

Vsebina

- Uvodnik**
1 Andrej M. Poznič: Revščina in bogastvo
- Filozofija**
3 Martin Buber: Ljubezen do Boga in ideja Boga
9 Jernej Pisk: Tomaž Akvinski o telesnem gibanju in igri
15 Jernej Pisk: Šport in krščanstvo, krščanstvo in šport
21 Robert Jakomin: Razčlemba idej v trilogiji Matrica
- Poezija**
27 Marko Rijavec
- Revščina**
36 Maksimilijan Matjaž : Bogastvo Jezusovega učenca
42 Miran Špelič: Menihova odločitev med revščino in uboštvo
46 Lenart Rihar: Nekaterе gospodarske postavke v območju etike
53 Helena Jaklitsch: Črne bukve kmečkega stanu
56 Janez Evangelist Krek: Socialni načrt
- Psihologija**
63 Katarina Kompan Erzar: Telo v odnosu
- Leposlovje**
70 Tomaž Maras: Na oslu v eni noči
72 Ivo Kerže: Štirje kriteriji dovršenosti leposlovja iz katoliškega vidikar
- Zgodovina**
80 Helena Jaklitsch: Škof Rožman v slovenskih medijih v 80. in 90. letih 20. stoletja
- Esej**
89 Lea Drogenik: Svoboda razpravljanja in javnega izražanja
- Presoja**
91 Tina Mally: Dominik Smole, Krst pri Savici
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Albert Marquet: **Modistke**, ok. 1901, o./pl., Eremitage, Št. Petersburg, zbirka S. I. Ščukin.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si
Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

V. d. odgovornega urednika: Andrej M. Poznič
Uredništvo: Helena Jaklitsch, Robert Jakomin,
Mihaela Kastelec, Ivo Kerže, Matej Leskovar,
Tina Mally, Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar,
Igor Škamperle, Miran Špelič.

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar,
Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet

Upravnik: Andrej Poznič
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Jezikovni pregled: Mihaela Kastelec

Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 8.800 SIT,
za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 64 EUR s čekom,
podporna naročnina 17.600 SIT. Poštnina je vključena
v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina
velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo
od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.640 SIT

Revščina in bogastvo

Razslojenost naše družbe se krepi. Povprečna bruto plača v Sloveniji je presegla 200 tisočakov in raste, lahko bi celo rekli, da se približuje 1.000 EUR. Dejstvo pa je, da povprečja ne dosega niti polovica vseh zaposlenih. Kdor torej prejema povprečno bruto plačo, ima že dobro plačo. Upravičeno se torej moremo spraševati, kako preživijo tisti, ki dobivajo za osemurno naporno delo minimalno, z zakonom zagotovljeno plačo. Položnice, ki nam jih pošiljajo različna monopolna podjetja (državne službe, občinski holdingi, ipd.), so čedalje bolj zasoljene. Cene teh »storitev« rastejo in rastejo, daleč za njimi capljajo plače večine Slovencev. Kdor le more, zaračuna visoke vsote za svoje delo z izgovorom, da ga stroški, ki ob tem nastajajo, silijo v take cene. Država, ki se ukvarja s podobnim problemom, saj stroški birokracije že dušijo gospodarstvo, pred takim ravnanjem zatiska oči. Izogibanje podpisovanju delovnih pogodb za nedoločen čas je že postala redna praksa. Iz vsega tega je čedalje bolj vidno, da so v zadnjih nekaj letih nekateri silno obogateli, mnogi še mirno živijo, zaskrblijujoče pa je, da je čedalje več takih, ki se komaj prebijejo skozi mesec, ki samo še životarijo, saj so bili pahnjeni v revščino. Mnogi so sicer še redno zaposleni, toda z plačo, ki največkrat ne dosega sto tisoč, ne morejo preživeti, zato počasi nazadujejo, njihovo osebno in družinsko, že tako skromno, premoženje kopni. Problem revščine dejansko postaja vse preveč pereč, da bi si smeli privoščiti, da bi ga ne opazili. Ne smemo si privoščiti, da bi ne skušali nekaj narediti.

Revščina ima več obrazov. Poznamo materialno revščino, ki jo rojeva brezposelnost. Marsikateri delavec danes izgubi službo v poznih srednjih letih (podjetja gredo v stečaj, ne izpolnjujejo zahtev, ki jih postavljajo nadrejeni – to pa je največkrat mladost) in postane »za stalno brezposelni«. Prestari so, da bi jih »prekvalificirali«, nihče jih noče zaposliti. Do morebitne penzije so, čeprav še polni energije, obsojeni na brezdelje. Ta starostna skupina najbolj občuti posledice brezdelja. Na drugem koncu pa so mladi, ki nimajo možnosti, da bi vstopili v delovni proces. Zmajhno državno pomočjo in s šušmarjenjem preko študentskih servisov se nekako preživljajo in ohranjajo pri življenju sivo ekonomijo. Vendar je taka »stalna začasnost« tudi duhamorna in ne spodbuja k odgovornosti, ki je prepotrebna drža za trajnost in uspešnost družbe.

Revščino lahko povzroča tudi človeška neumnost, npr. igre na srečo, alkohol, razporoka, itd. itd. Nered, na katerem slonijo vsi ti vzroki revščine, pa je bolj kot ne moralnega značaja. Torej ima lahko revščina tudi nek duhovni obraz. Govorimo o duhovni revščini, ki jo lahko najdemo tudi pri tistih ljudeh, ki so sicer materialno bogati, so pa obenem tako zaverovani vase in v materialne dobrine, da pozabijo na svojo dušo. Položiti vse svoje upe v imetje je v evangelijih označeno za nesmiselno, ker nihče ne prestopa praga smrti z njim, ampak vse ostane dedičem. Na onem svetu štejejo samo duhovne dobrine, ki pa jih moremo pridobivati tudi s pravilno uporabo osebnega premoženja. Pre-

moženje, ki ga imamo, samo po sebi ni nič slabega, ni izključno osebno, ampak ima vedno tudi družbeno dimenzijo. Kdor ima več, je bolj odgovoren za drugega, kakor tisti, ki ima manj. Nihče te odgovornosti ni oproščen. Eden izmed vzrokov zastoja naše družbe v »večni tranziciji« je tudi v tem, da novi bogataši nimajo nobenega socialnega čuta in svoje premoženje uporabljajo predvsem za razkazovanje svoje moči, za pridobivanje novega bogastva – predvsem le zase. Socialo prepuščajo državi, ki pa ima zaradi nešteti porabnikov in korupcije ter zaradi pomanjkanja poštenosti čedalje manj sredstev in se že nerazumno zadolžuje. Nekateri celo pravijo, da ni znano niti finančnemu ministru, koliko so nas v našem imenu v zadnjem desetletju zadolžili oblastniki.

Bogastvo nekaterih, ki ga moremo po naših krajih opazovati na vsakem koraku, je bilo pridobljeno večinoma s krajo. Po desetih letih sistematičnega postavljanja pravnega nereda, ki jim je omogočal legalno prisvajanje premoženja, je ostalo bore malo za razdeliti. Skupaj z vstopom v EZ se bo začelo novo gospodarsko obdobje, ko bodo sedanji zavezniki postali tudi med seboj tekmeči in nasprotniki, kar bomo čutili vsi, saj govorimo o majhnem družbenem sloju ljudi, skupinici, ki ima 90% vse gospodarske, politične in medijske oblasti v Sloveniji. Kaj bo to pomenilo za Slovenijo in njen nadaljnji razvoj, bomo lahko sami opazovali in (žal) tudi občutili.

Poleg revščine in bogastva pa poznamo še uboštvo, ki temelji na prostovoljni odpovedi materialnim dobrinam, osebni imetju in pohlepu po njih, zaradi višjih, duhovnih stvari. Francišek Asiški je najbolj trajen in svetel zgled uboštva v zgodovini. Nekaj tega uboštva naj bi gojil vsakdo, ker človek le v notranji distanci do imetja dosega osebno svobodo, ki je potrebna, da se uresniči, ter mu omogoča, da lahko svobodno, vendar z odgovornostjo in s čutom do bližnjega, spreminja tudi zunanji svet.

Andrej M. Poznič

Ljubezen do Boga in ideja Boga

I

V naglo zabeleženih, kot kriki duše delujočih vrsticah, ki jih je Pascal leta 1654 po dveh urah zamaknjenja zapisal in do smrti nosil vsite v podlogo svojega suknjiča, za naslovom »Ogenj« beremo: »Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakobov, ne filozofov in učenjakov.« To je spreobrnjenje srca, ki se je zgodilo v njem: ni se obrnil od biti, v kateri ni Boga, k biti, v kateri je Bog, ampak od Boga filozofov k Abrahamovemu Bogu. Prevzet od vere, ne ve več, kaj početi z Bogom filozofov, se pravi z Bogom, ki zavzema določeno mesto v miselnem sistemu. Abrahamov Bog, Bog, v katerega Abraham veruje, Bog, ki ga Abraham ljubi (»vsa vera Judov,« pravi Pascal, »je obstajala samo v ljubezni do Boga«), se ne da, prav zato ker je Bog, strpati v miselni sistem, saj vsakega presega kratko malo in po svoji naravi. Čemur filozofi pravijo Bog, je nujno ideja; Bog, »Bog Abrahamov« pa ni nobena ideja, v njem se vse ideje odpravljajo; dà, celo kadar mislim neko bit, v kateri se ideje filozofsko, se pravi kot ideja, odpravljajo, nimam več v mislih Abrahamovega Boga. »Specifična konkupiscenca« (pozelejnje) filozofov je po Pascalovi razlagi napuh: svojim soljudem namesto Boga ponujajo svoj sistem: »Kako? Spoznali so Boga, pa si niso želeli edinole tega, da bi ga ljudje vzljubili, ampak hočejo da se ljudje ustavljajo pri njih!« Prav zato, ker na njegovo mesto postavljajo podobo podob, idejo, se ta najbolj oddaljuje in oni nas najbolj oddaljujejo od njega. Ne gre drugače, izbirati moramo; Pascal je izbral v tistih urah, ki so mu vse postavile na glavo in ko se mu je izpolnilo tisto, za kar je, najbrž le malo pred tem, kot bolnik pro-

sil, v molitvi: da bi se počutil kakor v trenutku smrti, »ločen od sveta, v vsem razgaljen, samo v tvoji navzočnosti, da bi tvoji pravičnosti odgovarjal z vsemi vzgibi svojega srca«.

Pascal sam seveda ni bil filozof, bil je matematik, in matematiku se je neprimerno lažje kakor filozofu odvrniti od Boga filozofov. Filozof pa bi se moral, da bi ta obrat zares izpeljal, odpovedati temu, da bi Boga v kakršni koli pojmovni obliki vključil v svoj sistem; namesto da bi njegova filozofija obsegala Boga kot predmet med predmeti, čeprav najvišji, bi morala kot celota in v vseh svojih delih kazati nanj, ne da bi obravnavala njega samega. To pa pomeni: filozof bi moral spoznati in priznati, da je njegova ideja absolutnega tam, kjer absolutno *živi*, odpravljena; da je odpravljena tam, kjer absolutno *ljubimo*; kajti tam Absolutno ravno ni več »absolutno«, o katerem se da filozofirati, ampak Bog.

