril širšo pozornost na moč, ki jo imajo megabanke nad ljudmi, ki so izgubili svoje domove, pokojnine, službe in zdravstveno varstvo. Zlom je pokazal, da lahko milijonarji in multinacionalne korporacije manipulirajo z najmočnejšimi vladami na svetu, da jamčijo za njihovo širjenje bogastva in moči.

Premalo refleksije je bilo o načinu, kako bi vztrajanje pri ekonomski pravičnosti v





besedilih in zgodovini Svetega pisma lahko bilo povezano z veliko bolj zapleteno nepravilnostjo, ki se je institucionalizirala v globalnem kapitalizmu. Če so svetopisemski razlagalci in duhovniki vpleteni v kapitalistični sistem (npr. s plačami in pokojninskimi skladi), se zdi verjetno, da bomo ostali pri udobnem, 'reformističnem' stališču. Vseeno pa je mogoče iz radikalnega vztrajanja pri ekonomski pravičnosti v zgodbah zgodnjega Izraela, zgodnjih prerokov in evangeljskih zgodb izpeljati nekaj splošnih principov, ki bi jih lahko aplicirali na današnje bolj zapleteno razporeditev moči, ki sestavljajo ekonomsko krivico.

V zaveznih kriterijih ekonomske pravičnosti je implicitno, da *imajo ljudje pravico do ekonomskega preživetja*. V agrarni družbi je to pomenilo gospodinjstvo in njive ter vključenost v podporno skupnost. Danes je osnovno preživetje veliko bolj zapleteno in vključuje hrano in zatočišče, zdravstveno varstvo, izobrazbo, prevoz ter neke vrste podporno mrežo.

Ustrezno temu imajo ljudje (družba/mesto/država) *kolektivno odgovornost zagotoviti drugim članom skupnosti ekonomsko pravičnost*, kar pomeni odgovornost, da gojijo skupno dobro in pomagajo potrebnim. Danes bi to zahtevalo konec ali morda umik privatizacije, da bi obnovili skupno dobro.

Evangeliji ne opisujejo individualne etike, ampak *prenovo skupnosti*, osredotočeno na *ekonomsko pravičnost kot del širše prenove in odporniškega gibanja podrejenih ljudstev proti rimski imperialni ureditvi*. Navadni ljudje, ki so črpali iz svetopisemskih besedil in zgodovine, so včasih sledili temu zgledu s kolektivnim delovanjem. Kmetje iz Nemčije v 16. stoletju so se na primer organizirali, da bi vztrajali pri svojih tradicionalnih ekonomskih pravicah. Nekatere katoliške cerkve v ZDA so stoletje nazaj vodile župnijske kreditne zadrage. Danes potekajo številne kolektivne ekonomske pobude, ki podpirajo ekonomsko pravičnost in nasprotujejo institucionalizirani nepravilnosti. Kolektivno dezinvestiranje iz multinacionalnih megakorporacij in kolektivno investiranje virov in

energije v načine, ki prenavljajo načine preživetja ljudi, lahko ponudita učinkovit odpor nadaljnji centralizaciji moči, ki izčrpava vire preživetja ljudi.

Evangeliji prikazujejo, kako Jezus in od njega izhajajoča gibanja ne delujejo samo s prenavljanjem ekonomske pravičnosti v skupnosti, ampak tudi z *drznim zoperstavljanjem institucijam, ki nadzorujejo, utelešajo in izvršujejo ekonomsko nepravilnost*. Imamo dolgo in globoko tradicijo zoperstavljanja represivni politični moči, da bi vztrajali pri političnih pravicah. Danes so institucije globalnega kapitalizma tiste, ki imajo nadzor in ki udejanjajo ter zastrujejo ekonomsko nepravilnost. Ker imajo multinacionalne korporacije odločujoči vpliv na vlade in nadzirajo množične medije, se zdijo reforme, kot je 're-regulacija', malo verjetne. Številne vlade vendarle še vedno dovoljujejo kolektivno zbiranje na protestih. Gibanje Occupy Wall Street je leta 2011 širšo razpravo osredotočilo na 'prizorišče zločina' v tistih nebotičnikih, kjer finančni kapital manipulira s svetovno ekonomijo. V številnih državah (vključno z ZDA), kjer imajo sedeže mednarodne institucije globalnega kapitala, je poleg tega možen način nasprotovanja tudi nenasilna civilna nepokorščina.

ZAKLJUČEK

Življenje v postmodernem svetu, kjer je ekonomska nepravilnost institucionalizirana, lahko otopi našo zmožnost, da bi si znali predstavljati kakršen koli izziv ali alternativo. Sveto pismo ponuja mnogo prikazov reformistične drže, ki poskuša ublažiti najhujše učinke institucionaliziranih krivic, ne da bi začela z resnično spremembo. Toda če v zamemo resno radikalnejše vztrajanje Svetega pisma pri ekonomski pravičnosti v zaveznem izročilu, preroških trditvah in v evangeljskih zgodbah o Jezusovem delovanju, potem nas to pripelje do nekaj temeljnih principov, ki kažejo na nujnost spremembe: (1) ljudje imajo pravico do ekonomskega preživetja; (2)



skupnost (družba) ima kolektivno odgovornost, da zagotovi ljudem ekonomsko pravičnost; (3) kolektivno lokalno delovanje v smer ekonomske pravičnosti je del širše prenovne, ki resno jemlje evangeljske zapovedi.

Prevedel: Rok Blažič

- ¹ Richard Horsley je profesor svobodnih umetnosti in religijskih študij na University of Massachusetts v Bostonu. Je avtor številnih del o zgodovinskem ozadju Jezusovega delovanja, s poudarkom na družbeno-ekonomskih vprašanjih, pri čemer izhaja iz eksegeze svetopisemskih besedil: *The Message and the Kingdom* (2002), *Jesus and the Spiral of Violence* (1992) in *Jesus and the Empire* (2002). Op. prev.
- ² Članek je posvečen Aubreyju Neblett Brownu III. iz pete generacije diplomirancev na Union Theological Seminary v Richmondu, Virginija ('61), potomcu uglednih prezbiterijanskih duhovnikov (njegov oče je bil znani pastor Aubrey N. Brown Jr.). Aubrey si je vse svoje življenje aktivno prizadeval za ekonomsko pravičnost, od izjav proti širjenju nabora pred Senate Armed Service Committee (ko je bil še v srednji šoli) preko demonstracij za državljsanske pravice v času študija (bil je eden maloštevilnih belih študentov, ki so protestirali pred veleblagovnico Thalheimer's v Richmondu) do organiziranja sindikatov na kmetijah, v tovarnah, še posebej pa v rudnikih premoga, kjer je pomagal razširiti lokalno akcijo v vsedržavno stavko. Še naprej je deloval na podobnih področjih vse do konca svojega neverjetno predanega življenja.
- ³ Glej predvsem skrbno analizo v Douglas A. Knight, *Law, Power and Justice in Ancient Israel* (Westminster John Knox: Louisville, 2011).
- ⁴ Za pregled glej Richard Horsley, *Covenant Economics* (Westminster John Knox: Louisville, 2009), 1-32.
- ⁵ James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant* (Yale University Press: New Haven, 1976).
- ⁶ Glede prerokov in okoliščin, ki so jih nagovarjali, glej predvsem Robert B. Coote, *Amos Among the Prophets* (Fortress: Minneapolis, 1981); Marvin L. Chaney, »The Political Economy of Peasant Poverty: What the Eighth-Century Prophets Presumed but Did Not State,« v: *The Bible, the Economy, and the Poor*, ur. Ronald A. Simkins in Thomas M. Kelley; Journal of Religion and Society Supplement Series 10 (The Kripke Center: Omaha, 2014), 34-56; <http://moses.creighton.edu/JRS/toc/SS10.html>.
- ⁷ Več v Knight, *Law, Power, and Justice*; Richard Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*

(Westminster John Knox: Louisville, 2007), posebej poglavja 3, 4 in 5.

- ⁸ Za kritično analizo virov in rekonstrukcijo zgodovine poznega obdobja drugega templja v Judeji in Galileji, neposredno povezano z Jezusom in evangeliji, glej: Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (Harper & Row: San Francisco, 1987); isti, *Galilee: History, Politics, People* (Trinity Press. International: Valley Forge, 1995); isti, *Jesus and the Powers* (Fortress: Minneapolis, 2011); isti, *Jesus and the Politics of Roman Palestine* (University of South Carolina Press: Columbia, 2014).
- ⁹ Več v Fabian E. Udoh, *To Caesar What is Caesar's* (BJS 343, Brown University Press: Providence, RI, 2005).
- ¹⁰ Več v Horsley, *Galilee: History, Politics, People*, 119-22, 134-35; Duane Roller, *The Building Program of Herod the Great* (University of California Press: Berkeley, 1998).
- ¹¹ Za popolnejše poročilo o različnih oblikah ljudskega odpora v kontekstu strukturne nepravilnosti glej: Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, poglavja 1-4.
- ¹² Glej *Pravilo skupnosti in Damaščanski dokument* iz korpusa kumranskih rokopisov.
- ¹³ Kontroverza se jasno kaže tudi v Novi zavezi, v besedilih kot je Mr 12,13-17, kjer herodovci sprašujejo Jezusa o plačevanju davkov cesarju.
- ¹⁴ Pionirski deli tovrstnih obravnav sta npr. David Rhoads and Donald Michie, *Mark as Story* (Fortress: Philadelphia, 1982); in Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story* (Fortress: Philadelphia, 1986).
- ¹⁵ Za moja prizadevanja s sodelavci glej Richard Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Westminster John Knox: Louisville, 2001); Richard Horsley in Jonathan Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Trinity Press International: Harrisburg, 1999); Richard Horsley in Tom Thacher, *John, Jesus, and the Renewal of Israel* (Eerdmans: Grand Rapids, 2013).
- ¹⁶ Glede Jezusove obsodbe farizejev in pismoukov glej: Horsley, *Hearing the Whole Story*, 149-176.
- ¹⁷ William R. Herzog III, v delu *Parables as Subversive Speech* (Westminster John Knox: Louisville, 1994, 98-113) razlaga, kako so se lahko ljudje poistovetili s to priliko, ker so sami imeli izkušnjo izkoriščanja.
- ¹⁸ Magen Broshi, »The Role of the Temple in the Herodian Economy,« *JJS* 38 (1987): 31-37; Martin Goodman, »The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt,« *JJS* 33 (1982): 418-426.
- ¹⁹ Za nadaljnjo razpravo glej: Horsley, *Covenant Economics*, 103-114, 150-156.
- ²⁰ Za nadaljnjo razpravo glej: Horsley, *Hearing the Whole Story*, 186-194; isti, *Covenant Economics*, 116-125; 156-158.



Simone Martini, Oznanjenje.





B. ONORIODĚ BŔLOJĚ, ALPHONSO GROENEWALD

Hinavščina v oskrbništvu¹

Etično branje Malahija 3,6–12 v kontekstu krščanskega oskrbništv

Svetopisemski koncept oskrbništv je bil večkrat predmet napačnega razumevanja. Ob omembi besede oskrbništv najprej pomislimo na denar. Čeprav je omenjen v peti polemični razpravi (3,6–12), je močno povezan z nespoštovanjem Gospoda. Mnenje ljudi glede uporabe njihovega bogastva in/ali osebnih predmetov je bilo pokazatelj njihovega dejanskega odnosa v zavezi z Jahvejem. Njihove drže izražajo pomanjkanje ljubezni, predanosti in globine. Zadosten razlog za popolno krščansko oskrbništv je priznanje, da je Jahve edini gospodar vseh stvari in da je njegova velikodušnost in zvestoba v nasprotju s človekovo goljufovostjo, kot je to prikazano v knjigi preroka Malahija. Izraz *oskrbništv* dobesedno pomeni: skrbeti za nekaj, kar je nekemu zaupano, upravljati s posestvom ali lastnino posameznika, zaupati nekemu odgovornost za nekaj. Dano nam je bilo oskrbništv nad našim časom, energijo, talenti, vrednotami, čustvi, vedenjem in vsemi drugimi stvarmi (Van der Walt 2012, 3).

Na krščansko oskrbništv moramo gledati z različnih vidikov in skozi različna očala. Medtem ko naj bi vključevalo denar, predstavlja oskrbništv nad denarjem le delček našega popolnega krščanskega oskrbništv. Dajanje je le del oskrbništv nad denarjem, dajanje desetine in darov pa sta le delčka našega oskrbništv dajanja.

Krščansko oskrbništv namreč vključuje celotno življenje vernika – njegov čas, denar, talente, energijo, njegovo družino, delo, dom, itd. Ko vernik začne resno jemati koncept oskrbništv, doživlja dajanje desetine kot le en vidik odgovornosti Bogu. Zanemarjanje dajanja desetine namreč ni le problem denarja; to je problem ljudi (Davis 1987, 97).

Popolno krščansko oskrbništv torej vključuje posvetitev življenja posameznika in sredstev službi Bogu in vsemu človeštvu. Če posameznik zanemari svoje oskrbništv, to do določene mere kaže na pomanjkanje ljubezni, zaveze in globine. Sveto pismo pogosto poudarja vsa zmotna čustva, ki ovirajo pravilno krščansko oskrbništv.² Če torej posameznik ne želi dati od svojih dobrin na način, ki je všeč Bogu, to lahko razumemo kot greh proti Božji volji.

Ti so lahko: »pohlep, lakomnost, razdvojena zvestoba, napačne prioritete, nezadovoljstvo, pomanjkanje zaupanja, sebičnost in materializem – na vse te grehe je potrebno jasno in glasno opozoriti. Srce, ki ni pravično





pred Bogom, ne more obroditi dela, ki ugaja Bogu. Pokvarjeno drevo namreč daje pokvarjen sad ali pa sploh ne daje sadu. Ne obstaja bližnjica proti oskrbništvu, ki ugaja Bogu« (Valleskey 1989, 8).

Najboljši preizkus kristjanove poštenosti je njegova/njena pripravljenost, da sprejme privilegij oskrbnišтва (Masters 1994, 11).

V nadaljnji razpravi se članek ukvarja z gospodarsko situacijo mesta Jehud v dneh Malahija in nato osvetli podrobnosti prerokovih obtožb glede hinavščine v povezavi z dajanjem desetine, ki naj bi bila kristjanova izhodiščna točka ali osnova oskrbnišтва, saj gre pri tem za svetopisemski minimalni standard, ki pa bi lahko bil z Gospodovim uspehom še dopolnjen. Članek se na nepristranski in pazljiv način zaključí z izpostavitvijo nekaterih ključnih načel krščanskega oskrbnišтва, ki bodo kristjanom služila kot opomnik o njihovi etični odgovornosti. Malahijeva preroška pripoved 3,3–6 Jahvejevo ljudstvo v verskih skupnostih opominja na posledice zagrenjenosti in prevzetnosti v odnosu do njega, prav tako pa služi tudi kot motivacija in navdih, da vztrajajo v dajanju sredi težkih gospodarskih razmer.

GOSPODARSKO STANJE JEHUDA KOT PODLAGA ZA MALAHIJEVE PREROKBE

Malahija (*mal'ākhî*) v hebrejskem Svetem Pismu pomeni 'moj prerok, sel'. Identifikacija oblike *mal'ākhî* je raziskovalcem povzročala težave, zato so se v strokovnih razpravah pojavila različna stališča, ki jih je mogoče braniti. Po eni strani je Malahija lastno ime pisatelja prerokb, medtem ko po drugi strani pomeni ime ali naziv neznanne osebe, ki je odgovorna za knjigo (Hill 1998,15). Nekateri tudi menijo, da je knjiga plod prerokb več pismoukov in da nima enega samega avtorja (Gertz in dr. 2012, 521).³ Mnogo strokovnjakov je ovrednotilo literarne značilnosti Malahijevih prerokb in v razpravah so se osredotočili na sredstva

opisovanja Malahijevih načinov in/ali tehnik komunikacije z Jahvejevimi ljudmi (Boda 2000, 299–300; Braun 1977, 299; Clendenen 2004, 218; Merrill 1994, 380; Murray 1987, 110; O'Brien 1990, 63).

Zaradi razdelitve sporočila knjige na šest manjših delov (Pierce 1984, 282), od katerih ima večina izmed njih tridelno obliko, in sicer »pogosto rabo citatov, retorična vprašanja in polemično razpravo« (Clendenen 2004,218) – ki pa so lahko tudi sami sestavljeni iz manjših elementov, in sicer iz prerokbe o odrešenju, grožnje ali opomina – lahko rečemo, da je knjiga sestavljena iz polemičnih razprav in/ali prerokb (Clendenen 2004, 218; Petersen 1995, 29; Redditt 2000, 849). Boda opaža:

»Vprašalni glagolski naklon naslovnike nagovarja močneje, saj jih sili, da o sporočilu razmišljajo v globlji meri, kot če bi šlo zgolj za trditve. Tako govori tudi Agej, in sicer v primeru rabsodbe (1,4.9; 2,12–13.19) in ko izraža sočustvovanje (2,3)« (2000, 299–300).

Craig (1996, 244) in Pierce (1984, 277) sta prav tako odkrila teh 6 načinov spraševanja in trdita, da le-ti predstavljajo skladnost med Agejem, Zaharijem in Malahijem. Clendenen pa pri Malahiju loči šest polemičnih govorov: (1) 1,2–5, (2) 1,6–2,9, (3) 2,10–16 (z izjemo vrstice 11–12, ki je kasnejše dopolnilo), (4) 2,17–3,5, (5) 3,6–12, in (6) 3,13–21 (v angleškem jeziku 4,3; kajti zadnje tri vrstice kanonične knjige 4,4–6 so v angleškem jeziku izpuščene, saj gre za kasnejši dodatek). (2004, 219)

Malahijeve prerokbe lahko razumemo le, če vsaj v grobem poznamo kontekst, v katerem je živel. Tako kot ostali preroki je tudi on posredoval prerokbe od Boga, vendar so le-te upoštevale okoliščine in situacije njegovega časa. Malahija je nagovoril Jude novo nastale province Judeje (uradno Jehud)⁴ v perzijski satrapiji Eber-Nahara, ki so najverjetneje živeli v času vladavine kralja Dareja I (522–486 pr. Kr.). Med njegovim poslušalstvom so bili emigranti ali pregnanci, ki so se preselili v Judejo, in potomci tistih Hebrejcev, ki so preživeli babilonsko obleganje Jeruzalema, vendar niso bili izgnani v Mezopotamijo.





Edikt, ki ga je izdal Kir Veliki, nam služi kot zgodovinsko ozadje služenja prerokov Ageja, Zaharija in Malahija, ki so živeli v obdobju po vrnitvi iz Babilona. Kir Veliki je za upravnika imenoval Šešbacárja (Ezr 5,14), ki je komaj postavil temelje templja. Zapisano je, da od časa Kira do Darejevega vzpona na oblast tempelj ni bil dokončan (Ezr 5,14). Lee (2011, 163) pravi, da naj bi Šešbacar naletel na odpor pri upravitelju v Samariji, ki mu ni hotel pomagati, na nek način pa tudi na odkrito sovražnost. Drugi tempelj je bil postavljen pod okriljem prijaznega Perzijanca kralja Dareja I. Denar, potreben za obnovo, pa je prišel v obliki povračila davka iz perzijske kraljeve zakladnice (Hill 2012, 526–527).

Malahija se sooči s prebivalstvom, ki se je vdajalo verskemu cinizmu in političnemu skepticizmu. Malahijev čas je bil poln razočaranja in malodušja. Navdušenje, ki ga je povzročilo oznanjevanje prvih prerokov, se je do takrat že razbilo ob čereh resničnosti. Številne teološke zmote, vključno s pričakovanimi o bogastvu, ki ga je obljubil Agej, ko bodo obnovili drugi tempelj (Ag 2,7.18–19), o obnovi Davidove zaveze, ki jo je napovedal Ezekiel (Ezk 34,13.23–24) in o izvršitvi Jeremijeve »nove zaveze« (Jer 31,23.31–2) so le še povečale razočaranje skupnosti Judov iz obdobja po vrnitvi iz Babilona (Hill 2012, 527). V zadnjih letih 6. stoletja pr. Kr. je namreč prišlo do velikega navdušenja. Ljudje so namreč verjeli besedam prerokov, da bo vsak čas nastopilo novo, bogatejše in sijajnejše obdobje.

Drugi tempelj naj bi bil bolj veličasten kot prvi (Ag 2,9). Njihova dežela bo prenovljena in žetve bodo obilne (Ezk 34,26–30; Iz 41,18–19). Vsi ljudje se ne bodo mogli naseliti na tej zemlji (Iz 54,1–3) in prebivalstvo Jeruzalema bo preplavilo svoje meje (Zah 2,4). Izrael ne bo suženj, temveč mu bodo narodi zemlje služili (Iz 49,22–23) in Gospodova slava se bo vrnila v tempelj (Ezk 43,1–5). Sčasoma pa je postalo vedno bolj očitno, da se te prerokbe ne bodo uresničile na način in v času, kot so ljudje to pričakovali. Življenje Izraelcev je bilo omejeno na Jeruzalem in njegovo neposredno bližino.

Niso imeli nobenega dokaza, da se je Božja slava vrnila v tempelj, prav tako pa ni bilo nobene vidne obnove kraljestva in obljub, ki so bile dane Davidu, kar je bilo morda zanje dejstvo, ki jih je najbolj razočaralo. Razblinjene sanje, izgubljeni upi, razočaranje, žalost in jeza so bili razlog, da je ljudstvo Judeje moralno in etično vse bolj in bolj nazadovalo. Izraelova reakcija je bila povsem pričakovana. Kako naj bi razložili, da je Bog očitno zapustil in pozabil ljudstvo, Davidovega kralja in duhovščino, ki jo je sam izbral? Mnogi so izgubili vero v Boga svojih očetov, ki jih je po njihovem mnenju kaznoval čez vsako razumno mero. Korpel piše o njihovem spraševanju:

»'Zakaj se postimo, ti pa tega ne vidiš, pokorimo svojo dušo, ti pa tega ne veš?' (Iz 58,3). 'Čakamo pravice, pa je ni, odrešenja, pa je daleč od nas' (Iz 59,11). 'Prazno je služiti Bogu! Kakšen je dobiček od tega, da izpolnjujemo njegove zapovedi in hodimo v spokorni obleki pred Gospodom nad vojskami?' (Mal 3,14). Spraševali so se, ali obstaja dokaz, ki bi potrdil, da so v zavezi z Jahvejem in da jih on ljubi (Mal 1,2). 'Kje neki je Bog pravice?' (Mal 2,17)« (2005, 138).

Pragmatične gospodarske okoliščine, v katerih se je znašlo judejsko prebivalstvo, so bile zelo nespodbudne. Ko je Nebukadnezar osvojil mesto, je tako rekoč najboljše ljudi odpeljal kot ujetnike. Tisti, ki so ostali v deželi, so si prisvojili posest zase (Jer 39,10; Blenkinsopp 1988, 60–66). Samarijani,⁵ ki so jih imeli za heterogeno pleme iz severnega dela Izraela, so tako prišli in si prisvojili njihovo lastnino in so imeli v lasti velike posesti in premoženje; na ta način so mnogi obogateli in postali premožni (Blenkinsopp 1988, 68). Povratniki zato niso mogli pričakovati, da jih bodo tisti, ki so jih pustili za seboj, sprejeli z odprtimi rokami; predvsem zato, ker so bili ekonomski pogoji v Palestini slabi (Ag 1,6.9–12; Zah 8,10). Wells jasno pravi:

»Očitno so obdavčili Jude (Neh 5,4), kar je predstavljalo še dodatno breme poleg tega, kar jim je naložila Perzija. Nekateri so si morali izposoditi denar, da so lahko kupili





hrano in plačali davke (Neh 5,14–15). Ti sosede so jih tožili osrednji perzijski vladi (Ezra 4,6; 4,7–23) in fizično nasprotovali njihovemu delu tako, da je le-to moralo biti opravljeno v izmenah, in sicer je polovica mož delala, druga polovica pa stražila (Neh 4,16–18) /.../ Situacija v Jeruzalemu je bila turobna. Obilica razvalin (Neh 4,10) in manjvrednost projekta v primerjavi s tistim iz slavne preteklosti (Ezra 3,12; Ag 2,3) sta jim vzela še tisto malo začetnega navdušenja, ki so ga imeli. Možnosti za boljše življenje niso bile videti sedaj nič boljše. Malo ljudi v Babilonu se je hotelo vrniti v Izrael. Mnogi so se navadili na tamkajšnje življenje, mnogi niso poznali drugačnega življenja in nekateri so uspeli« (1987, 40).

Težke in neugodne gospodarske razmere Jehuda lahko še posebej opazimo v prerokovem poudarjanju nekaterih obrednih grehov (npr. omadeževanje Jahvejeve mize – Mal 1,7.8.13–14, ali neprinašanje desetine – Mal 3,8–10), ki pa niso posledica nespoštovanja Jahveja, ampak tega, da je delovanje duhovnikov temeljilo na sočutju ali realizmu, še posebej do njihovih ubogih judejskih bratov (Rogerson 1999,179). Rogersonov argument temelji na dejstvu, da je Jehud doživel prehod od agrikulture do hortikulture, kar je pomenilo, da je bilo na zemlji manj živali, ki bi jih lahko prinesli v tempelj za žrtevno daritev. V tem smislu bi omemba darovanja živali, ki so bile slepe, hrome ali bolne, kazala na težave pri vzreji živali, zaradi česar je bilo živali malo, črede pa majhne. Vendar pa vse to glede na ozadje Malahije 1,6–14 ostaja na teoretski ravni (Rogerson 1999,177–178). Medtem ko Rogerson prizna, da njegovo stališče ostaja domneva, namreč Malahija 1,14 predstavi močen pomislek k vsemu temu. Ljudje so se zavedali svoje dolžnosti do te mere, da so prinašali žrtve; niso si drznili popolnoma opustiti te dolžnosti, ampak so prinašali prazne daritve (tudi ko so imeli primerne in ustreznega (samca) v svoji čredi), posmehovali so se Jahveju in si brez izjeme lagali tako, da so darovali najslabše, kar so imeli.

Prav tako je stvar razprave, da »čeprav je Darejeva politika v provincah zavzela držo nevmešavanja, s spodbujanjem lokalne religije in občasno lokalnih bogoslužij«, se je situacija bistveno spremenila, ko je Kserks I. leta 485 pr. Kr. postal kralj. Konec je bilo podpore javni religiji in »davčne ureditve po celem imperiju so se spremenile v prid Perzijcev in tako, da se je povečalo obdavčenje vseh drugih etničnih in narodnih skupin«. Za financiranje gradbenih projektov in vojaških podvigov na zahodu so bila potrebna velika finančna sredstva. »Kserks pa se je izogibal poslabšanju etnične perzijske ekonomije z izčrpavanjem virov iz provinc.« To pa je močno obremenilo ne le gospodarstvo Judeje, temveč tudi templja« (Clendenen 2004,215). Kdorkoli je že bil upravitelj ali administrator Judeje v tem obdobju, je bil bodisi nesposoben, bodisi nepošten ali celo oboje. Zaradi visokih davkov (Neh 5,4. 15) in inflacije, ki je bila rezultat perzijskih ekonomskih načel in lakote (Neh 5,3), je prišlo do velike revščine. Vse to pa je vodilo v zaplembe premoženja (Neh 5,5.11) in zelo se je razširilo davčno suženjstvo (Neh 5,5.8). Do konca 5. stoletja se je obrestna mera premikala z 20% pod Kirom in Kambizom na 40% – 50%, kar naj bi bil dodaten dejavnik inflacije (Clendenen 2004,215). Iz knjige preroka Malahija izvemo, da je prišlo več zaporednih slabih letin in časi so za Izrael postali težki; suša in napadi kobilic so uničili pokrajino, ki je bila že tako v veliki meri neplodna (Ag 1,6.10–11; Mal 3,11) (Blenkinsopp 1988, 36). Slab pridelek je bil torej reden pojav, zato je bilo veliko ljudi v revščini.

MALAHIJEVE OBTOŽBE HINAVŠČINE PRI DAJANJU DESETINE (MAL 3,6–12)

Peto prerokbo lahko opredelimo kot asertiven tip govornega dejanja, ki ima namen potrditi in prepričati poslušalca in/ali bralca (Hill 1998, 291). Prerokba je bila najverjetneje namenjena celotnemu ljudstvu Judeje:

»Njen namen je dati upanje ljudstvu Jehuda v obdobju po vrnitvi iz Babilona, in





sicer na način, da prerokba poudari Jahvejevo nespremenljivost tako, da odgovarja na obtožbe ljudstva o božji muhavosti /.../ Na tej točki se Malahija dotakne univerzalnih vidikov človekove izkušnje, tako da se sooča z neizpolnjenimi obljubami in razblinjenimi sanjami in pričakovanji, ki se niso uresničila» (Hill 1998, 294).

Medtem ko različne teme v 3. poglavju Malahije vključujejo eshatološki obisk Jahvejevega poslanca zaveze (3,1), kazni hudodelcev (3,5), Jahvejevo nespremenljivost (3,6), pa tudi opomin, naj se ljudje pokesajo in vrnejo k Jahveju (3,7) je središče te prerokbe v vrsticah 8–10. V njih je Jahve preko svojega preroka pomagal ljudem, da so se zavedali dodatnega vidika, kjer sta bila očitna njihova zarota in odpor proti njemu, namreč zatajevanje desetini in hinavščina, povezana z njimi (Clendenen 2004, 414). Obtožbe proti ljudem glede njihove nezvestobe in glede njihovih goljufivih ravnanj pri darovanju žrtev (Mal 3,6–12) so podobne obtožbam proti duhovnikom v 1,6–2,9. Prerokbi v 1,6–2,9 in 3,6–12 se v nekem pogledu dopolnjujeta, in sicer v tem, da se osredotočata na zanemarjanje bogoslužja (Tiemeyer 2006, 27).

Oba prerokbi se začenjata z dvojno trditvijo in vprašanjem, čemur sledi obsojanje neprimernih žrtev, zagotovilo o preobratu sreče in povzdignjenje imena Jahve nad vse narode. Mal 3,6–12 nagovarja celotno skupnost, ne le može in duhovnike, obljublja blagoslove, medtem ko druga prerokba ne daje takih obljub. Najverjetneje je glavna razlika v tem, da je druga prerokba opozorilo zaradi nepokorščine, saj v polnosti kaže na njene posledice, torej prekletstvo, medtem ko je peta prerokba povabilo k pokorščini in kaže njene koristi, in sicer na blagoslove. Druga prerokba se nanaša na bogoslužje, medtem ko se peta prerokba nanaša na vzdrževanje templja (Stuart 1998, 1362). Prestopki prebivalstva torej sledijo prestopkom njihovih voditeljev; vedenje duhovnikov je namreč vplivalo na ljudi. Duhovniki so bili odgovorni za poučevanje ljudi in so obenem imeli tudi odgovornost,

da lahko zavrnejo katerokoli žrtev, ki je bila prinešena v tempelj in tudi da kaznujejo ljudi. Iz tega razloga ima prerok voditelje vsaj delno za odgovorne za grehe (ali prestopke) njihove črede. Vsebina kritike v Malahiji 3,6–12 se ne nanaša le na ljudi, temveč tudi na duhovnike (Tiemeyer 2006, 26–27).

Vrstico 6 strokovnjaki razlagajo na različne načine: kot začetek pete prerokbe (Stuart 1998, 1361; Smith 1984, 331), kot zaključek prejšnjega dela (Clendenen 2004, 399; Pohlig 1998, 151) ali pa, da služi kot povezava med prejšnjimi vrsticami in obtožbami, ki sledijo v 3,7 (Schuller 1996, 870; Weyde 2000, 324). Vendar Mal 3,6–12 popolnoma sledi ponavljajočemu se vzorcu Malahijevih sporočil. Člen *kî* se prevaja kot simbol poudarka »zares, resnično« (Pohlig 1998, 151). Predpostavlja, da se Jahve ni spremenil. Očitno so se nekateri skeptiki utrudili v čakanju na obljubljeni prihod Jahveja, kot sta ga obljubila Ezekijel in Agej. Namigovali so, da si je Jahve premislil in da ni bil zvest svoji obljubi. Toda Jahve pravi, da se ni spremenil. Prva oseba 'ānī yhwā [Jaz sem Gospod] govori o Jahvejevi nesprenemljivi naravi (*lō' shānīthī*) in oznaka *benēya'āqōbh* [Jakobovi otroci], ki se niso spremenili, tesno povezuje to vrstico z Malahijem 1,2–5 (Schuller 1996, 870). Ta vrstica razkriva, da je Jahve v svoji prijaznosti, poštenosti, zvestobi in zavezi Izraelu ostal nesprenemljen. To je tudi razlog, zakaj Izrael ni bil uničen (*lō' khelīthem*). Kljub temu pa ljudstvo Judeje v svoji nezvestobi in uporih ni prenehalo slediti svojim prednikom.

V vrstici 7 prerok ponovi dejstvo, da ima Izraelova kršitev zaveze dolgo zgodovino. Razlog, zakaj se ni vrnil (*shūbh*) v slavi k njim, je glavna obtožba v 3,7 *lemîmē'ābhōthēkhem sartem mēhuqqay welō' shemartem* [Od dni svojih očetov odstopate od mojih zakonov in se jih ne držite] in tudi v obtožbah proti duhovnikom v Malahiji 1,6–10. Obtožba označuje preteklost in sedanost kot zgodovino verskega odpadništva (Weyde 2000, 328). Jahve obtožuje svoje ljudstvo, da se niso držali predpisov, da se niso pokesali in da so ga ogoljufali. Kljub temu pa obtožbi sledi





Simone Martini, Sveta družina.





poziv, naj se vrnejo k Jahveju (*shûbhû 'ēlay*), in obljuba – *we'āshûbhāh 'ālêkhem* [in jaz se bom vrnil k vam], katere uresničenje je odvisno od njihove poslušnosti. Tej spodbudni obljubi sledi odgovor nagovorjenih: *bammeh nāshûbh* [kako naj se vrnemo]? Ali kot pravi New Living Testament (NLT): »kako naj se vrnemo, ko pa nikoli nismo odšli?«⁶ Medtem ko bi mnogi pomislili, da je glavna tema, ki jo obravnava Malahija 3,6–12, dajanje desetine, je v resnici prevladujoča tema povezana z vprašanjem nespoštljivosti do Gospoda:

»Judovsko ljudstvo je tu obtoženo, da so zapustili Boga, ki jih je izbral in blagoslavljal. Obrnili so se stran od zakonov, ki jim jih je dal, da bi preizkusil njihovo zvestobo in jim pokazal pot življenja, ki bi ga blagoslovil. S tem, ko so za sebe zadržali desetine in darove, ki so jih dolgovali Bogu, so ljudje pokazali svoja malikovalska srca, ki so postavljala sebe pred Bogom« (Clendenen 2004, 429).

Namesto da bi verjeli Jahveju, v vrstici 8 ljudstvo takoj podvomi v njegove besede: *hāyiqba' 'ādhām 'ēlōhīm* [Ali sme človek Boga goljufati]?

To retorično vprašanje, ki pričakuje odgovor 'ne', pa vodi k naslednji obtožbi: *ki' aththem qōbh'īm 'ōthī* [Vi pa me goljufate – Jahveja]. Glagol *qōbh'īm* iz *qābha'* [prevarati, ogoljufati, preslepiti, goljufati] (Brown, Diver & Briggs 1997, 867; Harris, Archer & Waltke 1980, 1981) je deležnik kal. Kot v prejšnjih obtožbah je krivda občinstva opisana z izrazi sedanjosti v teku. Podobno se zaimek *'aththem* ponovno uporablja za to, da se poudari identiteta krivca (gl. Mal 1,12; 2,8; 3,9). Hill (1998, 305) opaza, da deležnik kal izraža dejanje, ki še traja in se nanaša na trenutno stanje, in sicer »še naprej me goljufaš« ali »še vedno me goljufaš«. Ko so ljudje slišali to obtožbo, so ponovno odgovorili v poizkusu, da bi izvedeli, kako so ga ogoljufali, natančneje, na kakšen način so bili krivi: *bammeh qebha' ānūkhā* [V čem te goljufamo]? Jahve jim je morda odgovoril tako, da jim je ponovno pokazal njihovo hinavsko bogoslužje (Mal 1,4); njihove kršitve zaveze glede odnosov z drugimi (2,10), še posebej proti njihovim

ženam (2,14), njihova oskrnitev Jahvejevega templja (2,11) ali nepoštenost osebne in civilne morale (3,5). Vendar on tukaj odgovarja: *hamma'āšēr wehaththerûmāh* [pri desetini in darovih]. Dejstvo, da oba samostalnika *hamma'āšēr wehaththerûmāh*, nosita določni člen, kaže na to, da ima prerok v mislih določeno vrsto darov, ne darove na splošno, torej desetine in darove, ki jih je Mojzes priporočil Izraelu (Verhoef 1987, 303).⁷ Izraz za desetino je *ma'āšēr* in pomeni »deseti del« ali »ena desetina«. Desetina je bila daritev (10% posameznikovega prihodka) Jahveju (Pohlig 1998, 157).⁸ Če Jahveju pripada desetina in če zahteva, da mu jo dajemo v določenem času leta, potem bo, če mu je ne bomo dali, to kraja (Clendenen 2004, 415; Stuart 1998, 1367).

Za kakšno vrsto desetine gre v tej vrstici? Obvezni sta bili dve vrsti desetine, in sicer letna desetina in triletna desetina, ki so jo razdelili zapostavljenim: sirotam, vdovam in tujcem (5 Mz 14,22–27; 28s). Ta vrstica označuje desetino, ki je rezervirana za vzdrževanje in podporo tempeljskega osebja (Sweeney 2001, 743). Lahko bi se nanašala tudi na deset odstotkov tako kot pri običajni desetini, ki so jo zbirali skupaj v stranskih poslopih in jo namenili za preživljanje tempeljskega osebja, torej levitov (Petersen 1995, 215). Kot pravi Wretlind (2006, 22), v vrstici 8 ideja o desetini vključuje celoten Mojzesov predpis v zvezi z desetino. Čeprav so nekateri mnenja, da so leviti obravnavani kot glavni prejemniki desetine, pa to mnenje ne izključuje uporabe desetine v druge namene. V odlomku Mal 3,5 prerok govori tudi o drugih prejemnikih desetine, ki jim je kratena pravica do le-te. To je lahko posledica nezvestobe ljudi v dajanju svoje desetine.⁹

Prav tako je v vrstici 8 zapisano, da ljudje goljufajo Jahveja pri darovih. Nejasno je, na katere vrste *terûmāh* se besedilo nanaša. Beseda, ki je tu uporabljena – *terûmā* – je prevedena kot »prispevek, dar, dajatev, davek« (Pohlig 1998, 157).¹⁰ Beseda je bila uporabljena v povezavi z *rûm* in prevedena kot »dar vzdigovanja«, kar namiguje na to, da je





bil dar dvignjen k Bogu. Podobna beseda, ki pogosto spremlja *terûmâh*, je beseda *tenûphâh*, ki se prav tako nanaša na dar, ki se premika naprej in nazaj (dar primikanja) (Clendenen 2004, 416–417). Hill (1998, 291) prevaja besedi: *hamma'âšêr wehaththerûmâh* kot »desetina, davek za desetino« in poudarja, da *terûmâh* ni le splošni izraz za darove, ker »razširi pojem daru, tako da vključi darove materialnih dobrin (npr. gradbene zaloge, oblačila), dragocenosti (npr. zlato, srebro, dragoceni kamni), osebne storitve, plen, itd.« (Hill 1998, 306). Darove v besedilu lahko enačimo s prvimi pridelki (Feinberg 1990, 263), z davkom desetine ali preprosto z desetino desetine, ki je namenjena vzdrževanju in podpori tempeljskega osebja in tempeljskih uslužbencev (Petersen 1995, 216). V tem smislu so bile desetine posebna vrsta *terûmâh*. Namigovanje na *terûmâh* verjetno pomeni, da ga ljudje niso polomili le pri dajanju desetine levitom, temveč da je tudi levitom spodletelo, da bi na ta način vzdrževali duhovnike. Iz tega lahko sklepamo, da Jahvejevo pojasnilo ljudem v knjigi preroka Malahija po vsej verjetnosti namiguje na to, da so zadržali darove, ki so bili njegovi, še posebej desetine, ki so bile namenjene vzdrževanju tempeljskega osebja in tempeljskih služb.

Kaj je povzročilo to nevednost ljudstva? Ali so ljudje živeli v nevednosti zaradi neustreznega poučevanja zapovedi? Zakaj duhovniki ne bi hoteli poučevati ljudi Jehuda, naj daje desetino? Povrhu vsega so duhovniki imeli dostop do postave in oblast, da so poučevali laike o obrednih stvareh, in oni so bili tisti, ki so imeli največjo ekonomsko korist od desetine. Zdi se, da je bil razlog, da ljudje niso dajali desetine, njihov prezir do Jahveja, in ne dejstvo, da duhovniki niso poučili ljudi, da morajo dajati desetino. »Odnos ljudstva do lastnine in njihova uporaba le-te je bil jasen pokazatelj zdravja njihovega odnosa« z Jahvejem (Clendenen 2004, 414). V vrstici 9, preden se ponovi obtožba, je rečeno: *bamme'ērâh 'aththem nê'ârîm* [s prekletstvom ste prekleti]. Uporaba samostalnika *me'ērâh* [prekletstvo] (Brown in dr. 1997, 76) in deležnika *niphâl*

nê'ârîm besede 'ârâ [preklet, zadet s prekletstvom], ki označuje dejanje, ki se je začelo v preteklosti, a ima trajne učinke v sedanjosti, namiguje, da se ta izraz nanaša na sedanje stanje; prekletstvo še traja (Pohlig 1998, 158). Odnos med obema stavkoma v vrstici 9, ki sta povezana z *we*, je nejasen; bodisi je razlog za prekletstvo v tem, da naslovnik goljufa Jahveja, ali pa pomeni: »s prekletstvom ste prekleti, ampak vi me še vedno goljufate« (Weyde 2000, 326).