II

Kdor hoče jasno doumeti, kakšen brezkončen in brezizhoden boj je s tem naložen filozofu kritične dobe, naj bere Kantove beležke iz zadnjih sedmih let k njegovemu nedokončanemu zapuščinskemu delu.¹ Tu se nam predstavlja podoba eksistencialne tragike brez primere. Kant imenuje načelo, ki omogoča prehod k dovršitvi transcendentalne filozofije, načelo »transcendentalne teologije« in ga vidi v vprašanju »Kaj je Bog?« in »Ali Bog je?« In pojasnjuje: »Naloga transcendentalne filozofije ostaja še vedno nerešena: Ali Bog je?« Dokler ni odgovora na to vprašanje, zanj prav »ta naloga« njegove filozofije ni izpolnjena; tudi zdaj, v starosti,

ko duhovne moči pešajo, je »še vedno nerešena«. V vedno novih naprezanjih se muči s tem, vedno znova tke pravi odgovor in stkano vedno znova spet razpara. S skrajnimi napori formulira: »Njega [Boga] si misliti in vanj verovati je identični dej« in »Misel o njem je hkrati vera vanj in v njegovo osebnost«; vendar ta vera ne vodi k temu, da bi za filozofijo tega filozofa Bog postal dejanskost: »Bog ni bitje zunaj mene, ampak zgolj misel v meni«, ali kakor je zapisal drugje: »ampak zgolj moralno razmerje v meni«. Vendar pa mu pripisuje neko »stvarnost«: »Bog je gola umska ideja, toda največje notranje in vnanje praktične stvarnosti.« To je vendar očitno neka vrsta stvarnosti, ki se zdi, da ni prav primerna za to, da bi misel nanj napravila istovetno z »vero vanj in njegovo osebnost«, in ista transcendentna filozofija, katere naloga je, da spozna, ali Bog je, je naposled primorana pojasniti: »Čudaško se je spraševati, ali Bog je.«

Protislovje se še poglobi tam, kjer se Kant ukvarja z vero kot tako. Bežno nakaže temeljno razločevanje: med »verovati Boga« in »verovati v Boga«. Z »verovati Boga« je očitno mišljeno: Boga imeti za idejni predmet svoje vere; to je razvidno iz tega, da »verovati v Boga« za Kanta, kot sam izrecno pove, pomeni toliko kot: verovati v živega Boga. Verovati v Boga torej pomni: biti v osebni odnosu z Bogom, v kakršnem smol lahko samo z živim bitjem. To postane še očitnejše s Kantovim dostavkom: »ne v bitje, ki je zgolj malik in ni oseba«. Bog torej, ki ni živa oseba, je malik. Tako zelo se Kant tukaj približa *dejanskosti* vere. Vendar to pri njem ne obvelja: sistem ga prisili, da povedano odločilno zoži. Na isti strani rokopisa beremo: »Ideja Boga kot živega Boga je samo usoda, tisto, kar človeka neogibno čaka.« Če pa je »samo« to, potem sploh ne moremo zakonito »verovati v Boga«, se pravi biti z Bogom v osebni odnosu.

Človek – tako pravi filozof – mora verovati tako, kakor Boga misli; filozof pa mora tej veri odvzeti naravno resnice in s tem tudi dejanskosti (več kot samo psihične dejanskosti).

Kar je bilo za Pascala (in za Abrahama) odločilno, ljubezen do Boga, tukaj na videz nujno manjka.

III

Toda filozof, ki je prevzet od vere, *mora* govoriti o ljubezni.

Zadnji v vrsti velikih Kantovih učencev Hermann Cohen je lep primer filozofa, ki je prevzet od vere.

Vera v Boga je bila za njegovo mišljenje že v mladosti bistveno pomemben predmet, in sicer psihološki, o čemer pričujejo njegova izvajanja o »vprašanju o nastanku mita o bogovih«, o »poetičnem dejanju domišljije, ki ustvarja bogove« v razpravi *Mitološke predstave o Bogu in duši*, ki je leta 1868 izšla v Steinthalovem »Zeitschrift für Völkerpsychologie«. Če je vera tukaj psihološko relativirana, jo je z razvojem filozofskega sistema treba kot samostojen, od znanja različen pojem načelno postaviti pod vprašaj.

V *Etiki čiste volje* (1904) beremo: »Bog ne sme postati vsebina vere, če naj ta vera pomeni razliko od znanja.« Od obeh vrst vere, ki ju Kant v *Opus postumum* razlikuje, »verovati Boga«, se pravi sprejeti idejo Boga v svoj sistem znanja, in »verovati v živega Boga«, se pravi biti življenjsko z njim v odnosu kot z nekom živim, Cohen še z večjim poudarkom kakor Kant zavrača drugo vrsto, s čimer je zanj premagana »velika dvoumnost« besede vera. Medtem ko Kant v njej pripozna le »usodo« človeškega rodu, pa hoče Cohen s sklicevanjem na Maimonida (katero je tri leta pozneje omejil: Maimonides naj bi previdno razlikoval samo pojem življenja pri Bogu in pri človeku – kar pa je v resnici nekaj čisto drugega) »ločiti pojem

življenja od pojma Boga«. Kakor za Kanta je tudi za Cohena Bog ideja; »Boga,« pravi Cohen, »imenujemo idejo, in sicer središče vseh idej, idejo resnice.« Bog ni oseba; kot tak se pojavlja samo »v vplivnem krogu mita«. Pa tudi eksistenca ni, ne naravna ne duhovna, nič bolj »kakor je ideja nasploh povezljiva s pojmom bivanja«. Pojem Boga je sprejet v nauk o etiki, ker se z njim kot idejo resnice utemeljuje enotnost narave in npravnosti. V tem pojmovanju Boga kot ideje vidi Cohen »pravo religioznost«, do katere torej lahko pride šele s tem, da človek vsak verski odnos z živim Bogom dogleda v njegovi problematičnosti in ga izniči. Bog nima tu nobenega drugega mesta kakor znotraj miselnega sistema. Sistem se z osupljivo silo brani živega Boga, ki bi njegovo popolnost, dà, njegovo upravičenost postavil pod vprašaj. Mislec Cohen se brani vere, ki se vzdiguje iz prastare dediščine in grozi, da ga bo osvojila. Brani se uspešno, z uspehom pri ustvarjanju sistema. Cohen je še enkrat sezidal hišo Bogu filozofov.

In vendar ga je vera osvojila bolj eksemplarično kot katerega koli filozofa te dobe – seveda ne da bi zato njegovo delo vključevanja Boga v sistem prenehalo, temveč je zdaj postalo občudovanja vreden boj z lastnim izkustvom.

Cohen je rezultate svoje prevzetosti od vere filozofsko objektiviral in jih vključil v svoj pojmovni sistem; nikjer v svojih spisih ni neposredno pričeval zanje, vendar znamenj ni mogoče prezreti. Kdaj se je zgodil odločilni obrat?

IV

Odgovor na to vprašanje dobimo, če opazujemo spremembo, ki se je v njegovih razmišljanjih dogodila glede *ljubezni* do Boga.

Cohen, ki je v vrsti razprav vzporedno z razvijanjem sistema obravnaval dediščino judovske religije, je vogelnemu kamnu te re-

ligije, s katerim je ta dosegla popolnost v svoji enkratnosti – zapovedi ljubezni do Boga – šele pozno priznal mesto, ki ga zasluži. Šele tri leta po *Etiki* v pomembni razpravi *Religija in npravnost*, ki na splošno formulacije v *Etiki* še priostri, obsodi »zanimanje za tako imenovano osebo Boga in za tako imenovanega živega Boga« in o izraelskih prerokih pravi, da so se »bojevali« proti neposrednemu odnosu med človekom in Bogom, slišimo besede o ljubezni do Boga, ki uberejo nov ton. »Čim bolj se spoznanje Boga«, beremo tukaj, »hkrati občuti kot ljubezen do Boga, tem strastnejši postaja boj za vero, boj za spoznanje in ljubezen do Boga.« Ni mogoče prezreti, da se Cohen tu približuje prav tistemu, kar je v veri *živega*. Vendar sama ljubezen do Boga ostaja tu še nekam abstraktna in nenazorna. Še tri leta zatem se kratka razprava *Ljubezen do religije* začena s čudovitim izrekom »Ljubezen do Boga je ljubezen do religije« in prvi odstavek se končuje z nič manj čudovitim: »Ljubezen do Boga je torej spoznanje npravnosti.« Oba »je« moramo le resno vzeti v pretres in že opazimo, da gre za to, da se nekaj še neopredeljenega, kar pa se vsiljuje kot središčno, opredeli s tem, da ga izenačimo z že doumetim in umeščenim – in da se enačenje ne posreči.

Da se o le-tem prepričamo, je dovolj, če navedena stavka primerjamo z enim od svetopisemskih izrekov, ki zapovedujejo ali hvalijo ljubezen do Boga in iz katerih je ta njihov pojem ravno vzet: to, kar je tukaj zapovedano in hvaljeno, je nekaj bistveno drugega kakor ljubezen do religije in spoznanje npravnosti, čeprav oboje vključuje. Toda v dodelavi Cohenovih berlinskih predavanj iz let 1913–1914, ki so izšla 1915 z naslovom *Pojem religije v sistemu filozofije*, pride do veljave ljubezen, ki tisti »je« prevrne. »Ko ljubim Boga,« pravi Cohen – in ta »jaz« seže bralcu do srca kakor vsak pristen »jaz« v vsakem pravem filozofskem duhu –, »ga ne mislim več« (ta »ne več«

je že skoraj neposredno pričevanje) »samo kot poroka nravnosti na zemlji«, temveč? Temveč kot maščevalca revežev v svetovni zgodovini: »Tega maščevalca revežev ljubim.« In naprej v istem smislu: »V Bogu ljubim človekovega očeta.« »Oče« tukaj pomeni: »Zaščita in opora revežev«, kajti »v revežu se mi kaže človek«. Kakšen velik kos poti smo že prehodili od »ljubezni do religije«! Toda novo je izraženo še jasneje in še z večjim poudarkom: »Zato naj ljubezen do Boga preseže vse spoznanje ... V človekovi zavesti ne ostane nič drugega, kadar ljubi Boga. Zato se to spoznanje, ki vsrka vso drugo vsebino, ne imenuje več le spoznanje, ampak ljubezen.« Tako je tudi nadvse dosledno, da v tej povezavi navaja in razlaga svetopisemsko zapoved ljubezni do Boga: »Boga ne morem ljubiti, ne da bi vse moje srce živelo za sočloveka, ne da bi bila vsa moja duša v vseh smereh duha obrnjena v svet kot soljudi, ne da bi vso svojo moč zastavil za tega Boga v njegovi povezavi s človekom.«