Malahija 3,11 namiguje, da je bilo prekletstvo morda povezano s pomanjkanjem pridelka na zemlji – »zadržal vam bom požiralca, da vam ne pokonča sadu zemlje, in tudi trta na polju ne bo jalova«. Socialno-ekonomski problemi ljudi po izhodu iz Babilona v 5. stoletju pr. Kr. so se že prej pojavili, kajti izgnanci, ki so se vrnili, so se spopadali z mnogimi težavami. Več let zapored je prišlo do slabih letin in težkih obdobij za Izrael; suša in napadi kobilic so uničili zemljo, ki je bila tako ali tako v veliki meri neplodna, kar je vodilo v revščino in leta notranjih konfliktov in bojov (prim. Ag 1,6.10–11). Skupaj s prekletstvi, ki so opisani v 5 Mz 28,20–21.38.42, lahko opazimo, da je bil sestavni del tega prekletstva opustošena in nerodovitna zemlja (Sweeney 2001, 744). Po drugi razlagi obtožbe pa identificiramo naslovnike kot: *haghghôy kullô* [ves narod]. Samostalnik *kôl* označuje celoto nečesa (Brown in dr. 1997, 481). Predstavlja popolnost in tukaj je uporabljeno konkretno kot »vse«, kar pomeni, da je bil celoten narod kriv pred Jahvejem in zaradi tega v nevarni situaciji (Clendenen 2004, 414; Mounce 2006, 12). Čeprav je v Stari zavezi Izrael običajno imenovan *gôy* v zaničljivem smislu (Sof 2,1), saj se ta izraz običajno uporablja za poganske narode.¹¹ Malahijeva uporaba izraza, ki se nanaša na Izrael glede na pisce knjige, lahko pomeni, da Jahve v svoji jezi primerja Izraelce s poganskim narodom in torej ne sprejema njihovega vedenja (Clendenen 2004, 420; Pohlig 1998, 158; Stuart 1998, 1369).

Vrstica 10 nam daje odgovor na situacijo, ki jih bo vodila k temu, da zopet znova in





znova doživijo naklonjenost Jahveja, če le-to sprejmejo. Stuart (1998, 1369)¹² opaža, da je ta vrstica kombinacija zahteve in obljube. Začne se z zapovedmi in konča s pogojnimi nedovršniki, ki opisujejo, kaj se lahko zgodi, če bodo naslovniki ubogali zapoved. Hiphilov velelnik *hābhī'û* pomeni »prinesi« (Brown in dr. 1997, 97) in se uporablja na podobne načine v povezavi z desetino (5 Mz 12,6.11; Am 4,4; Neh 10,38; 2 Krn 31,5.6.12). Prvi pomemben razlog za skrb v tej vrstici je točen pomen ideje: *'eth-kol-hamma'āšēr* [celotna desetina]. So ljudje prinašali le del svoje desetine in zase zadržali ostalo, ali se ta pojem nanaša na določeno vrsto desetine, ki je bila že omenjena?

Ideja, ki je izražena v odlomku, nas spomni na omembo o dajanju desetine: »vse desetine dežele« (3 Mz 27,30) in »vse desetine v Izraelu« (4 Mz 18,21). S tem, ko se izrecno navaja »vsa desetina«, avtor namiguje na to, da so mnogi prinašali le del njihove desetine ali pa niso prinesli ničesar. To prav tako govori o krivdi celotnega naroda v vrstici 9 (Clendenen 2004, 420). Ljudje, ki so se vrnili iz izgnanstva in prav tako njihovi nasledniki, niso upoštevali celotne strukture dajanja desetine, kar lahko sklepamo iz prizadevanj Nehemije (Neh 10,32–39; 13,10–14) in Malahije po obnovi omenjene strukture. Kot kaže, je v sedanjem kontekstu prerok poskušal, da bi celoten sistem zopet začel delovati. Tokrat je prednostna naloga podpora tempeljskemu osebju, saj ima to pomembno vlogo v tempeljskem obrednem življenju tako pri bogoslužju kot pri žrtvovanju. Glavni poudarek je torej na tem, da ljudje izpolnijo svojo odgovornost zavezi glede dajanja desetine, ne glede na njihovo neugodno in neprijetno situacijo. Oni morajo prinesiti celotno desetino in ne zadržati zase ničesar.

Izraz *bêth hā'ōtsār* se nanaša na javno skladišče, ki je bilo namenjeno dobrinam, ki so jih z desetinami dajali ljudje za duhovnike, levite in zapostavljene v ljudstvu (prim. Neh 13,10–13). Nehemija je poimenoval to skladišče »velika izba« (Neh 13,5; Pohlig 1998, 161). Nekateri so predlagali dobessedni hebrejski

prevod »hiša zalog« (Verhoef 1987, 305). Obstaja več odlomkov, ki nam dajo jasnejšo in širšo sliko o tem, kako je tempeljsko skladišče izgledalo. Hill pravi: »Glede na dobrine, ki so bile tam shranjene, naj bi *'ōtsār* pomenil 'garderobo' (Jer 38,11) ali 'orožarno' (Jer 50,25), uradno 'zakladnico' (prim. 1 Kr 14,26; 15,18) ali neke vrste 'skladišče' ali 'shrambo' (Jl 1,17)« (1998, 310).

Nekateri so te prostore opredelili kot »dodatne dvorane okoli glavnega templja« (Hill 1998, 310). Prav tako je bila opredeljena razlika med 'skladišči' in 'dvoranami'. 'Skladišča' so bila lokalne shrambe, namenjene 'splošni desetini', medtem ko so bile 'dvorane' prostori, ki so se nahajali znotraj tempeljskega objekta in so bile namenjene shranjevanju 'davka za desetino', ki so ga duhovniki nesli v Jeruzalem (Petersen 1995, 216).

Glavni poudarek v tej vrstici je torej ideja, da ljudje prinesejo desetino v skladišče, namreč *wihî tereph* [da bo zaloga v moji hiši]. Pomen izraza je 'hrana, oskrba, konzumiranje, jed' (Pohlig 1998, 161) ali 'sveža hrana' (Petersen 1995, 217). Zaradi podobnosti besed *bêth hā'ōtsār* z *bebhêthî* [v moji hiši] v tej vrstici lahko sklepamo, da je velika količina prispevkov lahko bila shranjena v tempeljskem objektu. Jahve jim nato ponudi: *ûbhehānûnî nā' bāzō'th* [preizkusite me s tem]. O'Brien (1990, 75) to razloži z besedami »če boste spoštovali to, kar mi pripada, obljubim, da vam bom delal dobro«. Velelnik kal *bhehānûnî* iz besede *bāhan* [testirati, preveriti, preizkusiti] (Brown in dr. 1997, 103) nam jasno pokaže, da te besede predstavljajo izziv (Pohlig 1998, 161). Očitno je, da je preizkušanje Jahveja v besedilu zelo neobičajno in da ima v nekaterih odlomkih Svetega pisma nezaželen pomen. Tako lahko v 2 Mz 17 knjige beremo: »Zato so se prepirali z Mojzesom; rekli so: 'Dajta nam vode, da bomo pili!' Mojzes jim je rekel: 'Kaj se pripravate z menoj? Zakaj preizkušate Gospoda?'« (2 Mz 17,2; prim. 4 Mz 14,22).

Na več mestih je beseda uporabljena v smislu, da Jahve preizkuša človeka (Clendenen 2004, 422). Vendar pa Mounce (2006, 718)





trdi, da ta izraz skuša opisati nekaj, kar se zdi resnično, »še posebej v kontekstu odnosa v zavezi«. Posledica preizkusa je jasna, Jahve bo uresničil to, kar je obljubil. Obljuba se približuje jeziku blagoslovov, ki jih prinaša zaveza.¹³ Ko se bodo ljudje vrnili k Jahveju, jih čaka velika rodovitnost in čestitke. Narod kot celota bo žel blagoslove. Vendar je bistvo v tem, da »obljuba ni individualna, temveč kolektivna, kar je značilnost skoraj vseh starozaveznih obljub o izobilju« (Stuart 1998, 1369).

Jahvejev odgovor na zvestobo ljudstva najdemo v izrazu: 'im-lō' 'ephtaḥ lākhem 'ēth 'ārubhbhōth hashshāmayim wahārīqōhī lākhem berākḥāh 'adh-beli-dhāy [če vam tedaj ne odprem zapornice neba in ne izlijem na vas blagoslova do preobilja]. Fraza 'ārubhbhōth hashshāmayim [zapornice neba] naj bi namigovala na dež, ki predstavlja ključ za uspeh pri poljedelstvu skoraj vedno in povsod v svetovni zgodovini (Clendenen 2004, 424; Stuart 1998, 1370). Da bi začelo deževati, so se morale odpreti nebesne zapornice ('ārubhbhōth hashshāmayim) (prim. 1 Mz 7,11–12). Jahve je zagrozil, da jih bo zaprl in s tem kaznoval ljudstvo za njihovo nepokorščino (5 Mz 11,17) (Pohlig 1998, 164). Obljuba dežja ponazarja, da so Malahija in njegovi sodobniki morda želeli dež, kar je vedno dokaz, da je šlo za prekletstvo v zavezi (3 Mz 26,19; 5 Mz 28,22–24) (Stuart 1998, 1371). Hebrejski glagol *rîq* lahko prevedemo kot 'izliti' in se nanaša na nekaj, kar je prazno. V tem primeru pomeni, da bi obilni blagoslovi bili odgovor na popolno predanost Jahveju (Clendenen 2004, 425). Problematična beseda *day* [zadostnost, dovolj], ki se nahaja v zadnji frazi, pa lahko povzroči, da celotna fraza pomeni, 'izlil bom svoj blagoslov, dokler ga ne bo dovolj, tj. dokler se moje obilje ne izčrpa, in ker se nikoli ne more, torej za vedno' (Brown in dr. 1997, 191).

Obilje dežja pa ni edina stvar, ki je potrebna za rodovitnost polja. Prav tako je potrebno, da na pridelkih ni škodljivcev in bolezní. Jahve potem obljublja, da bo »oštel uničevalca« in mu preprečil, da bi povzročil škodo sadu

zemlje (*peri*) in trti (*gephen*) (Mal 3,11). Glagol *gā'ar* [grajati, oštevati, prepovedati, onemogočiti spremenbo] (Brown in dr. 1997, 72) je del besedišča Stare zaveze, ki se nanaša na prekletstvo. Pomeni spremenitev nečesa oz. da ne bo delovalo, kot bi moralo, ali da bo uničeno (gl. 2 Sam 22,16; Iz 50,2; 51,20). Keil and Delitzsch sta mnenja, da se beseda požiralec najverjetneje nanaša na kobilice, ki so lahko uničile vsak pridelek in za seboj pustile neplodno zemljo. Mounce (2006, 916) pa opaza, da lahko glagol *gā'ar* razložimo tudi kot opomin ali preprečitev s posebnim namigovanjem na žuželke. Ker je bil v preteklosti zaradi njihove pokvarjenosti proti njim (3 Mz 26,17–25; 5 Mz 11,17; 28,20), je Jahve obljubil, da bo z njimi: da bo odprl nebesne zapornice, da bo razlil svoj blagoslov in oštel vse, kar uničuje njihov pridelek, da bi zaščitil njihovo žetev pred uničenjem in njihove trte pred nerodovitnostjo (prim. Jl 2,19. 23–25; Zah 8,13–15; Mal 3,20; Clendenen 2004, 426).

V 12. vrstici pri Malahiji lahko beremo o obnovitvi blagoslova nad Izraelom: Izrael bo tako veličasten, da ga bodo blagrovali vsi narodi zemlje (*kol-hagghōyim*) in vsi bodo videli, kako je izraelski narod dežela ugodja ('*erets hēphets*) (Stuart 1998, 1371). Medtem ko izraz '*ishsherū* [te bodo blagrovali] lahko prevedemo tudi kot 'ti bodo čestitali' (Deutsch 1987, 106), beseda '*erets hēphets* namiguje, da bo zemlja v užitek tako ljudstvu kot tudi Jahveju, ki jo je ustvaril, milostno dal v dediščino in jo povečal (Clendenen 2004, 428). Ljudje torej ne bodo več mogli reči »Vsakdo, ki dela húdo, je dober v Gospodovih očeh« (Mal 2,17), saj bo jasno, da so pravični '*erets hēphets* [dežela ugodja].

ETIČNA NAČELA ZA KRŠČANSKO OSKRBNIŠTVO

Gospodarski pogled starozavezne etike se osredotoča na zemljo, ki ni bila le »nevtralno področje, kjer se odvija zgodba«, ampak »temeljna teološka prvina« (Wright 1983a, 50). Zemlja je bila pomembno področje,





prav tako pa tudi odločilni motiv v starozavezni tradiciji (Brueggemann 2002b, 120). Jahve je v svoji milosti dal zemljo Izraelu kot del njegove dediščine in ljudstvo naj bi tam živelo v popolnem zaupanju vanj: »zemlja je moja, vi ste le tujci in gostači pri meni« (3 Mz 25,23). Način, na katerega so gledali na zemljo, ravnali z njo in njenimi pridelki, je bila glavna značilnost Izraelovih dolžnosti pod Jahvejevo zavezo.

Brueggemann piše: »Dar zemlje ponudi trdnim ljudem nevarne alternative, možnosti /.../ Izrael se zelo zgodaj zave, da potreba po drugačni identiteti lahko vodi k novi identiteti, ki pa pokvari zemljo, popači podobo Jahveja in uniči Izrael /.../ zemlja, vir življenja /.../ preko nje Izrael vstopi v življenje izven zaveze /.../ Izrael nima veliko načinov, s katerimi bi se uprl skušnjavi (2002a, 50).

Zemlja je z vsemi svojimi pridelki predstavljala nenehen opomnik in izraz Izraelove odvisnosti in Jahvejeve zaupljivosti kot dokaz odnosa med Bogom in Izraelom. Iz te zgodovinske tradicije dajanja zemlje so se porodile pravice do zasebne lastnine v Izraelu, nadaljevanje dogodka v Nabotovem vinogradu pa je povzročilo, da se je prerok začel ukvarjati z ekonomskim izkoriščanjem (Wright 1983b, 51–55). Neplodnost zemlje v Malahiji kaže na to, da so ljudje sicer morda uspeli obnoviti tempelj, toda zopet želijo ogoljufati Jahveja s tem, da zase zadržijo prispevke in desetino, prav tako pa tudi ustrezne žrtve. Če ne spremenijo svojega vedenja in se vrnejo k Jahveju, jim Jahve ne bo vrnil bogastva in jim ne bo dal, da bi izkusili in uživali obilno rodovitnost zemlje. Prerok zagotovi, da bo zopet deževalo in da bo odstranjen uničevalac takoj, ko se ljudje vrnejo k Jahveju in dajo svojo desetino v tempelj (Mal 3,10–11). Alden (1985, 721) opaza, »da se beseda 'blagoslov' nanaša na pridelek in kar je povezano z njim, saj je tu šlo za agrarno družbo«. Pričakovani blagoslov je trikratno: (1) Jahve bo odprl zapornice neba; (2) zadržal bo uničevalca, da ne uniči njihovega pridelka; in (3) trta ne bo jalova. Obnovitev obilne plodnosti, ki je sledila kazni (prim.

Am 9,13–14; Jl 2,12–27), je jasen pokazatelj, da so zopet vzpostavili pripadnost v zavezi z Jahvejem (Nogalski 2007, 129–130).

Klub temu, da nimamo prostora za podrobno razpravo, moramo priznati, da obstajajo teme, ki omejujejo načine, na katere je besedilo (Mal 3,6–12) lahko uporabno za sodobne krščanske verske skupnosti. Omenjene pomanjkljivosti so tako teološke kot praktične narave. Gledano s teološke strani lahko vidimo jasen argument, ki govori proti temu, naj se kristjani podredijo zahtevam Mojzesovega predpisa,¹⁴ predvsem tistim zahtevam, ki so neposredno povezane s sistemom žrtvovanja v templju. Ali je kristjan, ki je živinorejec, dolžan priti v nedeljo v cerkev z vsako deseto živaljo, ki predstavlja njegovo desetino? Glede na praktičnost je bila desetina omejena na poljščine; obstajale so omejitve glede njihovih prejemnikov in njihova izvedba je bila podvržena določenim in spreminjajočim se predpisom. Kostenberger in Croteau menita: »Morda moramo ta Malahijev odlomek razumeti kot enkratno, posebno dejanje Boga, ki je želel obnoviti ogenj vere v obdobju dvomov in ravnodušnosti. V tem primeru ne gre za obljubo s časovno neomejenostjo, da bo Jahve blagoslavljal na materialnem področju vsakega, ki bo dajal desetino od svoje lastnine. /.../ Obravnavan odlomek ne razreši vprašanja, ali naj bi se dajanje desetine nadaljevalo v novem obdobju zaveze. Vprašanje o tem, ali se dajanje desetine nanaša tudi na novo obdobje zaveze, ostaja nerazrešeno« (2006b,70).

Če razmišljamo o izvedljivosti Malahije 3,6–12 v kontekstu sodobnih kristjanov, Verhoef ugotavlja, da je »kontinuiteta v načelu dajanja, v neprekinjeni obvezi, da smo zvesti oskrbniki naše lastnine, prekinitvev pa v načinu, na katerega izpolnimo naše obveznosti« (1987, 311).

Glede na starozavezni predpis lahko rečemo, da se določeni zakoni niso uveljavili, kar pa ne moremo reči za načela (Alcorn 2003, 181). Blomberg (1999,80) ugotavlja, da moramo prepoznati in ceniti edinstveno pomembnost odnosa, ki je obstajal med





prispevki v smislu darov in desetine ter čaščenjem v templju. Ker danes ni več takšnega središča za žrtvovanje, je težko prenesti različna pravila glede dajanja v Stari zavezi na načela dajanja v cerkvi, kot je predstavljena v Novi zavezi. Krščanske skupnosti in njihovi voditelji naj bi prevzeli predpise na tak način, da bodo ustrezali danemu kontekstu, zaščitili njihov namen in prilagodili njihov prenos v prakso (Goldingay 2003, 739–740). Kakšen etični izziv predstavlja Jahvejevemu ljudstvu razmišljanje o Malahijevem preroškem dialogu z gospodarskega vidika – o odnosu do svoje lastnine in njeni uporabi? Osnovna načela in razmišljanja, ki sledijo v nadaljevanju, predstavljajo etične ideale in praktične moralne zahteve, ki jih kristjani oz. Jahvejevo ljudstvo v verskih skupnostih lahko ustrezno prenese v svoje življenje.

PRIZNANJE JAHVEJEVEGA LASTNIŠTVA IN RAZLOG ZA NJEGOVO SLAVLJENJE

V Stari zavezi se gospodarski vidik nanaša na Izraelov odnos do materialnih stvari in ravnanje z njimi. To je v veliki meri razlog Malahijeve zaskrbljenosti v zadnji polemiki (Mt 3,24 [3,7–4,6]) (Clendenen 2004, 236). Glavni namen knjige je bil, da bi ponovno prižgala plamen upanja in zaupanja v srcih in mislih potrlih Judov. Dejstvo, da so ti ljudje zadržali za sebe prispevke, ki bi jih morali dati, je bilo pokazatelj velike nezvestobe celotnega ljudstva. Lahko torej rečemo, da je bistvo tega dela prerokbe v povabilu, naj se ljudstvo v skesanosti vrne k Jahveju, kar se v knjigi preroka Malahija nanaša na dajanje desetine. Ne glede na njihovo nezvestobo jih je Jahve še vedno ljubil in neutrudljivo čakal na njihovo vrnitev: »Jahve čaka, da se bo usmilil svojih ljudi: toda njegovo usmiljenje se bo pokazalo, ko bodo prejemniki le-tega pokazali ustrezno držo src in razuma« (Kostenberger & Croteau 2006b, 68).

Osrledotočenost na dajanje desetine v knjigi preroka Malahija, še posebej v petem

polemičnem govoru (3,6–12), je močno povezana z nespoštovanjem Gospoda. Mnenje ljudi o uporabi njihovega bogastva in/ali osebnih predmetov je bilo pokazatelj njihovega dejanskega odnosa v zavezi z Jahvejem (Clendenen 2004, 414). Verjamemo, da je posameznikov odnos do osebnih predmetov in lastnine na nek način merilo, ki kaže na blaginjo njegovega odnosa z Jahvejem in z bližnjim (prim. Wright 1983a, 59–62). »Torej če posameznik ne uspe spoštovati Boga na materialnem področju, ne more tega nadomestiti z religioznostjo na duhovnem področju« (Wright 1983a, 53). Jahve se postavlja v vlogo lastnika zemlje, Izraelce pa postavlja v vlogo podnajemnikov. Kot opaza Wright: »On je bil Bog, vreden poslušnosti; njegov odgovor na človekovo vedenje je bil dosleden in zanesljiv in ne stvar samovoljne kaprice. Lahko mu je bilo ugoditi, ni pa mu bilo mogoče ustreči« (1983a, 53).

Božje lastništvo je sestavljeno iz širokega spektra odgovornosti. Wright o tem pravi: »Odgovornost Bogu za zemljo, ki se je izražala v dajanju desetine in prvih pridelkov žetve, v drugih žetvenih zakonih in v spoštovanju sobotnega zakona /.../ Odgovornost do družine, ki je vključevala temeljni zakon neodtujljivosti /.../ načini reševanja, zakoni nasledstva in leviratski zakon. Odgovornost do bližnjih, ki je zajemala množico civilnih zakonov in velikodušnih spodbud glede /.../ spoštovanja integritete meja, velikodušnosti /.../, poštenega ravnanja z delavci, pa tudi z živalmi, ki so bile vključene v delo« (1983b, 58–59).

Osnovno in glavno načelo desetine je bilo v tem, da so Izraelci priznali, da vsa njihova lastnina pripada Jahveju. Pri dajanju desetine naj bi jih vodilo to priznanje, da je Jahve gospodar na način, da ta podreditev predstavlja predanost vsega (Davis 1987, 86). S tem, ko so prihranili določen odstotek svojega prihodka ali pridelka za posvetitev Jahveju, so pokazali, da je on gospodar vsega, kar so imeli v lasti, poleg Jahvejevega zagotovila, da jim daje zemljo za obdelovanje. Jasen pokazatelj tega, da ljudstvo ni dalo določenih prispevkov,





in sicer desetine in darov, je bila neplodovitost zemlje. Jahvejevo lastništvo se izraža v tem, ko se je prijazno ozrl na svoje ljudi kanaanske dežele: »Gospod se mu je prikazal in rekel: 'Tvojemu potomstvu bom dal to deželo.' Tam je postavil oltar Gospodu, ki se mu je bil prikazal« (1 Mz 12,7).

Prav tako pa se kaže v njegovi zmožnosti, da razdeli desetino tempeljskemu osebju, torej levitom v Izraelu: »Levijevim sinovom pa, glej, dajem kot dediščino vse desetine v Izraelu kot povračilo za službo, ki jo opravljajo, za službo pri shodnem šotoru« (4 Mz 18,21).

V Mal 3,10–11 lahko vidimo Jahvejevo zmožnost, da pošlje svoj blagoslov ali preletstvo na pridelek. Podreditev desetine je bila na ta način preprosto znak globokega spoštovanja, ki priznava Jahveja kot najvišjega Boga in vladarja zemlje in edinega, ki preživlja in vzdržuje Izrael (Hill 1998, 305). Knjiga Malahijeve etike je torej pozitivno gledano močno in realno gledanje, da naj bi razlog za kristjanovo oskrbnitvo najprej in predvsem izhajal iz priznanja, da je Jahve gospodar vseh kristjanovih dobrin in spoštovanja njegovega imena. Pomembno je torej, da imamo pravi odnos do bogastva in/ali osebne lastnine in da se obenem zavedamo, da vse stvari navsezadnje pripadajo Jahveju.

RAZLOG ZA POPOLNO KRISTJANOVO OSKRBNITVO

Zvesto kristjanovo oskrbnitvo vključuje priznanje in razumevanje, da je Bog gospodar svojega stvarstva, dinamično in vdano opravljanje svojega poklica ali poslanstva ter prostovoljno dajanje miloščine na pobožen način: »Vključuje vse, kar kristjan naredi kot hvaležen odgovor na Božjo milost in usmiljenje. Oskrbnitvo se povezuje z aktivnostmi, kot so bogoslužje, molitev, dobrotelost in evangelizacija. Oskrbnitvo je eden od mnogih načinov, preko katerih kristjan želi ljubiti Boga z vsem srcem, dušo in razumom in svojega bližnjega kot samega sebe« (Valleskey 1989, 1).

Rečemo lahko, da je ljubezen osnova te delujoče in žive zveze. Ljubezen do človeštva je Boga prisilila k popolnemu darovanju in kristjanov odgovor na to ljubezen je v tem, da posnema njegov zgled. Velikodušno in navdušeno darovanje se lahko zgodi samo v kontekstu pristne ljubezni (Kostenberger & Croteau 2006a,250).

Jahvejeva zvestoba in dobrota, ki sta tema v Mal 3,6–12, imata poseben pomen za sodobne kristjane. Judovsko ljudstvo je izrazilo svoj upor z zanemarjanjem in/ali zavračanjem desetine (poleg drugih kršitev). To zanemarjanje in/ali zavračanje pa je očitno imelo resne posledice za ljudi in narod, saj je bil žrtveni sistem bogoslužja v templju povezan in močno odvisen od prispevkov (desetine in darov), da bi se na ta način podpiralo tiste, ki so bili tam zaposleni. Prerok je moral spomniti ljudi, naj zopet začnejo upoštevati etične zahteve svoje dolžnosti in da je tudi vzdrževanje in podpora tempeljskega osebja in tempeljskih služb njihova etična dolžnost. Malahijeva preroška pripoved pa ni samo svarilo Jahvejevim ljudem v verskih skupnostih o posledicah, kot sta zagrenjenost in oholost do njega, ampak tudi spodbuda, močna motivacija in navdih, naj vztrajajo v dajanju tudi sredi težkih gospodarskih razmer. Najbolj razumen sklep, ki ga lahko naredimo, je, da naj bi se službe v krščanskih cerkvah financirale s prispevki njihovih članov. Nič ni bolj sramotnega kot Cerkev, ki prireja dogodke za zbiranje sredstev, loterije in podobno, da bi s pomočjo tega lahko nadaljevala s svojim delom. Taki načini sramotijo Božje ime in ga vsekakor ne veselijo in častijo (Davis 1987, 93).

Dar posameznika je le majhno sredstvo, kako posameznik pokaže svojo ljubezen do Boga. Zato so člani verskih skupnosti poklicani, naj brez prisile velikodušno dajejo kot odgovor na dobroto in usmiljenje Jahveja (Marshall 2004, 287). Krščansko oskrbnitvo materialnih dobrin se ne ukvarja samo s tem, kar se podarja posameznim članom Cerkve, ampak upošteva vse potrebe, privilegije in naloge, ki jih Jahve naklanja vsakemu





posameznemu kristjanu. Torej popolno krščansko oskrbnitvo zahteva kritični pregled in evalvacijo vseh stisk, privilegijev in nalog ter zapis njihove pomembnosti in potreb. Kristjan, ki je odgovoren oskrbnik, bo v tej luči naredil prave odločitve iz strahu pred Jahvejem in navdihnjen z njegovo milostjo. Kritična ocena in evalvacija ga vodita, da določi prioritete glede na skromne in razpoložljive možnosti. Popolno krščansko oskrbnitvo pomeni služenje drug drugemu tudi tako, da si med seboj delimo naša skromna in omejena sredstva, ki nam jih je Bog milostno podaril.

ZAKLJUČEK

Članek se začneja z analizo gospodarske situacije Jehuda v dneh Malahije in nato poudari kompleksnost prerokovih obtožb glede hinavskega dajanja desetine. Članek se na nepristranski ter previden način zaključuje s poudarkom nekaterih ključnih načel krščanskega oskrbnitva, ki bodo kristjanom služile kot opomnik o njihovi etični odgovornosti. Ta osnovna načela in razmišljanja predstavljajo etične ideale in praktične moralne zahteve, po katerih lahko živijo kristjani, torej Jahvejevo ljudstvo, ki živi v verskih skupnostih. Osredotočenost na desetino v knjigi preroka Malahija, še posebej v petem polemičnem govoru (3,6–12), je močno povezana z nespoštovanjem Gospoda. Mnenje ljudi glede uporabe njihovega bogastva in/ali osebnih predmetov je bilo pokazatelj njihovega dejanskega odnosa v zavezi z Jahvejem.

Malahijev etični prispevek v zvezi z desetino v odlomku 3,6–12 temelji na Jahvejevi zvestobi in dobroti in vsebuje pomembne implikacije za sodobne kristjane v skupnostih. Judovsko ljudstvo je v dneh Malahije izražalo svoj upor preko zanemarjanja in/ali zavrnitve, da bi dajali desetino (poleg drugih kršitev). To zanemarjanje oz. neizpolnjevanje je očitno imele resne posledice za ljudi, saj je bil žrtveni sistem bogoslužja v templju v veliki meri odvisen od prispevkov (desetine

in darov), kajti na ta način se je podpiralo ljudi, ki so tam delovali. Prerok je moral spomniti ljudi na njihove etične dolžnosti in obveznosti, ki jim jih je nalagala zaveza, med katerimi je bilo tudi vzdrževanje in podpora tempeljskega osebja in tempeljskih služb. Malahija je v tem smislu pred izzivom, saj kristjane v skupnostih goreče poziva k temu, naj imajo pred očmi pravi razlog za krščansko oskrbnitvo, da naj se torej zavedajo, da je vsa njihova lastnina najprej last Jahveja in da naj spoštujejo njegovo ime. Ta izziv služi kot opozorilo Jahvejevemu ljudstvu, naj ne bo zagrenjeno in oholo v odnosu do njega, prav tako pa predstavlja spodbudo in močno motivacijo, naj ljudje vztrajajo v dajanju desetine tudi v težkih gospodarskih situacijah.

Prevedla: Sandra Jurić

LITERATURA

- Alcorn, R., 2003, *Money, possessions, and eternity*, Tyndale House, Carol Stream.
- Alden, R.L., 1985, »Malachi«, *The expositor's Bible commentary*, zv. 7, F.E. Gaebelin, ur. Zondervan, Grand Rapids.
- Blenkinsopp, J., 1988, *Ezra-Nehemiah: A commentary*, John Knox Press, Westminster.
- Blomberg, C.L., 1999, *Neither poverty nor riches: A biblical theology of possessions*, Inter-Varsity Press, Downers Grove.
- Boda, M.J., 2000, »Haggai: Master rhetoricians«, *Tyndale Bulletin* 51(2): 295–304.
- Braun, R., 1977, »Malachi: A catechism for times of disappointment«, *Currents in Theology and Mission* 4(5): 297–303.
- Brown, F., Diver, R.S. in Briggs, C.A., ur., 1997, *Hebrew and English lexicon of the Old Testament (BDB)*, Hendrickson Publishers, Peabody.
- Brueggemann, W., 2002a, *The land: Place as gift, promise, challenge in biblical faith*, 2. izd., Fortress Press, Minneapolis.
- Brueggemann, W., 2002b, *Reverberations of faith: A theological handbook of Old Testament themes*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Carter, C., 1994, »The province of Yehud in the post-exilic period: Surrounding site distribution and demography«, C.E. Tamara in R. H. Kent, ur., *Second temple studies 2: Temple and community in the Persian period*, 107–145, JSOT Press, Sheffield. (Journal for the Study of Old Testament, suppl. ser. 175).
- Clendenen, E.R., 2004, »Malachi«, E.R. Clendenen in R.A. Taylor, ur., *Haggai, Malachi*, 203–464, Broadman and Holman Publishers, Nashville. (New American Commentary, 21A).
- Craig, K.M. Jr., 1996, »Interrogatives in Haggai-Zechariah: A literary thread?«, P.R. House in J.W. Watts, ur., *Forming prophetic literature: Essays on Isaiah and the Twelve in honor of John D.W. Watts*, 224–244, Sheffield Academic Press, Sheffield.



- Davis, G.B., 1987, »Are Christians supposed to tithe?«, *Criswell Theological Review* 2(1), 85–97.
- Deutsch, R.R., 1987, *A promise of hope—a call to obedience: A commentary on the books of Joel and Malachi*, ITC, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids.
- Feinberg, C.L., 1990, *The minor prophets*, Moody Press, Chicago.
- Gertz, J.C., Berlejung, A., Schmid, K. in Witte, M., 2012, *T&T Clark handbook on the Old Testament: An introduction to the literature, religion and history of the Old Testament*, T&T Clark International, New York.
- Goldingay, J., 2003, *Old Testament theology: Israel's Gospel*, zv. 1, IVP Academic, Downers Grove.
- Harris, R.L., Archer, G.L. in Waltke, B.K., ur., 1980, *Theological wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago. (TWOT, 2 zv.).
- Hill, A.E., 1998, *Malachi: A new translation with introduction and commentary*, Doubleday, New York. (Anchor Bible, 25D).
- Hill, A.E., 2012, »Malachi, Book of«, *Dictionary of the Old Testament prophets*, M.J. Boda in G. McConville, ur., Inter-Varsity Press, Downers Grove, 525–533.
- Keil, C.F. in Delitzsch, F., 2002, *Commentary on the Old Testament*, zv. 4, Hendrickson Publishers, Peabody.
- Kessler, J., 2010, »Images of exile: Representations of the 'exile' and 'empty land' in sixth to fourth Century BCE Yehudite literature«, E. Ben Zvi in C. Levin, ur., *The concept of exile in Ancient Israel and its historical contexts*, 309–351, Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- Korpel, M.C.A., 2005, »Disillusion among Jews in the postexilic period«, R.P. Gordon in J.C. de Moor, ur., *The Old Testament in its world*, 135–157, Brill, Leiden. (Oudtestamentische Studien 52).
- Kostenberger, A.J. in Croteau, D.A., 2006a, »Reconstructing a biblical model for giving: A discussion of relevant systematic issues and New Testament principles«, *Bulletin for Biblical Research* 16(2), 237–260.
- Kostenberger, A.J., in Croteau, D.A., 2006b, »Will a man rob God? (Malachi 3:8): A study of tithing in the Old and New Testaments«, *Bulletin for Biblical Research* 16(1), 53–77.
- Lee, K-J., 2011, *The authority and authorization of the Torah in the Persian period*, Peeters, Leuven. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 64).
- Lipschits, O., 2003, »Demographic changes in Judah between the seventh and fifth centuries B.C.E.«, O. Lipschits in J. Blenkinsopp, ur., *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, 323–376, Eisenbranus, Winona Lake.
- Lipschits, O., 2005, *The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule*, Eisenbranus, Winona Lake.
- Marshall, I.H., 2004, *New Testament Theology: Many witnesses, one Gospel*, InterVarsity Press, Downers Grove.
- Masters, P., 1994, *Tithing: The privilege of Christian stewardship*, Sword & Trowel, London.
- Merrill, E.H., 1994, *Haggai, Zechariah and Malachi: An exegetical commentary*, Moody Press, Chicago.
- Mounce, W.D., 2006, *Mounce's complete expository dictionary of Old and New Testament words*, Zondervan, Grand Rapids.
- Murray, D.F., 1987, »The rhetoric of disputation: Re-examination of a prophetic genre«, *Journal for the Study of Old Testament* 12(38), 95–121. <http://dx.doi.org/10.1177/030908928701203808>
- Nogalski, J.D., 2007, »Recurring themes in the book of the twelve: Creating points of contact for a theological reading«, *Interpretation* 61(2), 125–136. <http://dx.doi.org/10.1177/002096430706100202>
- O'Brien, J.M., 1990, *Priest and Levite in Malachi*, Scholars, Atlanta. (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 121).
- Petersen, D.L., 1995, *Zechariah 9–14 and Malachi*, SCM Press Ltd., London. (Old Testament Library).
- Pierce, R.W., 1984, »Literary connectors and a Haggai/Zechariah/Malachi corpus«, *Journal of the Evangelical Theological Society* 27, 277–289.
- Pohlig, J.N., 1998, *An exegetical summary of Malachi*, Summer Institute of Linguistics Inc., Dallas.
- Redditt, P.L., 2000, »Book of Malachi«, W. Elwell, ur., *Eerdmans dictionary of the Bible*, Baker, Grand Rapids, zv. 3, 848–849.
- Rogerson, J.W., 1999, »The social background of the book of Malachi«, A. Gelston, C.T.R. Hayward, P.J. Harland in R. Hayward, ur., *New heaven and new earth – prophecy and the millennium: essays in honour of Anthony Gelston, 171–179*, Brill, Leiden. (Vetus Testamentum suppl., 77).
- Schuller, E.M., 1996, »The Book of Malachi«, L.E. Keck in D. Peterson, ur., *The new interpreter's Bible*, 843–877, Abingdon Press, Nashville.
- Stern, E., 2001, *Archaeology of the land of the Bible: The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732–332 B.C.E.)*, zv. 2, Doubleday, New York.
- Stuart, D., 1998, geslo »Malachi«, T.E. McComiskey, ur., *The minor Prophets: An exegetical and expository commentary*, zv. 3, 1245–1396, Baker Books, Grand Rapids.
- Sweeney, M.A., 2001, *The twelve prophets: Micah Nahum, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, zv. 2, The Liturgical Press, Collegeville.
- Tiemeyer, L.S., 2006, *Priestly rites and prophetic rage: Post-exilic prophetic critique of the priesthood*, Mohr Siebeck, Tübingen. (Forschungen zum Alten Testament, 19).
- Usue, E.O., 2005, »The theological perspectives on the concept of 'Yahweh's people' in Ezra and Nehemiah during the early post-exilic period (539–350 BC)«, doktorska disertacija, Department Old Testament Studies, University of Pretoria.
- Valleskey, D.J. 1989, »Christian stewardship of possessions – Compelled by the love of Christ«, predavanje na duhovnih vajah luteranskega semenišča Wisconsin Lutheran Seminary Faculty, Maritime Inn, Manitowoc, viewed 12 August 2013, from <http://www.wlsessays.net>
- Van der Walt, J.L., 2012, »Another look at education from a Christian stewardship perspective«, *Koers* 77(2), članek št. 428, 7 str. <http://dx.doi.org/10.4102/koers.v77i2.428>
- Verhoef, P.A., 1987, *The books of Haggai and Malachi*, Eerdmans, Grand Rapids. (New International Commentary on the Old Testament).
- Wells, R.C., 1987, »The subtle crises of secularism: Preaching the burden of Israel«, *Criswell Theological Review* 2(1), 39–61.
- Weyde, K.W., 2000, *Prophecy and teaching: Prophetic authority, form problems, and the use of traditions in the book of Malachi*, Walter de Gruyden, Berlin. (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 288).
- Williamson, H.G.M., 2004, *Studies in the Persian period history and historiography*, Mohr Siebeck, Tübingen. (Forschungen zum Alten Testament, 38).
- Wretling, D.O., 2006, *Shekels, dollars and sense: A biblical theology of financial stewardship*, Trafford Publishing, Victoria.



Wright, C.J.H, 1983a, *An eye for an eye: The place of Old Testament ethics today*, Inter-Varsity Press, Downers Grove.

Wright, C.J.H, 1983b, *Living as the people of God: The relevance of Old Testament ethics*, Inter-Varsity Press, Leicester.

- 1 B. Onoriode Boloje in Alphonso Groenewald, »Hypocrisy in stewardship: An ethical reading of Malachi 3:6–12 in the context of Christian stewardship.« *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 70(1), članek št. 2086, 11 str., <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2086> (pridobljeno: 3. januarja 2018).
- 2 V knjigi Pregovorov (3,9) beremo: »Časti Gospoda s svojim imetjem, s prvinami vseh svojih pridelkov.« Apostol Pavel poučuje verne Galačane, da »kdor prejema pouk v besedi, naj vse svoje dobrine deli s tistim, ki ga poučuje« (Gal 6,6). Jakob obtoži bogataše zaradi njihovega samoljubja in nezvestobe: »No, bogataši, razjokajte se in tarnajte zaradi nesreč, ki prihajajo nad vas. Vaše bogastvo je preperelo in vaša oblačila so požrli molji. Vaše zlato in srebro je zarjavelo in njuna rja bo pričala zoper vas ter razjedla vaše meso kakor ogenj. V zadnjih dneh ste kopicili zaklade. Glejte, plačilo, ki ste ga utajili delavcem, kateri so poželi vaša polja, kriči – in klici žanjcev so prišli do ušes Gospoda nad vojskami. Razkošno ste živeli na svetu, naslajali ste se in za dan klanja zredili svoja srca. Pravičnega ste obsodili in ubili – ni se vam upiral« (Jak 5,1-6).
- 3 B. Onoriode Boloje je bil prvi, ki se je v svoji doktorski disertaciji (ki je še vedno v nastajanju) ukvarjal z raziskovalnimi problemi, ki se vrtijo okoli polemike o naslovu *mal'ākhī*. V znanstvenih razpravah so se zato pojavila različna možna stališča.
- 4 Stuart (1998, 1253) ugotavlja, da je bil Jehud eden od 120 provinc perzijskega imperija. Njegova velikost je bila približno 20 x 25milj. Provinca je bila razdeljena na najmanj 6 okrajev: Jeriho, Micpo, Jeruzalem, Bet Cur, Beth Hakerem and Keila (Hill 1998, 62). Hill (1998,62) navaja, da lahko ocenimo število »prebivalstva« na okoli 150.000 na osnovi nekaterih besedil, kot so Malahija 3,5; Ezra 10,2; Nehemija 13,3.23. Prebivalstvo je bilo »maloteževno in /.../ večji deli mest in vasi so bili popolnoma ali deloma uničeni, ostali pa so bili v slabem stanju« (Stern 2001,350). Razumevanje tega obdobja so omogočile pomembne arheološke in demografske študije Carterja (1994, 107–145) in Lipschitsa (2003, 323–376, 2005, 261–271). Lipschits (2005,261–271) ocenjuje, da je največje število prebivalcev Jehuda doseglo število 30.000, in sicer v zadnjem delu perzijskega obdobja. Glej tudi Kessler (2010, 309–351).
- 5 Williamson (2004:23) trdi, da »je brez kančka dvoma jasno, da so znotraj Jehuda obstajale temeljne razlike v mnenju glede tega, kakšno držo naj zavzamejo do potomcev nekdanjega severnega kraljestva Izraela«. Nekaterim izgnancem, ki so se ponovno vrnili, vključno z Ezro in Nehemijem, se je povezovanje s Samarijani v njihovem verskem in skupnostnem življenju zdelo nezasišano. V bistvu so se zavzemali za ločitev od tujcev in težili k temu, da bi bila njihova skupnost ljudi, ki so prišli iz izgnanstva, čim bolj čista, homogena (Usue 2005,74).
- 6 Vprašalna oblika *bammeh*, ki jo lahko prevedemo tudi kot glagolsko zvezo ([kaj moramo storiti, glede na kaj {greh}]?) Brown in dr. (1997, 553) se v Hebrejski Bibliji (HB) pojavi 29 krat. Pri Malahiju se ta izraz pojavi šestkrat, ko brezčutno in

podivjano ljudstvo vpraša: »S čim si nam izkazal ljubezen?« (Mal 1,2); »S čim zaničujemo tvoje ime?« (Mal 1,6); »S čim te omadežujemo?« (Mal 1,7); »S čim ga utrujamo?« (Mal 2,17); in sedaj »V čem naj se vrnemo?« (Mal 3,7); in »V čem te goljufamo?« (Mal 3,8). Potrpežljivost Jahveja z njegovim ljudstvom je osupljiva (Clendenen 2004, 413).

- 7 V Peti Mojzesovi knjigi je Mojzes zapovedal Izraelu z besedami, »Znotraj svojih vrat ne smeš jesti desetine svojega žita, vina in olja, ne prvencev govode in drobnice ne katerih koli zaobljub, ki jih zaobljubiš, ne prostovoljnih darov in ne vzdigovanja svojih rok! Temveč pred Gospodom, svojim Bogom, na kraju, ki ga izbere GOSPOD, tvoj Bog, jih uživaj s sinom in hčerjo, s hlapcem in dekle in z levitom, ki je znotraj tvojih vrat! In veselí se pred GOSPODOM, svojim Bogom, vsega pridelka svojih rok! Varuj se, da ne zapustiš levita vse dni, ko boš na svoji zemlji« (5 Mz 12,17-19).
- 8 Preden je bila dana Postava, so v Stari zavezi omenjene desetine v odlomku Prve Mojzesove knjige 14,20, ko je Abram prostovoljno dal desetino Melkizedeku, in v vrstici 28,22, ko je Jakob obljubil, da bo dal Bogu desetino vsega, kar ima. Šele, ko je ljudstvo dobilo deset zapovedi, so desetine postale obvezne za vse Izraelce, s čimer so dobile drugačen pomen in uporabo kot za časa življenja očakov. Mojzes je naročil Izraelcem, da »vse desetine dežele, od pridelkov zemlje in od drevesnih sadov, so Gospodove; posvečene so Gospodu« (3 Mz 27,30). V Tretji Mojzesovi knjigi 27,32 pa piše »kar zadeva kakršno koli desetino od govode in drobnice, naj bo vsaka deseta žival od vseh, ki gredo skozi pod pastirjevo palico, nekaj svetega za GOSPODA.« Ko se je Izrael naselil v deželi, so ljudje imeli tudi neposredno korist, ko so jedli z duhovniki in leviti na kraju bogoslužja (4 Mz 18,21; 1 Mz 12,4-9; 14,22–27).
- 9 Opazimo lahko, da »so pomembne zahteve Postave navdušeno izpolnjevali le občasno, pogosto so na dajanje desetine skoraj popolnoma pozabili /.../ Nehemija je vzpostavil program dajanja desetine za Jude, ki so se vrnili v Jeruzalem, vendar je ob svojem drugem obisku opazil, da je povsem uničen« (Pohlig 1998, 158).
- 10 Izraz *terûmâh* se v Stari zavezi pogosto uporablja, (še posebej 2 Mz 29,27–28; 3 Mz 7,14. 32; 4 Mz 15,19–21). Uporablja se na več načinov; v širšem pomenu (3 Mz 22,2.3. 12.15; 4 Mz 5,9; 15,17–21; 18,8–20) in v ožjem pomenu, ko opisuje darove, ki so bili prihranjeni za duhovnike (2 Mz 25,1-7; 29,27.28; 30,11–16; 35,4–36,11; 3 Mz 7,14.32.34; 10,12–15; 4 Mz 6,20; 31,25–54; 5 Mz 12,6–17; 2 Krn 31,12; Ezr 8,25).
- 11 *Haghghôy* se v Stari zavezi večkrat uporablja za oznako Izraela v pozitivnem smislu (1 Mz 15,14; 17,20; 18,18; 21,13.18; 46,3; 2 Mz 19,6; 32,10; 4 Mz 14,12; 5 Mz 9,14; 26,5; Joz 3,17; 5,6–8; Iz 9,3; 26,2.15).
- 12 Stuart deli šest opažanj v povezavi s to vrstico: (1) da ne vsebuje obljube, da bodo verniki uspešni, če bodo dajali desetino; (2) da je delno dajanje desetine samo po sebi protislovje; (3) da se Bog podvrže preizkušanju, toda ne na način, ki je drugje prepovedan, ker je brezbožen; (4) da Malahija ni bil ozkogledi zagovornik obredov, ki bi bolj cenili spoštovanje vere kot moralno življenje; (5) da je obljubljeni blagoslov kombinacija obilnega dežja in odsotnosti škodljivcev na pridelku in je uporabljen kot sinekdoha za vse vrste obnovitvenih blagoslovov; in (6) da ima obljuba v sebi eshatološki prizvok.
- 13 V Peti Mojzesovi knjigi 28,11–12, Bog obljublja, da bo blagoslovil zveste: »Gospod ti bo odpri svojo bogato zakladnico, nebo« in poslal obilje blagoslova. Pri Malahiju pa Gospod obljublja, da bo zadržal požiralca; sad zemlje ter





trta bosta uspevala. Še več, vsi narodi bodo videli blagor dežele (O'Brien 1990, 75–76).

- ¹⁴ Že prej smo zapisali, da je Mojzes naročil Izraelcem, da so »vse desetine dežele, od pridelkov zemlje in od drevesnih sadov, Gospodove; posvečene so Gospodu« (3 Mz 27,30). Prav tako je v 3 Mz 27,32 zapisano: »Kar zadeva kakršno koli desetino od goveda in drobnice, naj bo vsaka deseta žival od vseh, ki gredo skozi pod pastirjevo palico, nekaj svetega za Gospoda.« Kljub temu pa vrstica 31 pravi, da lahko posameznik odkupi desetino od žita, in sicer po višji ceni kot je njena tržna vrednost. V 4 Mz so napisana določila glede desetine žetve in tudi glede tega, katero žival naj bi

dali vodilnemu osebju, torej Levitom (4 Mz 18,21–32). Ko so se Izraelci naselili v deželi, so imeli neposredno korist, ko so jedli skupaj z duhovniki in leviti na mestu bogoslužja (4 Mz 18,21; 5 Mz 12,4–9.5–18; 14,22–27). Tudi v teh odlomkih je določeno, da naj bi vsako leto v za to namenjenem svetišču zbrali deseti del za praznične slovesnosti. Če je bilo to svetišče zelo oddaljeno, so desetino zamenjali za denar in s tem denarjem so kupili, kar je pač bilo potrebno za praznično slovesnost takoj, ko je prišel duhovnik (prim. 5 Mz 14,22–27). Ta značilen način dajanja desetine naj bi se ohranil v posameznikovem rodnem mestu, medtem ko so bili tujci, sirote in vdove ter leviti deležni darov, kot je vsak potreboval (prim. 5 Mz 26,12–15).





Duccio di Boninsegna, Madonna Rucellai.





MAURICE GILBERT

Posojilo, miloščina, poroštvo¹

Sir 29,1-20

Besedilo, ki ga obravnavamo, tvori literarno enoto ne glede na ureditev poglavij 26-29. To nas ne bi smelo presenetiti, če se spomnimo, da že Sir 8,12-13 med seboj povezuje posojilo in poroštvo:

Ne posojaj človeku, ki je mogočnejši od tebe; če pa že kaj posodiš, imej za izgubljeno.

Ne jamči več, kakor premoreš; če pa že jamčiš, bodi pripravljen dolg poravnati.

Dvojni distih namiguje na to, da se poglavje 29,1-20 ukvarja predvsem s posojilom in poroštvom, ter da je miloščina (29,8-13) dodana tema, kar bomo tudi pokazali. Celovitost odlomka zaznamujeta predvsem njegov začetek in konec. Dejansko se glagola iz 28,26a.b ponovita v 29,20b: »pazi nase, da ne boš propadel«.

POSOJILO

Besedilo, ki govori o posojilu (29,1-7), je sestavljeno iz dveh delov: prvi ima obliko zapovedi (29,1-3), drugi pa obliko opisa (29,4-7).

Prve tri vrstice (29, 1-2a) zadevajo posojilodajalca, medtem ko naslednje tri (29,2b-3) nagovarjajo posojilojemalca. Vrstica 29,2 ima

osrednjo vlogo: v njej se srečamo s pojmom »bližnjega«, ki se pojavi že v 29,1a (pred tem pa v 28,2.7) in označuje ali prejemnika posojila (29,1a.2a) ali posojilodajalca (29,2b.5b); pojavi se tudi pojem »časa« (29,2a.b.3b.5c.e) in »potrebe« (29,2a.3b), vendar gre za potrebo prosilca, medtem ko je čas vezan tako na potrebo (29,2a.3b) kot na vračilo (29,2b.5c). Preprosto povedano, Sirah spodbuja k posojanju in k vračilu posojila: tako posojilodajalec kot posojilojemalec prejmeta pozitivne nasvete.

Naslednjih sedem distihov (29,4-7) predstavlja sliko, ki jo dobro uokvirja kontrast med »mnogimi« nerahločutnimi posojilojemalci (29,4a) in »mnogimi« možnimi posojilodajalci, ki oklevajo (29,7a). Vrstici 4 in 7 predstavljata sintezo, vrstici 5 in 6 pa opisujeta, kaj se pri posojilu običajno dogaja. Ko človek pride prosit za posojilo, je ves meden, poln spoštljivosti in lažne ponižnosti (29,5a-b), ko pa bi moral denar vrniti, nabira razloge in opravičila, zakaj denarja še ne more vrniti (29,5c-e). Kako se na to odzove upnik?





Ali doseže, da mu je vsaj delno povrnjeno in bo v tem primeru povrnjeno polovico imel za naključno najdbo, ker se tako redko zgodi, da upnik dobi nazaj svoje posojilo, da celo delno povračilo ni pričakovano (29,6a.b). Ali pa upniku ne uspe dobiti nazaj denarja, niti delno ne: posojilo je popolna izguba, povrhu pa si bo z razpravljanjem in poskusi, da bi svoje posojilo vendarle dobil nazaj, še nezaslužno nakopal sovražnika (29,6c.d): poprej tako spoštljiv in ponižen izposojevalec bo zdaj upniku vračal le s kletvijo, zmerjanjem in prezirrom (29,6e.f). Kdo bi se potem čudil, da tako malo ljudi posoja? Strah jih je, da bi jih kdo po nepotrebnem oropal (29,7).

Kakšen je Sirahov nauk? Nedvomno je treba vrniti, kar smo si sposodili, v nasprotnem primeru je to rop. V vrstici 21,8 meni, da je še huje:

Kdor zida hišo s tujim denarjem,
je kakor tisti, ki napravlja kamenje na
lasten grob.

Vendar hkrati uči, da je treba znati posojati, da je to dejanje miloščine, h kateremu spodobujajo zapovedi in odloki v Tori. Ne čudi se, da je upnikov malo, saj so povračila tako redka. Posojilodajalec sprejme določena tveganja, ki pa prihajajo predvsem iz posojilojemalca, kadar je ta brez sramu. Vendar v tem primeru slednji tvega še veliko več, kot pravi Sirah v 18,33:

Ne postani berač z gostijami na izposojen
denar,
ko nimaš nič v mošnji.

Takšno okoriščanje bo preprečilo vračilo in nezadovoljni upnik se ne bo dal več speljati na led. Zato zvesti posojilojemalec vrne denar v dogovorjenem času in si s tem zagotovi, da bo v vsakem času našel novega upnika, če bi bilo to potrebno (prim. 29,3). V tem je pravi nauk. Sirah razume, zakaj upniki neradi posojajo, in to tudi pojasni: ali gre dejansko za posojilo ali za rop? Posojilojemalec mora izkazati zvestobo dani besedi.

V tem splošnem okviru Stare zaveze naj spomnimo, da je Tora prepovedala posojanje na obresti (2 Mz 22,24; 3 Mz 25,35–38; 5 Mz 23,30). Samo v 5 Mz 23,21 je tujcu dovoljeno posojati na obresti. Znano je tudi, da so sosednja ljudstva posojala na obresti, ki so bile velikokrat zelo visoke. Kljub vsemu Izrael ni vedno upošteval zapovedi postave. Ezekiel pravičnemu, ki ne posoja na obresti in ne odira (18,8.17), nasproti postavlja krivičnega, ki posoja na obresti in odira (18,3). Jeruzalem obdolži takšnega ravnanja (22,12). V Prg 28,8 grozi:

Kdor povečuje svoje imetje z obrestmi in
podražitvami,
ga zbira za tistega, ki ima usmiljenje z
revnimi.

Krivični naj ne bi mogel uživati bogastva, ki si ga je nepravilno pridobil (prim. Job 27,16–17; Prd 2,26; Sir 14,3–4). Psalm 37,21.26 nasproti postavlja krivičnega in pravičnega:

Krivični si izposoja, a ne vrača,
pravični pa je usmiljen in daje. /.../
Ves dan je usmiljen in posoja.

Psalm 112,5 pa ponavlja:

Dobro je možu, ki je milostljiv in posoja.

Jasno je, da ta pravični, ki bo lahko šel v Gospodov šotor na sveti gori, »svojega denarja ne daje za obresti« (Ps 15,5). Uganemo lahko, da odnosi med posojilojemalcem in upnikom niso najboljši, saj, kakor pravi Prg 22,7:

Bogati ukazuje revežem,
kdor si izposodi, je hlapec upniku.

Jeremija pa toži (15,10):

Nisem posojal in niso mi posojali,
vendar me vse preklinja.

Večina teh besedil, ki jih Stara zaveza posveča posojilu, razkriva izvirnost Siraha.





Pri obravnavi posojila brez obresti, kakor ga zapoveduje Tora (Sir 29,1b), svojo analizo razvije bolje od vseh prejšnjih svetopisemskih piscev. Samo psalm 37,21 na kratko omeni dolžnika, ki ne vrača denarja.

MILOŠČINA

Če upnik veliko tvega, pa miloščina (29,8) oziroma po hebrejsko 'pravičnost' – nasprotno – prinaša same koristi; zato jo Sirah spodbuja brez zadržkov. Sir 29,8–13 je torej nasprotje 29,1–7.

Prve tri vrstice (29,8–10) tvorijo prvo celoto. Sirah v njih ponavlja zapoved postave (29,9a: prim. 5 Mz 15,7–11): revež (29,8a), siromak (29,9a) je »brat« in »prijatelj« (29,10a: prim. 5 Mz 15,11); gre za bližnjega v stiski. Zapoved trikrat obnavlja v pozitivnem smislu: bodi potrpežljiv, popustljiv, pomagaj in izgubi denar. Nato negativno: ne pusti ga čakati, ne puščaj ga praznih rok, naj tvojega denarja pod kamnom ne uniči rja. Na začetku osrednje vrstice (29,9) beremo o dveh temeljnih vzgibih: »zaradi zapovedi« in »kadar je v pomanjkanju«.

V bistvu Sirah pravi, da je bolje denar izgubiti tako, da ga preprosto damo ubogemu, kot da ga izgubimo, ker ga posojilojemalec ni vrnil. Posojilo se lahko vrne, če je posojilojemalec zvest dani besedi, kar je redko; miloščina že v začetku izključuje vsakršno vračilo.

A neko vračilo vseeno obstaja in Sirah mu posveti naslednje tri vrstice (29,11–13). V vsaki je osredja zamisel izražena v drugem delu: zaklad, ki ga boš daroval v miloščino, »ti bo bolj koristil kakor zlato« (29,11b), kajti miloščina »te bo rešila iz vsakršne nesreče« (29,12b): »zate se bo bojevala proti sovražniku« (29,13b). Takšno vračilo lahko pričakuje tisti, ki velikodušno daje miloščino: pridobil si bo prijatelje, ki ga ne bodo zapustili, kakor to stori nezvesti izposojevalec.

Različice so to interpretacijo še podkrepile. Tako v 29,11a namesto grškega »Ravnaj s svojim zakladom po zapovedih Najvišjega« (θές τόν θησαυρόν σου κατ'έντολὰς ὑψίστου), sirščina prevaja »Deni zase na stran zaklad

dobrotljivosti in ljubezni«. V 29,12a je v latinščini: »zakleni svojo miloščino v srce ubogega« (*conclude elemosynam in corde pauperis*), medtem ko v grščini beremo: »v svoje zakladnice zaklepaj usmiljenost« (σύγκλεισον ἐλεημοσύνην ἐν τοῖς ταμείοις σου). Izvor razlike med staro latinsko in grško različico ostaja skrivnost. Po vsej verjetnosti grška verzija besedo ηρᾶσθῃ prevaja kot shramba, zakladnica, vendar podobna, redka beseda ηρᾶσθῃ pomeni ubog (prim. Sir 4,3; 30,14). Je imel prevajalec iz latinščine drugo grško različico od teh, ki jih podajajo rokopisi?

Prvi vrstici odlomka 29,11 in 12 se v grški različici zdita dopolnjujoči: zaklad, ki ga predstavljajo srebrniki (29,10a), mora biti porabljen, in lastnik je povabljen, da ga porabi v skladu z zapovedmi Najvišjega, kar nas znova vrne na 29,9a; da bi to lahko storili, mora v zakladnicah nekaj biti, da lahko človek daje miloščino. Navadno so zakladnice denarja služile ali za obrambo ali za napad, se pravi za ščit ali kopje. Sirah pa pravi, naj ne bo tako. Denar, ki ga bomo hranili za miloščino, bo namreč prinesel več dobička. Kdor je velikodušen do ubogih, si bo pridobil prijatelje, ki ga bodo podpirali v težkih življenjskih preizkušnjah.

Za miloščino je Sirah uporabil hebrejski izraz ηρᾶσθῃ, ki pomeni pravičnost. Ta ne označuje le pokončne drže, ampak včasih tudi dobrohotnost, dobrodelnost oziroma natančneje, delanje dobrih del. Zato je v Septuaginti preveden z grško besedo ἐλεημοσύνη, iz katerega tudi izhaja latinska beseda za miloščino. Kljub temu ἐλεημοσύνη označuje vsako dobrodelnost do revnih, tako na primer usmiljenje do ostarelega očeta (Sir 3,14). Vrniti zastavo ob sončnem zahodu, da njen lastnik leže spat s svojim plaščem, je ἐλεημοσύνη (5 Mz 24,13). »S pravičnostjo odpravi svoje grehe in z usmiljenjem do revnih svoje krivice!« reče Daniel kralju Nabukadnezarju (Dan 4,24). In ta pravičnost je v grščini označena z besedo ἐλεημοσύνη. V sodobnem jeziku miloščina pomeni denarni dar, ki ga milostno damo ubogemu. Sir 29,8–13 pa je edino svetopisemsko besedilo





v hebrejščini, kjer je ta ideja jasno izražena. Celo v Tob 4,7–11.16–17; 12,8–10 so mišljeni bolj darovi v naravi kot v denarju.

Prejemnik je revež, siromak (Sir 29,8a.9a); hebrejsko עני בן לר . Vendar 29,10a pojasnjuje, da je »brat in prijatelj«; ti dve besedi lahko beremo vzporedno v Sir 7,12 in še prej v Job 30,29; Prg 17,17 in Ps 122,8: vedno s hebrejskima besedama אח in עמ ; V grščini najdemo dvojico še v Sir 7,18 in 33,20. Miloščine se ne deli nerazločljivo vsakemu siromaku, ampak samo bratu in prijatelju: iti mora za so-narodnjaka. Poleg tega se zdi, da Sir 12,3 poziva, naj ne dajemo miloščine grešniku, ki sam noče dajati vbogajme. Vendar v 7,32–33 kliče, da naj radodarnost doseže vse žive v stiski, brez omejitev. Naj bi Sirah pri tem izključil tujca? Hebrejsko besedilo 11,22 kaže, da ne, čeprav vrstica, ki našteva »tujca, priseljenca, inozemca, ubogega« ne govori o miloščini.

Kar zadeva dobiček, ki ga velikodušen človek lahko dobi z dajanjem miloščine, Sirah ostaja zelo splošen v 29,11b.12b.13. V širšem pomenu dobrih del, ki je v njegovi knjigi najbolj pogost, prizna, da to dejanje »pravičnosti« izbriše grehe (3,30), da mu bo Bog dal plačilo (16,14a), da bo ta »pravičnost ostala iz veka v vek« (40,17). Po Tobitu 4,10; 12,9 nas $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\upsilon\eta\eta$ rešuje smrti, očiščuje vsakega greha in zagotavlja dolgo življenje. Tudi v 29,11–13 bi Sirah lahko omenil podobne koristi, a ker miloščino postavlja nasproti posojilu, ki ga prejemnik največkrat ne vrne, naš avtor morda misli bolj na podporo in pomoč, ki jo lahko delivec miloščine v primeru težav in nesreče prejme od ubogih, ki jim je pomagal.

Ko govori o miloščini, Sirah ne glede na vse torej k njej spodbuja in tako njegovi nasveti ne vsebujejo kančka zadržka niti previdnosti, medtem ko je zadržan, ko govori o posojilu (29,1–7) in kasneje o poroštvu (29,14–20).

POROŠTVO

Če skupaj s Smendom, Segalom, Skehanom in DiLello² v sirski različici 29,20a beremo »bodi porok svojemu bližnjemu«, potem je

odlomek 29,14–20 lepo zaokrožen in je v njem izražena tudi osrednja tema. Prve tri vrstice (29,14–17) tvorijo celoto, ki je posvečena predvsem prejemniku poroštva: pred upnikom tretja oseba jamči za povračilo dolga. Porok je »dober človek« (29,14a), ki se »zavzema« za druge (29,15) in je »dobrotljiv« (29,16) do dolžnika. Brezsramen dolžnik pa je tisti, ki svojega poroka pusti na cedilu (29,14b). Kdor je zanj jamčil pred upnikom, ga je rešil, zdaj pa se ne zmeni zanj; grešnik je (29,16) in nehvaležnega srca oz. razuma (29,17: $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, verjetno prevedeno z אָרָר : Smend, Segal, EKV).³

Celoto zaznamuje tudi vpeljava glagola »zapustiti« poroka (29,14b.17). Na sredini se nahaja zapoved in njeno opravičenje: »Ne pozabljal na porokovo dobroto, saj je dal svoje življenje zate.« (29,15): osebno se je zavzel zate pri upniku.

Prvo Sirahovo sporočilo gre torej dolžniku, za katerega je tretja oseba jamčila. Dolžnik mora storiti vse, da bi sam poplačal svojemu upniku. Ne plačati upniku namreč pomeni poroka prisiliti, da to stori namesto dolžnika v dogovorjenem roku. Če je dolžnik slab človek, to izkoristi in se obrne stran od njega ter zapravi porokovo dobrotljivost.

Naslednje vrstice (29,18–20) pa druga za drugo opisujejo prevaranega (29,18) in prevarantskega poroka (29,19). Sirah sklene z dvojnimi pravilom v obliki antiteze, ki nago-varja poroka (29,20).

Povedano na kratko, najprej poudari naloge tistega, ki prejme poroštvo (29,14–17), in nato tveganja, ki lahko doletijo poroka (29,18–20).

Najprej tvega porok, ki ga prevara dolžnik (29,18). Neplačan dolg namreč lahko poroka, ki se je zavezal, da bo poplačal dolg v določenem času, celo uniči. To se je večkrat zgodilo: veliko pokončnih mož je ugonobilo, ko so bili poroki dolžnikom brez sramu. Njihovo življenje se je zamajalo in premetavalo jih je kot po razburkanem morju. Če je šlo za velik dolg, so ti mogočni možje vse izgubili in niso imeli druge izbire kot oditi v tujino. Bedo slednje Sirah opiše v 29, 21–28. Nekoč premožni poroki niso bili dovolj previdni.





Drugi se v iskanju dobička (kar je pomen grške besede *έργολαβία*) sami ponujajo za poroke (29,29). Za kakšne dobičke gre? Besedilo je glede tega nejasno. Ti ljudje so po Sirahu pokvarjeni. Za poroka bodo šli le pod pogojem, da jim dolžnik v zameno obljubi plačilo v denarju ali dobrinah. Vendar so takšne prakse podobne posojanju na obresti ali zastavljanju in jih bodo pripeljale pred sodišče, saj Tora takšno početje prepoveduje. Povedano drugače, takšne ljudi bo sodišče zavrnilo na njihove stroške.

Biti pošten porok je torej tvegano dejanje, kadar je dolžnik plačilno nesposoben ali – še huje – kadar na njegovo insolventnost celo računa. Biti nepošten porok in pričakovati dobiček je prav tako tvegano, saj ga glede tega lahko doleti kazen.

Zato Sirah (29,20) svetuje in po eni strani poziva k poroštvu, vendar v skladu z zmožnostmi, da poroka v primeru plačilne nesposobnosti dolg ne bi uničil, po drugi strani pa poziva k previdnosti in poštenemu ravnanju, da na račun dolžnika ne bi prišel v nasprotje z zakonom.

Sirah torej poroštvu ne nasprotuje. Opozarja le, naj bo dolžnik do svojega poroka pošten in naj slednji ne bo ne naiven ne željan nepoštenega dobička.

Naša interpretacija se ne ujema z razlago H.-M. Weila,⁴ ki v vrstico 29,16 uvaja upnika. Pridružujemo se klasičnim razlagalcem, ki verjamejo, da je grešnik dolžnik brez sramu do svojega poroka. Weil izraz *έργολαβία* razume v tehničnem smislu »podjemne pogodbe«; splošen pomen dohodka in dobička je tudi dobro izpričan (prim. Diodor Sicilski, 2,29). Weil spet misli, da je grešnik, o katerem govori 29,19, upnik, a skupaj z drugimi razlagalci menimo, da gre za poroka.

Sirahova izvirnost pride do izraza, če ga primerjamo z drugimi svetopisemskimi besedili, ki govorijo o poroštvu tretje osebe. Spomnimo, da porok ukrepa le, kadar ima upnik pravico zaseči imetje plačilno nesposobnega dolžnika. Porok lahko rubež zaustavi tako, da sam poplača dolžnikov dolg. Porok

tako učinkovito zavaruje upnika. Dogovor med dolžnikom, porokom in upnikom je sklenjen takoj, ko se dolžnik zaveže, da bo upniku poplačal dolg. Takrat upnik in porok drug drugemu »ploskmeta v roko«, kar je bila sodna praksa, s katero se je porok zavezal, da bo jamčil za dolžnika (prim. Prg 6,1; 11,15; 17,18; 22,26).

Če Tora ne govori o poroštvu, pa ga knjiga Pregovorov omenja na več mestih in lahko domnevamo, da so poroštvo v Izraelu že dolgo uporabljali. Vsa besedila so poroštvo nena-klonjena. Morda najmlajši odlomek Prg 6,1–5 poroku vелеva, naj dolžnika – naj bo rojak ali tujec – tako dolgo nadleguje, dokler mu ne vrne dolga. Vendar starejši pregovori izražajo enak odpor do poroštva, kadar je dolžnik tujec (11,15; 20,16 = 27,13) ali kadar je samo bližnji (17,18). Prg 22,26–27, ki v *Amenemopovi modrosti* nima vzporednice, ne dela nobenih razlikovanj. Izraelovi modreci so poroštvo odsvetovali zato, ker je bilo preveliko tveganje, da bi upnik zasegel premoženje poroku, namesto da bi ga zasegel insolventnemu dolžniku: upnik bo poroku vzel obleko (Prg 20,16 = 27,13) ali celo njegovo posteljo (22,27).

SPLOŠNE UGOTOVITVE

Sirah je že v 8,12–13 povezal posojilo in poroštvo. V 29,1–20 sta obe temi ločeni z odlomkom o miloščini. Kljub temu pa je med posojilom in poroštvom kar nekaj podobnosti. Po eni strani je Sirah obojemu bolj naklonjen kot stari pregovori, v katerih med enim in drugim ni povezave. Po drugi strani pa Sirah tako pri posojilu kot tudi pri poroštvu in v nasprotju z miloščino vzporeja dolžnosti dobrotnika in prejemnika: posojilodajalca in posojilojemalca ter dolžnika in poroka. Pri miloščini pa spodbudne nasvete prejme samo dobrotnik.

Zelo verjetno ti trije načini pomoči bližnjemu v stiski zadevajo denarne težave: to je jasno izraženo že pri miloščini (29,10). Vendar v tem primeru prejemnik od Siraha ne prejme nobenega navodila. Besedilo, ki je





posvečeno miloščini (29,1–20), je postavljeno v sredino in na neki način presega drugi dve besedili prav z dejstvom, da Sirah v njem ne izrazi nikakršnega zadržka. Lahko rečemo, da ima Sirah veliko raje miloščino kot posojilo ali poroštvo.

Položaj besedila o miloščini, ki je za besedilom o posojilu, pa lahko pojasnimo tudi s povezavo, ki jo predhodna svetopisemska besedila delajo med posojilom in miloščino.

Dajati in posojati sta kljub vsemu dve popolnoma različni dejanji in sta na več mestih vseeno označeni za lastnosti pravičnega: Tako Ps 37,21b.26.a:

Pravični pa je usmiljen in daje.
Ves dan je usmiljen in posoja.

Enako v Ps 112,5a.9a:

Dobro je možu, ki je milostljiv in posoja.
Razsul je, dal je ubogim.

V Prg 19,17 pa je celo rečeno:

Kdor je usmiljen s siromakom, posoja
Gospodu,
povrnil mu bo njegovo delo.

Pri tem pa ne moremo določiti, ali gre pri slednjem izključno za posojanje ubogim. Lahko bi razumeli tudi, da je miloščina revežu posojilo Gospodu, ki ga bo slednji zagotovo vrnil.

Teh nekaj navedkov vsekakor kaže na etični in celo verski doseg posojila in poroštva. V nasprotju z njimi gre v Prg 22,7 za preprosto opazovanje družbene resničnosti:

Bogati ukazuje revežem,
kdor si izposodi, je hlapec upniku.

Morda pa ta pregovor ni le prisproda! Vrnimo se k Sirahu. Če meni (29,1), da je posojilo dejanje usmiljenja, izposojevalec ni predstavljen kot revež, ampak preprosto kot nekdo, ki »je [pomoči] potreben« (29,2a.3b).

Drža izposojevalca, kakor ga opisuje Sirah, je pretanjena, če ne celo realistična, predvsem pa je kruta. Posojilojemalec je poln lažnivosti in celo neupravičene hudobije. Enako velja za dolžnika, ki ima resnično velikodušnega poroka.

Glede miloščine pa je ravno obrnjeno, Sirah na to gleda le z vidika darovalca. Revežu ni namenjen noben nasvet in nobena presoja. Tukaj se Sirah v nasprotju z napisanim o posojilu in poroštvu izogiba, da bi prejemnika kakor koli očrnil. V tem se nam njegovo besedilo o miloščini pokaže v novi luči.

Poskusimo iti še dlje, čeprav bomo s tem morda pokazali na omejenost našega jeruzalemskega modreca. Izposojevalec in dolžnik, ki ima poroka, sta prikazana predvsem kot slaba človeka. Nazadnje ugotovimo, da Sirah v teh zadevah, tudi kadar gre za miloščino, govori s stališča bogatega, ki posoja, ki daje poroštvo ali miloščino. Ne pride mu na misel, da sta izposojevalec in dolžnik, ki ima poroka, dejansko poštena, a iskreno ne moreta poplačati dolgov. Njegov socialni čut je dokaj omejen (prim. Lk 6,34–35).

Kar zadeva posojilo, Sirah zaostaja celo za Neh 5,10–12, ki velja za prvi primer odpisa dolga. Posojilo se tu preprosto spremeni v dar in postane miloščina do resnično revnih izposojevalcev. Je bil Sirah s tem, ko je višje ovrednotil miloščino, podobno občutljiv kot Nehemija? Morda, vendar tega ni jasno izrazil.

Sirahova modrost se umešča v določeno družbo in nagovarja posameznika. Sirah ne obravnava vloge države pri posojilih, miloščini in poroštvu. Kaj bi rekel danes v naši globalni družbi, kjer bogati in revni niso več samo posamezniki, ampak kar cele države, če ne celo celine, ene bogate, druge revne? Danes je presenetljivo velika skupina držav v razvoju v položaju, ko bogatim državam niso zmožne vrniti dolga. Včasih premožne države pri zasebnih ali poldržavnih podjetjih jamčijo za države, ki so postale plačilno nesposobne. Podoben sistem, kakršnega opisuje Sirah, obstaja torej tudi danes na svetovni ravni, v katerem imamo dolžnika, upnika in poroka.





Kaj lahko v tem kontekstu pomeni Sirahovo sporočilo? V bogatih državah, ki so v vlogi posojilodajalca, upnika ali poroka, so vse številčnejši glasovi, ki kličejo, naj se revnim državam dolg odpusti. Ohranjanje sistema posojila in vračila bo gospodarske sisteme revnih držav potisnilo v še večje težave. Odpis dolga, tudi delni, za odgovorne s socialnim čutom postaja vse bolj prepričljiva rešitev. Gospodarstvo bogatih držav bi moralo ubrati to pot, ki jim bo sicer prinesla i¹ zgubo, vendar bi s tem svetovnemu ravnovesju dali priložnost in dosegli spoštovanje dostojanstva revnih držav.

Odpisati dolg pomeni zapustiti sistem posojila in vstopiti v sistem pravičnosti, kot bi rekel Sirah. Naš izraz 'miloščina' izhaja iz grškega pojma sočutja. V hebrejskem jeziku je to sočutje, ki ga danes tako pogosto potrebujemo, dejanje pravičnosti. Sirah ima reveža za »brata in prijatelja« (29,10). Mar v današnjem globalnem svetu ne velja enako za revno, insolventno državo in bogato državo, ki posoja ali je porok?

Zdi se mi, da lahko prednost, ki jo Sirah daje pravičnosti in se danes v nekem minimumu izraža v humanitarni pomoči, danes aktualiziramo. Lahko bi nas vodila k spodbujanju, da bi bogate države začele odpisovati dolgove revnejšim državam. Tako bi bilo pravici zadoščeno.

Prevedla: Jasmina Rihar

-
- ¹ Maurice Gilbert, »Prêt, aumône et caution: Siracide 29,1-20,« *Ben Sira : recueil d'études = collected essays*, Uitgeverij Peeters, Leuven 2014, 165-175.
 - ² Prim. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Reimer: Berlin 1906, 261; M. H. Segal, ספר בן סירא השלם, Keter Press: Jeruzalem 1972, 179; P. W. Sekhan – A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB, 39), Doubleday: New York 1987, 372.
 - ³ Prim. Smend, *Weisheit*, 260; Segal, ספר, s. 179; *Ekumenski prevod Svetega pisma, Stara zaveza*, Cerf – Pastirji in Modri: Pariz 1975, 2165, op. d.
 - ⁴ H.-M. Weil, »Gage et cautionnement dans la Bible (Zastavilo in poroštvo v Svetem pismu),« *AHDO* 2(1938) 171-241, 226-232.





Duccio di Buoninsegna, Predstavitev v templju.





MICHAEL PEPPARD

Postava za človeka, ki ima vse

»Ne goljufaj« v Mr 10,19

μη ἀποστερήσης, »Ne goljufaj« (Mr 10,19)

V preglednem članku o ekonomski analizi v novozaveznih besedilih Peter Oakes izpostavlja tri smeri raziskovanja tega področja – tri načine, kako povezati ekonomijo z interpretacijo zgodnjekrščanskih dokazov. »Prvič, ekonomija lahko predstavlja *splošen analitični okvir* za interpretacijo. Drugič, *cilj* interpretacije besedila je lahko ta, da bi zbrali ekonomske dokaze. Tretjič, ekonomski dokazi so lahko *vir*, ki ga uporabimo pri interpretaciji.«¹

Moja naloga v tem kratkem članku spada tako v prvo kot v tretjo kategorijo: predpostavljam namreč, da ekonomska analiza pogojev, pod katerimi bi nekdo lahko postal bogat v Galileji v 1. st., ponuja najboljši okvir za razlago tega eksegetskega problema v Markovem evangeliju.² Poglejmo Markovo različico pripovedi, ki jo pogosto naslavljamo 'O bogatem mladeniču' (Mr 10,17–22):

»17 Ko se je odpravljaj na pot, je nekdo pritekkel, padel pred njim na kolena in ga vprašal: 'Dobri učitelj, kaj naj storim, da bom deležen večnega življenja?'¹⁸ Jezus mu je odvrnil: 'Kaj mi praviš, da sem dober?! Nihče ni dober razen enega, Boga! 19 Zapovedi poznaš: *Ne ubijaj! Ne prešuštvuj! Ne kradi! Ne pričaj po krivem! Ne goljufaj! Spoštuj očeta in mater!*'²⁰ Rekel mu je: 'Učitelj, vse to sem izpolnjeval že od svoje mladosti.'²¹ Jezus se je ozrl vanj, ga vzljubil

in mu dejal: 'Eno ti manjka: pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim, in imel boš zaklad v nebesih; nato pridi in hōdi za menoj!'²² Ta beseda ga je potrla in je žalosten odšel; imel je namreč veliko premoženje (ali posestvo).«

Naslov 'O bogatem mladeniču' je preplet pripovedi iz Matejevega evangelija, ki pravi, da je bil ta človek »mladenič« (ὁ νεανίσκος), in pripovedi iz Lukovega evangelija, ki ga imenuje »bogat« (πλούσιος) in »oblastnik« (ἄρχον). Marko ne uporabi nobene izmed teh besed, njegova trditev, da je pobožen »že od svoje mladosti« pa pravzaprav kaže na to, da ni mlad. Marko ga opisuje kot zagnanega (»pritekkel« je, προσδραμών) in nemara hlapčevskega (padel je »na kolena«, γονυπετής), podrobnosti, da je imel »veliko premoženje« (κτήματα) ali »posestvo«, pa prihrani za vrhunec dogodka.





Za Marka je to zgodba o pohlepnem človeku, za katerega se zdi, da ima vse, toda v svojem srcu čuti, da mu nekaj manjka: manjka mu gotovosti o njegovem večnem življenju. Njegovo vprašanje glede »večnega življenja« (ζωήν αἰώνιον) je edini primer v Markovem evangeliju, ko je ta tema kot taka izpostavljena (podrobnejši odgovor na to vprašanje je v naslednjem odlomku), kajti večina Jezusovih sogovornikov meni, da so preizkušnje tega življenja povsem dovolj zahtevne. Toda človek, ki misli, da ima vse – ki ima mnogo premoženja in v polnosti izpolnjuje postavlo – je poiskal potujočega učitelja, da bi svoje popolno življenje dopolnil s še zadnjo stvarjo. Toda na žalost stvar, ki mu manjka, ni tista, za katero je on mislil. »Vse imaš,« pravi Jezus, »tista stvar, ki je nimaš, pa je to, da bi vse, kar imaš, razdal. To naredi in imel boš, kar hočeš.« Tako pravi 'zenovsko' Jezusovo sporočilo v tem prizoru, sporočilo, ki je dobro poznano biblicistom.³

NE GOLJUF AJ

Sredi te sicer koristne pripovedi pa naleti-mo na eksegetski oreh. Jezus navaja pet zapovedi iz dekaloga, mednje pa vtakne še μή ἀποστερήσης, kar običajno prevajamo kot »ne goljufaj«; to pomeni, ne odteguj in ne zadržuj, kar si zakonito dolžan dati. Vsak otrok v sinagogi ali cerkvi ve, da to ni del desetih zapovedi. Tudi Matej in Luka sta to vedela, zato sta te besede vrgla ven kakor pleve, ki je ogrožalo povsem neokrnjeno pripoved.⁴ Tudi nekateri prepisovalci evangeljskih rokopisov v pozni antiki so imeli raje redigirano različico, ki so jo uporabili tudi za Markovo besedilo, tako da nekateri pomembni rokopisi – vključno z izvirnikom Vatikanskega kodeksa (B*) – v Markovem evangeliju ne vsebujejo te fantomske zapovedi.⁵ Nekateri sodobni komentatorji se težavi izogibajo z odločitvijo, da je ne bodo razlagali,⁶ ali s trditvijo, da je šlo v bistvu za pripombo, zapisano na rob.⁷

Tisti, ki se spuščajo v interpretacijo, pa običajno gledajo hebrejsko Sveto pismo. Če

Jezus trdi, da nekaj navaja, potem gotovo nekaj navaja. Nekateri pravijo, da je prepoved 'ne goljufaj' še ena oblika prepovedi poželenja, ki je zapoved, ki ureja človeške odnose, vendar je Jezus ne omenja (5 Mz 5,21 // 2 Mz 20,17).⁸ Drugi pa pravijo, da gre za zapoved 'ne kradi' ali 'ne laži'.⁹ Toda če je že povezana s Postavo, potem sta najbolj podobna kandidata iz še enega natančno razdelanega nauka o družbenih odnosih:

»Ne izkoriščaj ubogega in revnega dninarja, bodisi da je izmed tvojih bratov ali izmed tujcev, ki so v tvoji deželi, znotraj tvojih vrat! Še tisti dan ga plačaj, da ne zaide sonce nad njegovim plačilom! Kajti ubog je in njegova duša hrepeni po tem; sicer bo vpil zoper tebe h Gospodu in na tebi bo greh« (5 Mz 24,14–15).