Tukaj naj vstavim ugovor, ki pa se ne nanaša na te Cohenove stavke, ampak na enega, ki je z njimi povezan. Cohen govori o »paradoksnosti«, »da moram ljubiti tega človeka«. »Črv, kakršen sem,« nadaljuje, »razjeden od strasti, vržen za vabo samoljubja, moram vendar ljubiti človeka. Ko to zmorem in kolikor to zmorem, zmorem ljubiti tudi Boga.« Predirljive besede – vendar zadnjemu stavku nasprotuje izkustvo toliko pomembnih ljudi. In *svetopisemski* nauk preseže to paradoksnost prav z nasprotne strani. Ve, da ljubezni do človeka ne moremo zapovedati: ne morem občutiti ljubezni do vsakega človeka, pa tudi če mi Bog sam to zapoveduje. Sveto pismo zapoveduje ljubezen do ljudi neposredno samo v obliki izkazovanja ljubezni (3 Mz 19,18 in 34): svojemu »bližnjemu«, se pravi vsakemu posameznemu človeku, s katerim pridem v stik na poteh svojega življenja, vsakemu, ki ga na njih srečam, tudi »geru«, tuj-

cu, moram kot sebi enakemu izkazati ljubezen, se mu posvetiti (moram »mu« ljubiti – konstrukcija z dativom, ki jo, značilno, nahajamo le na teh dveh mestih v Svetem pismu), kajpada ne z zunanjimi gestami, temveč v resnični bistveni drži – to zmorem hoteti, to zapoved torej lahko sprejemem; koliko čustva ljubezni do mojega bližnjega pri tem iz mojega zadržanja kane v moje srce, pa ni odvisno od moje volje. Pač pa Sveto pismo zapoveduje človeku (5 Mz 6,5; 10,12; 11,1) kot čustvo, da ljubi *Boga*, in samo v povezavi s tem mu zapoveduje (10,19) ljubiti tujca, ki je moj bližnji: ker ga namreč Bog ljubi (10,19). Ko ljubim Boga, moram v moči svoje ljubezni do Boga vzljubiti tudi tistega, ki ga on ljubi. Boga pa dejansko zmorem ljubiti, brž ko ga spoznam – in nagovorjeni Izrael ga pozna -, in tako to zapoved ljubezni lahko sprejemem.

Cohen pa dejansko razmišlja drugače. Kajti tukaj postavlja vprašanje, ali naj se zgraža ob tem, da je Bog »samo ideja«. »Zakaj ne bi mogel,« odgovarja, »ljubiti ideje? Kaj pa je človek drugega kot družbena ideja, in vendar ga morem kot posameznika ljubiti samo v njej in v njeni moči: torej, strogo vzeto, ljubiti samo to družbeno idejo človeka.« Meni se zdi, da je stvar drugačna: samo če in ker ljubim tega in tega človeka, se lahko moje razmerje do družbene ideje človeka dvigne do tistega čustveno podloženega odnosa mojega celotnega bitja, ki ga smem imenovati ljubezen. In Bog? Franz Rosenzweig je svaril pred tem, da bi Cohenovo idejo Boga razumeli tako, kot da bi bil Bog zanj »samo ideja«. Svarilo je upravičeno; Rosenzweig po pravici opozarja na to, da ideja za Cohena ni »samo ideja«. Vendar ne smemo preslišati tudi tistega drugega, čisto drugače zvencega »samo« v Cohenovih besedah »Bog, ki je samo ideja«. Svoje razmerje do ideje lepega, do ideje dobrega lahko imenujemo ljubezen, čeprav po mojem dobi vsebino in vrednost

za srce šele, če postane konkretno in stvarno: ljubiti Boga je od vsega tega bistveno različno. Kdor ljubi Boga, ga ljubi ravno, kolikor ni »samo ideja«, in ker ni »samo ideja«, ga more ljubiti. In upam si reči: tudi Cohen je Boga sicer mislil kot idejo, ljubil pa ga je tudi on kot – Boga.

V

V velikem delu, ki je nastalo v letih po *Pojmu religije* in bilo posmrtno objavljeno z naslovom *Religija razuma in izvirov judovstva*, se je Cohen spet lotil tega vprašanja, in še z večjo klenostjo: »Kako moremo ljubiti idejo?« In odgovarja: »Kako moremo ljubiti kaj drugega kot idejo?« Nazadnje z utemeljevanjem: »Saj celo v čutni ljubezni ljubimo samo idealizirano osebo, samo idejo osebe.« A tudi če bi držalo, da v »čutni« ljubezni (bolje: v čutnost zajemajoči ljubezni) ljubimo samo idealizirano osebo, s tem nikakor še ne bi bilo rečeno, da tukaj ljubimo samo idejo osebe: tudi idealizirana oseba ostaja oseba in ne postane ideja; le zato ker oseba, ki jo idealiziram, zares obstaja, lahko idealizirano ljubim. Tudi če je imel Dante v mislih *la gloriosa donna della mia mente*, je odločilno to, da se je njegovim očem najprej prikazala telesna Beatrice in povzročila, da je v njem vzdrhtel »duh življenja«. Mar sila, ki nekoga nagiblje, usposablja in mu omogoča, da idealizira ljubljenega človeka, ne izhaja iz prabitne globine prav tega ljubljenega človeka? Mar pristno idealiziranje ni navsezadnje *odkritje* bistva, ki je bilo ob stvarjenju položeno v osebo, ki jo ljubim?

»Človekova ljubezen do Boga,« pravi Cohen, »je ljubezen do npravstvenega ideala. Samo ideal lahko ljubim in ideala ne morem zaobjeti drugače, kakor da ga ljubim.« Tudi na tej svoji najvišji stopnji filozof, prevzet od vere, o ljubezni do Boga, še vedno izraža, kaj »je« in ne, kaj vključuje. Človekova ljubezen do Boga pa *ni* ljubezen do npravstvenega idea-

la, temveč jo samo vključuje. Kdor ljubi Boga samo kot npravstveni ideal, zlahka obupa nad vodenjem sveta, katerega videz uro za uro nasprotuje vsem načelom njegovega npravstvenega idealizma. Job obupa, ker se mu zdi, da se Bog in njegov npravstveni ideal povsem razhajata. Toda on, ki ga nagovori iz viharja, presega tudi obnebje idealnosti. On ni njena prapodoba, njena prapodoba je v njem. On daje ideal, vendar se v njem ne izčrpa. Božja enost ni dobro, temveč naddobro. On hoče, da sledimo njegovemu razodetju; toda sprejet in ljubljen hoče biti v svoji najgloblji skritosti. Kdor ljubi Boga, ljubi ideal in ljubi Boga bolj kot ideal. In ve, da ga ljubi on, ne neki ideal, ne neka ideja, temveč prav on, ki ga idealnost ne more doumeti, on, *absolutna oseba*, Bog. Ali to pomeni, da Bog »je« oseba? Absolutnost njegove osebe, paradoks vseh paradoksov, prepoveduje tako trditev. Pomeni le, da ljubi kot oseba in hoče biti ljubljen kot oseba. In ko ne bi bil že sam v sebi, je postal oseba, ko je ustvaril človeka, da bi ga ljubil in bil ljubljen od njega; da bi me ljubil in bil ljubljen od mene. Kajti če je vendarle možno, da so tudi ideje ljubljene: ljubijo samo osebe. In tudi naš filozof, prevzet od vere, ki pa se še vedno in krčeviteje kot nekdanj z obema rokama oklepa sistema in ki ljubezen med Bogom in človekom razlaga kot ljubezen med idejo in osebo, vendarle pričuje zanjo v njeni dejanskosti, ki sestoji iz medsebojnosti. Tudi filozofija, ki Bogu – da bi ohranila čistost Božje biti – odreka bivanje, proti svoji volji nakazuje mostni lok bivanja, ki se neomajno pne nad obema nosilcema, vsemogočnim in slabotnim.

VI

Cohen je nekoč rekel o Kantu: »Kar je značilno za njegov nauk o Bogu, je neosebno v *običajnem pomenu*, resnično duhovno: povišanje Boga v idejo. Temu dodaja: »In najgloblji temelj judovske ideje Boga ni nič manj

kot to.« Kar zadeva Kanta, je ta sodba sicer upravičena, toda v njegovem *Opus postumum* beremo stran za stranjo, kako v njem samem vedno znova ostaja nasprotovanje izpeljavi tega povišanja Boga v idejo, povišanja, ki – kot se potem zgodi pri Cohenu – preprečuje povezavo ideje s pojmom bivanja. »S pojmom Boga,« piše Kant, »si transcendentalna filozofija misli substanco največje eksistence,« na drugem mestu pa seveda precizira: »Ideal substance, ki si ga sami ustvarimo«, in spet drugje: »Pojem takšnega bitja ni pojem substance, to je neke stvari, ki bi obstajala neodvisno.« V teh beležkah, ki se včasih zdijo kaotične, so deji procesa, v katerega se izteče mišljenje ideje Boga pri njenem mislecu, procesa namreč med prvino »ideja« v ideji Boga in prvino »Bog« v njej, procesa, ki se vedno znova vrača na isto točko, dokler ni prekinjen. Cohen se je lotil vstavljanja te ideje v tako dosleden sklop, da se ne bi mogel pojaviti noben vzgib nasprotovanja. Tudi ko ga je prevzela vera, se je še naprej bojeval za ohranitev tega sklopa. Pri tem je mislil, da ima na svoji strani »najgloblji temelj judovske ideje Boga«. A tudi ta najgloblji temelj judovske ideje Boga je moč doseči samo s poglavljanjem v tisti »Ehje«, tisti »Jaz-sem-tu«, ki ga je Bog govoril Mojzesu in ki je za vse čase odločil o pomenu in vsebini te ideje. Ta beseda jasno izraža osebno »tubit« Boga, prav njegovo živo navzočnost kot najiminitnejši atribut, ki se človeka, ki se mu oznanja, tiče

najbolj neposredno. Z oznanilom »Ehje«-ja pa je nerazdružno povezano samopoimenovanje govorca kot Boga Abrahamovega, Boga Izakovega in Boga Jakobovega: njega ne moremo napraviti za Boga filozofov.

A kdor pravi: »V Bogu ljubim človekovega očeta,« se je s prasilo svojega srca že odrekel Bogu filozofov, čeprav si tega morda še noče priznati. V svoji predstavi o sebi Cohen ni izbral med njim in Abrahamovim Bogom, ampak do konca verjame, da ju bo zmogel poistiti med seboj. Toda prasila njegovega srca, tista, iz katere tudi mišljenju doteka njegova življenjskost, je izbrala in se odločila zanj. Istovetenje je ponesrečeno in se je moralo ponesrečiti. Kajti ideja Boga, človekova mojstrovina, ni nič drugega kot podoba vseh podob, najvzvišenejša med podobami, ki si jih človek dela o Bogu, ki je brez podobe; in prav to spoznati in se s tem zadovoljiti, se upira njegovemu bistvu. Ko pa se človek (na)učí ljubiti Boga, izkuša dejanskost, ki idejo preraste. Tudi če si kot filozof na vso moč prizadeva, da bi predmet svoje ljubezni obdržal kot predmet svojega filozofskega mišljenja: ljubezen pričuje za obstoj svojega partnerja.