3 Mz daje podobno pripombo in kaže na povezanost med goljufanjem in krajo: »Ne izkoriščaj svojega bližnjega in ne ropaj ga; plačilo dninarja naj ne ostaja pri tebi do jutra!« (19,13).¹⁰ Te besede Postave so najbrž ključno ozadje, ki je oblikovalo Jezusovo zavest o pravičnosti in, kot pravi Richard Horsley, »ekonomijo zaveze.«¹¹

V 1. st. po Kr. sta tako Filon (Virt. 15.88) kot Jožef (Ant. 4.285–288) ponavljala te nauke, Jožef pa jih je povezal tudi z delitvijo na ekonomske razrede.¹² »Ubogega človeka ne smemo ogoljufati za njegovo plačo,« piše, »saj vemo, da je plača, ne pa zemlja ali drugo imetje, delež, ki ga mu je Bog dal« (Ant. 4.288). Torej ni bil Karl Marx prvi, ki je izpostavil klasično razlikovanje med kapitalisti, ki imajo v lasti zemljo, in delavci, ki se vsak dan borijo za plačo: Filon in Jožef, Mojzes in Jezus so vsi opazili to vrzel med blagostanjem kapitalistov in osnovnim preživetjem delavca.

Tudi preroška literatura na tem mestu razširi dekalog. Morna Hooker, Adela Yarbro Collins in Richard Hicks govorijo o posebnem namigu na Mal 3,5: »Stopil vam bom za sodbo in urna priča bom /.../ proti krivoprisežnikom in proti tistim, ki si jemljejo od dnine dninarja,« pravi Gospod po Malahiju.¹³ Hicks pa poleg tega zagovarja še širši, med-besedilni odnos med markovskim učenčevstvom in





Malahijevimi spodbudami.¹⁴ Markov Jezus namreč posnema Malahijevo preroško razločevanje, »ki mu omogoča, da lahko prepozna, kaj drugi misijo in kaj morajo slišati,« in ki ga Malahija pokaže najprej pri prerokih (2,6–8), nato pa še pri »zakrknjenih srcih verskih voditeljev in učencev« (3,5; 8,17–21).¹⁵

Hicks je gradil na komentarju Joela Marcusa, ki se strinja, da je bila zapoved 'ne goljufaj' posebej prirojena za bogatega človeka. Marcus je preroškim odlomkom dodal rabinska besedila, da bi pokazal, kako je bilo goljufanje »pogosto značilno za aristokracijo, ki je imelo v rokah zemljo, /.../ in da je markovski Jezus morda hotel namigniti, da je bil ta človek kriv za tako zatiranje.«¹⁶ Marcus prav tako trdi, da je potrebno bogataševo »premoženje« (κτῆματα) prevajati kot »posestva«, in dokazuje, kako ta beseda »pogosto namiguje posebej na zemljo« in kako tak pomen nakazujejo tudi namigi v sobesedilu.¹⁷

Če zaključimo, stališča teh strokovnjakov o Jezusu v biblični, preroški tradiciji nam pomagajo osvetliti večino tega, kar se dogaja v pripovedi. Jezusove besede bogatašu: »Zapovedi poznaš,« so torej bistroumen retorični pristop: Jezus ni našteval zapovedi zato, da bi zbral skupaj nekaj, kar so že vsi poznali. Našteval jih je predvsem zato, da bi poudaril zapoved, ki ni iz dekaloga, tisto, ki pomeni Jezusov lasten preroški razglas. Zapoved 'ne goljufaj' v tej kratki pripovedi torej še zdaleč ni moteče pleve, ampak za Jezusovega sogovornika predstavlja pšenično seme. Gre torej za posebno kritiko, ki leti na bogataša in ki dopolnjuje halako, ki je za vsakogar; ali z drugimi besedami, to je beseda Postave za človeka, ki ima vse.

KAKO POSTATI BOGAT V GOSPODARSTVU NIČELNE VSOTE

To interpretacijo pa lahko še podkrepimo s sklicevanjem na gospodarsko stanje, v katerem je Jezus govoril – in s pomočjo katerega je bogataš postal bogat. V bistvu odlomek iz dela Richarda Horsleya *Jesus and the Powers*

[Jezus in moči, op. prev.] uporablja prav tako analizo pripovedi o bogatem mladeniču – gre za neke vrste povzetek argumenta, ki ga lahko z dodatnimi primeri še razvijemo.¹⁸

V svoji prodorni družbeni zgodovini, *The Jesus Movement* [Jezusovo gibanje, op. prev.] se Ekkehard Stegemann in Wolfgang Stegemann naslanjata na »zakoreninjene« ekonomske analize Karla Planyija, da bi predstavila povzetek »vsakodnevnega« vedenja »podeželskega prebivalstva« Sredozemlja v antiki, ki je bilo »zaznamovano z vzajemnostjo, z medsebojnim gospodarskim sodelovanjem, in ki je, povedano v jeziku ekonomije, privedlo do ravnovesja ničelne vsote. Da bi kdo zaslužil na račun sosedu, v vzajemnem sistemu menjave med sosedi v vasi sistemsko ni bilo mogoče.«¹⁹ Torej, v antiki ni bilo tržišč, kot jih poznamo danes. Proizvodnja je bila lokalna in usmerjena na lokalno potrošnjo, zato običajno ni omogočala presežkov. Glavna ločnica v teh normalnih vzajemnih odnosih je bila med tistimi, ki so imeli zemljo, in veliko večino, ki je bila brez nje. Kot pravijo Horsley in drugi, pa je že tako ogromen prepad med lastniki zemlje in ostalimi postal še večji ravno v obdobju rimske oblasti v Palestini. Samooskrbna hišna in vaška gospodarstva »so začela razpadati /.../ Herod je izčrpaval svoj gospodarski temelj, ki ga je predstavljala podeželska proizvodnja, da bi lahko financiral svoje ogromne gradbene projekte.«²⁰ Družine so se znašle v vrtincu dolgov in zaplemb podedovane zemlje, »zaradi česar se jim je obetalo, da bodo postali najemniki ali povsem odvisni od dneve.«²¹

Kot torej pravita Stegemann in Stegemann, je Herodovo pretiravanje še poslabšalo glavno gospodarsko težavo Palestine v rimskem obdobju: »hudo pomanjkanje zemlje, to je, primanjkljaj kmetijsko uporabne zemlje na prebivalca, /.../ obenem pa tudi zaplembe in breme zatiralskih davkov sta zmanjšali možnost samooskrbe, saj je vse več malih kmetov izgubilo svojo zemljo.«²² Kot kažejo Jezusove pridige in drugi dokazi, sta »zadolženost malih kmetov in razlastitev njihove zemlje osrednji značilnosti tega rimskega obdobja.«²³





V teh okoliščinah, ki so onemogočale samozadostnost ali kakršnokoli obliko opiranja na lastne sile, so bogataši bogateli s tem, da so druge ljudi ogoljufali za njihovo dediščino in njihove plače. Tako Mr 10,17-22, tudi Jakobovo pismo nastopata proti takemu ravnanju:

»No, bogataši, razjokajte se in tarnajte zaradi nesreč, ki prihajajo nad vas. /.../ Glejte, plačilo, ki ste ga utajili [ἀποστερήεις] delavcem, kateri so poželi vaša polja, kriči – in klici žanjcev so prišli do ušes Gospoda nad vojskami. Razkošno ste živeli na svetu, naslajali ste se in za dan klanja zredili svoja srca.« (Jak 5,1.4-5)

Kasneje pa je bil Janez Krizostom še bolj jasen glede tega, kako gospodarsko stanje ničelne vsote ἀποστερήεις enači z očitno krajo. V svojih ognjevitih pridigah o priliki o bogatinu in Lazarju Krizostom izpeljuje svetopisemske argumente, da bi pokazal, »da ni samo izmikanje dobrin bližnjega kraja, izkoriščanje in goljufanje, ampak da je to tudi, če z drugimi ne delimo svojega imetja.«²⁴ Nato pa natančno opredeljuje, kaj je glagol ἀποστερήέω pomenil v gospodarstvu ničelne vsote: »gre za goljufanje, saj vzamemo in zadržimo zase tisto, kar pripada drugim.« Krizostom predvideva tudi nasprotni argument, kaj v primeru, če je bogastvo podedovano, saj trdi, da ima bogataš »imetje ubogega tudi, če ga je podedoval od svojih očetov – in ne glede na to, kako je prišel do svojega bogastva.« Bogataš je namreč le »nekakšen varuh bogastva, ki ga je dolžan deliti med uboge.«

Ta mnenja niso za naše potrebe posebej izbrana iz antičnih besedil: to stališče zavezne ekonomije v gospodarstvu ničelne vsote je temelj svetopisemskega, judovskega in zgodnjekrščanskega pogleda na svet. (Klement Aleksandrijski, ki je s svojo pridigo o bogatašu *Quis dives salvetur* stoletja tolažil bogate, je namreč izjema, ne pa norma.) Ob koncu svoje pridige pa Krizostom zaradi tistih, ki jim begajo misli, zbrane pravzaprav vabi, naj si zapomnijo samo eno stvar: »da je to, če ne delimo svojega bogastva z ubogimi, kraja

ubogim in goljufanje njihovega življenja. Nimamo namreč svojega bogastva, ampak njihovo.«²⁵

Ti odnosi v gospodarstvu ničelne vsote pa so na Zahodu večino modernega časa ostali spregledani, saj so se gospodarstva osredotočala na 'rast' na podlagi kolonizacije, industrializacije in v zadnjem času dramatične širitve finančnega kapitala. Joseph Hellerman kaže na nasprotje med pogledom na bogastvo, kot ga zagovarja povprečen sodobni Američan, in pogledom nekoga iz Palestine v rimskem obdobju. Medtem ko Zahodnjak običajno vidi 'neomejene dobrine', je drugi videl 'omejene dobrine'; eden utemeljuje bogastvo s 'trdim delom' in 'srečo', drugi pa z 'Božjo naklonjenostjo' in 'goljufanjem šibkega'; eden razlaga revščino s 'pomanjkanjem zavzetosti' in 'pomanjkanjem priložnosti', drugi pa z odsotnostjo 'Božje naklonjenosti' in 'zlorabami s strani elite'.²⁶ Nekateri biblicisti so dobro pokazali, kako Jezusove nauke o bogastvu in revščini drugače interpretirajo bralci na globalnem jugu, katerih gospodarski in kulturni sistemi pogosto bolj spominjajo na antični sredozemski svet kot pa na našega. V zvezi z Jezusovimi prilikami so William Herzog, Justin Ukpogon in drugi jasno pokazali, da je moralni pomen pripovedi odvisen od tega, kako družbeni položaj človeku omogoča, da lahko pripoved bere skozi svoje oči.²⁷ In ni presenetljivo, da se lastniki velikih kmetijskih posestev pri tem ne izkažejo najbolje.

Sodobni kontekstualni, socioekonomski pristop je bil še posebej plodovit v Južni Afriki. Gerald O. West je to metodo uporabil prav za pripoved o bogatem mladeniču. Branje te pripovedi z različnimi skupinami v Južni Afriki je pokazalo, da so tisti z nižjim ekonomskim standardom v agrarni družbi v bogatašu videli institucionalno, sistemsko, grešno izkoriščanje. Govorili so o »družbenih strukturah, ki so povzročale, da je ta človek bogatel, medtem ko je bilo ljudstvo vedno bolj revno, in sicer na enak način, kot je družbeni sistem apartheida dal belopoltim Južnoafričanom moč, da so obogateli in potiskali





temnopolte Južnoafričane v revščino. Torej, tudi če je človek delal za svoje imetje ali če je bogastvo podedoval, je bil še vedno del grešne družbene strukture.«²⁸

Nekateri ekonomisti danes resno jemljejo dejstvo, da sodobni modeli rasti in razvoja niso trajnostno naravnani. Naravni kapital ekosistema Zemlje – ki je precej dobesedno gospodarstvo ničelne vsote snovi in energije – produkcijski kapital novih tehnologij in pridobivanje naravnih virov se že počasi srečujejo z neizprosnimi zakoni termodinamike. Globalno gospodarstvo je ničelne vsote in dejanja, ki so jih v zgodnjekrščanskih besedilih pripisovali 'bogatašem', lahko danes prisodimo bogatim ljudem in narodom. Vodilni antropolog na področju delitve naravnih virov Paul Trawick je pred nedavnim predstavil temačen pogled na globalno gospodarstvo ničelne vsote, še posebej pa je kritiziral trdovratnost mita o nedolžnem ustvarjanju bogastva, pa čeprav bi ga današnji pretok informacij o globalizaciji moral že ovreči. Mit, da smo lahko vsi vsaj zmerni ekonomski zmagovalci brez poražencev, namreč še vedno živi.

»Takšna finančna folklorja temelji na splošni predpostavki, da bogastvo ustvarjamo ljudje in da naše odločitve o zapravljanju in potrošnji, še posebej v neizogibni in na videz neškodljivi obliki, ki ji pravimo denar, na videz nimajo nobenega vpliva na tretje osebe in nobenih oportunitetnih stroškov in da ne povzročajo poslabšanja kvalitete življenja pri nekom drugem.«²⁹

Današnje skrbi za ekološko trajnost globalnega gospodarstva torej pomenijo ponovno odkrivanje ekonomskih analiz Nicholasa Bergescuja-Roegenja, romunskega ekonomista, ki ga imajo nekateri za očeta ekološke analize v globalni ekonomiji.³⁰ Na kratko, globalizacija, ekološko propadanje in vse večje zavedanje o omejenosti naravnih virov so spodkopale mite o neomejenih dobrinah in gospodarski rasti ter podrle zid, ki je modernim bogatašem preprečeval, da bi videli hude posledice svoje grabežljivosti na drugi strani.

BESEDA POSTAVE, BESEDA PREROŠTVA

Če se vrnemo k bogatemu mladeniču iz 1. st., lahko vidimo, da 'ne goljufaj' ni zgolj posebna skušnjava bogatega človeka (kot pravita Hooker in Yarbrow Collins), ampak tudi način, na katerega postanemo bogati v gospodarstvu ničelne vsote (tako pravita Marcus and Horsley). S tem, ko je človek v agrarni Palestini postal bogat, je goljufal in zato ni izpolnjeval zaveze v celoti, kot je bil prepričan. Ko je vprašal, kaj naj stori, da bi bil »deležan« večnega življenja, je prav ta izraz povzročil gnev pri poslušalcih. Mar ni bil deležen že dovolj vsega, mar ni ogoljufal kmete za njihov delež?³¹ Kot pravi Mihej, hudobni »poželijo polja in jih pograbijo, hiše in jih vzamejo; stiskajo moža in njegovo hišo, človeka in njegovo dediščino« (Mih 2,2).³² V teh besedah odmeva Malahija, pri katerem se zdi, da »goljufanje in jemanje drugim, kar jim zakonito pripada, predstavlja vrhunec Gospodove obtožbe.«³³ Tisto, kar je temu človeku manjkalo, je bilo to, da bi povrnil, za kar je mnoge tako zelo ogoljufal.

Tu se prav tako jasno kaže povezava s ciklusi dela.³⁴ Pri Marku Jezusov odgovor človeku, ki je imel vse, napeljuje na to, čemur bi Pierre Bourdieu rekel 'spoznavno nezavedno' v ideologiji družbe – gre za strukturiranost odnosov moči med delom in kapitalom, ki je sicer neizrečena, a zamejuje področje mogočega.³⁵ Toda Jezus in njegovi poslušalci so dobro poznali načine, kako je nekdo v rimski Galileji postal bogat (in mu ni bilo treba več delati): (1) z goljufanjem kmetov, to je, z izkoriščanjem njihovega dela s posojili z visokimi obrestmi; (2) nato z njihovo manipulacijo, da jih je – glede na to, da so imeli vladarji pretirano visoke zahteve pri produktivnosti njihovega dela – silil, ko mu niso mogli plačati, da so posojilo odplačali z delom; in (3) najbrž celo s tem, da jim je vzel zemljo, oni pa so zanj delali kot tlačani ali zaposleni.

Če zaključimo, razlaga, zakaj je Markov Jezus ob srečanju z bogatašem priredil





dekalog, postane jasna, ko enkrat postavimo ob stran ekonomske predstave, ki jih je oblikoval moderni kapitalizem. V lokalnem gospodarstvu ničelne vsote v agrarni Palestini je bilo namreč malo možnosti, da bi nekdo postal bogat, ne da bi pri tem ogoljufal ljudi. Torej pri Jezusovi premišljeni priredbi zapovedi o medosebnih odnosih iz dekaloga ne gre niti za napako niti za prepis iz kakšnega drugega dela Postave. Zapoved 'ne goljufaj' je bila v bistvu glavno sporočilo srečanja: gre za preroško obtožbo, ki je pričakovanja halake še zaostri.

Za konec pa še eno vprašanje, s katerim se nisem ukvarjal, in to je, kako je Jezus vedel, da je bil ta človek Bogat? Markova pripoved to podrobnost prihrani za konec in jo uporabi za retorični zaključek, zato Hicks pravi, da pripoved kaže na »Jezusovo silno sposobnost, da je zaznal neopazno hudodelstvo /.../ na njegovo moč preroškega uvida.«³⁶ Toda, prav nasprotno, bogataš je bil med ubogimi zelo opazen že od trenutka, ko se je predstavil: bil je v lepih oblačilih, čist, pri sebi pa je imel tudi spremstvo. Jezusova preroška moč torej ni zasijala v njegovi sposobnosti, da bi videl v človekovo dušo, ampak v njegovi sposobnosti, da je nauke Postave o gospodarski pravičnosti hitro priredil za človeka, ki ima vse.

Prevedel: Leon Jagodic

¹ Peter Oakes, »Methodological Issues in Using Economic Evidence in Interpretation of Early Christian Texts,« *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception*, Bruce W. Longnecker in Kelly D. Liebenow, Eerdmans: Grand Rapids 2009, 13.

² Ti argumenti so bili prvič predstavljeni leta 2013 na letnem srečanju Družbe za svetopisemsko književnost, še posebej pa sem hvaležen udeležencem posveta o ekonomiji v bibličnem svetu (še posebej Richardu Horsleyju, Diani Swancutt in Samu Adamsu). Zahvaljum se tudi Alexu Parkinsu, Lynne Bahr in recenzentom JBL za koristne predloge.

³ V nadaljevanju ne sodim o vprašanju, katere besede iz tega prizora je izgovoril zgodovinski Jezus. Moja analiza možnih pomenov Markove pripovedi ni odvisna od njih. Vseeno pa lahko en ključen kriterij pristnosti uporabimo v podporo tezi, da ima $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\eta\sigma\eta\varsigma$ posebno mesto v pred-markovski tradiciji: to ustreza kriteriju *zadrede*, saj prizor pripoveduje, da je Jezus na videz naredil napako, ko je navajal dekalog. (Zadrego uporabljamo tudi za razlago

Matejeve redakcije predhodne vrstice, v kateri Jezus z odrezanim odgovorom loči Božjo dobroto od svoje.) Če je moja ekonomska analiza besed »ne goljufaj« prepričljiva, bo to še okrepilo argumente za to, da so pristno pred-markovske, saj analiza preroške besede trdno umešča v kontekst družbenih razmer v kmečki Galileji v 1. st.

⁴ Komentarji k Mateju, na primer, pogosto pravijo, da Matej 'izpušča' Markov »ne goljufaj« v skladu z načeli redakcijske kritike. Matej je priredil svoj vir, ker zapoved »ne izhaja iz Svetega pisma.« (Ulrich Luz, *Matthew: A Commentary*, 3 zv., Hermeneia, Fortress: Minneapolis 2001–2007, 2:512.) Izraz $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\eta\sigma\eta\varsigma$ je bil glede na dekalog »moteč« (tako Harrington) in je oviral Matejevo »željo, da bi uskladil Jezusove besede s SZ« (tako Gundry). Gl. Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Eerdmans: Grand Rapids 1982, 278; Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, SP 1, Liturgical Press, Collegeville 1991, 278. Gl. tudi Donald Senior, *Matthew*, ANTC, Abingdon: Nashville 1998, 218; Craig A. Evans, *Matthew*, NCBIC, Cambridge University Press: Cambridge 2012, 344.

⁵ Na seznamu so B*, K, W, Δ, Ψ, \mathcal{J}^a , \mathcal{J}^b itd.

⁶ Reginald H. Fuller, »The Decalogue in the New Testament,« *Int* 43(1989): 244–245, <http://dx.doi.org/10.1177/002096438904300303>

⁷ W. D. McHardy trdi, da gre za opombo, zapisano na rob, ki so jo sčasoma vključili v besedilo. (»Mark 10,19: A Reference to the Old Testament?« *ExpTim* 107(1996): 143.)

⁸ Seznam je dolg, npr. Henry Barclay Swete, *The Gospel According to Saint Mark: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, 1898, ponatis 3. izd., Eerdmans: Grand Rapids 1956, 224; Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, KEK, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1963, 210; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 zv., HthKNT, Herder: Freiburg im Bergsau 1977, 139; Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT Mohr Siebeck: Tübingen 1987, 174–175; Morna D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, BNTC, Hendrickson: Peabody 1991, 241.

⁹ William Lane, *The Gospel of Mark*, NICNT, Eerdmans: Grand Rapids 1974, 366; R. T. France, *The Gospel of Mark*, NIGTC, Eerdmans: Grand Rapids 2002, 40.

¹⁰ Prim. Sir 4,1: »Otrok, ne krati revežu nujnih potrebščin, ne dovoli, da bi omedlevala lačne oči.«

¹¹ Richard A. Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*, Westminster John Knox: Louisville 2009.

¹² 3 Mz 6,1–7 bi lahko tu tudi upoštevali.

¹³ Prev. Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis 2007, 478. Prim. Hooker, *Gospel according to Saint Mark*, 242.

¹⁴ Richard Hicks, »Markian Discipleship according to Malachi, The Significance of $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\eta\sigma\eta\varsigma$ in the Story of the Rich Man (Mark 10:17–22),« *JBL* 132(2013): 179–199.

¹⁵ Isti, 192.

¹⁶ Joel Marcus, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 27 A, Yale University Press: New Haven 2009, 721,727; Prim. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 zv., EKKNT 2, Benziger: Zürich 1989, 2:87.

¹⁷ Marcus, *Mark 8–16*, 723.

¹⁸ Ricahard A. Horsley, *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant and the Hope of the Poor*, Fortress: Minneapolis 2010, 141–142.





- ¹⁹ Ekkehard W. Stegemann in Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement; A Social History of Its First Century*, ang. prev. O. C. Dean Jr., Fortress: Minneapolis 1995, 16–20, tu 17.
- ²⁰ Horsley, *Covenant Economics*, 89.
- ²¹ Isti, 91. Gl. tudi Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, Fortress: Minneapolis 1987, 249; in Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox: Atlanta 1981, 71–93.
- ²² Stegemann in Stegemann, *Jesus Movement*, 112.
- ²³ Isti. (Poudarek v izvorniku.)
- ²⁴ To je moj prevod Janeza Krizostoma, *De Lazaro*, PG 48:488. Prvi kristjani, kot jih je na začetku drugega stoletja opisal Plinij, so prav tako poudarjali izogibanje sleparskim finančnim dogovorom: 'prisega' ali 'dogovor' (*sacramentum*) njihove skupnosti je vseboval tudi to, da ne bodo zadrževali zase nobene varne rezerve, ki jo imajo (Plinij, *Ep.* 10.96.7).
- ²⁵ Janez Krizostom, *De Lazaro*, PG 48:492.
- ²⁶ Joseph H. Helleman, »Wealth and Sacrifice in Early Christianity: Revisiting Mark's Presentation of Jesus' Encounter with the Rich Young Ruler,« *TJ* 21(2000): 151.
- ²⁷ William R. Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster John Knox: Louisville 1989; Justin Ukpong, »The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1–13): An Essay in Inculturation Biblical Hermeneutic,« *Semeia* 76(1996): 189–208. Gl. tudi Gerald O. West in Sithembiso Zwane, »Why Are You Sitting There? Reading Matthew 20:1–16 in the Context of Casual Workers in Pietermaritzburg, South Africa,« *Matthew*, ur. Nicole Wilkinson Duran in Jaes P. Grimshaw, *Texts@Contexts*, Fortress: Minneapolis 2013, 175–188.
- ²⁸ Gerald O. West, »The Interface between Trained Readers and Ordinary Readers in Liberation Hermeneutics, A case study: Mark 10:17–22,« *Neot* 27(1993): 177. Prim. Helleman, »Wealth and Sacrifice,« 146–147.
- ²⁹ Paul Trawick, »Class and Consciousness in the 'Antiglobal' South: On Poverty, Climate Change, and the Illusion of Creating Wealth,« *The Anthropological Study of Class and Consciousness*, ur. Paul Durrenberger, University Press of Colorado: Boulder 2012, 119.
- ³⁰ Nicolas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press: Cambridge 1971.
- ³¹ Za sodobno obrambo sociološke vrednosti besede 'kmet' (ang. 'peasant', op. prev.) in njeno pravilno uporabo v Galileji v rimskem obdobju gl. Douglas E. Oakman, »Execrating? Or Ececrable Peasants!« *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, ur. David A. Fiensy in Ralph K. Hawkins, ECL, Society of Biblical Literature: Atlanta 2013, 139–164. Odlomek v nadaljevanju Markovega evangelija govori o dedovanju v ekonomiji *ne-ničelne* vsote v Jezusovem kraljestvu.
- ³² Prim. Horsley, *Covenant Economics*, 69.
- ³³ Hicks, »Markian Discipleship,« 199.
- ³⁴ Hvala Richardu Horsleyju, ki je predlagal to dopolnilo k mojemu argumentu.
- ³⁵ Pierre Bourdieu in Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press: Chicago 1992, 41.
- ³⁶ Hicks, »Markian Discipleship,« 192. Prim. Marcus, *Mark* 8-16, 722.



Cimabue, Maestá di Santa Trinita.





NINA DITMAJER, ROBERT TITAN FELIX, DENIS ŠKOFIČ

Rezultati literarnega natečaja revije Tretji dan za kratko prozo

Religiozno, kakor smo ga razumeli pri tem razpisu, moramo ločiti od mističnega in duhovnega. Mistično se navezuje na posamično izkušnjo stika s transcendentnim, ki šele z dogmatično umestitvijo postane del splošne religiozne izkušnje, duhovno pa, bodimo odkriti, zaradi inflacije splošne uporabe postaja bolj ali manj neuporaben termin, ker se uporablja vse počez za vse, za kar se le komu zdi primeren. Religiozno tako moramo razumeti povezano s konkretno konfesionalno podobo, v našem primeru katoliško vero.

Religiozno pa se, kljub temu da pomeni našo vero v troedinega Boga, ki se je utelesil, trpel za nas in se, ko je premagal pasijon in vstal od mrtvih, povzpел v nebo, da bi nam tam pripravil prostor, izraža na dva načina, ki imata oba socialno konotacijo. Prvo je splošno vprašanje, s katerim se večina religij bode tako rekoč od začetka človekove zavesti. Kako lahko dober Bog dopušča tako slab svet? Če naše življenje poteka pod budnim očesom Očeta, kako lahko potem ta Oče dopušča toliko trpljenja, predvsem trpljenja ponižanih, razžaljenih, ubogih?

Druga socialna konotacija religiozne izkušnje pa pride posebej do izraza, ko učinkovanja svoje vere in božje prisotnosti v svetu ne vidimo več samo kot izključno božje dejanje – kakor je to v primeru dokazanih in potrjenih čudežev – ampak se zavedamo, da Bog deluje preko nas, da smo mi roka Božjega

delovanja v svetu in da lahko z lastnim socialnim angažmajem postanemo njegovo orodje. V tem primeru odgovornosti za svet ne prelagamo izključno na božja ramena, ampak svet postane nekoliko manj slab in bolj božji zaradi naše aktivnosti in žrtvovanja za druge.

1. MESTO: BENJAMIN LÜLIK – ŽIVA VODA

Živa voda je zanimiva prenovitev svetopi-semske zgodbe o srečanju pri vodnjaku, ki se z jasnimi namigi navezuje na dogajalni tok in idejo osnovne zgodbe, čeprav posameznih motivov ne obnavlja neposredno. Postavljena je v nekakšno postapokaliptično okolje, v katerem protagonistka prvoosebne pripovedi ponovno sreča svojega 'učenika', skritega v podobi skromnega človeka v težavah, kar je značilen religiozni motiv.





Božje se ne kaže (samo) v slavi, ampak tudi v podobi šibkosti kot nagovor in preizkušnja našega socialnega čuta.

2. MESTO: SARA KRNC - NA DRUGI STRANI TREBUHA

Na drugi strani trebuha postavlja v ospredje eno bistvenih vprašanj, s katerim se v zadnjem času ukvarja tako religiozno pisanje kot religiozna reflektivna misel, to je vprašanje o vrednosti življenja in kdo in s katerega prostora izjavljanja lahko o tem ne samo razpravlja, ampak celo razsoja. Zgodba je v žlahtnem pomenu termina transcendentna, saj poroča o dogajanju 'z druge strani', in sicer iz notranjosti trebuhov, iz katerih na splav (in s tem smrt) obsojeni otroci premlevajo mero svoje krivde oziroma jo bolj doživljajo na sebi primeren način. S tem stopa v ospredje predvsem socialna komponenta tematike, ki smo jo v tem razpisu iskali.

3. MESTO: ROK KASTELIC - STAROMODNA ZOE

Staromodna Zoe je po svojem osnovnem vzorcu znanstveno-fantastična zgodba, postavljena v 'krasni novi svet' prihodnosti, v katerem je v popolnosti poskrbljeno za človekovo srečo, cena za to pa je popolna dehumaniziranost posameznika, zreduciranega na osnovne potrebe. V takem svetu prostora za Boga, dušo, predvsem pa spraševanje o dejanski meri obstoja seveda ni, zaradi česar ne preseneča končna usoda protagonistke, ki zavrne srečo novega sveta in da prednost včasih tudi mučnim in bolečim, a ključnim vprašanjem iz preteklosti. Razkorak med starim in novim svetom, ki je v osnovi razkorak med dvema različnima odnosoma do vprašanja obstoja, je v zgodbo vstavljen preko dialoga med protagonistko in zasliševalcem.

Zgodbi Živa voda in Na drugi strani trebuha lahko preberete na naslednjih straneh, Staromodno Zoe pa bomo objavili v prihodnji številki.





BENJAMIN LÜLIK

Živa voda

Poletna sopara je pritiskala skupaj z vročim opoldanskim soncem in Samarijanki je vzelo precej časa, da je našla pot, ki je vodila na grič dobrega učitelja. Tla so bila v dobršni meri zaraščena s suhim in bledim rastlinjem, ki je hreščalo in pokalo pod njenimi počasnimi koraki. Na obeh straneh so samevale stare oljke; zlomljene in na pol zoglenele – ni jih mogla gledati. Pogled je uprla v tla.

Vsenaokrog je odmeval oglušujoč hrup kobilic. Kako so lahko vzdržale v tej prežgani puščobi, je bilo nedoumljivo. V njenem umu je bila le zavest utripajočega razbijanja neznosne vročine. Vzpon, ki v resnici ni terjal več kot en zmerno strm stadij, se je zdel brezкраjno dolg in napor ji je jemat sapo. Leta so brez dvoma vzela svoj davek njenim močem in brez pomoči pohodne palice ne bi naredila niti koraka.

Končno so se tla pod nogami zravnila in dvignila je utrujene oči. Nekoč prijetna majhna hiša je sedaj bila le črno okostje, razmetano vsepovprek po vrhu griča; ogenj je dobro opravil svoje delo. Od ovčje ograde je ostalo le nekaj poševno nagnjenih lat in zelenjavni vrt je bil nerazpoznaven v dušeči goščavi debelega trnja. Od nekoč tako ljubljene nasada pistacij ni bilo ne duha ne sluha.

Toda sredi vsega je še vedno stal studenec. Enak kot vedno, niti en kamen ni manjkal na njem. Vedro z vrvjo je še vedno bilo privezano ob bližnji kol. Kljubovaje vsemu je studenec vztrajal spokojno in tiho, kot da se ne bi nič zgodilo; ne lakota, ne vojna. Zvlekla je boleče noge do studenca in se nagnila čez njegov rob. Črna in gosta tema brez vsakega odseva jo je pogledala – studenec je bil suh. Kamen, ki ga je vrgla not, je globina neslišno požrla in potrdila žalostno dejstvo. Drugega niti ni pričakovala. Vreme je bilo neizprosno nič manj kot ljudje.

Sesedla se je s hrbtom ob steno studenca. Kamni so na srečo metali dovolj sence, da ji ni bilo treba ždeti neposredno pod žarečim soncem. Iz malhe je izvlekla usnjeno čutaro in naredila nekaj požirkov močno razredčenega vina. Bil je preutrujena, da bi se takoj vrnila nazaj do vasi in sklenila je, da malo odpočije. Sicer pa, zakaj bi se sploh vračala. »Nimam več nikogar in ničesar, tu bom sedela, ob studencu modrega učitelja, mojega rešitelja, in dočakala večnost, da se mu pridružim.« S to mislijo je potonila v vročičen spanec brez sanj.

Nenadoma jo je nekaj zbudilo in vsa zmedena se je spraševala. Je to hlad zavel po mojem obrazu? Nemogoče! Toda vendarle; suho travje in goščavje je šelestelo v dihu vetra. Vase je potegnila svež in hladen zrak ter se s še večjim presenečenjem zagledala v nebo. Težki, črni oblaki so se valili čez obzorje, bližje in bližje griču in ni dolgo trajalo, da se je celotno nebo zmračilo, kot da bi ga pokrtil z odejo, in oster blisk je razparal nebo in zemljo je pretresel močan grom, ki je skoraj razparal ušesa.





Na roki je začutila prvo kapljo. Odprla je dlan in padla je še druga; prav na sredo dlani in ustvarila mokro pikico. Tej je sledilo še več pikic in začelo ji je močiti lase in slan pot, pomešan s prahom, je polzel po čelu in licih. Vlilo se je kot še dolgo ne in kmalu več ni vedela, če jo umivajo curki dežja ali solza.

Svet se je spreminjal v pahljačo potokov, ki so zaplesali po pobočju griča, se združevali in razcepljali, odmikali in bližali, višali in nižali ter v glasnem žuborenju odnašali proč ostanke požgane kmetije. Vse, kar je ležalo tam tako osamljeno in žalostno, je sedaj bilo odplavljeno. Iz čutare je izlila mlačno vino in jo poddržala nebu. Pila je in nato je zavest zagrnila koprena in spet je padla v spanec, a ta je bil drugačen kot prejšnji.

Zbudila se je zjutraj, kar na goli blatni zemlji, a se vseeno počutila spočito. Dež je prenehal in skozi bele oblake je sijalo sonce, nič več razžarjeno in pekoče, temveč prijetno toplo je vabilo, da je slekla umazano obleko. Znova se je nagnila čez rob studenca. Opazila je odsev, vzela vedro in zajela. Kako sladko je bilo, bolj sladko od medu in prijetnejše od najboljšega vina. Tako odžejana se je preoblekla in odšla.

Spuščajoč po poti jo je prešinila neumna misel, da je dež mogoče obudil tiste oljke nazaj k življenju. Seveda se to ni zgodilo. Nasad je še vedno mrtvo ždel tam na pobočju, od naliva in vetra še bolj razdejan. Toda pozornost je pritegnilo nekaj drugega. Med vejami enega od izrivanih dreves je opazila, da se nekaj giblje. Nekakšno bitje se je obupano krotovičilo in pomislila je, da se morda kakšna žival, zapletena med podrtim vejevjem, hoče na vse kriplje iztrgati iz drevesnega objema. Počasi in previdno se je približevala s palico, iztegnjeno pred sabo, za vsak slučaj.

»Pomoč!« jo zaustavi klic. Prihajal je od moža, suhega kot vejevje, med katerim je bil zapleten.

»Preklete, no, kaj stojiš?! Pomagaj mi!«

S precejšnjim trudom in ob izdatni uporabi noža, je možakarja komaj osvobodila nenavadnega primeža. Zgrudil se je popolnoma obnemogel in dala mu je piti, nakar je sledila dolga tišina.

»Za Gospodovo voljo človek, kako se ti je uspelo tako grdo zaplesti?«

Obrnil je proti njej svoj kot usnje izsušen obraz. V očeh je zagledala veliko lakoto.

»Iščem delo po tej opustošeni deželi, da bi si zaslužil kakšno drobtino. Ko je udarila nevihta, sem se zatekel v ta nasad. Slabo vidim in sem se zapletel. Preveč sem izmučen, da bi se bil sam rešil. Hvala ti.«

»Za trenutek sem pomislila, da si kakšen prašič, ujet v pasti,« je odvrnila z nasmehom.

»Mar ti izgledam dovolj debel za prašiča?« je zabrusil z užaljeno jezo.

»Ne, res ne. Oprosti.« Znova sta obsedela v tišini.

»Imaš kaj kruha?« Njegov glas je bil zdaj ves pretrgan in krhek. »Umiram od lakote.«

Ob teh besedah jo je zajelo nekaj, kar bi težko opisala z besedami. Bilo je čustvo, a bila je tudi misel. Kot je zadela v srce, tako je hkrati prestrelila um. Sedaj je spoznala.

»Žal nimam kruha. Ampak če mi pustiš, da te dvignem na noge, ga bova skupaj našla.«





SARA KRNC

Na drugi strani trebuha

Ne diham, a živim. Ne gledam, a vidim. Čutim. Vse. Ne vem, kako mi je ime, vendar me nežen glas večkrat poboža in mi govori: »Kako se imaš danes, moja mala Napakica?«

To mora biti moja mama. Kakor kaže, se imenujemo Napakica. Lepo ime, prikupno. A le kaj pomeni? To poimenovanje še zdaleč ni slabo. Moji prijatelji imajo res nesrečo s tem.

Spet sem začutil dotik. Gotovo me boža! Želim se dotakniti svoje mamice! Stegnem se in ...

»Au, mali nogometaš! Umiri se, sedaj še ni čas za brcanje!«

Nekaj v njenem glasu mi je povedalo, da se ni jezila name, ker sem ji povzročil bolečino. Naučil sem se še nekaj pomembnega; očitno je beseda za *stegovanje nog brcanje*. Kako hecno zveni!

»Kako sta, moja draga? Slišim, da bom dobil športnika.«

Nasmejan glas me je znova spodbudil k premikanju. To je moč oče! Moj oče!

»Živijo, Jernej. Kako je bilo v službi?«

»Dobro. Kaj, ali ne dobim poljuba v pozdrav? Rad te imam.«

»Tudi jaz te imam rada.«

Občutil sem, kako se je mama stegnila in se ga z usti dotaknila. Moj prijatelj Downov, ki je izmed vseh najpametnejši, je dejal, da se temu reče poljub – nek poseben dotik med ljudmi na drugi strani trebuha.

»Hvala. In seveda imam rad tudi malega nogometaša!«

Pobožal je kožo nad mano in spet sem se stegnil, da bi se ga dotaknil. Nikoli mi ne uspe, vedno zadanem ob nekaj mehkega.

Jernej ima tako zelo rad mojo mamo! In tudi mene ima rad, ker mi je povedal isto kot njej: rad te imam.

»Kdaj imaš pregled? Lahko grem zraven, v službi bom dobil prost dan.«

»Ja, to bi bilo krasno. Da boš lahko videl najino Napakico!«

Glas jima je zazvenel. Sedaj se verjetno smejita. Čutim, kako je mama vesela, ko se ji zaradi smeha telo premika v rahlih krčih. To je dobro. To pomeni, da je vse v redu.

»Ne moreš ga tako klicati! Res, pa čeprav samo med nama!«

»Vem. Ampak ker ne vem, ali je fantek ali punčka, tudi ne vem, kako naj ga kličem. Dojenček? Napakici morava poiskati ime.«

Kaj? Zakaj potrebujem dve imeni? Potem bo sama zmeda! Oče včasih rad preveč komplicira.

»Ali že imaš kaj v mislih?«

»No, po pravici povedano, Jernej, sem mislila, da ... no, seveda sem že brskala za imeni, ampak za najino Napa...«





»Khm. Za najinega *otroka* si hotela reči?«

»Hja, res mu morava hitro izbrati ime, da se ne bom navadila na trenutni vzdevek. Torej, kot sem želela povedati, ko si me prekinil ...«

Uff! Včasih ju je tako težko poslušati. Njun jezik je tako zapleten in če še hitro govorijo ... če mamu predolgo poslušam, postajam utrujen.

»... želim, da ima najin otrok posebno ime. Tako, ki se zelo redko uporablja. Ime, ki bo popolno zanj!«

Oče me je ponovno pobožal in dejal: »Strinjam se, vendar pa sem strogo proti kakšnim rastlinam ali pa tujim ...«

»Rastlinam? Kaj pa si mislil s tem, Jernej?« Čutil sem, kako je šlo mami na smeh.

»Saj veš. Ne želim, da bom imel otroka Bora ali pa Brino. Bog se usmili Tajev, Bertijev in Tis!«

Mama je roke zaščitniško položila name in sladko spregovorila: »Vem, kaj si mislil. Razmišljala sem o imenu Daniel. Ali ni lepo, posebno in mogočno ime? Ali pa Tobija ali Izak. Za dekle pa morda Judita ali pa Estera! Tudi Rahela se ne sliši slabo.«

Oče je bil slišati tako zmeden kot jaz.

»Vidim, da si že kar veliko razmišljala o tem, lepo. Mislim, da si nama precej olajšala iskanje pravega imena. Povej mi, zakaj ne želiš vedeti, ali imava sina ali hčerko?«

»Hmm. Ne vem, pravzaprav. Verjetno zato, ker mi je vseeno, ali imava punčko ali fantka. Bog nama je poslal tega otroka in zakaj bi moral spol pri tem kaj pomeniti?«

»Saj imaš prav, vendar me je tašča danes zopet klicala in zanima jo, ali naj začne kupovati modre ali rožnate reči.«

»Jernej, moja mama je samo zelo ... reciva samo, da je zelo radovedna. In kaj si ji odgovoril?«

Moj oče je objel mamu in zašepetal: »Rekel sem, da naj za to raje pokliče tebe. Ne bom presenečen, če bo v naslednjih minutah zazvonil telefon.«

»Ah, pa si res ...«

»Driiin! Driiin!«

Jernej se je nasmehnil in dejal: »Mi o volku, volk iz ...«

Moja mami je vstala iz postelje in se začela pogovarjati s svojo mamu. Kdo bi si mislil, da ima tudi moja mami mamu? Upam, da nista enaki. Po glasu jih lahko razločim, čisto nič ne zvenita enako. Mami je končala pogovor in pritisnila tipko. Še vedno ne razumem, kako se lahko pogovarja z nekom, ki ni zraven nje. In da bi dobro slišala svojo mamu, ni niti enkrat zakričala. Le kako to? Gotovo bo moj prijatelj Downov znal povedati vse o tem.

Dolgo sem čakal, da je mama ponovno šla tja, kjer se lahko pogovarjam s svojimi prijatelji. Vedel sem, da me bo tam ponovno bolelo, ker tako pritiskajo name. Kot je povedal moj pametni prijatelj, nas tam pregledujejo in nas gledajo, če smo zdravi. Vendar pa sem se obenem tega tudi veselil, ker je bil to edini čas, ko smo se s prijatelji lahko slišali in čutili.

»Downov! Spet sva skupaj! Kako si? Nekaj stvari spet ne razumem.«

»O, Napakica. Živijo! Ne skrbi, dovolj razumem, ko se mama in oče pogovarjata. Tudi veliko drugih ljudi je okoli njiju in vsi tako modro govorijo, da sem si skušal zapomniti čim več. Sedaj sem gotovo že tako pameten, da vem toliko kot moja mama.«





Cimabue, Marija na prestolu s sv. Frančiškom.





»Oh, blagor tebi! Jaz pa postanem tako utrujen, ko govorita mama in oče. Enkrat sta se pogovarjala o različnih imenih za fantka in punčko. Kaj pomeni fantek in punčka? Ali veš?«

»Napakica, *seveda* vem. Tako nas mama in oče razlikujeta. Nekateri so fantki, drugi deklice. Tudi imena nam bodo spremenili.«

»Zakaj? Rad imam svoje ime, dolgo sem potreboval, da sem se ga naučil in navadil. Kaj jim je, da mi bodo dali sedaj še eno ime? Ali ne vedo, kako težko si zapomnim vse stvari? «

»No, po moje vedo, samo vseeno jim je. Vse želijo tako, kot so si oni zamislili. Veš, da so meni rekli deklica? Vendar pa se starši na srečo niso pogovarjali o novih imenih zame. Še vedno sem ostal Downov.«

»Oh, tudi jaz bi rad imel samo eno ime! Ampak meni pa niso nič povedali, če sem fantek ali punčka. Vsaj malo so se me usmili. Kako pa je kaj tvoj oče, Downov?«

»Nič. Še vedno isto, jezen je in tudi razočaran. S temi besedami ga je opisala moja mama tisti osebi tam notri. Mama je še rekla, da se prepirata glede mene. To je tako grozno! Ne vem, kaj sem naredil narobe. In želim to popraviti, želim, da sta oba vesela. A čeprav sem tako pameten, ne vem, kako naj jima vrnem nasmehe. Pa tvoja?«

»No, moja mama in oče sta nasmejana. Če odmislim tisto bitko z imeni, bi rekel, da smo vsi kar veseli drug drugega. Oba me božata in šepetata ter včasih z usti ščegetata po trebuhu, da ju lahko čutim. Oba imam tako rad in oba njuna glasova sta tako mirna, brez jeze ali kakšnega drugega slabega čustva.«

»Joj, tudi jaz si želim takšno mamo in očeta. Misliš, da bi si ju lahko malo zamenjala? Samo za kratek čas? Da vidim, kako je, če sta vesela?«

»Downov, mislim, da to ne bo šlo. Mamice ti sploh ne morem dati, očeta ... no, ker si moj prijatelj, bi ti ga mogoče lahko posodil za kratek čas, ampak le takrat, ko ga ni pri mami.«

»Ah, pozabi, Napakica. Verjetno si ju ne moreva kar tako zamenjati, samo zato, ker bi jaz tako želel. Komaj čakam, da ugotovim, kako deluje njihov svet.«

»Kako to misliš, kako deluje? Ali ni isto kot tukaj? Kaj pa misliš, da se bo spremenilo? Ali ni povsod isto? Tako živimo, mama in oče na drugi strani trebuha, jaz pa tu notri. Saj to se nikoli ne spremeni, kajne?«

»Ne vem. Dvojček mi je enkrat povedal, da je njuni mami nekdo rekel, da bo kmalu čas, da Dvojček pride ven, na svet. Še vedno ne vem, kaj točno naj bi to pomenilo.«

»Downov ... Če priznam ... se malo bojim tistega, kar me čaka. Ne vem, kaj bom moral narediti. A mi lahko obljubiš, da mi boš pomagal? Da ne bom sam? Prosim?«

Downov je bil ponosen na to, da bo lahko nekomu pomagal. »Seveda, Napakica. Rad ti bom pomagal.«

Začutil sem, da me je pozdravil Dvojček.

»Hej, Napakica! Kako si?«

»Živjo, Napakica! Da te še jaz pozdravim!«

»Živjo, Dvojček. Tudi tebe je lepo slišati, Dvojček.«

Čeprav smo vsi slišali dva glasova, smo ju imenovali samo Dvojček, da nam je bilo lažje. Vedno, ko smo se srečali, sem si tudi sam želel imeti dvojčka. Tako mi





ne bi bilo nikoli dolgčas! Dvojček je večkrat povedal, da se lahko dotakne Dvojčka, včasih se celo objameta. Zakaj moramo biti pa ostali sami? Ni pravično.

»Kako si?« ga je vprašal Downov.

»Odlično!«

»Ja, res super! Le malce tesno je tukaj notri.«

»Se strinjam, Dvojček. Upam, da bom kmalu imel več prostora. Saj ne, da te ne maram, ampak niti obrniti se ne morem več!«

»To je pa zato, ker si debel. Oče je tako rekel! Samo ne vem, ali je mislil tebe ali mamó. Gledal je vse nas.«

Downov je naveličano zavzdihnil. »V redu, Dvojček. Tudi ti, Dvojček. Dovolj je bilo. Časa za prepir in pogovor imaš dovolj, ko si sam. Povej, kaj je novega?«

»No, pravzaprav sem res slišal nekaj, preden sem prišel sem. Mislim, da bomo spoznali novega.«

»To pa je zanimivo! Vedno je lepo spoznati nove ... nas.«

Tudi jaz sem bil navdušen. Ni se velikokrat zgodilo, da bi se vsi zbrali skupaj, kaj šele, da bomo spoznali nove prijatelje.

»Aha, pogledjte! Ga že slišim!«

Ker sem bil tako neučakan, da spoznam novega prijatelja, sem mamó po nesreči malo udaril. Sploh ne bi vedel, da jo boli, če se ne bi hitro prijela za trebuh in kratko izdihnila. *Oprosti, mamí!*

Novega prijatelja je pozdravil Downov, ker je bil od nas najpametnejši.

»Dober dan, novi prijatelj! Ne skrbi, ne bodi prestrašen. Tukaj smo vsi enaki, vsi prijatelji.«

Novi prijatelj je bil nekaj časa tiho, nato pa se je oglasil s samozavestnim glasom: »Dober dan tudi tebi. Mama me kliče Ljubček, zato me lahko tudi vi kličete tako: Ljubček. Prosim te, da me ne kličeš več prijatelj. Mama vedno govori, da niso vsi dovolj dobri, da bi bili moji prijatelji. Zato si jih bom sam izbral.«

Nisem bil presenečen ali jezen. Tudi s takšnimi prijatelji sem imel že opravka in dobro smo se razumeli ... In nato jih kar na enkrat ni bilo več nikjer. Res je, da so bili vsi večji in starejši od mene. No, še dobro, da sem našel nove prijatelje.

»Živjo, Ljubček. Moje ime je Napakica. Lepo, da smo se spoznali.«

Ljubček mi ni odgovoril, a sem čutil, da je bil vesel naše pozornosti.

»Hej, Ljubček! Moje ime je Dvojček.«

»Živijo, Ljubček! Tudi moje ime je Dvojček. Da boš vedel, jaz ne potrebujem takih prijateljev, kot si ti. Jaz že imam Dvojčka, pa tudi Downov in Napakica sta moja prijatelja. Tako da: če ne boš moj prijatelj, boš ti na slabšem. Jaz jih imam že polno, ti pa verjetno ne ravno.«

Ljubček je prhnil, vendar pa ni rekel nič.

»Zakaj ti je mama rekla, da ne moremo biti vsi tvoji prijatelji?« Downov glas je bil miren.

Ljubček je nekaj časa tiho razmišljal o odgovoru.

»Ker ... ker sem slišal svojega očeta in mamó, ki sta govorila, da sta zelo pomembna. Da bom tudi jaz zelo pomemben. Govorita, da sem njun ljubček in da me imata rada in da bo v življenju zame vse lepo poskrbljeno. Ampak ne razumem. Kaj je življenje? Ali boli? Zakaj sta rekla, da me bosta zaščitila pred vsem slabim? Ali sem v nevarnosti? Kaj se bo zgodilo z mano? Vedno, ko gre mama v tak kraj, kot je ta, me





potem boli. Preveč pritiskajo name in ... vsakič me je strah, da se mi bo na takem kraju zgodilo to: življenje! Nočem bolečine!«

Vsi smo ga razumeli. Vse nas je malce bolelo, vendar je tudi njemu Downov razložil, zakaj nam to delajo, poskusil je Ljubčku tudi razložiti, kaj je življenje in kaj nas čaka.

»Naslednji!« prodoren glas je zarezal v naš pogovor, ne pa tudi v klepet mamic.

»Gospa Kranjec, na vrsti ste!«

Mamica z Dvojčkom je vstala in vstopila v sobo, Dvojček pa ni želel pokazati strahu.

Skušal sem ga opogumiti in mu dejal: »Vse bo v redu, nikaner skrbi, Dvojček. Tudi ostali bomo šli noter in tudi ven bomo prišli. Kar objemi Dvojčka, ti bo bolje.«

Vrata so se zaprla, moja mamica se je ponovno zapletla v pogovor, tokrat z Ljubčkovo mamo.

»Gospa, lep dan. Kako ste?«

Ljubčkova mama je pokimala in še naprej nekaj listala.

»Moja mama večkrat kaj bere, sploh kakšne revije. Zelo zaposlena je, ker je zelo pomembna. Ali pa je zelo pomembna, ker je zelo zaposlena. Ne vem, pa saj to verjetno isto pomeni.« Ljubček je želel narediti boljši vtis, kot ga je pustil.

»Tudi moja mama je zelo pomembna! Ampak veliko bolj mi je všeč, ko se smeji. In moj oče! Tudi on je najboljši, ko to počne.«

Ljubček me je začudeno vprašal: »Tvoj oče se smeji?«

»Ja, seveda! Tvoj ne?«

Downov je pozorno poslušal, ko je Ljubček razlagal: »Moj oče je ... strog. Nisem še čutil, da bi se smejal. Vedno je nekako ... odmaknjen. In ko smo vsi skupaj, se včasih zelo glasno pogovarjata, da me je strah. Kričita eden na drugega. Ko pa pride kdo na obisk, sta vsa sladka in mi ves čas govorita: Ljubček najin. Čuden je tisti svet in ne želim se pridružiti njegovi norosti.«

»Mislim, da se bomo dobro znašli in prilagodili. Saj ne bomo sami! Mi bomo ostali skupaj in si pomagali,« je ponosno dejal Downov.

»Res? Ali bi lahko ... a bi lahko tudi jaz ... da bi tudi meni pomagali? Prijatelji?«

»Prijatelji!« sem veselo vzkliknil in ponovno vzbudil zanimanje svoje mame.

Vsi smo slišali, da Dvojček ni ravno užival. Eden je kričal glasneje od drugega. Očitno se je nato pregled končal, ker sta oba utihnila in kmalu so Dvojčka in mamo pripeljali ven.

»Zakaj je mama klicala očeta in mu rekla, da se ne bo vrnila domov?« Dvojčka je bilo strah.

»Če mama ne gre domov, tudi jaz in ti ne greva. Bojim se. Rekla je porod. Kaj to pomeni?« se je pritožil Dvojček.

Skušala sta se objeti, vendar nista imela dovolj prostora.

»Kaj se dogaja?« Dvojčka sta soglasno Downovu postavila vprašanje.

»Mislim, da je prišel čas, da greš na drugo stran trebuha. Velik si že, prevelik. Dvojček nima veliko prostora, ker ni sam. Zato mislim, da ... odhajaš. Mislim, da to pomeni porod.«

»Odhaja?« bil sem pretresen. »Kar tako? Kar oba naenkrat? Zdaj? Ali to pomeni, da se nikoli več ne bomo slišali?«

Ni bilo časa, da bi se poslovil od Dvojčka. Tako hitro so odpeljali mamo, da si nismo mogli izmenjati zadnjih besed.





Downov me je tolažil: »Seveda se bomo še slišali! Saj smo si vendar obljubili, da bomo ostali prijatelji. In porod ali življenje nam tega ne moreta preprečiti!«

Takoj sem se počutil pomirjeno. Še dobro, da Downov ni imel poroda, sicer bi ostal sam z Ljubčkom. Kmalu so klicali Downova, vendar ni kričal. Ni želel, da bi bila jaz ali Ljubček še bolj prestrašena, zato ni želel pokazati, da ga boli. Kako je pogumen! Želim si, da bi bil tak tudi jaz.

Downov je bil prestrašen, vendar tega ni želel priznati. Ni se samo bal bolečih pregledov, resnično se je bal tudi svojih staršev.

»Gospa Jančar, kako se počutite danes? Kako kaj napreduje odnos z Vašim možem?«

Downov je začutil, da je mami neprijetno. Slišal je lahko utripanje nečesa v maminem telesu, čutil je, kako se ji nabira pot na obrazu in kako zadržuje vodo v očeh.

»Ne vem, kaj naj ... koga naj poslušam ... kako naj se odločim ... jaz, jaz...«

»Gospa Jančar, umirite se. Globoko dihajte. Torej imate z možem še vedno težave v sprejemanju Vašega stanja in stanja Vašega otroka. Vedite, da o tem odločate Vi in ne Vaš mož. O tem odločate Vi, on pa Vam lahko le svetuje. Seveda bosta morala najti skupni jezik, sicer zakon ne bo zdržal. Ne želim Vas priganjati, a odločitev morate sprejeti v naslednjih nekaj dneh.«

Downov je začutil, kako je njegova mama vdano pokimala z glavo.

»Ne morem, jaz nisem tako močna in ... nisem primerna. Seveda si želim otroka, ampak Downov sindrom ... življenje se mi je postavilo na glavo, ko ste mi povedali za to. Jaz ne morem kar celo življenje ... popolnoma bo odvisen od mene in potem jaz ne bom mogla nič, ker bom ves čas z njim ...«

»Gospa, saj veste, da to ni res. Otroci s takšno diagnozo lahko živijo skoraj popolnoma samostojno življenje. Kaj pa je na to rekel Vaš mož?«

Mama je posmrkala. »Rekel je, da sem sebična. Da ne želim tega otroka ... najinega otroka zato, ker je drugačen. Ker je poseben. Misli, da se ga sramujem in da mi bo v napoto. Ampak v resnici sploh ne pomisli, kako se bo spremenilo moje življenje po tem. Seveda, njemu ne bo potrebno veliko delati. Raje bo več časa v službi, da se mu ne bo treba ukvarjati z njim, našel si bo še kakšen hobi, da bo prišel domov samo spati in jesti. S tem se ne želim spopasti sama! Ne morem se spopasti sama!«

Downov ni razumel vsega, vendar je čutil, da mama občuti strah, utesjenost in brezizhodnost. Želel je pomagati, vendar ni vedel, kako. Vedel je, da je mama zaradi njega žalostna in to ga je najbolj motilo. On je bil kriv. On. Oče je rekel, da je drugačen. Poseben. Ali ni to dobro? Očitno mama ne misli tako. Ne želi ji biti v breme. Vendar je prepričan, da bi lahko poskrbel sam zase. Saj je vendar najpametnejši med svojimi prijatelji.

»Gospa Jančar, popolnoma Vas razumem in verjemite, da niste edini, ki čutite tako. Želim, da o tem dobro premislite in se še enkrat pogovorite z možem. Nato pa se kar čim prej vrnite sem. Mi Vam bomo pomagali v vsaki Vaši odločitvi, ne glede na to, kako se boste odločili. Tukaj smo za Vas. Ne pozabite: odločitev je na koncu Vaša, vendar pa odločitve ne sprejmete sami.«

»Hvala, sestra. Bom ... bom razmislila in se vrnila. Hvala Vam za vašo podporo. Nasvidenje!«

»Nasvidenje in srečno, gospa Jančar.«





Slišal sem, kako sta Downov in njegova mama prišla nazaj in čutil sem, da sta oba prestrašena in osamljena.

»Hej, Downov! Kako je bilo? Tako si pogumen! Čisto nič nisi kričal! Upam, da greš domov, da ne boš slišal mojega vpitja.«

Downov mi ni nič odgovoril, kar je bilo čudno za njega.

»Hej, prijatelj. Kaj se dogaja? Kaj se ti je zgodilo?«

Nato pa se je tudi moja mama odločila, da bo prekinila tišino v svetu na drugi strani trebuha.

»Gospa, je vse v redu? Videti ste nekam bledi. Prosim, usedite se in spijte malo vode. Naj pokličem sestro?«

Čutil sem, kako je bila moja mama zaskrbljena. Vedno se je tako obnašala, ko je kdo potreboval pomoč. Tudi jaz moram postati tak!

»Ne, hvala. Samo minutko mi dajte, vse bo v redu. Poklicala bom moža, da bo prišel pome. Hvala za skrb. Lep dan.«

»Tudi Vam želim lep dan!«

»Downov, prosim. Povej mi, kaj je narobe. Prosim, tvoj prijatelj sem.«

Downov je obrnil glavico k meni in dejal: »Moja mama je prestrašena, boji se, da ji bom povzročal same težave. Jaz sem kriv, da je žalostna. Kriv sem za vodo v njenih očeh.«

Osupnil sem. »To pa ni res! Tvoja mama mora biti ponosna nate! Gotovo čuti, da si zelo pameten! Boljši si od vseh nas! In tako prijazen si! Vsakega znaš potolažiti. Gotovo je žalostna zaradi česa drugega.«

Downov se mi ni več oglasil, saj je mama odšla iz sobe za čakanje. Vrata se še niso do konca zaprla, ko sem skozi slišal korake, ki sem jih takoj prepoznal. Oče!

»Živjo, oprost, ker me toliko časa ni bilo. Moral sem počakati, da se je spraznilo parkirno mesto, drugače je vse polno! Prava gneča, neverjetno. Kako si? No, kako sta?«

Mama se je nasmehnila in ga v dobrodošlico poljubila. Sedaj sem zelo rad uporabljal to strokovno besedo, ker zveni veliko bolj učeno kot pa *dotik ust*.

»Odlično sva. Tudi tukaj je polno ljudi, kot bi bili na tržnici. Ampak mislim, da bom sedaj kmalu na vrsti. Bi rad šel z menoj?«

Oče je prikimal in prijel mamo za roko, ravno v tistem trenutku pa so se odprla vrata.

»Gospa ... aha, gospa Petrič?«

»Da, to sem jaz. Ali gre lahko moj mož tudi zraven?«

Sestra je morala nekaj časa ocenjevati mojega očeta, ker ni rekla ničesar, nato pa je končno dovolila in vsi skupaj smo vstopili v kraj bolečine.

»Dober dan, gospa zdravnica,« je moja mama veselo pozdravila osebo v prostoru.

»Dober dan, gospa Petrič. Gospod Petrič.«

Očetu je namenila pogled ter mu pokimala v pozdrav, nato pa je svojo pozornost usmerila na mamo. Ali pa name, ne vem točno.

»Povejte, je kaj posebnosti od zadnjega obiska? Kar koli nenavadnega? Nespečnost, krvavitve, bolečine ...«

»Ne, vse je super.«

Zdravnica se je nasmehnila in prižgala bolečo napravo, saj sem slišal zelo značilen pisk.





»To pa je lepo slišati. Torej, si bomo ogledali našega otročiča?«

Mama se je ulegla, oče pa je stal zraven, tako, da je imel pregled nad zaslonom. Slišal sem, kako je zdravnica odprla moker gel in ga nanese na boleč del naprave. Mami je dvignila svoj pulover in zdravnica se je z bolečo napravo približala trebuhu. Prvi pritisk ni bil močan, drugi pa je že bil boleč.

»Kot lahko vidite, je vajin otrok primerno razvit za svojo starost. Sedaj ste v 20. tednu, kajne? Danes bomo potrdili gestacijsko starost in določili predvideni termin poroda. Povedali ste že, da ne želite izvedeti spola. Hmm, glava in vse možganske strukture so BP. Ne vidim nobenih posebnosti pri vratu, hrbtenici. Roki in nogi ter prsni koš so primerno razviti, vidim trebušno steno, diafragmo, želodec, ledvice in ... da, tudi mehur. Vse je starosti primerno, BP.«

Zdravnica je nekaj časa še pritiskala in me hotela pripraviti do kričanja, vendar ji ne bom dal tega zadovoljstva. Tudi Downov ni kričal, potem tudi jaz ne bom. Pogumen bom kot moj prijatelj. Nato pa je pritisk popustil in zdravnica je ponovno nanese gel. Vsaj nekaj trenutkov sem imel mir.

»Sedaj pa bomo določili še lego placentе in količino plodovnice, nato pa smo končali. Pri sestri pa se boste še malo zaustavili, da Vam pomaga izračunati predviden termin poroda.«

Pregled se je vseeno kar hitro končal in kmalu smo zapustili kraj bolečine. Čutil sem, kako je mama hodila z očetom do avta. Med hojo ji je srce začelo hitreje biti, prav tako je hitreje dihala. Zaradi vsega tega pa sem jaz postal samo še bolj živahen in poln energije. Le kaj se dogaja? Ali to, kar počne mama, vpliva name? No, o tem bom moral povprašati Downova, ko se naslednjič vidiva v tem kraju bolečine. Upam, da bo do takrat že boljše volje.

Na poti domov pa sem poskušal slediti pogovoru med mamo in očetom.

Nikoli nisem razumel časa, ki je tako pomemben ljudem na drugi strani trebuha. Kaj je čas? To bo moje naslednje vprašanje za Downova.

Če sta mama in oče govorila o dnevu, minuti ali urah, se mi je vse zdelo enako. Zato tudi ne vem, koliko časa je preteklo od zadnjega obiska bolečega kraja. Vedel sem samo, da sem pri mami in očetu, dokler spet nista začela govoriti o času in o bolečem kraju. Očitno to pomeni, da gremo nazaj. Bal sem se, vendar sem bil obenem tudi vesel, da bom spet videl prijatelje in morda tudi spoznal nove.

»Napakica! Živijo. Prosim, spoznaj novega prijatelja.«

Pozdravil sem Downova in navdušen pozornost namenil novemu prijatelju.

»Živijo! Moje ime je Napakica. Tukaj smo vsi prijatelji. Kako ti je ime?«

Nekaj časa je bila tišina, nato pa sem slišal tih glas, podoben šepetu.

»Sila. Kličejo me Sila.«

Bil sem tiho. Nisem vedel, kaj je narobe z mojim novim prijateljem, ampak verjetno bi bilo nesramno, če bi ga kar vprašal. Moja mama kaj takega ne bi nikoli naredila in želim biti tak kot ona.

»Ni še dolgo, odkar je tu.« je Downov povedal.

»Kako to misliš? Verjetno je res prišel šele sem, v kraj bolečine.«

»Ne govorim o tem. Tu, na tem svetu ni dolgo. Zelo mlad, majhen in nerazvit je še.«

»Aha. Downov, spet imam vprašanje zate. Kaj pomeni čas?«

»To je nekaj, s katerim ljudje na drugi strani trebuha merijo svoje bivanje, svoje življenje.«





Nisem ga razumel. »Ampak saj ne morejo meriti življenja!«
»No, oni mislijo, da ga lahko. Sedaj pa raje bodiva s Silo. Ker je manjši, še bolj potrebuje prijatelje.«
Glasno, da bi me slišal, sem mu postavil vprašanje. »Zakaj ti je ime Sila? Te je tvoja mama tako poimenovala?«
Sila je zašepetal: »Ja. Ampak ne vem, zakaj.«
Nekaj časa je bil premor, nato pa je spet nadaljeval: »Mama ... je dobra, jaz pa ne. Kliče me Sila, ker govori, da ji je bila storjena sila. To ne vem, kaj pomeni, a ni dobro. Večkrat me tepe, se v kakšno stvar zaleti, pa ne po nesreči. Noče me.«
»To pa ni res! Mama te ima gotovo rada na poseben način, ki ...«
»Dovolj, Napakica. Pusti, da dokonča.« Downov je bil videti zelo resen.
»Očeta nimam in ga ne poznam. Mama pa kar ponori, če kdo samo pomisli nanj. Pravi, da je zelo trpela in da bi najraje umrla. Downov, kaj to pomeni? Umrla?«
Moj najboljši prijatelj je bil tiho.
Odprla so se vrata in najinega novega prijatelja ni bilo več pri naju.
»Downov, kaj se dogaja? Kaj je narobe s tabo?«
»Napakica, vse bo še dobro. Le to ... tudi moja mami in oče sta se pogovarjala o tem. O smrti. Resnično se bojim.«
Downov? Da se boji? Nemogoče! »Ampak ... kaj to sploh pomeni? A po smrti si potem na drugi strani trebuha? Si med ljudmi, kot sta mama in oče? Ali to pomeni enako kot rojstvo in življenje?«
»Mislim, da je ravno obratno, ampak nisem prepričan. Res je, da si po smrti na drugi strani trebuha, ampak mislim, da ne živiš pri mami in očetu.«
»Kje pa lahko drugače še živiš?«
»Ne vem, Napakica.«
»A ni zadnjič Ljubček rekel, da življenje boli? Da je svet čuden in da se ne želi pridružiti njegovi norosti? Potem je to še boljše! Pa tudi Dvojček ... njega smo izgubili zaradi poroda. To pomeni, da nas je zapustil.«
V tistem sta skozi vrata prišla Sila in njegova mama. Vendar je bilo nekaj narobe. Sila ni kričal od bolečin, in tudi sedaj, ko je prišel ven, ni govoril.
»Sila? Prijatelj, kaj je narobe?«
Slišal se je le njegov šepet: »Žejen sem. Utrujen ... žejen ... lačen ... utrujen ...«
»Downov, kaj je narobe z njim? Ali so preveč pritiskali nanj v kraju bolečine? Zakaj ne more govoriti tako kot prej?«
»Ne vem. Hej, Sila! Poslušaj me. Kaj je narobe? Sila!«
»Izpolnjeno je.«
Tišina. Nobenega odgovora več, nič.
»Morda je utrujen in noče govoriti?«
»Ne.« Downov glas je bil žalosten, pa tudi resen in dokončen: »Pride celo ura, ko bo vsak, kdor vas umori, mislil, da opravlja bogoslužno daritev.«
»Ha? Downov, kaj pa to pomeni? Misliš, da je njegova mamica kaj slabega pojedla in je sedaj obema slabo?«
»Nekaj je v sobi bolečine gotovo pojedla.«
Nato se je dvignila Downova mama in vstopila v sobo bolečine.
»Srečno, Downov! Upam, da bom enkrat tako pogumen, kot si ti!«
Downov ni odgovoril Napakici. Slutil je, kaj ga čaka. Mama je namreč temu doma namenila veliko časa in razmišljanja.





»Gospa Jančar, dober dan. Vse je pripravljeno. Še zadnjič Vas bom vprašala, če ste res prepričani?«

Downova mama je pokimala, nato pa je medicinska sestra poklicala zdravnico.

»Kot ste se verjetno že sami pozanimali, je abrazija postopek, kjer bomo z inštrumentom postrgali sluznico maternične votline. S tem se bo nosečnost prekinila. Ta metoda je veliko hitrejša od tabletk, morda tudi malce bolj agresivna. Ste v 6. tednu, kajne?«

»Da, tako je. Ali bom dobila narkozo?«

»Da. Celoten postopek traja približno 10 minut, prisotni pa bodo: anesteziist, operater ter še dve medicinski sestri in seveda jaz. Če nimate več vprašanj, prosim podpišite tukaj.«

Tako je prav. Mami in očetu sem prinesel samo prepir in jezo. Vesel bom, če bo mama po tej odločitvi spet vesela in lepo bo, če se bosta z očetom ponovno pogovarjala in imela rada. Samo to hočem, da sta srečna. Žal mi je, ker sem jaz kriv za vse. Morda pa jima tako lahko pomagam. Mama ... ne moja volja, temveč tvoja naj se zgodi.

»Pacientka je pripravljena, lahko začnemo vakuumsko aspiracijo.«

»AAAHH! BOLI! BOLI, PUSTI ME! BOLI!!!«

Ob zvoku Downovega kričanja sem poskočil. Kaj se mu dogaja tam notri?

»Hej, Napakica! Zakaj pa brcaš? Ja kaj pa ti je? Nič ni, nič se ne dogaja, vse je v redu.«

Mami me je začela božati po svojem trebuhu, vendar ne vem, kako je bila lahko tako mirna, ko pa je Downov tako glasno vpil. Gotovo ga mora slišati. Mora ga rešiti! Moja mami ne bi nikoli stala križem rok, če bi kdo potreboval pomoč. In Downov sedaj potrebuje pomoč.

»NE! NE! BOLI!!! N-N...«

Sedaj sem slišal grgranje, kot da bi se Downov dušil, utapljal. Naenkrat se je vse končalo. Bila je tišina, kot da nič ne obstaja. Bila je tema in praznina.

»Downov? Hej, prijatelj? A ... a me slišiš?«

Nič.

»Daj no, ne igray se z mano. Rekel si, da bomo prijatelji vedno ostali skupaj.«

Še vedno nič.

»Downov ... dovolj je bilo! Lepo te prosim, začni govoriti. Hej ... prijatelj ... a si še tukaj? Downov, obljubil si! Obljubil si, da me ne boš zapustil! Obljubil si mi ...«

Če bi bil Downov tukaj, bi ga vprašal, kaj se dogaja. Sedaj sem sam, ampak občutek imam, kot da bi bili še vsi moji prijatelji tukaj: Dvojček in Dvojček, Ljubček, Sila in Downov. Kar slišim lahko njegov glas, kako nas vse miri: »Tudi vi ste zdaj žalostni. Toda spet vas bom videl in vaše srce se bo veselilo in veselja vam nihče ne bo vzel. In tisti dan me ne boste ničesar spraševali.«

Ha! Dan, ko Downova ne bi ničesar vprašal! Nemogoče.

Nočem iti v sobo bolečine. Vendar bom šel, pa ne zato, ker bi sam tako želel, ampak zato, ker nimam izbire. Mama se odloči, kam grem. Sem v milosti in nemilosti ljudi.

Kakor se bodo oni odločili, tako se bo zgodilo z menoj. Ne morem jih ustaviti, le gledam lahko, kako uničujejo moje prijatelje. Bodo tudi mene uničili? Kdo ve.

Kaj sem jim naredil, da so taki? Morda le to, da obstajam? Je to narobe? Moj obstoj?





Sedaj mi je vseeno. Nobenega prijatelja nimam več, sam sem in čakam, kaj bodo naredili z menoj. Sprejemam trpljenje in bolečino, saj ne more biti nič hujšega od tega. In če so to storili Downovemu, lahko tudi meni. Ljudi na drugi strani trebuha ne maram. Ne morem jih sovražiti, ker ne vem, kaj to pomeni. Samo ne maram jih preveč, tako kot ne maram, da mami teče, ker potem skačem gor in dol in mi je slabo in me vse boli.

Odločil sem se. Dovolil jim bom, naj z menoj naredijo, kar hočejo. Saj ne vedo, kaj delajo. Če bi le vedeli, moj prijatelj ne bi trpel. Odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.





Cimabue, Maestá.





KARL PINGGÉRA¹

Koptski kristjani v podsaharski Afriki

Glavno poslojje Vseafriške konference cerkva (All African Conference of Churches – AACC) v Nairobiju krasí križ z značilnimi koptskimi ornamenti, ki ji ga je v dar leta 1984 slovesno izročila Koptska ortodoksna cerkev. Ta je ena izmed prvih članic leta 1963 ustanovljene krovne organizacije in tudi danes dejavno sodeluje v njenih odborih. Križ, ki je postavljen na tako pomembno mesto, kaže, da se Koptska cerkev nima le za bližnjevzhodno, ampak tudi afriško Cerkev, celo za matično Cerkev celotnega kontinenta.

Koptski kristjani svojo Cerkev praviloma povezujejo z misijonskim vplivom egiptovskega krščanstva,² pri čemer se naslanjajo na zgodovino, ki sega nazaj vse do pozne antike. Tako se spominjajo mučencev Tebajske legije, rimske vojaške enote, ki je prihajala iz zgornjega Egipta. Njeni krščanski vojaki so daleč od doma, v Alpah, svojo vero izpričali s smrtjo. Ob tem ne pozabijo omeniti, da se eno izmed mondenih švicarskih letovišč imenuje po poveljniku legije, svetemu Mavriciju ('St. Moritz'). Koptski avtorji dobro poznajo tudi grb mesta Zürich s tremi egiptčanskimi svetniki, Feliksom, Regulo in Eksuperancijem, ki prav tako spadajo med mučence Tebajske legije. Sledi egiptovskih pričevalcev za vero in oznanjevalcev pa seveda zbirajo tudi iz drugih predelov antičnega sveta. Med področji južno od Egipta moramo opozoriti na Etiopijo, ki ji je aleksandrijski patriarh Atanazij (koptski papeži se razumejo kot njegovi nasledniki)

med letoma 330 in 340 posvetil prvega škofa. Šele leta 1959 so Kopti dovolili samostojnost Etiopske ortodoksne cerkve, od katere se je v 90. letih odcepila tudi Eritrejska ortodoksna cerkev. Poleg tega lahko z gotovostjo domnevamo, da tudi krščanstvo v Nubiji izvira iz Egipta. Za naslednje pomembne misijonske aktivnosti pa moramo iz pozne antike časovno preskočiti v 20. stoletje.

Kljub temu se sodobni misijon vidi kot nadaljevanje starokrščanske dediščine, ki je bila zaradi neugodnih okoliščin prekinjena. Na generalni skupščini AACC v Aleksandriji leta 1976 je Maged Attia v zvezi s tem poudaril epohalno novost vseafriškega srečanja kristjanov v severni Afriki, ki jo od juga ločujejo obsežna puščava in gozdnata močvirja (*a vast desert and water jungles*). Toda bolj kot geografske prepreke so na prekinitev, ki se je zgodila v preteklosti, vplivala preganjanja kristjanov:





»Kristjane na severu so preganjali Rimljani, Grki, Turki, Arabci in drugi, zaradi česar se je končalo življenje mnogih kongregacij v severni Afriki in jim onemogočilo, da bi oznanjevale naprej. Aleksandrijska cerkev pa je preživela preganjanja in uspela ohraniti svojo identiteto in izvorno kulturo. Ko je Cerkev lahko iztegnila roko v pomoč jugu, je s seboj prinesla tudi jedro evangelija in tam živečim ni vsiljevala svoje kulture.«³

Poleg zavedanja Koptov, da pripadajo mučeniški Cerkvi, pa ta izjava vsebuje tudi drug vidik: Cerkev je ostala nedotaknjena s strani 'zahodnih' vplivov in se temeljito ločila od kolonialnih cerkva tudi po načinu misijonske dejavnosti. V nadaljevanju bo predstavljena misijonska dejavnost Koptov v podsaharski Afriki.⁴ Ob tem se bo pojavilo tudi vprašanje, kako Koptska ortodoksna cerkev zaznava druge, zelo drugačne oblike krščanstva, pa tudi, kako je misijonska dejavnost vplivala na predstavo Koptov o samih sebi.

MISIJON KOPTSKE CERKVE V PODSAHARSKI AFRIKI

Prisotnost Koptske cerkve v podsaharski Afriki se je začela v sredini 20. stoletja.⁵ Patriarh Jusab II. (1945-1959) je leta 1948 v Južno Afriko poslal duhovnika, da bi skrbel za tamkajšnje koptske egipčanske izseljence. Politične napetosti med državama pa so na začetku ovirale razcvet skupnosti. Več desetletji je tako ostalo pri enem duhovniku, pristojnem za celotno Južno Afriko, zato je misijonsko delovanje med domačini ostajalo skromno. Šele po koncu apartheida se je koptska prisotnost lahko okrepila in povečala moč misijonske dejavnosti.

Naslednik Jusaba II., patriarh Kiril VI. (1959-1971) pa je začel sistematično in energično pospeševati misijon v podsaharski Afriki. Na Inštitutu za koptske študije v Kairu so leta 1962 odprli afriški oddelek, da bi služil sistematičnemu izobraževanju misijonarjev. Naslednje leto so bili Kopti med ustanovnimi člani AACC. Nemogoče je spregledati, da

ima na novo obujena želja po misijonarstvu tudi politični predznak. V govorih Kirila VI. namreč zlahka najdemo vzporednice z Naserjevo revolucionarno retoriko.⁶ Tako je npr. papež 1962 oznanil, da se lahko kristjani iz Ugande, Kenije in Tanganjike priključijo Koptski cerkvi, »ker so ostale cerkve neločljivi del imperializma, imperialistične dežele pa so se oddaljile od Jezusovih nauk, nauk o ljubezni in miru«⁷. Ob ustanovitvi AACC je papež močno kritiziral prodiranje tujih sil v Afriko pod krinko verskega delovanja. Kiril VI. je znova opisal kot osnovno nalogo svoje Cerkve, da Afriko reši religioznega imperializma, ki je dvojček političnega in ekonomskega. Svoje politično stališče je nedvoumno izrazil tudi s tem, da se je Koptska cerkev septembra 1965 udeležila krščanske mirovne konference v Freetownu, srečanja, ki so se ga cerkve socialističnih dežel vzhodne Evrope in Afrike udeležile iz propagandnih namenov.

Med tremi interesnimi krogi, ki jih je Naser vzpostavil v politiki (arabski, islamski in afriški) se je za Kopte, ki niso muslimani in se nimajo za Arabce, kot krog delovanja ponudil afriški. Koptska misijonska dejavnost na celini je bila v skladu z egiptovsko zunanjo politiko, ki jo je tudi podpirala, saj so upali, da bo povečala vpliv Egipta v Afriki. Politično ozadje osvetljuje, zakaj je bilo koptsko misijonsko udejstvovanje v Južni Afriki dokončno dopuščeno šele leta 1992. Kot kaže, so v Južni Afriki nasprotniki apartheida Egipt – še posebej pa Koptsko cerkev – občasno zaznali kot svoje zaveznike. Neki opazovalec naj bi v tistem času na nekem cerkvenem zidu videl grafit: »Jesus will come and with him the Egyptian Copts to free us« (»Osvobodit nas bo prišel Jezus in z njim Kopti iz Egipta«).⁸

Šele papež Šenuda III. (1971-2012) je našel moža, ki je misijonski program napolnil z verskim življenjem. To je bil Antonius Markos, ki je bil leta 1976 kot prvi imenovan za 'škofa za afriške zadeve'. Misijonski uspehi v Afriki so v glavnem njegovo delo.⁹ Leta 1936 v Kairu rojeni Antonius Markos je najprej študiral medicino in nato kot zdravnik delal





v Etiopiji. Njegovo spreobrnjenje pa je s seboj prineslo prepričanje, da je določen za misijon Koptske cerkve v Afriki. Leta 1975 se je vrnil v Egipt, da bi postal menih v samostanu al-Baramus, enem izmed štirih tradicionalnih samostanov v dolini Vadi an-Natron severno od Kaira. Šenuda III. je postal pozoren nanj in na njegovo poklicanost ter ga že leto kasneje poslal za škofa v Nairobi, kjer je Antonius Markos lahko pritegnil domačine za vstop v Koptsko cerkev. Iz Kenije je Antonius Markos ustanavljal nove skupnosti, najprej v Zambiji in Zimbabveju, v 90. letih – poleg oživitve misijona v Južni Afriki – pa še v Namibiji, Gani, Demokratični republiki Kongo, Nigeriji, Tanzaniji, Slonokoščeni obali, Togu, Bocvani, Lesotu in Svaziju.