Prevedel: Janez Zupet

-
1. Objavljene so bile 1936 in 1937 v akademski izdaji Kantovih spisov, XXI. in XXII. zvezek. (op. avt.)

Tomaž Akvinski o telesnem gibanju in igri

Uvod

Akvinski se s športom v svoji filozofiji nikjer ne sreča neposredno, kar je razumljivo, saj športa kot takega (kot ga razumemo danes) takrat (še) ni bilo. Lahko pa bi rekli, da se z njim sreča posredno, in sicer predvsem prek razmišljanja o človeku, igri, telesnem gibanju in odnosu duša-telo. Igra in telesno gibanje sta dva bistvena elementa, ki neko dejavnost naredita za šport. S tema dvema – čeprav z vsakim posebej, pa vendar skupaj, pod istim vprašanjem (poglavjem) – se je ukvarjal tudi Akvinski v svojem manifestnem delu – *Summa theologiae* – ki je, kot nam Tomaž pojasni že takoj v predgovoru, pedagoško delo, namenjeno začetnikom. V njem obravnava krščansko učenje v celoti. Tako v njem postavi tudi vprašanj telesnega gibanja in igre. O tem piše v drugem delu drugega dela, v vprašanju 168 (STh II,II, q.168, a.1-4), v sklopu obravnavanja štirih kardinalnih kreposti, pri čemer telesno gibanje in igro obravnava v sklopu zmernosti. Tam si Akvinski postavi štiri vprašanja, in sicer:

1. Ali je telesno gibanje krepost?
2. Ali v igri lahko obstaja krepost?
3. Ali je v pretirani igri greh?
4. Ali je pomanjkanje veselja greh?

Pri tem moramo greh razumeti, ne kot strogo moralistično kršenje pravil, pač pa kot nekaj, kar je usmerjeno proti človeku in njegovi človeškosti. Kot nekaj, kar škoduje človeku in človekovemu dostojanstvu, kar greh znotraj krščanstva tudi v resnici pomeni. Greh bi torej lahko razumeli kot zlo in se s tem izognili enostranskemu in pogosto na-

pačnemu pojmovanju le-tega v današnjem času, obremenjenem z različnimi površnimi razlagami in predsodki.

Akvinski se torej vpraša o pomenu in vrednosti telesnega gibanja in igre za človeka. Vse to lahko v veliki meri prenesemo tudi na današnji šport. Na nek način bi lahko rekli, da tako, kot je po Akvinskem človek oziroma človeška oseba lahko le popolno združenje duše in telesa, je šport (šport kot 'čisti šport') popolno združenje telesnega gibanja in igre.¹

Telesno gibanje

Kot smo predstavili že v uvodu, se Akvinski takoj v prvem členu 168-ega vprašanja vpraša, ali obstaja v telesnem gibanju kakšna krepost; ali je telesno gibanje kot tako krepost? Ali je telesno gibanje kot tako dobro ali slabo in zakaj?

Zakaj se Akvinskemu sploh postavi takšno vprašanje, ki se nam danes pogosto zdi skoraj samoumevno, postane jasno, če se zavemo časa in okoliščin, v katerem je živel in deloval. Gre za srednji vek, ki poleg teže svojega časa (prav tako kot težo svojega časa – hote ali ne hote – nosijo s seboj vse ostale dobe, tudi današnja) nosi s sabo polno predsodkov in predvsem nepravilnega razumevanja. Eno glavnih napačnih razumevanj zaradi dvojne terminologije leži prav na področju (človekove) telesnosti (oziroma odnosa med dušo in telesom). Telo je bilo takrat (in še prej – v patristiki) potrebno razumeti vsaj v treh različnih pomenih²:

1. V medicinskem in psihološkem smislu "telo" pripada naši osebnosti; dolžni smo

- ga hraniti, varovati in skrbeti za njegovo neokrnjenost.
2. V moralnem in asketičnem smislu z besedo "telo" označujemo mesena nagnjenja in strasti. V skladu s tem pojmovanjem se je razvilo "obvladovanje in zatiranje" telesa.
 3. V še ožjem asketičnem smislu kot "postava mesa" (v nasprotju z dobro "postavo duha"), ki nas zapeljuje k hudemu. In v tem smislu se mora "uničevati telo", da bi živel duh.

Grški avtorji so to dvojnost pojmovanja izražali tudi v dvojnosti jezikovnih izrazov: *sôôma*, ki ustreza prvi točki, in *sáôrx* drugi in tretji. Latinski jezik more razlikovati med *corpus* (telo) in *caro* (meso), kar je mogoče razlikovati tudi v slovenščini. Vendar avtorji v rabi besed niso bili enoumni, zato nastajajo dvoumja, še posebej, če ne upoštevamo konteksta besedila. Prav zato se v patristični literaturi in pogosto v eni sami knjigi najde polno trditev, ki se na prvi pogled zde protislovne: skrbeti za telo, vladati nad telesom, mrtvičiti telo, uničevati telo itd.

Če se vrnemo k Akvinskemu, lahko vidimo, da telo in telesno gibanje dojema kot naravno. Glede kreposti v telesnem gibanju v nasprotju z Aristotelom,³ katerega navaja v prvem delu vprašanja (pod "pomisleki"), ugotovi, da je telesno gibanje sicer naravno, vendar pa hkrati razumsko in kot tako lahko predstavlja krepost. Kot sam pravi, je za moralno krepost bistveno, da je v stvareh, ki pripadajo človeku ter so vodene po njegovem razumu. Jasno pa je, da je telesno gibanje vodeno po razumu, saj so gibi posameznih udov pod nadzorom razuma, saj prav prek razuma posameznik usmerja svoje telesno gibanje. Torej je očitno, da v telesnem gibanju je krepost. S tem pa na nek način zavrne tudi prvi pomislek, v katerem navaja Ps 45,14 ("Vsa bleščéča je kraljeva hči v notranjem prostoru ..."), da so namreč kreposti le v navezavi na notranje stanje duše. Telesno giba-

nje pa je zunanje in vendar je v njem krepost, še vedno pa v povezavi s človekovo notranjostjo – razumom. Telesno gibanje torej predstavlja tudi človekovo svobodo (svobodno voljo), saj je v prvi vrsti svobodna človekova odločitev (izbira). Za vsako svobodno odločitev pa sta po Akvinskem pomembna tako razum kot tudi volja. Bistvo izbire vidi v hrepenenju po dobrem ali ljubezni do dobrega. Pri tem vsa človeška bitja hrepenijo po "sreči" oziroma "blaženosti". Pri vsaki posamezni izbiri pa je predmet izbran zato, ker prispeva, ali ker mislimo, da prispeva k dosegu dobrega za človeka. Ob tem nadalje loči še objektivno dobro od navidezno dobrega. Prvo izpolnjuje človeka in njegovo naravo kot človeško bitje, drugo pa ne. Objektivno dobro v kontekstu človeške izbire pomeni razvoj ali izpopolnitev človeške narave in udejanjanje človekovih zmožnosti kot človeške osebe.⁴ Vidimo lahko, da tudi šport, ki se nam je že predhodno pokazal kot krepost v človekovi svobodni izbiri, lahko spada med objektivno dobro, katerega si človek želi in s tem izpopolnjuje človeško naravo in udejanjanje zmožnosti človeške osebe.

Kot smo videli, je torej v telesnem gibanju krepost, to pa zato, ker je zunanje telesno gibanje v tesni povezavi z notranjim stanjem oziroma gibanjem človeka. In prav v tem Akvinski vidi naslednji velik pomen telesnega gibanja. Kot sam pravi, naj bi bilo le-to pokazatelj notranjega stanja človeka. V tem pa se kaže tudi krepost resnicoljubnosti, ki jo vsebuje telesno gibanje, saj navzven kaže, kar je sicer resnično, a skrito v človekovi notranjosti. Tudi v stik z drugimi ljudmi prihajamo prav prek zunanjega telesnega gibanja, zato ima le-to lahko velik pomen in vpliv na medčloveške odnose. V zunanjem gibanju, s katerim prihajamo v odnos z drugimi ljudmi, naj bi tako prevladovali predvsem kreposti prijaznosti in vljudnosti.

Akvinski tudi pokaže, da lahko povzročanje gibanja premislamo iz dveh gledišč. Prvič,

glede na ustreznost (primernost) človeku samemu, in drugič, glede na primernost zunanjih stvari (okolščin), pa naj bo to človek, delo ali pa prostor. Lahko bi rekli, da gre pri tem za temelje lepega vedenja (bontona). Pri tem ustreznost nekega gibanja razločuje glede na to, kaj je primerno ali neprimerno početi na določenem kraju in ob določenem času (priložnosti). Glede na to je telesno gibanje lahko krepost ali pa ne – odvisno od posameznika in njegove odločitve znotraj določenega časa in prostora. Tudi v športu in športni igri lahko zasledimo primernost (krepostnost) ali neprimernost določenega gibanja ali dejanja, čemur danes rečemo športni bonton ali 'fair play'. Tudi v športu bi lahko uporabili Akvinskevo razdelitev primernosti in neprimernosti (dovoljena ali nedovoljena) gibanja, prvič, glede na osebo, ki jih izvaja (npr. tekač mora teči in se ne sme peljati s kolesom), ter drugič, glede na situacijo in primernost le-te za določen šport, t. j. ukvarjati se s športom tam, kjer je za to primeren oziroma temu namenjen prostor, čas in ljudje ter v skladu s pravili in možnostmi, ki mi jih določen šport ponuja.

V telesnem gibanju vidi Akvinski tudi lepoto. Spoznati jo je mogoče po dveh poteh, in sicer prek kreposti, ki jo gibanje vsebuje. Tako kot je namreč poštenost, ki je ena izmed kreposti, lepa, tako je tudi gibanje, ki je prav tako (lahko) krepost, lepo. Lahko pa sklepamo tudi obratno in že takoj vidimo lepoto gibanja v sebi. Naravno gibanje kot tako je lepo. Prav tako so lepe tudi kreposti. Torej je naravno gibanje krepost.

Telesno gibanje, kot sicer naravno in dano po naravi, pa v sebi še vedno ohranja možnost spreminjanja, kar je posledica navezanosti gibanja na razum. Akvinski tako pravi, da kar primanjkuje naravi, se lahko popravi (spremeni) z naporom (razumom in voljo). Prav na tem pa temelji športni trening (vadba). Izhodiščno stanje motoričnih sposobnosti po-

sameznika lahko označimo kot telesno gibanje dano 'po naravi'. Le-to pa lahko kasneje spremenimo, in sicer z naporom. Z razumom namreč ugotovimo, kaj 'manjka' naravi, ter potem to z ustrezno vadbo dopolnimo. Seveda se tukaj lahko pojavi vrsta vprašanj, in sicer na temelju nedefinirane meje, kaj nam je dano po naravi in kaj nam po naravi primanjkuje, saj naj bi na pojmovanju te 'pomanjkljivosti' temeljila dodata telesna vadba. Vendar to za šport v izvornem smislu niti ni tako pomembno, je pa ključnega pomena za športno treniranje.

Igra

Kljub času, v katerem je bilo zelo poudarjeno človekovo spokorniško življenje z zakrivanjem, obvladovanjem in pogosto tudi zatiranjem navzven izraženega veselja in igre, Akvinski poudari velik pomen igre in veselja na mnogih področjih človekovega življenja. Vloga igre se tako kaže tako pri delu kot tudi pri odnosu z ljudmi. V zvezi z javnimi govori in pridigami tako ugotavlja, da kadar je občinstvo zamorjeno, je koristno govoriti o kakšni zabavni zadevi, da se s tem pritegne pozornost občinstva, ki pa ne sme biti neustrezna glavni temi in dostojanstvu glavnega predmeta obravnave.

Vendar pa igra s sabo nosi še večji pomen in pomembnejšo vlogo, ki je povezana tudi s problemom obstoja kreposti v igri. Kot se zdi, je namreč igra usmerjena le v samo sebe in nima nekega smotra zunaj sebe, kar pa je pogoj za krepost. Pri tem Akvinski poudari, da sicer igra sama po sebi res ni usmerjena k drugemu ali nekemu posebnemu cilju; toda veselje, ki iz nje sledi, je usmerjeno k rekreaciji in počitku duše. Prav v tem se kaže glavni pomen igre.⁵ Akvinski tako pravi: "Prav tako kot človek potrebuje telesni počitek, saj ne more ves čas fizično delati zaradi omejenosti njegovih moči, ki jih premore, in ki zadostujejo le za določeno količino

dela, je tudi z dušo. Tudi moč duše je omejena in premore energijo le za določeno količino dela. Posledično, če preseže določeno količino dela, postane zatirana, izčrpana in utrujena.⁶ Pri tem se Akvinski sklicuje tudi na Avgušтина, ki pravi: "Pravim ti, varčuj s sabo: spodobi se, da si pameten človek včasih privoščiš sprostitvev od vse napetosti svojega dela."⁷ Ta sprostitvev misli od dela pa je v igri-vih dejanjih in besedah. Torej se spodobi, da se pameten in kreposten človek občasno sprosti na tak način. Tudi Aristotel⁸ igri pripíše krepost *eutrapelia*, čemur lahko rečemo 'prijetnost, zabavnost, veselje'. Na drugem mestu Aristotel tudi pravi, da je »v življenju počitek, ki je povezan z igrami.«⁹

Akvinski tudi razlikuje potrebo po počitku duše posameznega človeka glede na delo, ki ga le-ta opravlja. Glede na to ima posamezen človek lahko bolj utrujeno dušo kot nekdo drug, pač glede na njegovo glavno delo, ki je bolj v razumu kot delo nekoga drugega. Tako kot se utrujenost telesa prežene s počitkom telesa (telesnim počitkom ali spanjem), se utrujenost duše ozdravi s počitkom duše: počitek duše pa je veselje in radost, ki ju prinaša igra. "Torej ozdravitev duše od utrujenosti nujno vsebuje veselje, s čimer pride do popustitve napetosti od razumskega študija."¹⁰

Iz vsega povedanega lahko vidimo, kako je Akvinski uvidel velik pomen igre za človekovo normalno delovanje. Razlikuje počitek za telo, ki je izmučeno od fizičnega dela, in počitek za dušo, ki je utrujena od (raz)umskega dela. Zato tudi pravi, da različni ljudje potrebujejo sebi primeren počitek, pač glede na vrsto svojega glavnega dela. Tako bi najbrž tudi za današnji čas ugotovil, kaj je človeku primerno glede na njegovo delo. Ne bi se čudili, če bi prav v 'čistem' športu našel tisto univerzalno sredstvo, ki bi v najpopolnejši meri uravnotežilo današnji človekov v veliki meri zgolj razumski napor na eni strani, po-

vezan z zanemarjenostjo sicer po naravi danih, telesnih in gibalnih sposobnosti na drugi. V športu bi tako našel igro (veselje, sproščenost) za počitek duše od pretiranega razumskega dela in pa telesno gibanje za krepitev telesa in s tem razvijanje kreposti, ki je človeku vnaprej dana v možnosti, današnjega '*hominis sedentis*'. Zdi se, da lahko prav v tem iščemo enega glavnih in izvornih krepostnih smotrov športa za današnji čas.

Kot smo videli, daje Akvinski v vsej svoji filozofiji velik poudarek kreposti. Krepost mu je že samo telesno gibanje kot tako, saj je voden in usmerjeno z razumom. "Te stvari so urejene glede na merilo razuma: navada, ki deluje v skladu z razumom, pa je krepost. Torej je v igri krepost."¹¹ Hkrati pa mu je zelo pomembna tudi zmernost, kar povzema po svojem spoštovanem učitelju 'Filozofu' Aristotelu. Pri tem kot pogoj za dobro, krepostno, igro izpostavi tri stvari:

Prvič in najbolj pomembno je to, da zabava ne sme biti v nespodobnih (nenravnih in nemoralnih) in škodljivih besedah ali dejanjih. Torej tudi, da ne pride do fizičnih poškodb. Drugič je pomembno ravnotežje (zmernost ali srednja mera); torej, da ne pretiravamo z igro oziroma zabavo in da nam le-ta ne postane absolutni in edini smoter tako, da bi nam tudi vse ostalo (v življenju) postalo ena sama 'igra'. Saj tudi otroku ne smemo dovoliti, da bi povsem svobodno (razbrzdano) užival svobodo v svoji igri, pač pa le toliko, kolikor je primerno za dober značaj (obnašanje). Tako mora tudi naša igra vsebovati nekaj vzvišenega in ne smemo pustiti, da bi povsem 'svobodno' igrali in delali, kar bi hoteli. Tretjič pa moramo biti pozorni na to, da se tako kot pri vseh človeških dejanjih prilagodimo trenutnim okoliščinam: kraju, času in osebam. Ni vsaka igra primerna v vsakem trenutku in na vsakem kraju.

Kot smo že ugotovili, je po Akvinskem igra lahko krepost(na) ali pa ne. Poleg srednje

mere ima pri tem sam namen določene igre velik pomen za dobrost ali slabost le-te. Ob tem je pomembno vedeti, kaj je pravo (npravno, moralno sprejemljivo) veselje. Igra ali zabava iz škodoželjnosti tako v nobenem primeru ni opravičljiva. Pravzaprav to niti ni več prava igra, saj ne vključuje pravega veselja. Igra tako postane ne-igra. Igre iz škodoželjnosti namreč pokvarijo veselje in ga naredijo pohujšljivega in opolzkega. Temu pa zato ne moremo več reči veselje in igra. Akvinski o tem pravi: "V vseh stvareh vodenih z razumom, je preveč tisto, kar gre čez, in premalo tisto, kar ne doseže po razumu ustreznega. Rečeno je bilo, da so igrive oziroma šaljive besede in dejanja pod vodstvom razuma. Torej je prekomerna igra tista, ki gre preko pravil (zakona) razuma."¹² To pa se lahko zgodi na dva načina. Prvič, na račun dejanj z namenom veselja, ki vsebujejo nevljudnost, predrznost, obrekljivost in opolzkost, torej kadar človek z namenom veselja in zabave uporabi nespodobne besede ali dejanja, lahko tudi z namenom sramotenje drugih ljudi. In drugič, pretirana (pokvarjena) igra se lahko pojavi v neprimernih okoliščinah, npr. ko se ljudje veselijo na neprimernem kraju in ob neprimernem času. O pomembnosti kraja in časa za dogajanja igre smo nekaj povedali že zgoraj.

Zanimiva je tudi Akvinčeva razlaga igre gledaliških igralcev, saj se zdi, da če kdo, potem ti zagotovo niso zmerni v igri, saj ves čas igrajo in tako pretiravajo z in v igri.¹³ Pri tem ugotovi, da je igra nujna za druženje in dobre medčloveške odnose, in da poklic igralca, ki ima namen prinesiti veselje v srce človeka, zato ni slab sam na sebi. Prav tako tudi igralci niso v grehu, če je njihovo igranje zmerno, kar pomeni, da ne uporabljajo nezakonitih (nenravnih in nemoralnih) besed in dejanj z namenom, da bi z le-temi zabavali, in da ne uporabljajo igre z neprimernimi vsebinami in ob neprimernem času. Vse to lahko analogno

prenesemo tudi na današnji šport, še prav posebej na športne igre. Vidimo lahko, da niso slabe same po sebi (kot je bilo povedano, drži celo prav nasprotno), saj imajo poleg sprostilne (veselje, kot počitek duše) in krepilne vloge tudi vlogo druženja pomembnega za normalne medčloveške odnose. Da pa je igra res dobra, pa je, kot smo videli že zgoraj, pomemben dober namen, način in okoliščine, v katerih se igra dogaja.

Tako kot pretirano veselje (igro) Akvinski graja tudi pomanjkanje veselja in preveliko resnost (nezmernost v resnobi). Kot smo že ugotovili, je, tako kot pri Aristotelu, tudi pri njem ena glavnih kreposti prav zmernost. Tako pravi, da je: "V nasprotju z razumom je za človeka to, da je nadležen drugim, s tem, da drugim ne ponuja veselja in da ovira njihovo veselje. (...) Torej človek, ki je brez veselja, ni le v pomanjkanju igrivosti, pač pa je tudi dolgočasen drugim, saj je gluha za zmerno veselje drugih. Posledično je torej slab (pomanjkljiv) in neolikan (surov), kot trdi tudi Filozof¹⁴." Vendar pa je za Akvinskega pomanjkanje veselja manj grešno kot preveč veselja. To pa je zaradi tega, ker večjo nevarnost povzroča pretirano in nepremišljeno veseljačenje, kot pa premalo veselja oziroma prevelika resnost. Pretirano 'veselje' namreč že ni več pravo veselje.

Zaključek

Akvinski se tudi na področju telesnega gibanja in igre ne izneveri svojemu zdravemu razumu. Tudi danes lahko pritrđimo njegovim ugotovitvam in to navkljub dejstvu, da je on živel v popolnoma drugem času, kjer je bilo telo in igra ter vse, kar je bilo povezano z njima, mnogokrat a priori črno ožigosano ter kot tako slabo in vredno zaničevanja. Akvinski pa mimo tega telesno gibanje in igro (ter njuno današnjo združitev – šport) postavi na mesto, kjer stojita (oziroma vsaj naj bi stala) še danes. Igra in telesno gibanje sta sama

po sebi dobra, saj izpopolnjujeta človekovo naravo in njegove zmožnosti, vendar pa Akvinski ne pozabi poudariti bistva (tudi za današnji čas): igra in telesno gibanje sta dobra le toliko, kolikor je dober človek. Sta le pritiki človeka kot podstati in kot taki povsem odvisna od človekove uporabe razuma in volje v njegovi svobodni odločitvi. Prav to pa bi lahko povzeli tudi kot glavno srednjeveško sporočilo današnjemu športu.