Danes živi v podsaharski Afriki okoli 400.000 pripadnikov Koptske ortodoksne cerkve. Med njimi deluje skoraj 30 duhovnikov in okoli 500 diakonov, poleg tega so ustanovili majhne samostanske skupnosti v Keniji in Južni Afriki. Leta 1995 so ustanovili še drugo škofijo. Škof Antonius Markos je ostal odgovoren za južno in zahodno Afriko, medtem ko škof Boulos (Pavel) Joakim Kenia skrbi za Demokratično republiko Kongo, Zambijo, Nigerijo in Tanzanijo. Slednji še posebej teži k temu, da bi krščansko pričevanje povezoval s humanitarno pomočjo. Sredi 90. let je Cerkev v Nairobiju ustanovila bolnišnico, ki je specializirana za zdravstveno in psihično pomoč bolnikom, okuženim z virusom HIV. Od leta 2005 služi dodatnemu strokovnemu svetovanju, preventivi in osveščanju tudi Center za nalezljive bolezni 'Hope'. Podobni pomoči se posveča koptska bolnišnica v Lusaki in v manjšem okviru še zdravstvena postaja v Tanzaniji. Delo teh ustanov je vzorno. Koptskemu zdravstvenemu sistemu je Evropska unija leta 2007 podelila uradno priznanje.¹⁰

Škof Antonius Markos je svoje različne dejavnosti podredil teološki refleksiji, ko se je v letih 1988–1989 leto in pol študijsko mudil na Fullerjevem teološkem seminarju v Passadeni (Kalifornija). Tam je zagovarjal

doktorat na temo misiologije.¹¹ V njegovih poskusih, da bi opozoril na posebno poklicanost svoje Cerkve na afriškem kontinentu, se kažejo elementi, ki so značilni za strategije rasti evangeljskih cerkva. Med drugim ponovno izpostavlja nekolonialno preteklost: »Koptska cerkev je egipčanska Cerkev. Egipt je ena najpomembnejših držav sveta iz afriške celine, ker v zgodovini ni izvajal kolonializma, okupacije ali izkoriščanja kot zahodne države (Anglija, Francija, Belgija, Portugalska, Italija, Nizozemska), ki so kolonizirale številne afriške narode za čas več generacij, izkoriščale njihovo naravno bogastvo in zasužnjile njihovo prebivalstvo. Egipt ima povsem čisto vest in ima plemenito zgodovino delovanja za osvoboditev teh narodov. Koptska cerkev podpira tudi Gibanje za človekove pravice.¹²

Znotraj AACC se Koptska cerkev ni uspela samo predstaviti kot zgodovinska matična Cerkev vsem drugim članicam, ampak tudi kot model inkulturiranega, nekolonialnega krščanstva. To je bilo jasno izraženo v t.i. 'Aleksandrijski veroizpovedi' (*Alexandrian Confession*), ki so jo oblikovali leta 1976 na zasedanju AACC v Aleksandriji.¹³ Krščanstvo severne Afrike, ki ga je ustanovil evangelist Marko, je bilo resnično ortodoksno in katoliško ter je ustvarilo svoj avtentičen izraz. Iz tega danes sledi: »Dediščina nas navdihuje, da izpovemo, da nas sam učlovečeni Kristus kliče, da mu odgovorimo na avtentičen in zvest način, ki bo tehten za moške in žene v današnji Afriki. Njegov klic je naša sedanost in naša prihodnost.«¹⁴

Pod vodstvom škofa Antoniusa Markosa so Kopti v podsaharski Afriki začeli s koraki proti inkulturaciji, ki je za Vzhodno ortodoksno cerkev precej daljnosežna. Kot jezik za obhajanje liturgije in zakramentov se poleg angleščine in francoščine uporablja še 17 domačih jezikov. V ta namen so objavili tudi ustrezna besedila.¹⁵ Del duhovščine danes že sestavljajo domačini. Antonius Markos je poleg tega dovolil, da večino liturgije spremljajo krajevne melodije. Pri starih koptskih načinih petja vztrajajo le še v skromnem obsegu. Pri liturgiji je dovoljena





tudi uporaba bobnov in ploskanja kot spremljavanja za petje, kar je za Kopte v Egiptu popolnoma nepredstavljivo.¹⁶ Daljnosežnost takih inovacij lahko presodimo šele, če upoštevamo cerkveni pomen liturgičnega življenja in konstantnost liturgičnih oblik ortodoksne cerkve.

POGLED KOPTOV NA 'NEODVISNE CERKVE' IN OBRATNO

Škof Antonius Markos razlaga, kako je prišlo do presenetljivega srečanja Koptske ortodoksne cerkve z afriškimi neodvisnimi cerkvami (*African Independent Churches* – AIC). Delegacije različnih skupin so poskušale priti v kontakt s Koptsko cerkvijo: »Skupine v Nigeriji, Južni Afriki in Keniji so prevzele besedo 'Kopt' in si jo razložile kot 'pristno afriško krščanstvo'«. ¹⁷ Zares lahko takim poskusom sledimo vse od 40. let prejšnjega stoletja,¹⁸ toda šele Kiril VI. in Šenuda III. sta pokazala živ interes za neodvisne cerkve. Škof Antonius Markos si je že zgodaj prizadeval za pogovore s predstavniki AIC. Na dlani je, da jim kljub vsem razlikam daje skupno podlago iskanje nekolonialnega, avtentičnega afriškega krščanstva.

Z zornega kota Koptov so bile verske prakse AIC, ki so se jim zdele nenavadne, predvsem izraz njihove duhovne in teološke nezrelosti, ki čaka na to, da jo koptska tradicija spelje v prave tirnice.¹⁹ V tem so videli široko in rodovitno misijonsko polje. Razumljivo je torej, da je Šenuda III. leta 1978 prevzel iniciativo in povabil vodje AIC v Kairo, da bi botroval Organizaciji afriških neodvisnih cerkva (*Organisation of African Independent (danes Instituted) Churches* - OAIC).²⁰ Dvajset voditeljev se je odzvalo na vabilo. Leta 1979 je papež Šenuda III. izkoristil priložnost in odšel na desetdnevni obisk k Cerkvi Jezusa Kristusa po preroku Simonu Kimbangu (*Église de Jesus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu*) v tedanjem Zairu. Po pogovoru s prerokom je smel poslati v Zaire nekaj koptskih menihov, ki so nekaj časa poučevali v tamkajšnjem semenišču. Če je papež res upal na priključitev milijonov kimbangistov, je postalo hitro jasno, da so bile te želje nerealne.

Na drugem srečanju OIAC novembra 1982 se je zbralo 56 predstavnikov cerkva iz devetnajstih držav. Srečanje tokrat ni potekalo v Egiptu, ampak v Nairobiju. Vse do danes število članic organizacije narašča, vpliv Koptov pa upada. Koptski dostojanstveniki so zasedali vodilne položaje v njej le v začetnih letih. Objava OAIC ob smrti papeža Šenude III. leta 2012 pa vendarle kaže, da se hvaležno spominjajo koptskega prispevka pri nastanku organizacije. OAIC še naprej priznava Šenudo III. za »prvega zaščitnika in ustanovitelja organizacije«. ²¹ Kljub temu pa v nekrologu ne odmeva želja Koptov, da bi dogmatično in duhovno prosto lebdečim 'neodvisnim cerkvam' posredovali trdno podlago cerkvene tradicije. Pri Koptski ortodoksni cerkvi cenijo predvsem dejstvo, da je z vodilno vlogo na začetku OAIC pomagala neodvisnim cerkvam k ekumenskemu prepoznanju in s tem pokazala, da organizacija ni le projekt zahodnih »ekumenskih cerkva in ustanov« (ki se jim mora OAIC tudi zahvaliti za finančno in osebno pomoč). ²²

Poleg tega se je pojavilo veliko konfliktov s skupinami, ki so zase prevzele izraz 'koptski' in javno nastopajo kot konkurenti Koptske ortodoksne cerkve.²³ Posebej je potrebno omeniti Afriško koptsko cerkev Svetega Duha (*Holy Ghost Coptic Church of Africa*) v Keniji, ki jo je leta 1971 ustanovil John Pesa, ki se je ločil od Rimokatoliške cerkve. V njej se povezujejo katoliški predkoncilski elementi s praksami binškoštnikov v težko opredeljivo versko mešanico. Pesa, ki se imenuje 'Oče (Baba) vere' in naj bi imel dar čudežnega zdravljenja, komaj pozna koptsko tradicijo. Izraz 'koptski' je izbral kot primeren, ker se v svoji ljubezni do obredja (in svojo afriško identiteto!) na nek način čuti povezan s Kopti.²⁴ Škof Antonius Markos izčrpno poroča o neskončnih prepirih s to Cerkvijo.²⁵

KOPTSKO SAMORAZUMEVANJE

Kiril VI. je nazivu koptskega cerkvenega poglavarja dodal pomemben element: aleksandrijski papež in patriarh se od tedaj namreč imenuje tudi papež 'vse Afrike'.





Odkritje podsaharske Afrike kot misijonskega področja je imelo v tem smislu neposreden učinek. Poleg spremembe naziva pa je mogoče opaziti tudi druge učinke. Hagiografijo evangelista Marka je npr. obogatilo nekaj poudarkov. V koptski tradiciji je globoko zakoreninjeno dejstvo, da je bil Marko, Petrov učenec, prvi škof v Aleksandriji. Izročilo pravi tudi, da je bil Marko rojen v Kirenajki, ki je zgodovinsko spadala pod egipčansko cerkveno področje. Od časa Kyrila VI. dalje se poudarja, da ima Marko *afriške* korenine. Tako se je iz oznanjevalca vere v Egiptu počasi prelevil v ustanovitelja *afriškega* krščanstva, delno tudi z raztegnitvijo njegovih misijonskih potovanj, ki naj bi segale globoko preko južne egiptovske meje. Panafriška težnja je prestavljena tako rekoč na začetek krščanstva v Egiptu.²⁶

V koptskih misijonskih krogih se lahko prvine, ki jih imamo navadno za egiptovsko značilnost, spremenijo v afriške. Antonius Markos na primer povezuje Jezusovo prisotnost v dolini reke Nil, ki je izpričana v Svetem pismu in zaseda središčno točko koptske pobožnosti, s predstavo, da je Egipt preko nje povezan s prostranimi območji Afrike: »Reka Nil izvira v osrednji Afriki /.../ Za Afričane je zelo osrečujoče, da je naš Gospod Jezus pil iz njihove vode.« Reki Nil in Kongo naj bi bili dvojčici, zato nas »primerjava z združitvijo vodnih povezav vodi do privlačnega približevanja – povezavo z Afričani iz osrednje in zahodne Afrike.« Temu ustrezno se je čutil škof svobodnega, da je pred občinstvom v Keniji spremenil pripoved o begu v Egipt. Ko evangelist Matej citira Ozeja (Mt 2,15: »Iz Egipta sem poklical svojega sina«), je namreč škof vrstico prevedel z: »Iz Afrike [!] sem poklical svojega sina.«²⁷

Misiološka podlaga in njena praktična izvedba pri škofu Antoniusu Markosu včasih dajeta vtis, da je Koptska ortodoksna cerkev na poti od nacionalne Cerkve k transnacionalni verski skupnosti. Ostaja pa vprašanje, ali takšno transnacionalno (in posebej panafriško) samorazlago široko

sprejema verno ljudstvo, oziroma, ali jo je kot tako sploh zaznalo. Mar koptske identitete tako včeraj kot danes ne povzema točneje lep izraz 'faraonov rod v deželi Svete družine'?²⁸ Vprašanje lahko postavimo tudi tako: ali večinski koptski verniki iz Egipta enakopravno sprejemajo koptske vernike, ki niso egiptovskega izvora? John Watson je v zvezi s tem spomnil na žalosten primer nekega meniha. Markos al-Askiti (1952–1982) iz Kenije je tam vstopil v Koptsko cerkev, študiral teologijo v Egiptu in postal menih. Leta 1979 so mu po dodatnem študiju misiologije v ZDA zaupali župnijo v Houstonu.²⁹ Del koptske družbe ga očitno nikoli ni vzel za svojega. Med notranjimi trenji v Cerkvi po letu 1981 je namreč osamljen podprl Šenudo III., ki ga je predsednik Sadat zaprl v nek samostan, in se s tem postavil proti začasnemu cerkvenemu vodstvu več škofov v vmesnem času. Sredi cerkveno-političnih spletk, ki so se prenesle tudi na koptsko skupnost v ZDA, pa je bil oče Markos na nepojasnen način umorjen.

NAZAJ K AFRIŠKIM PATRISTIČNIM KORENINAM?

Predstavniki Koptske ortodoksne cerkve postavljajo misijonsko delovanje v podsaharski Afriki v starokrščanski okvir. Cerkev v Egiptu iz pozne antike služi kot mati in vzor afriškega krščanstva. Tudi izven koptskih krogov je takšno oziranje v antiko padlo na plodna tla. Posebno pomemben zagovornik 'afriške patristike' je teolog Thomas C. Oden, ki poučuje v ZDA.³⁰ Zanj predstavlja pozno-antično krščanstvo od Egipta do Magreba eno enoto. Upira se običajni razdelitvi tega področja na latinsko in grško patristiko. Avtorji, kot so Tertulijan, Ciprijan, Avguštin, Origen in Ciril Aleksandrijski, naj bi bili v večji meri predstavniki *ene* afriške krščanske tradicije. Glede evangelista Marka želi Oden izkazati zgodovinskost njegovih legend, ki jih najdemo v izročilu, celo v pretiravanjih, ki jih poznamo v Koptski cerkvi. Tudi Oden trdi, da je Marko izviral iz Kirenajke (zavrača





domnevo o njegovem izvoru iz Palestine iz novejših študij) in je zato bil Afričan.³¹

Preko velikega števila publikacij in učnih projektov, ki ji pripravlja Oden, naj bi se njegov pogled na patristiko približal današnjim afriškim teologom, ki bi tako našli povezavo s starokrščansko teologijo in pridobili na samozavesti. Kajti kaj bi bila zahodna Cerkev brez vpliva 'afriških' cerkvenih očetov? Hitro in enostavno je moč na podlagi zgodovinske točnosti podreti ta konstrukt in ga predstaviti kot paradni primer iznajdbe izročila zaradi sedanjih interesov.³² V našem kontekstu se je bolje opreti na dobronamerne recenzenta Odenove knjige o Marku. Ed Smither redko izraža kritiko zgodovinskih sodb. Problematično pa se mu zdi Afriko definirati kot »eno, enotno celino« in spomin na evangelista Marka razlagati, kot ga rekonstruira Oden, kot vseafriško zadevo: »V resnici je to, kar Oden imenuje afriški spomin, v veliki meri koptski spomin na Marka in ima zato največji pomen za cerkve v Egiptu in Etiopiji. Čeprav lahko kongregacije v pretežno krščanskih območjih podsaharske Afrike s študijem in refleksijo cenijo Markovo vlogo za vzpon krščanstva v Afriki, ta pripoved še vedno ni njihova podedovana tradicija.«³³

Tu gre za opažanje, ki bi moralo biti pomembno za spomin na Marka. Podsaharskega krščanstva v Afriki v svoji sedanjih obliki ne moremo strogo izpeljati iz krščanske tradicije Egipta oz. starokrščanskih korenin severne Afrike (in Etiopije). V primerjavi s hitrim razvojem drugih denominacij je uspeh koptskega misijona ostal dokaj omejen, čeprav vsekakor prepoznan. Težnja, da bi današnjemu afriškemu krščanstvu naknadno pomagal priti do korenin, ima tudi tam, kjer je Koptska ortodoksna cerkev institucionalno povezana z drugimi, v najboljšem primeru simbolično vlogo. To velja tako za AACC, na strehi katere stoji koptski križ, kot za OAIC, ki ohranja časten spomin na papeža Šenudo III., a so včlanjene cerkve vseeno daleč od tega, da bi se učile od Koptov.

Škof Antonius Markos je pripovedoval o predstavnikih neodvisnih cerkva, ki so pod

izrazom 'koptsko' razumele 'pristno afriško krščanstvo', ne da bi imele kakršno koli natančnejšo predstavo o Koptski ortodoksni cerkvi.³⁴ Srečujemo se s fenomenom, ki kaže vzporednice s tako imenovanim 'etiopizmom'.³⁵ Tako kot Etiopija je bila tudi Koptska cerkev simbol nekolonialnega afriškega krščanstva, seveda v veliko manjšem obsegu.³⁶ Tako kot Etiopska se tudi Koptska ortodoksna cerkev srečuje z verskimi skupnostmi, ki uporabljajo njeno ime in ji občasno predstavljajo konkurenco. Tako kot Etiopska lahko tudi Koptska ortodoksna cerkev izkoristi misijonski kapital iz svojega simbolnega zaklada nekolonialnosti. Vse, kar je dosegla na misijonskih poljih, je občudovanja vredno ter potrebno opisa in ovrednotenja v prihodnjih cerkveno-zgodovinskih in verskih knjigah.

Prevedla: Katja Uršič Blažič

¹ Karl Pinggéra je profesor cerkvene zgodovine na Philipps-Universität v Marburgu, kjer se ukvarja predvsem z zgodovino vzhodnih cerkva. Karl Pinggéra, »Koptisches Christentum im subsaharischen Afrika«, v: *Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Band 25: Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, ur. Klaus Koschorke in Adrian Hermann, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2014.

² Prim. škof Angaelos, *The Altar in the Midst of Egypt. A brief Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Coptic Orthodox Church Centre: Stevenage, 2000, 37-39 (poglavje »Mission in the Coptic Church«).

³ Maged Attia, *The Coptic Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, Bishproic of Youth Affairs: Abbasseya, Kairo 2001, 218.

⁴ Tu ne bomo obravnavali koptskih skupnosti v severni Afriki, predvsem v Sudanu, kamor so se v začetku 19. stoletja v večjem številu preseljevali koptski kristjani, ki so tam zaradi višje izobrazbe relativno hitro zasedli položaje v srednjem in višjem sloju. Odkar so oblast prevzeli radikalni islamisti, se Kopti kot nemuslimani počutijo vedno bolj diskriminirane. Imajo dve škofiji, Kartum in Omdurman, pa tudi nekaj župnij, krščansko šolo, dva samostana in različne mladinske in socialne organizacije. Število vernikov med 400.000 in 500.000, ki so ga v preteklosti navajali Kopti, je zaradi emigracij (in zaradi bolj ali manj izsiljenih spreobrnitev) padlo na okoli 100.000. Prim. Christine Chaillot, *The Coptic Orthodox Church. A brief Introduction to Its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue: Pariz 2005, 47 in podatke v poročilu o Sudanu organizacije Minority Rights Group International iz maja 2009: www.minorityrights.org/4013/sudan/copts.html (arhivirano na www.webcitation.org/6NGHoZs2S, 09.02.2014).





- ⁵ Prim. naslednje preglede: Otto F.A. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, The American University in Cairo Press: Kairo 1999, 132-136; John H. Watson, *Among the Copts*, Sussex Academic Press: Brighton 2000, 73-92; Christine Chaillot, *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue: Pariz 2005, 43-48.
- ⁶ O papeževi drži v zvezi z Nasserjevo politiko, ki jo je propagandistično podpiral v mnogih vidikih, gl. Brigitte Voile, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, CNRS Éditions: Pariz, 2004.
- ⁷ Otto F.A. Meinardus, *Patriarchen unter Nassar und Sadat*, Deutsches Orient-Institut: Hamburg 1998.
- ⁸ O tem pričuje J. Ramirez Amin v H. M. Abdel-Fattah, »The Role of the Coptic Church in Africa« *African Perspectives* 10/36(2012), 65-70, 67.
- ⁹ Antonius Markos je svoje misijonarko delo opisal v treh osebnih poročilih: Njegova milost Antonius Markos, *Come across ... and help us (Acts 16:9). The Story of the Coptic Orthodox Church in Africa in Our Present Time*. I: In Ethiopia and East Africa; II: In Kenya, Zaire, South and West Africa; III: The History of Reviving the Mission of the Coptic Orthodox Church in South Africa from 1991-2003, Kairo 1993, 1996, 2003. Statistični podatki, ki jih podajam, izhajajo iz teh zvezkov.
- ¹⁰ Prim. Nadia Kist, »Integrating HIV/AIDS Care, Treatment, and Support: The Coptic Orthodox Church in Africa«, v: K. Marshall/M. Van Saanen, ur., *Development and Faith. Where Mind, Heart and Soul Work Together*, World Bank: Washington DC, 2007, 139-144.
- ¹¹ Disertacija je delno objavljena v knjigi: Antonius Markos, *An Introduction into Theology of Mission*, Johannesburg 2001.
- ¹² Antonius Markos, *An Introduction into Theology of Mission*, 133.
- ¹³ O sodelovanju koptske Cerkve z AACC gl.: Maged Attia, *The Coptic Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, 216-218.
- ¹⁴ Nav. po Harvey J. Sindima, *Religious and Political Ethics in Africa. A Moral Inquiry*, Contributions in Afro-American and African Studies 188, Greenwood Press: Westport 1998, 188.
- ¹⁵ Prim. Antonius Markos, *An Introduction into Theology of Mission*, 162.
- ¹⁶ Prim. Victor Beshir, *Brief History of Orthodox Evangelism and Mission (7): Contemporary Coptic Missionary Work*, http://evangelismcopticorthodox.org/images/Lesson_27_-_Brief_History_of_Orthodox_Evangelism_and_Missions_7_Coptic_Missions_in_20_th_Century_pdf, [arhivirano na: <http://www.webcitation.org/6NGHwRcOE>, 09.02.2014], 4.
- ¹⁷ Antonius Markos, »Developments in Coptic Orthodox Missiology«, v: *Missiology: An International Review* 17(1989): 203-215, 205.
- ¹⁸ Prim. Allan Anderson, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Africa World Press: Trenton 2001, 161-163.
- ¹⁹ Prim. Antonius Markos, »Developments in Coptic Orthodox Missiology«, 210: »Številne izmed afriških neodvisnih cerkva so se zdele ujete v krizo identitete. Počutile so se osamljene in izolirane. Drugič, imele so malo virov. Želele so dozoreti in se širiti, a niso imele materiala in znanj za ta korak. /.../ V večini primerov je bilo očitno, da je vir večine njihovih organizacijskih in funkcionalnih težav v teološki izkoreninjenosti. Večina neodvisnih afriških cerkva je zavrnila vsako ne-afriško izročilo. Toda bile so premlade, da bi ustvarile lastno dediščino. Iskale so krščansko afriško duhovnost, ki bi si ji lahko delile.«
- ²⁰ Prim. David Barrett in John T. Padwick, *Rise up and walk! Conciliarism and the African Indigenous Churches 1815-1987*, Oxford University Press: Nairobi, 1989, 36-40.
- ²¹ Objava 22.3.2012: <http://www.oaic.org/oaic-remembers-pope-shenouda-iii-in-a-special-way> (arhivirano na: <http://www.webcitation.org/6NGI4Vh2>, 09.02.2014).
- ²² Prav tam.
- ²³ Tudi izven Egipta so cerkvene skupnosti, ki se imenujejo 'koptske', z izvorom v centralni Afriki. V Michiganu se mora Koptska ortodoksna cerkev ločevati od Koptske cerkve z nazivom 'True Temple of Solomon'. Prim. Eliot Dickinson, *Copts in Michigan*, Michigan State University State: East Lansing, 2008. To Cerkev vodi častiti dr. Rufus Robinson, ki se imenuje 'cesar Janez iz Razodetja' in 'voditelj koptskega naroda' (gl.: www.trueempleofsolomon.org, arhivirano na: <http://www.webcitation.org/6NGI5Y1GO>, 09.02.2014).
- ²⁴ Prim. Travis Kavulla, »Neither Catholic nor Pentecostal«, *The Catholic World Report*, 15.5.2011: http://www.catholicworldreport.com/Item/738/Neither_catholic_nor_pentecostal.aspx#. Uu9UpUwdes (arhivirano na: <http://www.webcitation.org/6NGICUU5b>, 09.02.2014).
- ²⁵ Prim. Antonius Markos, *Come across ... and help us (Acts 16:9). The Story of the Coptic Orthodox Church in Africa in Our Present Time*, I, passim.
- ²⁶ Prim. Brigitte Voile, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, 133f.
- ²⁷ Antonius Markos, *An Introduction into Theology of Mission*, 133.
- ²⁸ Prim. Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, Die Religionen der Menschheit 29/2, W. Kohlhammer: Stuttgart, 2007, 192-195.
- ²⁹ Prim. John H. Watson, *Among the Copts*, 75-92. Za pregled stanja Koptske cerkve v ZDA gl. Zakaria Wahba, »The Life of the Coptic Church outside Egypt, with Emphasis on the USA«, M. Immerzeel in J. Van der Vliet, ur., *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium II. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies Leiden 2000*, Oriëntalia Lovaniensia Analecta 133, Leuven 2004, 989-1000.
- ³⁰ Prim. Thomas C. Oden, *How Africa Shaped the Christian Mind. Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*, InterVarsity Press: Downers Grove, 2007.
- ³¹ Prim. Thomas C. Oden, *The African Memory of Marc. Reassessing Early Church Tradition*, InterVarsity Press: Downers Grove, 2011.
- ³² Podobno se dogaja v poskusih na področju jezikovnih znanosti, ki jih je na tem mestu potrebno vsaj omeniti, saj v njih igra osrednjo vlogo koptski jezik. Théophile Obenga (rojen leta 1936 v Brazzavillu) je utemeljitelj lingvistike, ki jo včasih označujejo kot 'negro-egiptovska' in ki poskuša voditi odločen postkolonialen diskurz proti uveljavljeni lingvistiki in kulturologiji. Išče dokaze o skupni (to je ne samo na podsaharsko območje omejeni) afriški jezikovni družini s staroegipčanskimi/koptskimi koreninami. Domnevo o 'afro-azijski' (včasih: hamitsko-semitski) jezikovni družini, kamor spada egipčanski jezik, odločno zavračajo. Prim. Théophile Obenga, *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, L'Harmattan: Pariz, 1993; in *Le sens de la lutte contre l'afrikanisme eurocentriste*,



Khépéra/ L'Harmattan: Pariz, 2001. Egipčanska kultura je razglašena za splošno afriško dediščino. Prim. Théophile Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique – 2780–330 avant notre ère*, L'Harmattan: Pariz, 1990. V tej povezavi za zapisovanje bantu jezikov uporabljajo koptsko abecedo namesto latinice, saj naj bi bila zaradi zgodovinske sorodnosti in fonetičnih lastnosti bolj primerna. Glej Mubabinge Bilolo, *Vers un dictionnaire Cikam-Copte-Luba. Bantuïté du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga*, Academy of African Thought I/12, München-Freising-Kinšasa 2011.

³³ Ed Smither v recenziji na: <http://www.missionofgod.org/2012/11/07/review-of-odens-african-memories-of-mark/> (arhivirano na: <http://www.webcitation.org/6N-GINmDij>, 09.02.2014).

³⁴ Gl. zgoraj, op. 17.

³⁵ Prim. Klaus Koschorke, »Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte«, v: R. Friedli et.al., ur., *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity. Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums* 150, Peter Lang: Frankfurt a.M. 2010, 105–126, 119–121.

³⁶ To opazimo že pri Edwardu Blydnu (1832–1912), saj je zanj Egiptovska starokrščanska cerkev ne-zahoden zgled za afriško krščanstvo njegovega časa. Aktivnega misijonskega delovanja Koptske ortodoksne cerkve v njegovem času seveda še ni bilo na vidiku. Prim. JohnW. De Gruchy, »From Cairo to the Cape. The significance of Coptic Orthodoxy for African Christianity«, v: *Journal of Theology for Southern Africa* 99(1997): 24–39, 31.





Duccio, sprednji del oltarja Maestá.





JURE KARO

Grčija med prvo svetovno vojno

Grčija se je v prvo svetovno vojno vključila šele leta 1917, vendar je za razumevanje celotnega dogajanja nujno poudariti tudi širšo sliko. Tega obdobja se na podoben način lotevajo vsi zgodovinski pregledi grške zgodovine, ki bodo navedeni na naslednjih straneh. Literatura o Grčiji je relativno bogata. Ta trditev žal velja zgolj za zgodovinske preglede, ki so v angleškem in deloma tudi nemškem jeziku. Drugačno sliko pa vidimo, ko pogledamo opise grške zgodovine v slovenski literaturi. Teh je zelo malo, oziroma jih sploh ni. V slovenščini še vedno ne obstaja celovit pregled balkanske zgodovine. Podobno lahko ugotovimo tudi za grško zgodovino.

Naj omenim nekaj avtorjev, katerih dela bodo uporabljena v nadaljevanju. To so predvsem Richard Crampton, ki se ukvarja z zgodovino več balkanskih držav (med drugim tudi z zgodovino Bolgarije, kar je v njegovem znanstvenem članku, ki je bil uporabljen, tudi vidno), in Barbara Jelavich. Delo teh dveh avtorjev je služilo predvsem kot osnova temu prispevku in postavlja grško dogajanje v nek širši okvir Balkana in Evrope nasploh. Med avtorji, ki so se ukvarjali z grško zgodovino v obravnavanem obdobju, izpostavljam dva. To sta Richard Clog in Thanos Veremis. Med tem ko je Clog avtor Kratke zgodovine Grčije (The Concise History of Greece), ki zajema celoten prerez grške zgodovine, se je Vermis ukvarjal predvsem z ministrskim predsednikom Eleftheriosom Venizelosom in njegovimi prvimi leti vladavine, to pomeni nekje do leta 1922.

Podobno delo, kot je Clogovo, je napisal tudi Michael Wiethmann. Ta grški zgodovini med prvo svetovno vojno namenja nekoliko manj prostora. Vendar je Wiethmannovo delo je nekoliko bolj strukturirano kot Clogovo. Pri teh dveh delih je zanimiva razlika v pogledu na Grčijo med prvo svetovno vojno. Ta izhaja predvsem iz tega, da je Grčija sodelovala v prvi svetovni vojni na strani antantnih držav. To se lepo vidi na primer pri opisu in delovanju kralja Konstantina, ki je bil poročen s sestro nemškega cesarja in je bil pronemško usmerjen.

BALKAN IN PRVA SVETOVNA VOJNA

Po francosko-pruski vojni je ropotanje topov v večini Evrope utihnilo za več kot štiri desetletja. Ta ugotovitev pa ne velja





za območje Balkana, kjer so se novonastale nacionalne države balkanskih narodov spopadale s hirajočim Bolnikom ob Bosporju za ostanke njegovega ozemlja v Evropi. Posledica tega je bila prva balkanska vojna, kjer so balkanske države porazile Osmanski imperij. Sledila je druga balkanska vojna, ki je potekala med zmagovalkami za delitev vojnega plena. Prvo svetovno vojno na Balkanu lahko označimo kot tretjo balkansko vojno. Ta vojna ima še posebej na Balkanu tri značilnosti, in sicer vsi boji so bili sorazmerno kratki, vendar zelo intenzivni; v vojni je sodelovalo mnogo majhnih samostojnih držav in vsaka država je imela svoje interese; in kot je že bilo omenjeno, je Balkan edino območje, kjer so še malo pred tem potekali vojaški spopadi.¹

Začetek vojne v letu 1914 je bil vse prej kot pričakovan. Nobena izmed balkanskih držav po dveh letih bojevanja namreč ni bila pripravljena na novo vojno. Prav tako so zavezništva v Evropi večinoma delovala na ohranitvi zatečenega stanja in sama po sebi niso izzivala začetka vojne. Kljub temu je atentat v Sarajevu sprožil kolesje zavezništev in natanko mesec dni po atentatu je Avstro-Ogrska Srbiji napovedala vojno. V prvi svetovni vojni je glavnina bojov potekala na severu Francije, balkansko bojišče pa je bilo v evropski perspektivi vojne bolj postranskega pomena. Kljub temu je vsaka izmed sodelujočih držav (na Balkanu je kot zadnja v vojno leta 1917 vstopila Grčija) imela svoje interese, zato so balkanske države velikokrat diplomaciji namenjale vsaj toliko pozornosti, kot so je namenile bojevanju.²

Kljub temu da se na Balkanu niso odvijali najmočnejši boji, pa je razplet prve svetovne vojne dodobra pretresel balkanski polotok. Prva svetovna vojna je namreč povzročila razpad Habsburške monarhije in posredno vplivala tudi na razpad Osmanskega imperija. Tako lahko ocenimo, da se politična karta Balkana po prvi svetovni vojni v celotnem evropskem merilu najbolj razlikuje od tiste pred vojno. V te spremembe je bila vključena

tudi Grčija, ki je bila kljub oklevanju skoraj do konca vojne na strani zmagovalcev in tudi zato vključena v oblikovanje nove podobe Evrope.³

GRČIJA OD VSTOPA V 20. STOLETJE DO ZAČETKA PRVE SVETOVNE VOJNE

Grčija je vstopila v dvajseto stoletje z veliko rano, ki jo je za seboj pustil poraz proti osmanski vojski v Tesaliji leta 1897. Vendar grški politiki in diplomati niso imeli veliko časa za razmišljanje o preteklih neuspehih. Skrbi jim je vzbujala predvsem leta 1893 ustanovljena Notranja makedonska revolucionarna organizacija⁴ (v nadaljevanju VMRO), katere namen je bil Bolgariji priključiti kar se da velik del Makedonije. Makedonija, zadnji ostanek Osmanskega imperija v Evropi, ki sta jo sestavljala solunski in manastirski vilajet, je bila v interesni sferi Bolgarije, Grčije in Srbije. Grški vojaki in poveljniki so po porazu 1897 pričeli odhajati v Makedonijo, kjer so delovali kot neregularne čete. To se je še posebej pospešilo po letu 1904, ko so Osmani v Makedoniji ubili poveljnika neregularne grške vojske. Ti prostovoljci so se med leti 1904 in 1908 za prevlado spopadali s pripadniki VMRO.⁵

Zaradi vedno večje prisotnosti grških prostovoljcev v Makedoniji si tudi grška vlada ni več mogla zatiskati oči pred makedonskim vprašanjem. Grška politika v tem času je bila deljena na dve stranki, ki sta se izmenjevali na oblasti. Vodila sta ju Theodore Deliyannis (od 1905 Dimitrios Rallis) in Georgis Theotokis. Socialistična stranka se v Grčiji med nižjimi sloji prebivalstva ni uspela uveljaviti – z idejo socializma so se ukvarjali samo izobraženci. Zato socialistični stranki ni uspel preboj v parlament. Vidni člani socialistične stranke so se po letu 1909 priključili novoustanovljeni Liberalni stranki. To leto v grški politiki predstavlja pomembno prelomnico, saj je 14. avgusta 1909 prišlo do državnega udara. Ta državni udar predstavlja sploh prvo avtonomno politično akcijo grške vojske.⁶





Dvesto petdesetim vojaškim oficirjem, ki so izvedli državni udar v vojaškem oporišču Goudi v bližini Aten, je le-ta uspel. Kralj Jurij⁷ je ugodil zahtevam; umaknil je svoja sinova iz poveljujočih položajev v vojski, vlada je odstopila, nov ministrski predsednik pa je postal Kyriakoulis Mavromichalis, ki ga je podpirala tudi skupina vojaštva, ki je organizirala upor. Toda vojska se s tem ni zadovoljila, ampak je k uporju pozvala tudi civilno prebivalstvo. Tako so 14. septembra 1909 v Atenah izbruhnile demonstracije. Te so samo še zaostrele že tako napete razmere med vojsko in politiko. V tem položaju je vojaška stran, ki je vodila upor, v Atene povabila Eleftheriosa Venizelosa.⁸ Šlo je za kretskega odvetnika, ki je nabiral politične izkušnje v lokalni kretske politiki. Z njegovim prihodom v Pirej januarja 1910 se pričinja doba, za katero se je v zgodovini zapisu uveljavil termin venizelosova doba.⁹

Že januarja 1910 je vojska v Grčiji po Venizelisovem nasvetu obnovila ustavo, ki je bila ob začetku upora ukinjena. Vlada, ki je bila imenovana po državnem udaru, je odstopila, nasledila pa jo je prehodna vlada, ki je imela nalogo razpisati volitve v nov sklic parlamenta. Venizelos se je vrnil na Kreto, kjer je sodeloval na volitvah in bil izvoljen za predsednika kretske vlade. Volitve v Grčiji so potekale 8. avgusta 1910. Na volitvah so tradicionalne stranke dobila 65 % glasov. Novoizvoljeni parlament se je sestel 1. septembra, z glavno nalogo, da revidira ustavo. Zaradi pomanjkanja sodelovanja med strankami in različnih pogledov na spremembe ustave se je parlament obdržal le slabe tri mesece. 28. novembra 1910 so tako potekale nove volitve, na katerih je zmagala avgusta ustanovljena Liberalna stranka,¹⁰ ki jo je vodil Eleftherios Venizelos. Liberalna stranka je na volitvah osvojila kar 307 od 362 mest v parlamentu. Po prihodu na oblast je Venizelos izvedel nekatere ustavne spremembe, vendar je ob tem ostala nespremenjena vloga kralja kot varuha parlamentarnega sistema.¹¹

Venizelos je v grško politiko po skoraj desetletju nestanovitnosti vnesel nekaj mirnosti

in optimizma. Uspelo mu je znova vsaj delno poenotiti ljudi. Vendar ta notranja mirnost, ki jo je dala Venizelosova vladavina (na volitvah 1913 je bil znova nesporni zmagovalec) ni trajala dolgo. Mladoturška revolucija¹² v Osmanskem imperiju je kmalu povzročila začetek intenzivnega poturčevanja grškega prebivalstva v Mali Aziji. Na drugi strani pa je bilo še vedno pereče makedonsko vprašanje, ki se je še dodatno zaostrovalo zaradi albanskega nacionalizma. Vse to je sprožilo tudi povezovanje med balkanskimi državami. Sprva je bil Venizelos v dvomih glede povezovanja s temi državami, saj je bilo grško prebivalstvo močno raztreseno po Osmanskem imperiju (na primer, avtohtone grške naselbine so bile tudi v Mali Aziji). Venizelos se je bal sankcij, ki bi jih lahko Osmani uporabili proti grškemu prebivalstvu. Po drugi strani pa bi neaktivnost v smislu povezovanja z balkanskimi državami pomenila tudi odpovedovanje Makedoniji. Tudi zaradi tega se Venizelos odloči za povezovanje s Srbijo, Bolgarijo in Črno Goro.¹³

Vesile tega povezovanja med balkanskimi državami niso samo opazovale, ampak so mu tudi aktivno nasprotovale. Tako je bilo rečeno, da ne bodo tolerirale nikakršnih vojaških spopadov. Kljub temu je 18. oktobra 1912 Črna Gora pričela z vojno proti Osmanskemu imperiju, v to vojno pa so ji sledile še Bolgarija, Srbija in Grčija. Ta spopad imenujemo prva balkanska vojna. Kot glavni dosežek grške vojske lahko označimo grško zavzetje Soluna. To je Grkom uspelo s pomočjo moderne mornarice, katere jedro je predstavljala ladja Averof, ki so jo zgradili leta 1911 v italijanskem Livornu. Grki so se z Osmansko mornarico še večkrat spopadli in bili vselej uspešni. Uspeh grške vojske predstavlja tudi zavzetje Janjine marca 1913. Prvo balkansko vojno je (vsaj formalno) zaključil londonski mir,¹⁴ ki je bil podpisan maja 1913.¹⁵

Prvi balkanski vojni je sledila druga, ki je potekala med zmagovalkami prve. Zaradi nedoločene razmejitve med državami po prvi balkanski vojni in Bolgarske želje po večjem ozemlju je bil namreč spopad le še





vprašanje časa. Bolgarski kralj Ferdinand je pod vplivom VMRO in raznih bolgarskih politikov začel z novo vojno. Bolgarija je bila prisiljena na boj proti Srbiji, Črni Gori, Grčiji, Osmanskemu imperiju in tudi proti Romuniji, ki v prvi balkanski vojni ni sodelovala. Jasno je, da Bolgarija proti tolikim nasprotnikom ni imela možnosti, zato je mirovna pogodba v Bukarešti¹⁶ 10. avgusta 1913 za Bolgarijo pomenila polom. Ta mirovna pogodba je tako dodala le še zadnji kamenček v mozaiku ponižanj Bolgarov. Možnost za poravnavo starih računov, ki so segali že v leto 1878, pa je prišla kmalu s I. svetovno vojno.¹⁷

Za razliko od poražene Bolgarije pa se v Grčiji srečamo s popolnoma drugačno sliko. Grčija je pridobila mnoga nova ozemlja, med katerimi je zagotovo najpomembnejše mesto Solun. Površina Grčije se je povečala za približno 70 %, prebivalstvo Grčije pa je naraslo iz 2,8 na 4,8 milijona. Pri pridobitvah ozemlja pa je pomembno, da pri tem ni šlo za narodno homogeno ozemlje. Tako so v Solunu najštevilčnejšo skupnost predstavljali Judje, prisotni pa so bili tudi Slovani, muslimani in Vlahi. Tudi v mirnem času bi na tako narodno

mešanem območju nastale velike težave pri integraciji, v vojnem času pa je bilo stanje še toliko bolj zapleteno. Poleg teh težav je razmere v Grčiji še dodatno zapletel atentat na kralja Jurija, ki se je zgodil med obiskom Soluna 18. marca 1913. Kralja Jurija je nasledil njegov sin princ Konstantin.¹⁸ Na tej točki je Venizelosova politika naletela na prvo večjo oviro. Sistem, ki ga je Venizelos vzpostavil po tem, ko je prišel na oblast, je namreč temeljil na delitvi oblasti med monarhom in predsednikom vlade. Toda ta sistem je bil možen in je deloval samo v primeru, ko je kralj brez zadržkov podpiral delo vlade in ko je podpiral reforme, ki jih je izvajala vlada. Z novim monarhom pa so se te razmere spremenile – in kmalu so se pokazala razhajanja.¹⁹