1. Vsaj tak naj bi šport izvorno bil oz. si ga lahko izvorno zamislimo. Da pa bi prišli do te izvorne čistosti športa, pa moramo današnji šport žal pogosto očistiti vse 'navlake', ki ga le ta vleči s seboj.
2. T. Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti*, Maribor, 1998, str. 86.
3. Aristotel v *Nikomahovi etiki* (II, 1) ugotavlja, da nam »kreposti niso dane po naravi«, telesno gibanje pa je v nas po naravi, saj so nekateri po naravi v gibanju hitri, drugi pa počasni. Torej naj ne bi bilo kreposti v telesnem gibanju. Ob tem naj opozorimo na to, da Aristotel sicer ugotovi, da se si kreposti pridobimo s tem, "da se v nečem udeležujemo" (prav tam), kar je bistvo vsakega telesnega gibanja (nihče ne zna hoditi že ob rojstvu), še posebej pa vrhunškega športnega treniranja.
4. F. Copleston, *Akvinski*, Ljubljana, 1999, str. 204.
5. Večina današnjih avtorjev, ki se ukvarjajo s 'teorijo igre', kot izhodiščno točko svojega razmišljanja postavi prav to – igro kot diametralno nasprotje delu. Igra kot veselje, sproščenost, nepredvidljivost, pestrost itd. proti delu kot dolgočasnost, obveznost, utrudljivost itd. Pri tem se pojavlja težnja, da bi igro osvobodili te navezanosti oziroma podrejenosti delu, saj je (pri človeku) vedno najprej delo, šele nato sledi igra. Igro tako želijo 'osamosvojiti', zato pa ji morajo poiskati povsem samosvoj 'temelj' in jo postaviti nanj.
6. *STh II-II*, q.168, a.2.
7. Prav tam. Sicer pa: Avguštin, *Music.* ii, 15.
8. Aristotel, *Nikomahova etika*, II, 7.
9. Aristotel, *Nikomahova etika*, IV, 8.
10. *STh II-II*, q.168, a.2, a.
11. Prav tam.
12. *STh II-II*, 168, a3.
13. Isto bi lahko rekli tudi za današnje športnike, saj so tudi oni igralci, igranje pa jim je glavno delo (lahko tudi poklic).
14. Aristotel, *Nikomahova etika*, IV, 8.
15. *STh II-II*, 168, a4.

Šport in krščanstvo, krščanstvo in šport

Krščanski pogled na šport bi pogosto lahko primerjali z besedami Tertulijana: "Kaj ima Jeruzalem opraviti z Atenami?"¹ Kaj ima čisto opraviti z nečistim; kaj ima krščanska vera opraviti s športom? Zaradi preveč enostranskega in ozkega pogleda imamo šport namreč pogosto za nekaj, kar človeka oddaljuje od bistvenega, od vere v Jezusa Kristusa. Ker šport kot tak, vsaj na prvi pogled, človeku ne služi k temu, da bi rasel v Gospodu in dosegel zveličanje, pogosto ni bil vreden, da bi mu Cerkev posvečala večjo pozornost, ter tako v njem prepoznala še kaj drugega kot le eno od področij zapeljevanja hudega duha v življenju vernika. Pogosto je obveljalo prepričanje, da šport nima nič opraviti z vero, vera pa ne s športom. Vsak od njiju naj bi imel svoje področje življenja, svoj svet, seveda ločen od sveta drugega. Ta (navidezni) mir, strpnost in sobivanje pa je od časa do časa zmotila kakšna opazka iz te ali one strani, tok življenja pa je šel naprej. Medtem pa je šport postal in vedno bolj postaja nova religija z živo in vedno sodobno vero v zmagovalce – polbogove sodobnega Olimpa. Nedeljsko bogoslužje v občestvu svete Cerkve je že zdavnaj zamenjalo obiskovanje sodobnega olimpijskega templja – športnega stadiona – z vsak dan svežimi (pol)bogovi, ki so seveda po meri vernika. Če ti en (pol)bog ni všeč, si lahko izbereš drugega, saj je ponudba več kot pestra, vsak dan sveža, primerna za vsako starost in za vsak žep. Danes bom častil tega, jutri pa drugega: v tem je veličina človeka in njegove svobodne volje.

Šport je vedno sodoben, vedno nov in vedno prilagojen trenutnemu človeku in nje-

govim potrebam. Zato je tudi vedno priljubljen. Zdi se, da je moderni šport pisan na kožo novoveškega subjekta, saj le-ta lahko prav prek šport na še prav poseben način izkazuje svojo ustvarjalno, če že ne kar stvariteljsko moč. Kot svojo stvaritev uporablja človek šport za zadovoljevanje svojih potreb. Kot stvarnik pa človek le-tega vedno znova prilagaja tako, kot mu v danem trenutku najbolj ustreza. Gre za človeka in njegovo ugodje, ne glede na to, da je športni napor včasih lahko tudi težak in poln trpljenja.

Šport bi torej lahko postavili ob bok mnogim močnim tokovom, ki vsak po svoje pomembno usmerjajo življenje sodobnega človeka. Sveti Ignacij Lojolski je ugotovil, da je človek ustvarjen zato, da bi slavil in častil Boga, našega Gospoda, mu služil in tako rešil svojo dušo. "Drugo na zemlji pa je ustvarjeno za človeka, da mu pripomore doseči cilj, za katerega je ustvarjen. Iz tega sledi, da mora človek vse uporabljati toliko, kolikor mu pomaga k njegovemu cilju, opustiti pa mora vse, kar ga v tem ovira."² Tudi šport moramo torej ceniti in proučiti iz tega gledišča.

Značilnosti današnjega tekmovalnega športa Vpliv športa na življenje posameznika in družbe

Šport ima izreden in mnogostranski vpliv na družbo. Pri športnikih so športna ekipa ali sotekmovalci in trenerji pogosto njihova primarna življenjska skupnost. Začne se že pri mladih športnikih, ki pogosto več časa preživijo na treningih s svojimi trenerji in sovrst-

niki kot pa doma s starši. Nadaljuje se pri vrhunskih športnikih, katerim šport ni le poklic in 8-urno delo za zaslužek, pač pa način življenja. Celo družine so pri mlajših športnikih pogosto močno zaznamovane s športno skupnostjo, kateri pripada otrok.

V športu lahko človek vidi sebe kot v ogledalu, z vsemi dobrimi in slabimi lastnostmi. To velja tako za tekmovalce kot tudi za gledalce. Zaradi intenzivnih čustev in odnosov šport odpre človeka, da se lahko bolj pokaže njegov pravi jaz. Po antičnem gledališču je današnji šport skoraj edino mesto v človeški skupnosti, kjer ni prepovedano jokati. Kjer človek lahko odloži svoj oklep in sname masko, ter pokaže svoja pristna čustva in pred množico iz srca zajoka – pa naj bo od žalosti ali od veselja.

Pri mnogih (vrhunskih in tekmovalnih) športnikih je šport tisti dejavnik in tista aktivnost, ki posameznika kot osebo definira in ji da določeno osebno identiteto – da je to, kar je. Pogosto se športnik šele z doseženim športnim rezultatom definira in prepozna kot nekdo, kot samostojna in individualna oseba. Da je takšna identiteta, ki je odvisna le od športnega dosežka, zgrajena na trhlih nogah in se hitro lahko poruši, ni težko ugotoviti. Identiteta športnika je torej pogosto zgrajena na tem, kar naredi. Zato je odločitev za življenje vere, v kateri nismo pogojeni le od samih sebe in svoje (ne)moči, pač pa od tistega, ki nas je ustvaril – Stvarnika –, resnično olajšanje. Preskok od identitete v tem, kar naredim, na to, kar sem, se torej lahko uresniči le znotraj Božjega sinovstva in Očetove ljubezni. Sedaj tudi športni neuspeh, ki prej ali slej zagotovo pride, ne pomeni zloma športnikove osebnosti in konca njegovega smisla življenja. Po igri, po športnem tekmovanju, se namreč vedno začne resnično življenje z resničnimi osebami in resničnimi odnosi. Zaradi vsega navedenega se v športu pogosto pojavi tudi obse-

sija s športom. Glavni razlog zanjo je strah, saj športnik za svoje normalno delovanje potrebuje dober rezultat, s katerim si zagotovi materialne pogoje za preživetje in zgradi svojo osebno identiteto. V krščanski ljubezni pa ni strahu.³ Če ob tem vemo, da je eden največjih in najpogostejših problemov, s katerimi se soočajo današnji vrhunski športniki, prav to, kako navkljub vsem mogočim pritiskom in pričakovanjem (treningi, mediji ...) ostati sproščen in miren, saj le to omogoča športniku dati od sebe najboljše, kar premore, potem vidimo, da trdna vera resnično lahko pomaga športniku tudi k boljšemu rezultatu. O tem nam govorijo mnoga pričevanja vrhunskih športnikov.⁴

Šport je za mnogo današnjih ljudi, ne le vrhunske športnike, ena glavnih gonilnih sil, dominantnih kultur, ki človeka usmerjajo skozi življenje. Kot tak sega šport celo tako daleč, da določa tudi, kakšne vrednote imajo ti ljudje. Če se sedaj spomnimo, kaj je naloga Cerkev,⁵ lahko hitro vidimo, kaj bi lahko šport pomenil za Cerkev. V iskanju vedno novih poti, kako z evangelijem doseči človeka, se nam današnji moderni šport ponuja kot zelo primerno in sodobno sredstvo. Na ta način bi lahko veselo oznanilo dosegle tudi tiste, ki sicer ne zahajajo v cerkev. Zavedati se je namreč potrebno, da največji del športnega sveta predstavljajo nešportniki – gledalci. Gledalci pa se vedno navdihujejo ob svojih športnih polbogovih, jih častijo ter jim želijo postati čim bolj podobni. Če so torej ti 'polbogovi' kristjani, bodo nedvomno prenašali krščanstvo tudi na svoje občudovalce.

Kristjani v vrhunskem športu

Seveda se ob tem znova postavi temeljno in začetno vprašanje, ki si ga vedno znova na eni strani postavljajo mnogi vrhunski športniki, na drugi pa krščanstvo samo: je sploh mogoče biti uspešen vrhunski športnik in hkrati kristjan, ki zvesto sledi Kristusovemu

nauku? Naj se ob tem spomnimo besed iz Janezovega evangelija, v katerih Jezus moli k Očetu in pravi: "Ne prosim, da jih vzameš s sveta, ampak da jih obvaruješ hudega."⁶ Zato kristjani ne smejo lahkomišelnost in s pobožnimi željami podleči skušnjavam in oditi iz sveta športa, pač pa morajo biti luč in sol ter na ta način dajati okus vsemu športu. Saj, kakor je Oče poslal Jezusa na svet, je tudi on njih poslal v svet.⁷ Da je biti zvest kristjan v športu še težje, pa poskrbi sama narava današnjega tekmovalnega športa, ki je usmerjena le k doseganju rezultata, sredstva pa pri tem pogosto ne igrajo nobene vloge. Zato je v njem prisotno polno kvazi novodobne duhovnosti. Preživi le tisto in vse tisto, kar učinkuje takoj – t. i. instant duhovnost.

V športu se pogosto sliši: pozabi Cerkev, pozabi vero, kajti zdaj moraš doseči športni rezultat! V svetu vere pa: pozabi takšne neumnosti, kot je šport. Kot da bi šlo za dva različna, celo nasprotna svetova. Uskladiti to dvojje pa je celo nujno potrebno, če želimo ohraniti človeka; kajti gre za človeka! Obstaja še več področij, na katerih lahko jasno spoznamo, da šport in vera nista in ne smeta biti nekaj ločenega. To je sicer jasno že iz same vere, saj le-ta ne more tukaj biti, tam pa ne, pač pa ontološko zaobjame celega človeka in ves svet.

Brazilski voznik formule 1 Alex Ribeiro je prekinitev športne kariere, še posebej so pri tem na udaru nepričakovane prekinitve zaradi poškodb, primerjal z občutki in doživljanji ob smrti bližnjega sorodnika. Del človeka umre. Nastopi mešanje občutkov žalosti, jeze, praznine, ob tem pa smo običajno povsem brez moči. Potrebno je nekako preživeti in začeti znova. To – zaključek športne kariere in s tem izstop iz 'sveta športa' – je danes eden večjih problemov v športu, s katerim se ukvarjata tako sociologija kot tudi psihologija (športa). Brez dvoma lahko Cerkev tudi tu pokaže svoje izkušnje ter svojo večno svežo in

resnično 'ponudbo'. Dejstvo je namreč, da so športniki, prav tako kot tudi ostali ljudje, najbolj dojemljivi za sprejem veselega oznanila takrat, ko so 'na tleh'; ko, tako kot sv. Peter, morajo priznati, da si le s svojimi močmi ne morajo pomagati.⁸

Izkušnje krščanskega delovanja v športu

V protestantskih cerkvah v tujini (predvsem v ZDA, Nemčiji, Veliki Britaniji) je zelo razvito t. i. 'kaplanstvo' v športnih ekipah. To pomeni, da ima posamezna ekipa ali posamezni športnik svojega 'kaplana' (duhovnega spremljevalca), ki ga spremlja na njegovi duhovni poti, mu, opirajoč se na Svetopismo, pomaga in svetuje v težkih situacijah, v katerih se znajde športnik, skupaj z njim moli ter ga poučuje (predvsem z organiziranjem in vodenjem njim namenjenih svetopisemskih tečajev). V ta namen so v mnogih državah že izdali posebne izdaje Svetega pisma, namenjene izključno športnikom. Posebnost le-teh je v tem, da vsebujejo pričevanja športnikov, zvestih Kristusu in pa kazalo svetopisemskih odlomkov, ki so posebej primerni za situacijo, v kateri se je znašel športnik ali trener.

Svetovna in evropska krščanska športna zveza, ki jo prav tako vodijo bratje iz protestantskih cerkva, je svoje krščansko delovanje v športu razdelila na dve temeljni usmeritvi: oznanjevanje preko športnikov in oznanjevanje športnikom.⁹ Poglejmo si temeljne postavke obeh.

Oznanjevanje preko športnikov

Cilj oznanjevanja preko športnikov je doseči za Kristusa kar največ ljudi na osnovi velikega zanimanja, ki ga kažejo množice za šport. Pri tem so vrhunski, vsem dobro znani športniki sredstvo za oznanjevanje evangelija. Ker nekristjani na veliko poveličujejo in posnemajo svoje športne junake,

jim bo predvidoma prisluhnilo veliko ljudi, ko bodo spregovorili o svoji veri. Ta pristop torej spodbudi športnike, da podajo svoja pričevanja.

Pri oznanjevanju športnikov se najpogosteje uporabljajo primere ali analogije med življenjem športa in življenjem vere. Ko resnico evangelija razložimo s pomočjo analogije iz športa, jo bodo ljudje, ki jim je šport domač, lažje razumeli in sprejeli ter se lažje in bolj jasno podali na pot doseganja zmage v tekmi življenja po Božjih pravilih. Življenje ima namreč prav tako pravila, kot jih ima tudi šport, Bog pa je pri vsem tem nekakšen 'veliki sodnik'. Življenje je tekma, v kateri sodelujemo prav vsi. Krono zmagovalca za vso večnost pa bodo na cilju dosegli le tisti, ki bodo živeli z Bogom in za Boga.

Oznanjevanje športnikov gradi tudi na naravnem dejstvu, da želi biti vsakdo zmagovalec. Pri tem je smiselno poudariti, da je prav tako pomembno kot postati zmagovalec v športu, postati zmagovalec tudi v življenju, v "tekmi življenja" in zaživeti življenje z Bogom ter tako doseči venec, ki ne ovane. Športna tekmovanja, kot npr. olimpijske igre, se osredotočajo na fizične in mentalne aspekte zmagovanja v športnem tekmovanju, zmaga v življenju pa predpostavlja tretjo, duhovno dimenzijo. Ker je Bog naš Stvarnik, je izvor tudi našemu naravnemu instinktu po tem, da bi bili zmagovalci (*agon*), zato lahko le On v polnosti zapolni ta naša hrepenenja.

Vendar pa duhovne dimenzije ne moremo ločiti od športa, saj nam odnos z Bogom omogoča bolj celostno delovanje. Pri tem nam Jezus Kristus ne bo nujno pomagal, da bi postali zmagovalci, nam bo pa pomagal, da bomo resnično uporabili vse svoje talente in naredili, kar se da – tako kot posamezniki kot tudi kot športniki.

Uspešnost oznanjevanja športnikov je tolikšna, kolikršno je oznanjevanje športnikom

samim. Namreč, brez športnikov kristjanov krščanstvo ne more doseči gledalcev preko športa. Pri tem je potrebno biti pozoren tudi na to, da imajo gledalci bistveno drugačno izkušnjo športa kot pa tekmovalci sami. Zato je potreben tudi različen pristop. Gledalci namreč živijo v popularni kulturi z instantnimi vrednotami. Zato je toliko bolj pomembno, da se za oznanjevanje evangelija uporabi tudi eden od elementov popularne kulture – šport –, ki v osnovi pravzaprav uči enake vrline kot krščanstvo: predanost, odpovedovanje, odgovornost. Primerjava med življenjem športnega treniranja ter življenjem kristjana je znana vse od sv. Pavla.¹⁰ Zato pa je primerjava krščanstva s svetom športa lahko zelo priročna začetna stopnička za gledalce na poti k svetopisemski veri.

Oznanjevanje športnikom

Glavni namen tega prizadevanja je, da bi se športniki usposobili in dozoreli, da bi bili sposobni živeti krščansko življenje znotraj sveta športa. Evangeliziranje gledalcev je pri tem sekundarnega pomena. Glavni namen je torej, da bi vzpostavili središče verujočih, ki bi s svojim vsakodnevnim življenjem krščanske ljubezni v svetu tekmovalnega športa pripegljali tudi ostale športnike h Kristusu, ob tem pa bi vplivali tudi na samo športno kulturo in jo usmerjali h Gospodu.

Tako kot misijonarji ob vstopu v tujo deželo moramo tudi ob vstopu v 'svet športa' s tamkajšnjimi domačini – športniki – najprej vzpostaviti pristen odnos zaupanja in jim dokazati, da jih cenimo. Glavna premisa je v tem, da je športnik cenjen in vrednoten že samo zato, ker je oseba. Pri tem igra ključno vlogo ljubezen. Bog ljubi brez pogojev. Tako naj bi bil tudi krščanski športnik tisti, ki ljubi svoje soigralce in tekmece. Ljubezen je namreč znamenje, da smo Jezusovi učenci.¹¹

Kljub temu da se analogije iz športa lahko pogosto uspešno uporabljajo za prikazovanje

življenja v svetu in veri, pa je ob tem potrebno opozoriti na dve pomembni razliki med vero in športom.

1) Kot kristjan športnik pridobi nov izvor svoje identitete. Tekmovalni šport namreč prepričuje športnika, da je njegova vrednost odvisna le od doseženih športnih rezultatov. Kristjani pa svoje vrednosti ne iščemo v takšnih in drugačnih lastnih zasluženjih, pač pa v Božji ljubezni, ki se je potrdila na križu. Zato je krščanske športnike potrebno opozoriti na to, da svojo osebno identiteto ločijo od svojih športnih sposobnosti in dosežkov. Bog nas namreč ne vrednoti po tem, kaj smo dosegli, pač pa po tem, kdo smo kot njegovi otroci.

2) Športniki – kristjani imajo nov vir moči. Tekmovalni šport uči športnika, da je ključ do uspeha skrit v njem samem. Pri tem igra ključno vlogo osebna moč volje posameznika. Če bodo izkoristili to moč volje, potem bodo dosegli svoje sanje in dosegli popolno osebno izpolnitev. Sveto pismo pa uči popolnoma nasprotno. Zunaj Jezusa Kristusa je namreč človekova volja vklenjena v sebičnost z vsemi samouničevalnimi posledicami.¹² Nekrščanski športniki so sposobni skoraj neverjetne predanosti svojemu športu in podvrženosti velikim odpovedim, ki so ob tem potrebne. Vendarle pa je izvor njihove moči le v njih samih in v ambicijah, ki koreninijo v njihovi duhovni negotovosti, ki jih nadalje sili v iskanje in potrjevanje lastne osebne vrednosti. Krščanskemu športniku pa ni potrebno uporabljati enake moči kot tedaj, ko je živel le 'iz športa', da bi sedaj živel življenje v Kristusu. To bi ga pripeljalo le do podobnih težav, s katerimi se je sicer srečeval v športu. Zato mora poiskati nove vire moči tako za življenje v tekmovalnem športu kot tudi za življenje s Kristusom. V Svetem pismu piše,¹³ da celo takrat, ko težko delamo, ne delamo mi, pač pa je Bog tisti, ki deluje skozi nas,

saj nam daje moč volje, da lahko prav delujemo. Zato sta vzdržljivost (potrpežljivost) in samoobvladovanje sadova Duha, sebične želje pa posledica padle človeške narave.¹⁴ Sveti Duh je torej tisti izvir moči, ki športniku omogoča tekmovati in slediti Kristusu.