GRČIJA IN PRVA SVETOVNA VOJNA

Ob začetku prve svetovne vojne je grško politiko najbolj zaposlovalo vprašanje grškega prebivalstva, ki je živelo na območju Male Azije. Osmanski imperij je namreč do teh Grkov postajal vse bolj nasilen. Tudi zaradi tega je grška vlada na začetku prve svetovne vojne oklevala pri tem, kateremu taboru naj se priključi. Ena možnost je bila, da bi sodelovali z nasprotniki Osmanskega imperija in upali, da v tem času nad Grki v Mali Aziji Osmanski imperij ne bo izvajal represije, drugi pa, da bi Grčija v vojni ostala nevtralna. Venizelos je zastopal stališče, naj se Grčija vključi v vojno na strani antante, saj se je bal, da bi lahko Osmanski imperij za svojo nevtralnost v vojni izposloval vzhodne Egejske otoke. To razmišljanje pa se je kmalu izkazalo za napačno, saj je Osmanski imperij že poleti 1914 načelno vstopil v vojno na strani centralnih sil. Takrat je osmanska flota pod vodstvom nemških poveljnikov začela z obstreljevanjem ruskih črnomoških pristanišč. Uradna vojna napoved Osmanskega imperija antantnim državam je sledila novembra 1914.²¹

V grški notranji politiki so bile razmere napete. Spor med kraljem Konstantinom, ki



Slika 1: Etnična struktura Balkana pred začetkom prve svetovne vojne²⁰





je zavladal leta 1913, in predsednikom vlade Venizelosom se je zaostroval. Kralj Konstantin in zunanji minister Georgios Streit sta zastopala stališče, da bo zmagovalka vojne Nemčija in da je za Grčijo najbolje, da ostane trajno nevtralna. Na drugi strani pa je Venizelos predvideval, da bo v vojni zmagala antanta, zato se je želel priključiti taboru antantnih držav. Vendar je antanta na začetku prve svetovne vojne za vstop v svoj tabor snubila Bolgarijo, ki jo je videla kot močnejšega zaveznika na Balkanu. Zadeve so se spremenile šele poleti leta 1915, ko je Velika Britanija začela razmišljati o tem, da bi pritegnila Grčijo v tabor antante. Do tedaj pa so razmere v Grčiji postajale vse bolj napete. Najprej je sredi avgusta odstopil zunanji minister Streit, vendar to ni pomenilo njegovega umika iz politike, saj je nadaljeval svoje delovanje kot svetovalec kralja Konstantina. V septembru pa je odstopil tudi Venizelos, saj je kralj nasprotoval njegovemu načrtu za pogovore z Veliko Britanijo o možnem vstopu Grčije v vojno na strani antantnih držav. Kot razlog za nasprotovanje kralja Konstantina lahko izpostavimo, da je bil feldmaršal nemške vojske in je bil poleg tega poročen s sestro nemškega cesarja Viljema II.²²

Kralj je odstop Venizelosa sicer zavrnil, vendar je njegov načrt, da bi Grčija po kopnem napadla Dardanele, ostal neureščen, zato je 6. marca 1915 znova odstopil; tokrat dokončno. V juniju so sledile nove volitve, kjer je Venizelosa Liberalna stranka znova osvojila absolutno večino. Venizelos je to zmago razumel kot podporo ljudstva njegovi zunanji politiki. Kralj se je izgovarjal na bolezen in tako mu je uspelo, da je podaljšal postopek imenovanja novega ministrskega predsednika. Venizelos je bil zato na funkcijo imenovan komaj v drugi polovici avgusta, med tem pa je državo vodila vlada, ki je bila kralju blizu. Kmalu po imenovanju Venizelosa na čelo vlade so se razmere na Balkanskem polotoku začele dramatično spreminjati. 7. septembra 1915 je Bolgarija pristopila k taboru centralnih sil. V sporazumu je podpisala, da

bo napadla Srbijo. In s tem se je Grčija znašla v zagati, saj jo je s Srbijo vezala pogodba iz leta 1913.²³ Bolgarija je svoje sile mobilizirala 23. septembra 1915.²⁴

Na drugi strani pa je grški kralj Konstantin okleval s podpisom splošne mobilizacije. Zagovarjal je namreč stališče, da Srbija v tistem trenutku ni bila sposobna na mejo med Grčijo in Srbijo poslati 150.000 mož, kot je od nje zahtevala zavezniška pogodba iz leta 1913. Venizelos je v pogovorih s Francijo in Veliko Britanijo zagotovil, da bosta namesto srbske vojske to moštvo poslali ti dve državi. To je za kratko nagnilo tehtnico na Venizelosovo stran, vendar je Konstantin pod vplivom svojih svetovalcev znova spremenil mnenje in tako je bil Venizelos prisiljen zagroziti s svojim odstopom. Ta manever je ministrskemu predsedniku uspel in končno je kralj pristal na splošno mobilizacijo grške vojske. Le nekaj dni za tem, 30. septembra 1915, so v grškem pristanišču Solun, torej na ozemlju države, ki je bila še vedno nevtralna, brez vnaprejšnje napovedi pristali francoski vojaki. Takšno ravnanje antantnih držav je med grškim prebivalstvom vzbudilo precej nezadovoljstva, ki ga je še dodatno podpihvalo kralju naklonjeno časopisje. Vse to je spet vodilo do odstopa Venizelosa s položaja, sledilo pa je nekaj prehodnih vlad. Kralj je nove volitve razpisal decembra 1915, vendar je Venizelosa Liberalna stranka svoje volivce prepričala naj jih bojkotirajo, saj so menili, da v državi, kjer je razpisana splošna mobilizacija, ni mogoče izvesti regularnih volitev.²⁵

Med tem so Venizeloso sodelavci v Solunu izvedeli, da so Francozi opustili vsako upanje, da bi grškega kralja prepričali, naj Grčija vstopi v vojno na strani antante. Zato naj bi se odločili, da bodo srbskemu kralju dovolili v Solunu ustanoviti poveljništvo. To je seveda Grke močno zmotilo, saj bi na ta način izgubili oblast nad ozemljem, ki bi ga pridobili Srbi. Zaradi tega je pod vodstvom lokalnega Liberalnega kluba nastala organizacija, imenovana Nacionalna obramba. Venizelos je nastanek te organizacije podprl. Že v tem času





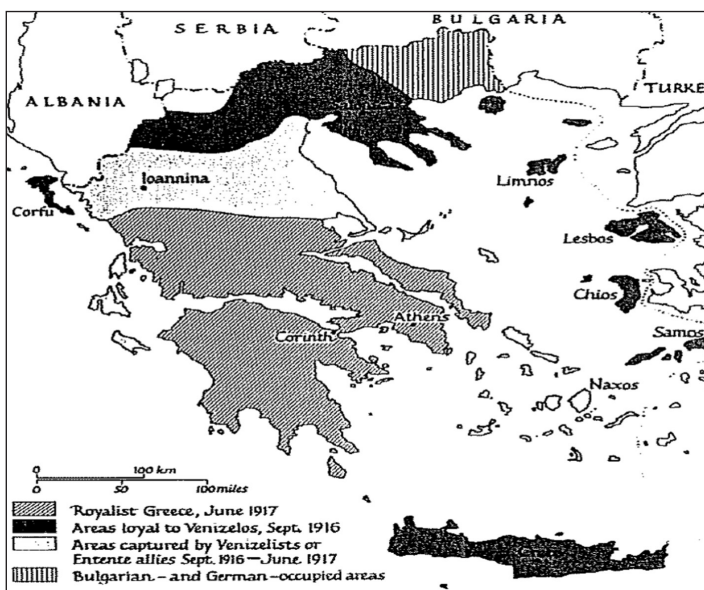
je razmišljal o ustanovitvi začasne vlade v Solunu, vendar nad to idejo Velika Britanija ni bila navdušena, zato jo je Venizelos (začasno) opustil. Je pa podprl pridruževanje grških prostovoljcev francoski vojski v Solunu.²⁶

Novo vlado je po volitvah decembra 1915 oblikoval Stephanos Skouloudis. Politika, ki jo je vodil, je bila zelo škodljiva tako za Grčijo kot tudi za antantne države. Marca 1916 je zavrnil prošnjo antantnih držav, da bi srbske vojake s Krfa preko grškega ozemlja do solunskega bojišča prepeljali z grško železnico. Nekaj mesecev kasneje pa je Skouloudis dovolil Nemčiji oziroma njenim zaveznikom, da so okupirali strateško pomembno pristanišče Fort Roupel. Tam nameščeni grški vojaki so 23. maja 1916 brez boja predali pristanišče. Ta poteza je prisilila poveljnika francoskih sil v Solunu, da je razglasil vojaški zakon, kar je pomenilo, da je Solun prešel izpod uprave grške vlade pod upravo antantnih držav. To in tudi ne izdajanje viz s strani veleposlaništev antantnih držav v Atenah je vodilo v vedno večje nezadovoljstvo Grkov. Antantne države so Grčiji 21. junija podale več zahtev. Zahtevale so demobilizacijo vojske, odstop vlade Skouloudisa, razpustitev parlamenta in razpis novih parlamentarnih volitev. Grčija je

te zahteve izpolnila. Skoloudisa je zamenjal Aleksandros Zaimis, začela se je demobilizacija vojske in razpisane so bile nove volitve, ki naj bi se odvijale sredi avgusta, vendar so bile kasneje prestavljene na oktober.²⁷

Razlog za prestavitev volitev je bil upor, ki ga je avgusta 1916 v Solunu organizirala Nacionalna obramba. Tedaj je še vedno potekala demobilizacija grške vojske. V Solunu je bila še vedno prisotna 11. divizija grške vojske. Njen poveljnik pa se je odločil, da v uporu ne bo sodeloval in je tako želel nastopiti proti upornikom, vendar so v spor posegli Britanci, ki so podprli Nacionalno obrambo in to divizijo pregnali iz mesta. Septembra so se sestali Venizelos, admiral Pavlos Koundouriotis in Panayotis Danglis in se dogovorili o oblikovanju začasne vlade. Venizelos je s še nekaterimi sodelavci 26. septembra zapustil Atene in se odpravil na Kreto, kjer je razglasil, da bo začasna vlada vstopila v vojno na strani antantnih držav in napovedala vojno Bolgariji. Za tem je ta skupina pot nadaljevala po večjih Egejskih otokih in 9. oktobra prispela v Solun. Tam so prevzeli vodenje vlade in poveljstvo nad Nacionalno obrambo.²⁸

Grki so bili že od začetka vojne razdeljeni. To razdelitev zgodovinarji imenujejo



Slika 2: Razdeljenost Grčije po državnem udaru leta 1916³⁰





nacionalna shizma. Ta spor je z ustanovitvijo vlade v Solunu dosegel vrhunec, saj ni šlo več samo za vprašanje ali naj Grčija vstopi vojno in na čigavi strni, pač pa je vprašanje usmerjalo vedno bolj v smer ali naj bo Grčija republika ali kraljevina. Spor je močno razdelil grško družbo, prav tako pa je razdelil tudi samo državo. Severne pokrajine, ki so se državi priključile po balkanskih vojnah, otoki in predvsem Kreta so bili na strani venizelosove vlade, na drugi strani pa je bilo staro matično ozemlje Grčije s središčem v Atenah, ki je bilo naklonjeno rojalistom. Tudi zato je novembra 1916 med območjem, ki ga je obvladovala vlada pod vodstvom Venizelosa in med območjem, ki je spadalo pod Atene oblikovala ozka cona nevtralnega ozemlja. Njen cilj je bil preprečiti spopade med Grki samimi.²⁹

Decembra 1916 so britanske in francoske čete pristale v Pireju in se namenile proti Atenam, da bi dosegle spoštovanje grške nevtralnosti na območjih, ki so jih obvladovali rojalisti. Na tej poti so jih pričakali grški vojaki in jih prisilili na sramoten umik. Toda antantne države niso dolgo čakale, ampak so rojalistom kmalu zadale protiudarec. Tako so antantne države priznale venizelosovo vlado v Solunu in obenem začele s pomorsko blokado, ki je močno oslabil tiste grške predele, ki so še zmeraj ostajali zvesti kralju.³¹

Začetek leta 1917 je bil na solunskem bojišču relativno miren. Bolgarske in nemške bojne linije so se večinoma nahajale ob vznožjih hribov in bile tako skoraj nepremagljive. Notranje razmere v Grčiji pa so se v nasprotju z dogajanjem na bojišču zaostrovale. Antantne države so namreč vedno bolj pritiskale na kralja. V juniju 1917 je kralj Konstantin navsezadnje le popustil in s svojo družino odšel v tujino. Na njegovo mesto je prišel njegov drugi, štiriindvajsetletni sin Aleksander,³² saj je imel naslednik za prestol, princ Jurij, prav tako kot njegov oče tesne stike z Berlinom. Venizelos se je z izdatno pomočjo antantnih držav s svojo vlado vrnil v Atene. Obnovil je parlament iz junija 1915, v katerem je imel večino, rekoč, da so bile decembrske

volitve neregularne. Za tem je pričel s čistkami rojalistov, ki so bile sistematično izvedene v vseh porah družbe in so prisilile tudi mnoge rojalistične politike, da so poiskali zatočišče v tujini.³³

Grčija je že junija 1917 napovedala vojno centralnim silam. Njena vlada pa za razliko od ostalih držav ob tem ni prejela nobenih zagotovil o mogočih povojnih ozemeljskih pridobitvah. Grki so na solunsko bojišče poslali devet divizij. Njihovo vojsko so antantne države opremile z modernim orožjem. Grki sicer neposredno po vstopu v vojno niso nosili glavnine bojevanja na solunskem bojišču, saj se je glavnina dogajanja v tem času odvijala severneje. Predvsem so sodelovali v zaključnih bojih, ki so se na solunskem bojišču pričeli v septembru leta 1918. Antantno vojsko je sestavljalo osemindvajset divizij, od tega je bilo devet grških in šest srbskih. Sile so se srečale le z majhnim odporom, saj centralne sile niso bile več sposobne nuditi odločnejšega. Bolgarska vojska, ki je bila demoralizirana in izmučena, se je predala 29. septembra 1918. Nemške in avstro-ogrske čete pa so bile prisiljene v umik proti severu. Novembra 1918 je tako antantna vojska že zasedla Beograd in Vojvodino.³⁴

Silovite operacije na zahodnem bojišču, ki jih je omogočil predvsem pritek številnih ameriških vojakov, so povzročile vojaški zlom nemške vojske, ki je 11. novembra 1918 pristala v premirje. S tem se je končala prva svetovna vojna. Grčija je bila tako kljub poznemu vstopu v vojno na strani zmagovalcev. 14. julija 1919 je Venizelos kot predstavnik grške vlade sodeloval na paradi v Parizu, kjer so države zmagovalke prve svetovne vojne proslavile svoj uspeh. Grčija je bila tudi udeleženka versajske mirovne konference, ki je sledila prvi svetovni vojni. Po mirovni pogodbi iz Neuillyja³⁵ z Bolgarijo je pridobila ozemlje Trakije. Po določitih mirovne pogodbe iz Sevrsa³⁶ z Osmanskim imperijem pa so Grki dobili tudi otoka Imbros in Tenedos in pravico do okupacije ozemlja okoli Izmirja.³⁷





SKLEP

Dogajanje v prvi svetovni vojni v Grčiji je odločilno zaznamoval kretski odvetnik Eleftherios Venizelos, ki je v svet visoke grške politike vstopil po vojaškem udaru leta 1909. Prvič je postal predsednik vlade leto kasneje. Uspelo mu je umiriti notranjepolitične razmere v Grčiji, vendar za utrditev stanja ni bilo časa. Balkanske države so se pričele združevati med seboj in nedolgo za tem je izbruhnila prva in za tem še druga balkanska vojna. Grčija je takrat pridobila velik del ozemlja, ki je bil večinoma nacionalno precej nehomogen. Še preden je Grčija sploh lahko pričela z vključevanjem tega ozemlja v sam ustroj države, pa je izbruhnila prva svetovna vojna.

Grčija je v obdobje 1914–1918 stopila nepripravljena. Umor kralja Jurija I. tik pred začetkom vojne je na prestol pripeljal Nemčiji naklonjenega kralja Konstantina I. Konstantin je tudi zaradi osebnih zvez, ki jih je imel z nemško cesarsko družino, želel, da bi Grčija v prvi svetovni vojni ostala nevtralna, na drugi strani pa se je Venizelos zavzemal, da bi Grčija vstopila v vojno na strani antantnih sil. Spor se je tudi zaradi slabo napisane ustave, ki je imela precej nejasno ločene pristojnosti posameznih vej oblasti, samo poglobljajal.

Na začetku so antantne države upale, da bodo v svoj tabor pritegnile Bolgarijo, ki je bila večja, predvsem pa vojaško močnejša država kot Grčija. Ko je septembra 1915 Bolgarija vstopila v vojno, je zadnja nevtralna država na balkanskem polotoku ostala Grčija. Antantne države je zanimala privlačna lega Grčije, predvsem njenega po drugi balkanski vojni dokončno priključenega pristanišča Solun.. Te so konec septembra 1915 pristale v Solunu in na ta način se je prva svetovna vojna neposredno dotaknila Grčije. To je pomenilo zaostrovanje razmer v kraljevini na koncu balkanskega polotoka. Zaradi možne nevarnosti, da bi Grki celo izgubili območje Egejske Makedonije, so ti v Solunu ustanovili Narodno obrambo, ki je v avgustu 1916 izvedla

državni udar. Tega so podprle tudi antantne države, za tem so v decembru podprle tudi Venizelosa, ki je ustanovil svojo vlado v Solunu.

Kralj Konstantin je bil prisiljen odstopiti. Na njegovo mesto je v juniju 1917 prišel njegov drugi sin Aleksander, vlado v Atenah pa je prevzel Venizelos in Grčija je vstopila v vojno. Na solunsko bojišče so poslali devet divizij. Te so sodelovale v zaključnih operacijah na solunskem bojišču, ki so potekale do septembra 1918. Grčija je tako končala na strani zmagovalcev. Sodelovala je na pariški mirovni konferenci in bila deležna novih ozemeljskih pridobitev, ki pa, kot se je kmalu izkazalo, niso prinesle svetle prihodnosti.

LITERATURA

Clogg, Richard, *A Concise History of Greece*, Cambridge 2002.

Crampton, R. J., »The Balkans, 1914-1918«, Hew Strachan, ur., *World War I: A History*, Oxford 1998, 66–79.

Frucht, Richard, ur., *Encyclopedia of Eastern Europe: From the Congress of Vienna to the Fall of Communism*, New York 2000.

Jelavich Barbara, *History of the Balkans, Twentieth Century*, Cambridge 1983.

Koliopoulos, John S. in Thanos M. Veremis, *Modern Greece: A History since 1821*, Chichester 2010.

Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda, zv. 5, Zagreb 1979.

Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda, zv. 8, Zagreb 1982.

Oxfordova enciklopedija zgodovine: od 19. stoletja do danes, Ljubljana 1993.

Veremis, Thanos in Helen Gardikas-Katsiadakis, »Protagonist in Politics, 1912–20«, Paschalis M. Kitromilides, ur., *Eleftherios Venizelos: The Trials of Statesmanship*, Edinburgh 2006, 115–133.

Wiethmann, Michael W. *Griechenland: vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 1994.

<https://www.britannica.com/biography/George-I-king-of-Greece> (pridobljeno: 11. 12. 2016).

<https://www.britannica.com/event/Treaty-of-Bucharest-1913> (pridobljeno: 11. 12. 2016).

<https://www.britannica.com/biography/Constantine-I-king-of-Greece> (pridobljeno: 11. 12. 2016).

<https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/boshtml/bos150.htm> (pridobljeno: 11. 12. 2016).

<https://www.britannica.com/biography/Alexander-king-of-Greece> (pridobljeno: 11. 12. 2016).

[https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Liberal%20Party%20\(Greece\)&item_type=topic](https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Liberal%20Party%20(Greece)&item_type=topic) (pridobljeno: 21. 1. 2017).

http://3.bp.blogspot.com/-RWMZqDqjvs/T5AkDsu2h_I/AAAAAAAAADXE/Wk-Pt5gxP7c/s1600/Balkan+wars+ethnics+groups.jpg (pridobljeno: 14. 12. 2016).





- ¹ R. J. Crampton, »The Balkans, 1914-1918,« v: World War I: A History, Oxford 1998, 66 (dalje: Crampton, »The Balkans«).
- ² Barbara Jelavich, History of Balkans, Twentieth Century, zv. 2, Cambridge 1983, 106; 114–115 (dalje: Jelavich, »History of Balkans«).
- ³ Isti, 106.
- ⁴ Notranja makedonska revolucionarna organizacija (VMRO) je bila ustanovljena 3. novembra 1893 v Solunu. Članstvo organizacije so predstavljali predvsem pravoslavni Slovani, ki so živeli na območju Makedonije. Cilji organizacije so bili oblikovani na kongresu spomladi leta 1896. Glavni cilj VMRO je bil doseči popolno politično avtonomijo za Makedonijo. Na tem kongresu so tudi oblikovali centralni komite, ki je vodil VMRO, ki je bila tudi sicer hierarhično organizirana. VMRO je 2. avgusta 1903 po odločitvi kongresa, ki je potekal v Solunu, pričela z uporomo v Makedoniji, ki je znan pod imenom Ilindenska vstaja. Eno izmed gibanj, ki se je uporu pridružilo, je podpirala tudi bolgarska vlada. To gibanje je dobivalo znotraj VMRO vedno večji vpliv, vrhunec pa doseglo v uporu, ko so razglasili priključitev Makedonije k Bolgariji. Po tem, ko je bil upor zadušen, se je VMRO razcepila na dve frakciji. Ena je podpirala popolno osvoboditev Makedonije izpod osmanske nadoblasti, zagovarjala je demokratizacijo, decentralizacijo in zavračala oborožene skupine, ki so prihajale predvsem iz Bolgarije in so uživale podporo Bolgarske vlade. Druga frakcija pa je zagovarjala sodelovanje z Bolgarijo in oblikovanje Velike Bolgarije, kamor bi bila vključena tudi Makedonija. Razmere so se še zaostriale potem, ko je prišlo do Balkanskih vojn in do prve svetovne vojne, ki je dokončno razdelila Makedonijo. Za tem je VMRO oblikovala oborožene skupine v Pirinski Makedoniji, ki je pripadla Bolgariji, te skupine so zatem vdirale v predele Egejske Makedonije (Grška) in Vardarske Makedonije (Kraljevina SHS/Jugoslavija). Aleksandar Panev, »IMRO (Interational Macedonian Revolutionary Organization),« Richard Frucht, ur., Encyclopedia of Eastern Europe: From the Congress of Vienna to the Fall of Communism, New York 2000, str. 380–381.
- ⁵ John Koliopoulos in Thanos Veremis, Modern Greece: A History since 1821, Chichester 2010, 64 (dalje: Koliopoulos in Veremis, Modern Greece).
- ⁶ Isti, 65–66.
- ⁷ Kralj Jurij I., rojen kot princ Viljem Danski (1845–1913), je bil drugi sin danske kraljice Kristijana IX. in brat britanske kraljice Aleksandre (poročena z Edvardom VII.). Za grški prestol ga je nominirala Velika Britanija. Kot Jurij I. je bil kronan 31. oktobra 1863, umrl je v atentatu 18. marca 1913. Elektronski vir: <https://www.britannica.com/biography/George-I-king-of-Greece> (pridobljeno: 11. 12. 2016).
- ⁸ Eleftherios Venizelos (1864-1936) je leta 1910 postal vodja Liberalne stranke in bil od začetka tudi njen vodja. Med leti 1910 in 1933 je bil devetkrat predsednik grške vlade. Bil je pobudnik ustave iz leta 1911, uvedel je finančno reformo in reformiral vojsko. Med leti 1918 in 1936 je bil najvplivnejši grški politik. Po protimonarhističnem prevratu leta 1935 na Kreti je moral emigrirati. Umrl je v tujini. Prim. Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda, zv. 8, geslo: Venizelos Eleutherios, Zagreb 1982. 491.
- ⁹ Koliopoulos in Veremis, Modern Greece, 66–67.
- ¹⁰ Liberalna stranka v Grčiji je nastala avgusta leta 1910. Bila je največja politična sila v Grčiji celotno prvo polovico 20. stoletja. Njen ustanovitelj je bil Eleftherios Venizelos. Stranko je predstavljal predvsem centralistično usmerjen del grške družbe. Svoje volivce je pridobivala predvsem iz krogov srednjega razreda in iz področij, ki jih je Grčija na novo pridobila na začetku 20. stoletja. Glavnega nasprotnika je predstavljala Liberalna stranka. Elektronski vir: [https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Liberal%20Party%20\(Greece\)&item_type=topic](https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Liberal%20Party%20(Greece)&item_type=topic) (pridobljeno: 21. 1. 2017).
- ¹¹ Prav tam, 68–69.
- ¹² Mladoturški upor se je začel 3. julija 1908 v Resnu. Abdul Hamid II. se ni bil sposoben zoperstaviti mladim osmanskim oficirjem in je moral zato ugoditi zahtevam upornikov. 24. julija je Abdul Hamid II. razglasil ustavo iz leta 1876, ki je razglasila enakopravnost vseh narodov in ver v Osmanskem imperiju. Aprila 1909 so prevratniki vdrli v Carigrad in odstavili sultana. Na njegovo mesto so postavili Mehmeda V. in uvedli ustavo, v kateri so bile zapisane ideje njihove revolucije. Prim. Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda, zv. 5, geslo: Mladoturci, Zagreb 1979. 521.
- ¹³ Richard Clogg, A concise history of Greece, Cambridge 2002, 77, 79 (dalje: Clogg, Greece).
- ¹⁴ Londonski sporazum je bil sklenjen 30. maja 1913 med članicami Balkanske zveze in Osmanskega imperija. Osmanski imperij je izgubil vse ozemlje zahodno od črte Enos-Medija. Tako je Grčija dobila jugozahodno Makedonijo, Epir in Tesalijo. Kreta je pripadla Grčiji, ki je dobila tudi Egejske otoke, o posameznih otokih pa so kasneje odločale velike sile. Prim. Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda, zv. 5, geslo: Londonski ugovor o miru, Zagreb 1979, 166–167.
- ¹⁵ Clogg, Greece, 79, 81; Koliopoulos in Veremis, Modern Greece, 70–71.
- ¹⁶ Pogodba v Bukarešti je bila sklenjena 10. avgusta 1913. Bolgarija je bila poraženka vojne, zato se je njen teritorij precej zmanjšal. Srbiji je morala odstopiti severno in osrednjo Makedonijo, Grčija je zavzela južno Makedonijo, Romunija pa je dobila južno Dobrudžo. Elektronski vir: <https://www.britannica.com/event/Treaty-of-Bucharest-1913> (pridobljeno: 11. 12. 2016).
- ¹⁷ Koliopoulos in Veremis, Modern Greece, 73–74.
- ¹⁸ Konstantin I. (1868-1923) je bil grški kralj med leti 1913 in 1917 ter med 1920 in 1922. Od začetka I. svetovne vojne je zagovarjal grško nevtralnost v vojni, vendar je bil vseskozi podpornik Nemškega cesarstva. Antantne države so zahtevale njegov odstop. Junija 1917 je zares odstopil, vendar se ni odrekel oblasti. Po smrti sina Aleksandra, ki je leta 1917 zasedel prestol, se je leta 1920 vrnil v Grčijo. Nadaljeval je protiturško politiko, ki je doživela katastrofalen poraz v Anatoliji. Ta poraz je Konstantina 17. septembra 1922 prisilil v abdikacijo, na prestolu pa ga je nasledil najstarejši sin, ki si je nadel ime Jurij II. Elektronski vir: <https://www.britannica.com/biography/Constantine-I-king-of-Greece> (pridobljeno: 11. 12. 2016).
- ¹⁹ Clogg, Greece, 81, 83; Koliopoulos in Veremis, Modern Greece, 77.
- ²⁰ Elektronski vir: http://3.bp.blogspot.com/-RWMZqqDqJvs/T5AkDsuzh_I/AAAAAAAAADXE/Wk-Pt5gx7Fc/s1600/Balkan+wars+ethnic+groups.jpg (pridobljeno: 14. 12. 2016).
- ²¹ Koliopoulos in Veremis, Modern Greece, 75.
- ²² Clogg, Greece, 84; Thanos Veremis in Helen Gardikas-Katsiadakis, »Protagonist in Politics, 1912–1920,« Eleftherios Venizelos: The Trials of Statesmanship, Edinburgh 2006, 116–117 (dalje: Veremis in Gardikas-Katsiadakis, »Protagonist in Politics, 1912–1920«).
- ²³ Srbsko-grška pogodba je bila sklenjena 1. junija 1913. Pogodba je nastala v ozračju po prvi balkanski vojni, ko je





- Bolgarija kazala močne želje po razširitvi svojega teritorija v Makedoniji. Predvidevala je, da bo v primeru bolgarskega napada na Grčijo Grčiji na pomoč priskočila Srbija, in obratno, če bo Bolgarija napadla Srbijo, bo tej pomagala Grčija. Elektronski vir: <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/boshtml/bos150.htm> (pridobljeno: 11. 12. 2016).
- ²⁴ Veremis, Gardikas-Katsiadakis, »Protagonist in Politics, 1912–20,« 119–120; Koliopoulos in Veremis, *Modern Greece*, 79.
- ²⁵ Veremis, Gardikas-Katsiadakis, »Protagonist in Politics, 1912–20,« 120–121.
- ²⁶ Koliopoulos in Veremis, *Modern Greece*, 81.
- ²⁷ Veremis, Gardikas-Katsiadakis, »Protagonist in Politics, 1912–20,« 121–123.
- ²⁸ Isti, 124.
- ²⁹ Clogg, *Greece*, 87, 89; Michael W. Wiethmann, *Griechenland: vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 1994, 217 (dalje: Wiethmann, *Griechenland*).
- ³⁰ Clogg, *Greece*, 92.
- ³¹ Crampton, »The Balkans,« 75; Koliopoulos in Veremis, *Modern Greece*, 82.
- ³² Aleksander (1893–1920) je bil drugi sin kralja Konstantina I. Prestol je zasedel po tem, ko je njegov oče zapustil Grčijo. Pod Venizeloso vladavo je Grčija v času Aleksandrove vladavine (1917–1920) dosegla kar nekaj uspehov; pridobila je ozemlje Smirne in zahodne Trakije. Aleksander je želel nadaljevati z ekspanzijsko zunanjo politiko v Anatoliji, vendar je 25. oktobra 1920 umrl zaradi zastrupitve – ugriznila ga je udomačena opica. Elektronski vir: <https://www.britannica.com/biography/Alexander-king-of-Greece> (pridobljeno: 11. 12. 2016).
- ³³ Crampton, »The Balkans,« 75–76; Koliopoulos in Veremis, *Modern Greece*, 83; Wiethmann, *Griechenland*, 217.
- ³⁴ Crampton, »The Balkans,« 79; Jelavich, *History of the Balkans*, 120.
- ³⁵ Mirovna pogodba v Neuillyju je bila četrta pogodba pariške mirovne konference. Podpisana je bila novembra 1919: Bolgarija je izgubila nekaj ozemlja v prid Kraljevine SHS in Grčije; nekaj ozemlja pa je pridobila na račun Turčije. Plačati bi morala 100 milijonov funtov reparacij, ki pa niso bile nikoli poravnane. Prim. Oxfordova enciklopedija zgodovine: Od 19. stoletja do danes, geslo: versajski mir, Ljubljana 1993, 293–294.
- ³⁶ Mirovna pogodba v Sevrsu je bila podpisana avgusta 1920. Sklenjena je bila med Osmanskim cesarstvom in državami zmagovalkami I. svetovne vojne. Ta pogodba zaradi izbruha revolucije v Turčiji ni bila nikoli izpolnjena. Leta 1923 jo je nadomestila Lozanska pogodba. Prim. Oxfordova enciklopedija zgodovine: Od 19. stoletja do danes, geslo: versajski mir, Ljubljana 1993, 293–294.
- ³⁷ Crampton, »The Balkans,« 79; Jelavich, *History of the Balkans*, 120, 125; Koliopoulos in Veremis, *Modern Greece*, 85.



Simone Martini, Maestá.





MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Vpogled v italijansko slikarstvo »Trecenta«

Na stičišču bizantinskega, romanskega in zgodnjekrščanskega stila

»Temni srednji vek«,¹ pogosto slišimo govoriti o obdobju, ki se je pričelo z razpadom Zahodnega rimskega cesarstva leta 476 in končalo z odkritjem Amerike v 15. stoletju. Vendar bi pridevek 'temni' lahko uporabili za prav sleherno zgodovinsko obdobje, ki ga človeštvo doživlja. Še posebej, ko govorimo in razmišljamo o današnjem času – in ko se osredotočimo na umetnost.

Svetloba in žar se danes išče bolj kot kdajkoli prej, če se že namenoma raje ne ustvarja teme. Večinoma tudi ponavljanje standardiziranih predstavni obrazcev postmodernega človeka ni novost. Vendar ga nadvse utruja. Utečenost predstav se poleg tega sklada z načini industrijske proizvodnje podob, pri čemer je neizbežna posledica izpolnjenost tržišča s ponovitvami in simularki. Spektakelska narava današnje proizvodnje podob torej že sama po sebi zahteva, da se že od modernizma dalje opušča starejše načine, ki sicer zavestno oblikujejo lastno distanco do preteklih stilov, čeprav je povsem znano, da iz njih izhajajo. V presojo umetnosti se ves čas vpletajo konvencije, v katerih se sproti preobražajo čustva, misli in konteksti, ki jo silijo, da spreminja nekdanje sodbe in ponovna srečanja s preteklimi izkušnjami, ki spreminjajo čutna navdušenja v mrzle analize in obratno. Morda je to že neka današnja utečena navada ali slaboumna pedagogika, ki nima z resnično podobo prav nobenega

opravka. Ali še razumemo estetiko in znamo ceniti svoja čustva in spoznanja, ko na eno stran postavljamo občutke, zaznavo, sklepanja, domneve, vsakršne brezdušne oblike raziskav in nadzora, dejstva in resnico; na drugo pa užitek, bolečino, privlačnost, zadovoljstvo, razočaranje, odzive, ki ne vpletajo možganov v to, kar imamo radi in česar ne maramo?

V obdobju srednjega veka je v umetnosti cvetel tudi čas gotike – to je doba, ki se med vsemi drugimi odlikuje po izredni umetnostni delavnosti in po velikanski človeški moči, ki se kaže v monumentalnosti njegovega ustvarjanja. Po vsej zahodni in srednji Evropi se je tedaj skozi tristo let ustvarjalo, predvsem pa brez premora zidalo s takšnim zagonom, kot mu v zgodovini krščanske kulture skorajda ni bilo para, razen v obdobju baroka. Čas gotike pa ni 'rasel' le v umetnosti, temveč tudi v religioznem življenju, filozofiji, literaturi, gospodarstvu in socialnem stanju. Ob prehodu iz 12. v 13. st. je bil na čelu krščanstva eden izmed najaktualnejših papežev, Inocenc III.





(1198–1216), ki je izvršil prav to, kar je njegov prednik, Gregor VII.² teoretično učil. Inocenc III. je vladarje grajal in kronal, potrjeval in odstavljaj, izobčeval in spravljal, podložnike odvezoval od prisega ter njihovo vladarsko posest nakazoval drugim, prejemal kraljestva in kralje sprejemal v vazale. Prav tako je organiziral četrto križarsko vojno, med katero so križarji proti njegovi volji osvojili Zadar in oplenili Carigrad, potrdil je nova redova dominikancev in frančiškanov, ki sta bila glavna glasnika religiozne reforme, pobijal krivoverce ter sklical lateranski koncil. V 13. st. je bila papeška moč na svojem višku. Nasledniki so jo v začetku še uveljavljali v političnih bojih Evrope, a proti koncu veka je ta moč začela vidno pešati in tako se je tudi tik pred letom 1300 zrušila. Zadnja krščanska posest v Sveti deželi, dvestoletna križarska država je zamrla in ta heroična doba srednjeveške kulture se je končala. Za nadaljevanje si je sicer močno prizadeval Klemen V., ki je želel obnoviti križarske vojne, a vse brez uspeha. V začetku 14. st. je papeška avtoriteta vidno padla, Klemen V. pa je postal izpolnjevalec želja posvetnega vladarja ter prenesel papeško prestolnico v Avignon, kjer je ostala sedemdeset let. Pridevnik 'gotski' si je pravzaprav izmislil italijanski renesančni umetnik in pisec Giorgio Vasari³, vendar so to kulturo, ki se je razvila med 12. in je po nekoč trajala tudi do 16. st., on in njegovi sodobniki posmehljivo označili za barbarsko. Pravo vrednost so ji vrnili šele romantiki v 19. stoletju. Začetek gotske umetnosti povezujemo z gradnjo kora bazilike Saint-Denis v Parizu, ki je bil postavljen na pobudo opata Sugerija sredi 12. stoletja. Ta slog se je nato nezadržno in naglo širil po vsem ozemlju francoskega kraljestva ter po vsej Evropi, vendar so se v drugi polovici 13. st. evropske dežele odmaknile zgolj od francoskega vzora. Vsako območje je gotiko preoblikovalo po svoje, v svojem duhu, vendar ji temeljnih značilnosti ni spremenilo. To je bila doba regionalnih gotik. V svojem največjem razmahu je gotika prišla na severu do Skandinavije, na vzhodu je dosegla Poljsko, na jugu pa se je pojavila v umetnosti latinskega

Vzhoda do Cipra in Rodosa. Tako je bila gotska kultura svojevrstna vez v politično razdrobljeni Evropi.

Izjema je bila le Italija. Dolgo časa ni sprejela gotske umetnosti, potem pa jo je izoblikovala po svoje in ohranila le nekatere razvojne značilnosti. Za položaj v Italiji so že od začetka 13. st. značilne različne pobude, ki so prinesle zelo vitalno arhitekturno kulturno in izrazito zemljepisno raznoterost. Na eni strani so to francosko-burgundske pobude, ki so počasi prodirale z ustanavljanjem cisterianskih samostanov od Chiaravalleja do Fossanove in so jih delno sprejemali novi uboštveni redovi, zlasti frančiškani in dominikanci. Tem pobudam se je kar trmoglavo opirala romanska tradicija, ki je bila še sposobna zadovoljevati zahteve novih mestnih držav, še posebej v Padski nižini, čeprav cerkev sv. Andreja v Vercelliju in zgodnja kolonada parmskega baptisterija že kažeta popuščanje novemu čezalpskemu izraznemu jeziku. Drugi pomembni vpliv pa je bila klasična dediščina, v kateri so še vedno prevladovali zgodnjekrščanske bazilike v Rimu in poskusi cesarske obnove, ki jo je najbolje predstavljal nemški vladar Friderik II. (1194–1250), ki se je dal leta 1220 okronati za rimskega cesarja. Tako zapleteni vplivi, ki so močno povezani z ravno tako raznolikim razcvetom drugih umetnostnih oblik, otežujejo ugotavljanje soodvisnih in nedvoumnih vzorcev. Tudi z zgodovinskega stališča pomeni gotika odločno spremembo, ki zanika tradicionalno mišljenje, da se je romanka skoraj neprekinjeno nadaljevala v renesanso. Uboštveni redovi, ki jim lahko postavimo ob bok tudi laične spokorniške družbe Ponižanih, značilne za Padsko nižino, so težili predvsem k poenostavitvi gradnje in razširitvi uporabnega prostora. Zaradi tega so stropi, pa naj so bili obokani ali leseni, zmanjševali baziliko med višinami ladij, z nosilnimi elementi, kot so stebri, pa so olajšali preobilico različnih linij in mednje napeli bodisi šilaste bodisi polkrožne loke velikih premerov. Rezultat tega je linearna in geometrična arhitektura z zelo racionalnim načrtom, kjer stena ni več interpretirana kot gradbeni element, ampak kot vizualna





razsežnost, na katero se nehote projicirajo abstraktne polikromije in slikarski ali kiparski cikli zgodb z množico figur.

Razvoj slikarstva v evropskih deželah je tako v kronološkem kot v slogovnem pogledu izrazito regionalno pogojen in načeloma tesno povezan z razvojem kiparstva. V severnih deželah ubira nova umetnost drugačno pot kot v Italiji, kjer se uveljavi šele v drugi polovici 13. st. in je veliko močnejše vezana na bizantinske vzore ter domačo romansko tradicijo, v kateri igrata pomembno vlogo antična in zgodnjekrščanska umetnost. Doslej orisani pregled predstavlja kontekst, na katerega se je gotska slikarska kultura odzvala s presenetljivo različnimi oblikami. Bistvena razlika je tudi v slikarskih medijih: medtem ko na severu prevladujeta miniaturno slikarstvo in vitraj, sta na Apeninskem polotoku ves čas ključnega pomena tabelno in stensko slikarstvo. V Franciji so charterski mojstri tako kot tisti v Bourgesu ali Sainte Chapelle v veliko večji meri kot slikarji fresk znali oblikovati slikarsko strukturo 13. in 14. stoletja. Onstran Alp je namreč malo poslikav na zidovih ali lesu, ki bi bile značilne za gotiko, delno tudi zato, ker se jih je malo ohranilo. Vitraji pri njih izpolnjujejo strukturalno izpraznjene stene s svetlobo, barvo in pripovedjo, pri čemer sledijo natančnim simbolom in gradbenim smotrom. Drugačen je spet potek v Italiji, ki se je razvijala med cikli fresk, poslikanih križev in oltarnih slik. Tudi v tem primeru je preživelo umetniško bogastvo samo majhen del tistega, kar je bilo ustvarjeno, če bi sodili po tokratnih kronikah in najdenih drobcih. Velike oltarne slike, ki so značilne za osrednje dežele in ki so se postopoma spreminjale v velike kompozicije na poliptihih, so v veliki večini razkosali in jih iztrgali iz celote za zasebne in muzejske zbirke; številne cikle fresk pa so postopoma prekrili z novimi ali pa so nepopravljivo zbrisali.

SLIKARSTVO TRECENTA V ITALIJI

V že sicer kompleksnem italijanskem slikarstvu med 13. in 14. st. je zgodovinsko najpomembnejši koreniti preobrat, do

katerega je prišlo konec 13. st. med Umbrijo in Toskano. V mestih, kot so Assisi, Siena in Firenze, se je začel oblikovati nov izrazni jezik, v katerega so se stekale različne likovne težnje. Gre za močno prisotnost antične in starokrščanske tradicije, saj je bilo ohranjenih kar nekaj kiparskih spomenikov, po katerih so se lahko zgledovali zgodnjegotski mojstri, medtem ko so jim bila dela antičnih umetnikov neznana. Klasicistična tradicija je bila dostopna največ v starokrščanski predelavi, velikih mozaikih rimskih bazilik, zato ni čudno, da se je klasicistični duh najprej uveljavil prav v Rimu, od koder se je ponovno odkrivanje rimske 'romanitas' naglo širil tudi v druga umetnostna središča. Enega od razlogov, zakaj je razvoj slikarstva sprva nekoliko zaostajal za bliskovitim razcvetom gotskega kiparstva, pa je v dejstvu, da je bila konservativna bizantinsko-romanska tradicija v slikarstvu bistveno bolj zakoreninjena zaradi visokega vrednotenja bizantinskih vzorov in hkrati manj dovzetna za spremembe. Zgodovinskega pomena likovne obnove, ki jo na slikarskem področju v Toskani zastopajo Cimabue, Giotto in veliki Sienčani, v kiparstvu pa Nicola in Giovanni Pisano ter Arnolfo di Cambio, ne smemo razumeti samo kot preseganje starejše 'grške manire', ampak kot bogastvo zlitja vseh omenjenih sestavin. Po prvem porazu Švabov je leta 1266 Karel I. zavladal jugu Italije ter pospešil razvoj in kulturo neapeljskega območja, vse v tesni in dialektični povezavi s papeško kurijo in gvelfskimi⁴ bankirji v Toskani. Obenem je ohranil vezi s francoskim dvorom in Provanso. Ti politični in gospodarski dejavniki so omogočali veliko živahnost v umetnostnih zvrsteh, iz katerih so na prehodu v 14. st. izšle izredne osebnosti. Ena od posebnosti italijanskega gotskega slikarstva, ki je ne moremo spregledati, je zagotovo tudi bogastvo ikonografskih tem. Srednjeveška Italija je domovina pesnikov in pisateljev, avtorjev posvetne in nabožne literature, učenih teologov in gorečih pridigarjev, z mistiko zaznamovanih 'naravoslovcev' in empiričnih raziskovalcev,





ki so s svojimi deli ustvarili izhodišča za izjemno bogato likovno pripoved. Poleg tega se tu ikonografija rimske cerkve meša z motivi, ki prihajajo z ortodoksnega Vzhoda, srednjeveške vsebine zahodne Evrope se prepletajo z bizantinskimi in arabskimi, svet evropske viteške kulture z velemestnim utripom svetovljanskega Bizanca, severnjaški misticizem pa z razkošjem Orienta. Najrazličnejši vplivi se stapljajo z lokalnimi družbenozgodovinskimi okoliščinami, v katerih igra ključno vlogo nagli vzpon trgovskih republik, malih mestnih držav in kneževin, kjer smo priča presenetljivi odprtosti za novosti. Vse to se odraža v sočasni umetnosti, v kateri najdemo bistveno več profanih tem kot v drugih evropskih deželah. Naglo bogatenje meščanstva, trgovske aristokracije in visoke duhovščine v italijanskih mestnih državah je po eni strani vodilo k razcvetu profane ikonografije, po drugi strani pa je neredko pripeljalo do siromašenja pristne religioznosti in posledično do svojevrstnega vsebinskega izpraznjenja številnih krščanskih motivov, ki so izgubili svojo globljo sporočilnost. Proces 'sekularizacije' je prav kmalu izzval reakcijo, ki je dobila kar najbolj daljnosežni izraz v reformirani religioznosti sv. Frančiška in njegovih somišljenikov. Zahteve po evangelijski preprostosti, zanimanje za malega človeka, za njegove vsakdanje tegobe, skrbi za čimbolj osebni in pristni stik z Bogom se pri sv. Frančišku združijo z ljubeznijo do narave, do živali, drevov in vsega živega. Zanimanje za naravo in človeka je sicer po vsej Evropi eno od poglobitvenih gibal gotske umetnosti, vendar je v Italiji opaznejše kot drugod, kar je v veliki meri zasluga reformatorja iz Assisija, ki je pridigal pticam in imel živali za prijatelje. Prav Frančiškovi bratje so v Italiji najvplivnejši zagovorniki novega humanizma, ki se na različne načine zrcali v likovni umetnosti. Nova likovna govorica stopa z roko v roki z vsebinami, ki ji dajejo priložnost, da se kar najbogateje artikulira. Oboje – stil in ikonografija – pa se napajata v istem izviru krščanskega humanizma, ki je v srednjeveški

Italiji zaradi nešteti dejavnikov razvitejši in vplivnejši kot drugod po Evropi.

Tabelno slikarstvo je bilo zaradi bizantinskega vpliva na čaščenje svetih podob zelo razvito že v obdobju romanike, v gotiki pa doživi neslutni razcvet. Temeljni in za Italijo značilni obliki sta slikano razpelo (*croce dipinta*) in eno – ali večtabelni oltar (*pala*). Slikana razpela so italijanska različica monumentalnih lesenih razpel, ki so severno od Alp značilna kiparska naloga, oltarji pa se razvijejo iz bizantinskih ikon, vendar zelo hitro dobijo monumentalne dimenzije – poleg osrednje table imamo največkrat še *predelo* in vsaj dve *stranski krili*. Po razmeroma kratkem času, ki se odvije v letih 1250–1290 in bi ga brezpogojno lahko označili za zgodnjegotsko obdobje, nastopi malo pred koncem 13. st. klasično obdobje velikanov italijanskega gotskega slikarstva. Če so v zgodnjem obdobju Pisa, Siena, Firenze, Rim in Benetke približno enakovredno sodelovali pri formiranju gotskega sloga, je konec 13. st. Toskana vsekakor prevzela prvo mesto. *Sienska šola*⁵ z Ducciom, Simonejem Martinijem in bratoma Lorenzetti na eni in *fiorentinska*⁶ z Giottom in njegovimi nasledniki na drugi strani sta postali vodilni umetniški šoli Italije. Vsekakor so ob njih živeli in ustvarjali še številni ostali mojstri, a v danem primeru predstavljam zgolj omenjene. K zgodnji gotiki sodi slikar Cenna di Pepi – Cimabue, ki se je med letoma 1240 in 1250 rodil v Firencah. Dejaven je bil v raznih krajih po Toskani, v Rimu in Assisiju, izročilo pa ga šteje za prvega mojstra sienske šole. Tipična oznaka zanj bi bila, če bi dejali, da stoji Cimabue na pragu dveh svetov. Po eni strani je zadnji veliki predstavnik zgodnjegotskega slikarstva, ki oblikuje svoj slog v živahnem dialogu s starejšo bizantinsko tradicijo, po drugi strani pa je eden od začetnikov slikarske revolucije, s katero se začne visoka gotika. Kaj je novega pri njegovih delih, česar pred njim še nismo poznali? Cimabue je mojster upodabljanja človeške psihe, ki pred njim zlepa ni bila tako živo in prepričljivo prikazana. Občutena psihologizacija se v njegovih





delih družici z notranjo dramo in nekakšnim mističnim ekspresionizmom, ki je značilen za spiritualno vejo Frančiškovega reda.

PRIMERJAVE NEKATERIH MARIJANSKIH LIKOVNIH DEL

Slikarskim delom *Maestà*⁷ za cerkev sv. Trojice v Firencah, (ok. 1280, danes Uffizi, Firenze); je Cimabue uvedel pomembno ikonografsko in slogovno novost. V ikonografskem smislu gre za dozorevanje novega tipa likovnega dela, ki ga označujemo z italijanskim imenom *Maestà*, kjer je poudarjen je majestetičen lik Marije, ki sedi na prestolu, v naročju pa drži malega Jezusa z dvignjeno desnico v gesti blagoslova. Slika je pojmovana kot nebeška vizija, prihod Matere božje iz nebes pred zbor vernikov, snov sama je vzeta iz sveta idealističnih krščanskih predstav, forma pa je še daleč od gotskega realizma. Fiziognomija Matere božje in angelov je bizantinska, prav tako pa je tudi Marijina obleka z množico tenkih in zlatih gub ter slovesni mir figur, ki se še najbolj čuti pri angelih kot nekaj nadnaravnega. Dete ima tukaj prvič naturalistično naslikana gola stopala. Prestol levo in desno obdajajo angeli, v spodnjem delu pa imajo svoje mesto štirje preroki z napismi. Oblikovanje tridimenzionalnega prostora je že nekoliko naprednejše nakazano kot v starejših slikarskih delih. Perspektiva še ni središčna, vendar ima vsak del svoje očišče, kar je velik dosežek v ustvarjanju iluzije prostora. Obraz Marije in Deteta se sicer ponaša s plastično modelacijo in finim senčenjem, v draperiji pa je modeliranje preglašeno s stiliziranim vzorcem zlatih črt, ki ustvarjajo svojstven učinek. Dete je tukaj še klasičen primer bizantinskega blagoslavljaljočega Jezusa, ki svečano in togo sedi v materinem naročju, zadržana Marija pa le z naklonom glave in vase zazrtim pogledom izraža svoja čustva.

Cimabuejev razvoj je bil zelo hiter in je šel v smeri tipičnega realizma, ki je prišel do polnega izraza v freski *Marije na prestolu s sv.*

Frančiškom v spodnji cerkvi sv. Frančiška v Assisiju. Slikar je bil za časa svojega življenja zelo slaven, toda ko je pesnik Dante Alighieri opeval minljivost posvetne slave v svoji *Božanski komediji*, je navedel kot zgodovinski primer prav njega, češ kako je kratka. Omenil je, da se je v njihovi občini pojavil novi, mlad in svež slikar, po imenu Giotto in Cimabue je naglo 'zatemnel'. To je zapisal z besedami, ki imajo v umetnosti še danes pomenljivo oznako, in sicer da je Cimabue zaton srednjega veka in da je z Giottom vzklikl *l'altro stilo, il dolce stil nuovo, lo bello stile* ali krajše rečeno kar »*il dolce stil novo*« ali novi stil. To pomeni, da je mladi Giotto di Bondone (ok. 1267–1337) že obvladal tridimenzionalnost oziroma učinek prostora. Temu sta sledili še perspektiva naklonskih ravnin ter neposredna perspektiva, ki sta usmerjali položaj figure v prostoru, nato opuščanje zlata, razmerje pri uporabi med starejšimi in novejšimi elementi in obvladovanje patosa. Trditev Giorgia Vasarija,⁸ da je Giotto izšel iz Cimabuejeve šole, se po stilu ne zdi ravno mogoča; če je kot mlad umetnik že bil v njegovi šoli, se je tam zgolj učil slikarskih veščin, ne pa učiteljevega slikarskega sloga. Prav tako se je Giotto učil na gradbišču bazilike v Assisiju in v Rimu in leta 1300 je že postal umetnik velikega slovesa, saj je bil dejaven kot slikar in arhitekt. Giottova umetnost poudarja predvsem človeka in njegovo resničnost, v kateri prevladujejo dramatični in zgodovinski dejavniki: pomembni postanejo kompozicija, prisotnost človeške figure, njegovi gibi, a še vedno nekoliko zadržan izraz. Očitna sta uveljavljanje razuma, ki začne sprejemati vse realne dejavnike, ter težnja po iskanju enotnega pomena. Novi stil oziroma novi realizem v slikarstvu in njegova čedalje večja čustvena pretanjenost veliko dolgujeta dominikanski in frančiškanski kulturi, ki je bila navezana na mestno življenje. Od tod tudi množice zasebnih naročil kot npr. v cerkvi sv. Križa v Firencah, ki so prispevala k večjemu bogastvu Giottove – florentinske šole. Gotske pobude, ki prodirajo v giottovsko izročilo in so se že





prej uveljavile v sienskem vzdušju, izhajajo iz prefinjene linijske in kromatske občutljivosti, so še povečale te težnje tudi s pomočjo ostalih evropskih vplivov. Giotto se je šolal pri Cimabueju, vodilnem florentinskem umetniku tedanjega časa, zato v njegovih zgodnjih delih prepoznavamo učiteljev vpliv, kar je najbolj očitno pri freskah, ki jih je Giotto naslikal v cerkvi sv. Frančiška v Assisiju,⁹ kjer je nekaj let poprej delal njegov učitelj.

Največja, najbolj ohranjena in tudi najkvalitetnejša zbirka Giottovih fresk je Capella dell'Arena v Padovi, ki jo je dal sezidati beneški patricij Enrico Scrovegni. Ko je bila leta 1305 posvečena, se je obrnil na Giotto, da jo poslika. Slikar je v treh pasovih na vzdolžnih stenah kapele ustvaril 37 prizorov iz Marijinega in Kristusovega življenja. Pod prizori je upodobil navidezno arhitekturo s simboličnimi figurami sedmih grehov in kreposti, nad slavalokom je naslikal Kristusa, obdanega z angeli, na notranji strani stene pa poslednjo sodbo. Dekoracija med slikami posnema mozaične geometrijske motive, akante ter girlande. Če se natančneje osredotočimo na enega izmed naslikanih motivov – *Oznanjenje sv. Ani* – lahko vidimo, da je upodobljena hiša z vežo ter Anino sobo, nad vežo pa je balkon. V veži sedi ženska, ki prede, predvidevamo lahko, da je to Anina pomočnica, v sobi pa kleči Ana in s sklenjenimi rokami prejema angelovo oznanilo o Marijinem rojstvu, ki ji ga prinaša božji odposlanec, ki gleda skozi okno v stanovanje. Na upodobitvi je najbolj presenetljiva jasnost, s katero je sedaj prizorišče zgrajeno. O srednjeveškem, skoraj tisoč let trajajočem ploskovitem načinu upodabljanja tukaj ni več sledu. Pred seboj imamo resnično hišo, sestavljeno iz dveh omejenih prostorov, ki se natančno raztezata v vse tri smeri in je opremljena s pristno opravo tedanjega časa. To je bila ena izmed novosti v Giottovem realizmu, ki se je naglo razširila po vsej zahodni Evropi. Njegovo spoznanje, da je mogoče zaprte prostore upodobiti tako, da se jim odvzame sprednja stena, je bilo reformno dejanje. V tem novem ustvarjalnem

Giottovem duhu oziroma v tej globinski resničnosti so tedaj nastale številne umetnine izpod njegovih rok. Na velikih cikličnih stenskih poslikav lahko tudi opazimo, kako zna Giotto slediti protagonistu od njegove naivne mladostne podobe do zrele starosti, saj obvlada njegovo fiziognomijo. Dobro je poznal antične ostanke, s katerimi se je nenazadnje srečal že pri zgodnjih delih v Rimu, klasične elemente pa je znal sijajno vključiti v svojo ikonografijo. Obvladal je tudi linearno perspektivo, ni pa mu povsem uspelo doseči pravega razmerja med okoljem in samimi protagonisti, kar se ponekod kaže v rahlem neskladju v velikosti.

Marija iz cerkve Vseh svetnikov (*Ognissanti*) v Firencah je najboljša in najznamenitejša Giottova tabelna slika, kar se jih je ohranilo. Marija je ponovno upodobljena v priljubljenem ikonografskem tipu *Maiestà*, omenjenem že pri Cimabueju. Vendar so slikarski trendi tokrat že v marsičem napredovali. Figura, ki upodablja Marijo, je izredno voluminozna, kar je lepo razvidno v oblikovanju draperije, zlasti v gubanju težkega plašča. Sveži realizem se kaže tudi v modeliranju obraza, v katerem ni več sledov bizantinizma, in prvič imamo občutek, da je kljub dostojanstvu in lepoti Božje matere pred nami vendarle resnična ženska iz mesa in krvi. V istem duhu je upodobljen tudi mali Jezus. Razmerje med materjo in otrokom je še vedno bolj zadržano, kot bi morda pričakovali, vendar lahko to razumemo tudi kot ikonografski postulat tipa *Maiestà*, ki ga Giotto ni želel spreminjati. Sicer gre za tradicionalno centralno kompozicijo, novost pa je organska enovitost, ki jo Giotto doseže s tem, da so pogledi vseh angelov in svetnikov usmerjeni v malega Jezusa, čigar dvignjena desnica je kompozicijsko in vsebinsko središče slike. Ob tem delu prav tako ne moremo mimo kolorita, ki potrjuje Giottov posluš za komponiranje barvnih vrednosti. Celotna oltarna tabla sije v paleti temno modrih, živo rdečih, belih ter olivno zelenih tonov, ki jim obilica zlata daje še večji sijaj. Senčenje je mehko, brez ostrih potez, kar se vidi tako na obrazih upodobljenec kot





Duccio, Maestá.





na draperiji. Dovršenost detajla in slikarska uravnoteženost celote, svež naturalizem in veličastna dostojanstvenost dela so kvalitete, ki upravičujejo Giottov sloves in pojasnjujejo, zakaj je prav ta slika ena od najbolj vplivnih umetnin italijanskega 14. stoletja. Giotto je v florentinski in širši italijanski slikarski prostor prinesel novosti, ki so pripravile pot tudi prvim renesančnim umetnikom. Vsi omenjeni nastavki, ki jih je slikar postavil v svojem slikarstvu, so imeli močan vpliv na nadaljnje najprej italijansko, nato pa tudi evropsko poznosrednjeveško in renesančno slikarstvo. V Toskani v času gotike nadaljujejo njegovo delo mnogi anonimni učenci. Med znanimi imeni so Taddeo Gaddi, Bernardo Daddi, Andrea Orcagna, Nardo di Cione, Andrea Buonaiuti, Angolo Gaddi in Lorenzo Monaco. V Sieni, kjer je tradicija starejše domače šole nekoliko trdnje ukoreninjena, pa se vendarle oprime tudi novi stil. Med najvidnejšimi mojstri so znani Duccio di Buonisegna, Ugolino da Siena, Simone Martini, ki ponese Giottov stil celo v Francijo, Lippo Memi, Pietro Lorenzetti ter njegov brat Ambrogio Lorenzetti.

Prav Duccio di Buonisegna (ok. 1255–1319) je eden tistih velikih slikarjev, ki so zaradi preveč enostranskega pogleda na razvoj umetnosti zelo dolgo po krivici stali v Giottovi senci. Pristransko stališče, ki Giotta predstavlja kot revolucionarnega začetnika moderne umetnosti, medtem ko Duccio velja za konzervativnega slikarja, izvira zgolj iz Vasarijeve ocene, ki je seveda močno pristranska. Vasari je namreč venomer v domovinskem zanosu florentinske slikarje koval v zvezde, sienskimi mojstrom pa namenil le skopo hvalo in njihovo delo prikazoval v izkrivljeni luči. Duccio nikakor ni bil konzervativen umetnik, saj je v številnih pogledih vpeljal daljnosežne novosti. Subtilna čustvena izraznost figur in dramska soodvisnost prizorov, raziskovanje slikarskega prostora in perspektive, pomemben napredek v slikanju krajine, novo vrednotenje narave v likovni umetnosti, zlasti pa vztrajno koloristično raziskovanje in izbrušen posluš za komponiranje barv so

samo najznačilnejše kvalitete njegovega dela, s katerim je italijanskemu slikarstvu vtisnil neizbrisen pečat. Vsa sodobna spoznanja potrjujejo, da slikarski genij sienskega mojstra in njegov pomen za razvoj evropskega slikarstva v ničemer ne zaostaja za Giottom. Ducciov umetniški prestiž v domači Sieni najbolje kaže naročilo za veliki oltar sienske stolnice, slovito *Maiestà*, s katero se je proslavil kot najsubtilnejši mojster svojega časa. Velikanski poliptih, ki je bil naročen leta 1308 in dokončan leta 1311, je poleg *Madonne Rucellai* edino ohranjeno dokumentirano delo, vsa ostala pa so mu pripisana zgolj na osnovi slogovnih primerjav. Monumentalno Marijo (*Madonna Rucellai*) iz leta 1285 je Duccio po naročilu laične družbe *Compagnia dei Laudesi* naslikal za dominikansko cerkev Santa Maria Novella. Danes je v galeriji Uffizi umeščena med Cimabuevo *Maiestà* iz cerkve sv. Trojice (ok. 1280) in Giottovo *Maiestà* (ok. 1309) iz cerkve Vseh svetnikov, ki posrečeno ilustrirajo glavni in hkrati pomemben tok italijanskega gotskega slikarstva.

Slikarsko delo Ducejeve *Madonne Rucellai* uokvirja bordura z medaljoni, v katerih so naslikani preroki, apostoli in svetniki. Okvir je pomemben predvsem z ikonografskega vidika, saj se tukaj prvič srečamo z razporeditvijo medaljonskih upodobitev na oltarni tabli, ki uvaja izviren ikonografski program. V osrednjem medaljonu v čelu oltarne table je upodobljen Bog Oče, levo in desno pa so prikazane osebe iz Stare in Nove zaveze. V sredini slike sta postavljena Marija z Detetom, ki povezujeta podobe iz Stare in Nove zaveze, v medaljonih na dnu pa so upodobljeni svetniki, svetnice in zavetnik Firenc. Marija sedi na bogato rezljanem in pozlačnem prestolu v osrednjem delu oltarne table, ta pa ima naslonjalo in sedežni del prekrit z razkošno tkanino. V poznoantični in bizantinski cesarski tradiciji je na sedež položena še zlato izvezena sedežna blazina, ki dodatno poudarja Marijino dostojanstvo. Na levi in desni strani klečijo po trije angeli, ki pridržujejo prestol ter svoj pogled upirajo v Odrešenika.





Marija, ki elegantno sedi na prestolu, je oblečena v rdečo obleko in temno moder plašč s prelepo izvezeno zlato obrobo, ki se v dekorativnih zavojih vije od oglavnice preko prsi, teče čez kolena in se v delikatnem vzorcu guba ob njenih nogah. Zlata vezenina na temno modri podlagi je toliko bolj učinkovita, ker se je Duccio odrekel zlatim poudarkom pri modeliranju plašča in je za gubanje tkanine uporabil izključno svetlobno modeliranje v različnih odtenkih modre barve. S tem pa s svojo nasičenostjo daje vtis polnosti in otipljive, žametne mehkoobe. Mali Jezus, ki ima v Marijinem naročju skladno z ikonografsko tradicijo dvignjeno desnico v gesti blagoslova, je upodobljen v naturalističnem duhu, ki je v posameznih elementih, denimo v sedežnem motivu, celo bolj prepričljiv od Giottove rešitve istega problema na sliki cerkve *Ognissanti*. Detajli rok, stopal in zlasti prstov na stopalih kažejo odlično obvladovanje anatomije in so naslikani tako realistično, da prekašajo Giottovo tehniko. Po drugi strani pa prav tako ne moremo spregledati določene stilizacije v Jezusovih obraznih potezah, ki nazorno zrcalijo bizantinske reminiscence. Te so še vidneje prisotne v oblikovanju Marijinega obličja, ki skozi jasno prepoznavne bizantinske idiome izraža vzvišeno plemenitost, odmaknjenost ter nezemeljsko lepoto. Prav to je najboljši dokaz, da se Ducciov naturalistični pristop v obravnavani snovi zavestno podreja ikonografskim in estetskim načelom, po katerih je nadčutna lepota Marije nujno zaznamovana z določeno mero stilizacije. Če smo pri Giottu dejali, da naturalizem ni bil zadnji cilj njegovih umetniških iskanj, saj se mu je bil pripravljen ponekod tudi odreči, potem bi za Duccia lahko rekli, da je razvijanje naturalističnega slikarskega izraza vseskozi postavljaj na mesto višjih vsebinskih in estetskih načel.

Naslednji zanosen slikar sienske šole je bil Simone Martini (ok. 1284-1344), ki je v arhivskih dokumentih prvič omenjen leta 1315, ko je naslikal že slovito fresko *Maiestà* v sienski mestni hiši Palazzo Pubblico. O

njegovih mladostnih delih ne vemo nič, po tradiciji pa naj bi bil Ducciov učenec in ni izključeno, da je kot član njegove delavnice sodeloval tudi pri slikanju *Maiestà* za siensko stolnico. Vsekakor pa je že s svojim prvim delom vstopil v zgodovino umetnosti kot zrel slikar z jasno oblikovano osebno slogovno govorico, ki kaže poznavanje sodobnega sienskega, florentinskega in rimskega slikarstva. Poleg Ducciovega in Giottovega vpliva so v Martinijevem slikarstvu razvidni še odmevi francoske gotske umetnosti poznega 13. stoletja. Vprašanje, ali je Simone Martini v mlajših letih sam potoval v Pariz, ostaja odprto, zagotovo pa se je s francoskim slikarstvom srečal v Neaplju in Rimu, ki sta bila pod vladavino anžujskih kraljev. Martini spada med najbolj inovativne slikarje italijanskega *Trecenta*, vendar pa je njegov neposreden vpliv na razvoj sienskega slikarstva razmeroma skromen. Eden izmed razlogov je morda tudi dejstvo, da je pozna leta svojega življenja preživel v Avignonu, medtem ko sta v tem času v Sieni vodilno vlogo v slikarstvu prevzela brata Pietro in Ambrogio Lorenzetti, ki sta uveljavila drugačen slikarski pristop.

Maiestà (ok. 1315) je nastala izpod Martinijevih rok za skoraj celo steno Dvorane Velikega sveta (danes imenovana *Sala di Mappamondo*) v sienski mestni hiši. Marija je na tej upodobitvi v primerjavi z vsemi pred tem omenjenimi predstavljena izrazito realistično, v njenem lepotnem idealu in draperiji pa so opazni očitni vplivi francoske umetnosti. Kot plemenita kneginja sedi na prestolu, nad njo pa se pne baldahin z grbovnimi znamenji Siene in anžujskih kraljev, s čimer je 'posvetnost' freske še stopnjevana. Baldahin nad prestolom je del sočasne dvorne kulture, odlična prostorska postavitev s pravilno perspektivo pa poudarja realizem v zasnovi kompozicije. Slikarju je uspelo ustvariti zelo napredno poglobitev slikarskega prostora: stebriči baldahina se v pravilni perspektivi umikajo v ozadje in množica svetnikov je domišljeno postavljena v rahlem polkrogu. To niso več shematizirani nizi figur,





postavljeni drug vrh drugega, temveč bolj naravno postavljena gruča ljudi, od katerih vsak posameznik zavzema svoj prostor pod baldahinom. Podobno kot Giotto v poslikavi kapele Scrovegni v Padovi, je tudi Simone Martini premišljeno izrabil naravni svetlobni vir velikega okna v dvorani, z namenom da se večina svetlobe osredotoča proti Mariji na prestolu. V vsebinskem pogledu je Marija kot zavetnica Siene tokrat povsem vključena v državno ikonografijo, saj neposredno nagovarja sienske državljane. Njene besede, izpisane na stopnicah prestola, pa so živ opomin, ki so ga imeli mestni oblastniki ves čas pred očmi.¹⁰

Če povzamemo slikanje podob *Maiestà* v toskanski umetnosti, lahko vidimo, da je bila predanost Siene Blaženi Devici téma, ki se je ponavljala v mestni umetniški produkciji od okrasa stolnične fasade, ki jo je začel že kipar Giovanni Pisano (1284–96), do *Maiestà* Duccia in Simoneja Martinija. Vezne člene med zgodovinsko zavestjo mesta, v katere so se stekala verska in meščanska čustva, potrjuje veliko kronik, ki pripovedujejo o zmagoslavni procesiji, s katero so pospremili Ducciovo *Maiestà* od njegove slikarske delavnice do stolnice. Velika tabla je namreč bila naslikana v spomin na siensko zmago nad Firencami pri Montapertiju, kar omenja tudi Dante v Božanski komediji. Vsi omenjeni 'veliki', kot so Cimabue, Giotto in Duccio, so pravzaprav preučevali psihologijo protagonistov, ki so jih upodabljali, in karkoli se je v tem obdobju v umetnosti zgodilo, je bilo očitno, da so se ideje nastajajočega humanizma uveljavljale v družbi. Giotto pa se je v zgodovino florentinske umetnosti še posebej zapisal kot slikar, ki je srednjeveško slikarstvo prevetрил s povsem novim pristopom, in prostore vnesel perspektivo in figure v njih razgibal, jih individualiziral ter vanje vnesel čustveno psihološko noto. Kot vsi umetniki, ki so tedaj ustvarjali, je Dante prav v svetlobi videl simbol duhovnega življenja in tako v svoji veliki pesnitvi natančno in ponosno opisuje svetlobo v njenih raznoterih učinkih – jutranjo zarjo, svetlobo na morju, svetlobo na listju spomladi. Vsi ti impresivni

in čudoviti opisi Danteja, ki ga imamo mnogi najraje, pa so prisposodbe, ki se začenejo z besedami »kakor da«. Njihov namen je samo, da bi našim čutom, navezanim na zemljo, ponazorili in naredili razumljiv privid Božjega reda in nebeške lepote.

LITERATURA

- Alighieri, Dante, *Božanska komedija*, Ljubljana 1972.
- Cankar, Izidor, *Zgodovina likovne umetnosti II, Razvoj stila v visokem in poznem srednjem veku*, Ljubljana 1931.
- Castellnuovo, Enrico, ur., *La Pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, 2 zv., Milano 1985.
- Germ, Tine, *Gotsko slikarstvo, Evropska umetnost poznega srednjega veka II*, Ljubljana 2011.
- Hills, Paul, *The Light of Early Italian Painting*, London/New Haven 1987.
- Poeschke, Joachim, *Italian Frescoes: The Age of Giotto, 1280-1400*, New York/London 2005.
- Smart, Alastair, *The Dawn of Italian Painting, 1250-1400*, Oxford 1978.

- ¹ *Srednji vek* je zgodovinsko obdobje, ki se je pričelo leta 476 z razpadom Zahodnega rimskega cesarstva in se končalo leta 1429 z odkritjem Amerike. Skoraj tisočletno obdobje srednjega veka se deli na tri obdobja: *zgodnji, visoki in pozni srednji vek*. Sam izraz je prvi uporabil renesančni učenjak Flavio Biondo v delu *Historiarum ab inclinatione romanorum imperii decades* leta 1483. Z njim je označil stoletja med klasiko in renesanso, ki jih je smatral za prehodno zgodovinsko obdobje. Po njegovem mnenju je bil srednji vek popolnoma negativno obdobje, kar se včasih odraža še v sedanjih miselnosti.
- ² *Papež Gregor VII.* (med ok. 1032-1085), rojen kot Hildebrand, je že kot deček kazal izredno nadarjenost, zato so ga poslali na šolanje v Lateran in kasneje v rimski Marijin samostan na Aventinu. Že zelo zgodaj je vstopil k benediktincem in nekaj časa preživel tudi v znamenitem reformnem samostanu v Clunyju v Franciji, kjer se je tudi sam navzel reformnega duha. Od tam ga je za svojega osebnega svetovalca poklical nazaj v Rim njegov sorodnik, papež Leon IX. Z njim je šel Hildebrand kasneje tudi v izgnanstvo v Nemčijo, po njegovi smrti pa se je spet pridružil menihom v Alzaciji. A ko je mladi škof Bruno iz Toulou odhajal v Rim, kjer se je dal izvoliti za papeža, ga je kot gorečega 'reformatorja' vzel s seboj. Hildebrand je njemu in njegovim naslednikom zvesto stal ob strani, jim svetoval in pomagal. Tako je v Rimu kar štiriindvajset let preživel na različnih visokih položajih in imel vedno večji vpliv na odločitve Svetega sedeža. Bil pa je sposoben na vseh področjih: kot človek s čutom za realnost je naprej uredil papeževe finančne zadeve, saj je bil prepričan, da mora biti papež najprej gmotno zavarovan, če se želi ves posvetiti svojemu vzvišenemu poslanstvu; nato pa je odločno posegel v teološki spor glede evharistije. Pri tem ga je vodila misel, da mora biti Cerkev trdna in enotna v svojem nauku. Zato je na sinodi leta 1050 obsodil Berengarjeve zmote in ga pripravil k preklicu le-teh. Zavzemal se je, da bi bilo papeštvo neodvisno in svobodno





tudi na političnem področju. Tu je med drugim 'bil boj' s simonijo in laično investituro ter se zavzemal za svetost duhovnikov in njihovo življenje v celibatu. Ena njegovih odločilnih potez je bila reforma papeških volitev, po kateri se noben svetni vladar ni mogel več vmešavati v to, kdo bo izvoljen za papeža. Sam je postal papež leta 1073, po smrti Aleksandra II., in sicer na željo ljudstva, ki so jo kardinali tudi upoštevali. Kot papež je nadaljeval notranjo reformo Cerkve na svoj nepopustljiv in odločen način. Napisal je seznam v sedemindvajsetih točkah, program, ki ga po njem imenujemo tudi gregorijanska reforma. Pri tem je seveda marsikje naletel tudi na odpor, ki se je stopnjeval do te mere, da je moral izobčiti samega cesarja Henrika IV. in mu odvzeti vladarsko oblast. S tem, ko je odpustil cesarju, pa si je Gregor VII. nakopal nezadovoljstvo knezov, ki so si že izbrali novega vladarja. Vnela se je državljanska vojna, boji za prevlado v Rimu in nejevolja Rimljanov, ki niso mogli več prenašati plenjenja in nasilja. Papež Gregor VII. se je zato umaknil v mesto Salerno, kjer je izčrpan in osamljen kmalu umrl.

- ³ *Giorgio Vasari* (1511-74), italijanski slikar, arhitekt in zgodovinar. Najbolj znan je po svojem delu *Življenja najodličnejših slikarjev, kiparjev in arhitektov* (*Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori*) in velja za ideološki temelj umetnostnozgodovinskega pisanja. Vasari je bil rojen v Arezzu v Toskani. Po priporočilu svojega bratranca Luche Signorellija je v zgodnjem otroštvu postal učenec Guglielma da Marsiglie, spretnega slikarja vitrajev. Ko je bil star 16 let, ga je kardinal Silvio Passerini poslal v Firence, kjer se je pridružil krogu Andree del Sarta in njegovima učencema Rossu Fiorentinu in Jocopu Pontormu ter dobil humanistično izobrazbo. Spoprijateljil se je z Michelangelom, katerega slikarski slog naj bi vplival nanj. Pogosto ga imenujejo tudi »prvi umetnostni zgodovinar«. S svojo *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori, ed architettori*, ki jo je posvetil velikemu vojvodi Cosimu I. Medičeškemu in je bila prvič objavljena leta 1550, je izumil zvrst enciklopedije umetniških življenjepisov. Prvi je uporabil izraz 'renesansa' (it. *rinascita*) v tiskani obliki, čeprav je bila zavest o 'ponovnem rojstvu' v umetnosti v zraku od Leona B. Albertija naprej, odgovoren pa je tudi za današnjo uporabo izraza *gotska umetnost*, čeprav je uporabljal le besedo *got*, ki je bila povezana z 'barbarskim' nemškim slogom. V delu je tudi nova razprava o tehničnih metodah v umetnosti. Knjiga je bila delno predelana in razširjena leta 1568 z dodatkom lesoreznic portretov umetnikov (nekaj hipotetičnih). Delo je dosledno in razvpito pristransko v prid Firenčanom, ki jim je dodelil in vse pripisal v renesančni umetnosti, na primer izum graviranja. Beneška umetnost (skupaj z umetnostjo iz drugih delov Evrope) v prvi izdaji sploh ni omenjena. Med prvo in drugo izdajo je Vasari obiskal Benetke in v drugi izdaji več pozornosti namenil beneški umetnosti, celo Tizianu, ne da bi zavzel nevtrarno stališče. Vasarijevo delo je polno zabavnih čenč. Veliko njegovih anekdot ima zrno resnice, druge pa so izmišljene, kot je zgodba o mlademu Giottu, ki slika muho na površini slike slikarja Cimabueja, Cimabue pa jo večkrat poskuša s krtačo odgnati. Z nekaj izjemami je bila Vasarijeva estetska sodba resna in nepristranska. Ni raziskoval arhivov, da bi našel natančne datume, kot to delajo sodobni umetnostni zgodovinarji, zato so njegovi življenjepisi najzanesljivejši za slikarje njegove generacije in tiste iz bližnje preteklosti. Sodobna znanost je z novimi materiali, ki podpirajo raziskave, popravila veliko njegovih datumov in pripisovanj. Vasari je izdelal skico lastnega življenjepisa ob koncu življenja in dodal nekatere podrobnosti o sebi in svoji

družini v življenjih Lazzara Vasarija in Francesca Salvatiija. Po mnenju zgodovinarja Richarda Goldthwaita je bil Vasari tudi eden prvih avtorjev, ki je uporabljal izraz 'konkurenca' (it. *concorrenza*) v ekonomskem smislu. Uporabljal jo je večkrat in poudaril koncept v uvodu k življenju Perugina pri pojasnjevanju razlogov za florentinsko umetniško premoč. Po mnenju Vasarija so se florentinski umetniki odlikovali, ker so bili lačni in ker jih je vodila njihova močna medsebojna konkurenca provizij. Konkurenca, je dejal, je »hrana, ki jih vodi«.

- ⁴ Izraza *gvelfi* in *gibelini* izhajata iz poimenovanja dveh političnih strank, ki sta se v 12. st. v cesarstvu opredelili ena za cesarja in druga za Katoliško cerkev. Gvelfi so podpirali papeža proti cesarju.
- ⁵ *Sienska slikarska šola* je delovala v Sieni med 13. in 15. st. in nekaj časa tekmovala s Firencami, a čeprav je bila konzervativnejša, je bila naklonjena dekorativni lepoti in elegantni gracioznosti kasnejše gotike. Njeni predstavniki so bili Duccio, pri katerem je še precej prisoten bizantinski vpliv; njegov učenec Simone Martini, Pietro in Ambrogio Lorenzetti, Domenico in Taddeo di Bartolo Sassetta in Matteo di Giovanni. Za razliko od naturalistične florentinske umetnosti obstaja v sienski umetnosti mistična črta, ki je karakterizirana s pogostim fokusiranjem na čudežne prizore, manj obračanja pozornosti na proporce, stiliziranje časa in prostora ter manj realnim barvnim tonom. Ekonomski in politični padec Siene ter njena končna podrejenost Firencam z največjimi deli so končno zaustavili razvoj sienskega slikarstva. Za konec sienskega slikarstva so skupaj z njenim ekonomskim in političnim padcem poskrbele Firence. K sreči je doberšen del srednjeveških kvalitetnih umetnin ostal v sienskih cerkvah in javnih zgradbah.
- ⁶ *Florentinsko slikarsko šolo* so predstavljali umetniki, ki so bili pod vplivom naturalističnega slikarskega vpliva, ki se je razvil v Firencah v 14. st., večinoma pod vplivom Giotta di Bondoneja, kasneje pod vplivom zahodnoevropskega slikarstva. Najzgodnejša karakteristična toskanska umetnost iz 13. st. se je formirala v Pisi in Lucci. Nikola Pisano je izkazal predvsem poslušah za klasične oblike, medtem ko je njegov sin, Giovanni Pisano, uvedel nove ideje gotske skulpture v toskanski žargon, s tem ko je v figure vnesel kanček naturalizma. Odmev le-tega je imel, začeni s Cimabuejem in Giottom, izjemen učinek skozi vso 14. stoletje. Umetniki, ki so bili še v času *renesance* pod vplivom florentinske tradicije, so Brunelleschi, Donatello, Michelangelo, Fra Angelico, Botticelli, Lippi, Masolino in Masaccio.
- ⁷ *Maestà*, izraz izvira iz latinskega *Maiestas Virginis*.
- ⁸ Colle di Vespignano. Vasari v svojih slavnihih »*Življenjih*« navaja zabavno anekdoto, kako je Cimabue na poti iz Firenc v Vespignano srečal desetletnega Giotta, ki je na skalo risal ovco, in bil tako očaran nad njegovim talentom, da je dečka povabil v svojo delavnico. A nedvomno je Giotto prvo slikarsko znanje prejel prav pri Cimabueju v Firencah. Sicer pa je na oblikovanje Giottove umetnosti nato vplivalo še kiparstvo bratov Pisano, slikarstvo Pietra Cavallinija in nenazadnje tudi francosko kiparstvo.
- ⁹ Iz Rima je Cimabue odšel poslikat nekaj velikih fresk v novozgrajeno baziliko sv. Frančiška Asiškega v Assisiju in verjetno je, da je šel Giotto z njim. Freske iz cikla *Življenje svetega Frančiška* v Zgornji cerkvi so ene od najbolj nasprotujočih si v umetnostni zgodovini. Dokumente Frančiškoveh bratov, ki se nanašajo na umetniško komisijo v tem obdobju, so uničili Napoleonovi vojaki, ki so v Zgornji cerkvi bazilike imeli hleve za konje in brez vseh ostalih virov je strokovna javnost razdeljena glede tega, ali je bil zares Giotto avtor Frančiškovega





cikla. V odsotnosti listinskih dokazov o nasprotnem je obveljalo, da pripisujejo vse freske v Zgornji cerkvi, ki niso bile očitno Cimabuejeve, Giotto. Nekateri preostali biografski viri, kot sta Ghiberti in Riccobaldo iz Ferrare, pa kažejo, da je freska iz cikla *Življenje svetega Frančiška* v Zgornji cerkvi njegovo najzgodnejše samostojno delo.

¹⁰ »Angelske rože, vrtnice in lilije, ki prekrivajo nebeške poljane, me ne veselijo bolj kot pravičen svet. Toda vidim nekatere, ki me zaradi svojega bogastva prezirajo ter slepijo mojo deželo; in najbolj hvaljeni so takrat, ko govorijo najslabše stvari ...«