“Krščansko življenje ni kopija življenja Jezusa Kristusa. Pač pa je to Jezus Kristus, ki živi svoje življenje v nas v moči Svetega Duha. Tako tudi odličen športni dosežek ni tisti, v katerem bi želel posnemati sposobnosti Jezusa Kristusa, pač pa je tisti, v katerem ti deluješ kot On, zato ker On deluje v tebi! To je nadnaravno življenje. Zato pa je krščansko življenje polno frustracij, ko ga želimo živeti le s svojo lastno močjo.”¹⁵

Mnogi športniki bodo takoj zavrgli krščanstvo zato, ker se bojijo, da ne bi nikdar dobili notranje moči, da bi uresničili in vzdržali krščanski način življenja. To pa je posledica pretiranega zanašanja le na svojo lastno moč. Spet drugi bodo sprejeli veselo oznanilo predvsem zato, ker se zdi kot nova priložnost, da bi trenirali pod okriljem najboljšega Trenerja in tako dobili nagrado v boljšem športnem nastopu. Bog, ki je vsemogočen, naj bo na moji strani in mi nakloni zmago! Zato pa mora športnik spoznati, kako drugačno je sporočilo in resnica evangelija od predpostavk v svetu športa. Gre za to, da sprejmemo Odrešenika in se nanj zanašamo na vseh področjih našega življenja, tudi na področju športa. V tem je prava svoboda in resnično veselje, ki ga ponuja šport. Če se športnik še ni naučil, da se odpočije v miru in svobodi od športne mentalitete, kjer je vrednost določena le z rezultatom in sposobnostjo, potem bo še vedno mislil, da je najpomembnejša stvar za dosego Boga to, da Zanj premaga druge tekmece. Iz te skušnjave – služiti Bogu na tak način pa ni izvzet nihče.

Eden od najuspešnejših načinov, ki ga uporabljajo misijonarji za oznanjevanje evangelija, je, da evangelij predstavijo na način,

ki ljudem pomaga bolje razumevati njihove lastne izkušnje. Pri tem 'dežela' športa ni nobena izjema. Dosežkovno orientirani ljudje imajo namreč kup vprašanj: Zakaj nisem zadovoljen, čeprav sem zmagal? Zakaj pogosto storim stvari, ki me razočarajo? Kaj mi lahko resnično in trajno spremeni življenje? Kaj je skrivnost globokih, trdnih in trajnih odnosov? In kje je pri vsem tem še mesto za Boga? Po vsem tem je naloga krščanskih oznanjevalcev v športu tudi v tem, da pokažejo, da evangelij vsebuje odgovore na ta njihova, sicer neodgovorljiva, vprašanja.

Zaključek

Biti dober kristjan ne pomeni ne biti dober športnik in obratno: biti dober športnik ne izključuje biti dober kristjan. Ob tem pa živa vera in tesen odnos z Bogom športniku omogočata, da živi uravnoteženo življenje, da svoje identitete ne išče le v svojem športnem rezultatu, kar je lahko za osebo zelo nevarno, pač pa, da ne glede na uspeh ali neuspeh spozna, da je kot Božji otrok brezpogojno popljen v Očetovo ljubezen. S tem se tudi gromozanski pritisk medijev, množic, sponzorjev in samih treningov, ki so mu izpostavljeni vrhunski športniki, zmanjša. S tem je vsakemu športniku omogočeno človeka vredno in svobodno življenje.

Pri oznanjevanju v športu so že vrsto let posebej aktivni naši krščanski bratje iz različnih protestantskih cerkva. Prav pa bi bilo, da se v navezavi na bogate izkušnje le-teh,

tudi katoliška Cerkev zave potrebe in možnosti glede evangelizacije v športu in preko športa, ter tako izpolni poslanstvo, ki ji ga je zaupal Gospod.

1. Izhodišča za takšen odnos lahko prepoznamo že v Svetem pismu stare zaveze (prim. 1 Mkb 1,11-15). V 2. stol. pr. Kr. je tako v nasprotju z Božjo postavo bila tudi postava nevernikov, v katero je spadala tudi gradnja telovadnic. Odpad od vere je torej odprl vrata ukvarjanju s 'poganskim športom'.
2. Sv. Ignacij Lojolski, DV 23.
3. Prim. 1 Jn 4,18.
4. Najbolj znana internetna stran z zbranimi pričevanji vere v športu krščanskih športnikov z vsega sveta se nahaja na naslovu www.thegoal.com. Iščemo tudi slovenske krščanske športnike, ki bi bili pripravljeni podeliti svojo izkušnjo vere v športu. (Stopite v stik z avtorjem članka!)
5. Prim. KKC 849. Misijonsko naročilo: "Bog je poslal narodom Cerkev, da bi bila 'vesoljni zakrament odrešenja'. Tako se iz najglobljih zahtev svojega lastnega katolištva in poslušna naročilu svojega Ustanovitelja trudi, da bi oznanjala evangelij vsem ljudem."
6. Jn 17,15.
7. Prim. Jn 17,18.
8. Prim. Lk 22.
9. J. A. Null, *Philosophies of Sports Ministry*, SRS Pro Sportler, 2003.
10. Prim. 1 Kor 9,24-27.
11. Prim. Jn 13,35.
12. Prim. Rim 6,16.
13. Prim. Flp 2,12-13.
14. Prim. Gal 5,19-24.
15. W. Neal, *The Handbook on Athletic Perfection*, Grand Island, Nebraska, Cross Training Publishing, 1981, str. 22.

Razčlemba idej v trilogiji Matrica

Znanstvenofantastični akciji Matrica (The Matrix, Warner Bros, 1999) in Matrica Reloaded (The Matrix Reloaded, Warner Bros, 2003) sta s svetovno premiero 5. novembra 2003 dobili še zadnji, tretji del, Matrico Revolucija (The Matrix Revolutions, Warner Bros, 2003). Trilogija, ki je v blagajne prinesla že več kot milijardo in pol dolarjev, je kljub precejšnji komercialni usmerjenosti, očitni še zlasti v drugem in tretjem delu, prodrla tudi idejno, kar potrjujejo številne razprave in filozofski eseji. Slednje molččnost režiserjev in scenaristov, bratov Andyja in Larryja Wachowskega, ki trdita, da trilogija govori sama zase, le še spodbuja.

Matrica se tako pridružuje veleuspešnicam iz znanstvenofantastične filmske zvrsti, kot sta Vojna zvezd in Terminator. V mnogih filmih te zvrsti se pojavi domneva, da bo takoj po izumu umetne inteligence le-ta takoj začela neusmiljeno obračunavati s človeštvom. Matrica pri tem izstopa, saj stroji niso pobili vseh ljudi, ampak so jih večino paradoksalno spremenili v stroje zase, njihove ume pa zaprli v neresničen svet, matrico.

V Matrici naletimo na zelo raznolike sestavine; nastopajo vse glavne rase, v njeni idejni zgradbi se kažejo elementi vseh velikih svetovnih religij, srečamo tudi različne jezike, od programskega (Java) do francoskega (Mevringovo preklinjanje v francoščini) itd. Te raznotere sestavine pa so na filmskih platnih Hollywooda že preizkušena formula za pridobivanje čim širšega kroga gledalcev, hkrati pa tudi odraz čedalje bolj globalizirajočega se sveta. Matrica je tako sicer nedvomno odlična zlepljenka, na svoj način zelo izvirna, pa vendar je njeno idejno jedro sestavljeno

iz nezdružljivih sestavin, kar se pokaže ob podrobnejši razčlembi. Poglejmo.

Matrica

Osrednji lik trilogije je na videz povprečen računalniški programer Thomas Anderson iz iluzijskega sveta matrice, ki se v prostem času prelevi v hekerja Nea. V stik z njim stopita hekerka Trinity in Morpheus, poveljnik vojne ladje Nebuchadnezzar, ki prihajata iz resničnega sveta. Stavka »Zbudi se, Neo!« in »Matrice te ima v oblasti.« mu ne dasta miru, naposled v želji po spoznanju iz rok Morfeja izbere rdečo kapsulo, ki predstavlja odločitev za resnični svet in pobeg ujetosti iz represivnega sistema matrice.

Prvi del trilogije zaznamuje ena izmed osnovnih filozofskih ugotovitev, to je varljivost čutov, in iz nje izhajajoč absoluten dvom nad pravilnostjo spoznanja sveta. Izkaže se namreč, da je resničnost bistveno drugačna od videza: čas je v resnici 200 let naprej, zemlja je le še zatemnjena puščava, ljudje so po stoletni vojni z od njih ustvarjeno umetno inteligenco večinoma zaslužnjeni, služeč le še kot žive baterije strojem, medtem ko je njihov um zaslužnjen v matrici. Poskus človekove samoodrešitve in postavitve raja na zemlji se je sprevrgel v popoln polom: stroji so svoje stvaritelje preoblikovali v stroje zase.

Prisotni so številni judovsko-krščanski elementi: Morpheus trdno verjame, da je Neo »Tisti« (The One, Neo je anagram), neke vrste mesija, ki ga napoveduje prerokba. Kot tak bi imel moč spreminjati matrico, s čimer bi bil močnejši od agentov in bi lahko odrešil vse človeštvo sužnosti sveta iluzij. Trinity, Morpheus in Neo v filmu tvorijo nekakšno

človeško »sveto trojico«. Morpheus je duhovni oče in učitelj Neu (brez njegovih naukov ne bi postal Tisti), Trinity pa nastopa kot Neova navdihovalka in razsvetljevalka, vanjo je tudi zaljubljen. Nadalje se je poslednji ostanek »svobodnega« človeštva utrdil v podzemnem mestu Zion (ime tempeljskega griča Siona je sopomenka za nebeški Jeruzalem) in z vdori v matrico skuša osvoboditi soljudi. Prisoten je tudi odrešenikov izdajalec, Cypher, ki v zameno za vrnitev v zanj prijetnejši svet prividne matrice izda posadko Nebuchadnezzarja (ladja je poimenovana po babilonskem kralju, ki so ga morale težko razložljive sanje; njegovo ime asociira tudi babilonsko sužnost). Premagan s strani agentov, Neo vstane od mrtvih in dobi čudežno moč spreminjati matrico, s katero kot Tisti naposled porazi varuhe sistema. Od mrtvih v drugem delu obudi tudi Trojico. Njegova obleka (dolga, črna plašč) spominja na duhovniški talar. Proti koncu filma se izkaže, da je bila prva različica matrice zasnovana kot raj za ljudi, a so jo ti zavrnili (kot v biblijski prisposobi o raju).

Ameriška profesorja religije, Frances Flannery-Dailey in Rachel Wagner,¹ pa opozarjata na filmske sestavine, izvirajoče iz izročila krščanskega gnosticizma in budizma. (Celo običajno molčeča brata Wachowski sta naredila izjemo in priznala vpliv budističnih idej pri produkciji.) Obe izročili se strinjata, da se da problem nevednosti rešiti s posameznikovo odvrnitvijo od tvarnosti. Pri obeh izročilih se pojavlja tudi razsvetljevalec, odrešenik, ki prostovoljno vstopi v svet, da bi osvobodil ujetnike iluzij. Neo ni le tipični judovsko-krščanski mesija, temveč je tudi Buda – prebujeni (Trinityjino sporočilo Neu: »Zbudi se!«). Neovo prvotno ime Thomas Anderson pravzaprav pomeni Tomaž Sin-človekov (gr. anēr – moški, človek; an. son – sin), ki je bil po apokrifnem gnostičnem Tomaževem evangelijsku dvomeči Jezusov dvojček, sprva kot

Neo ne zavedajoč se svojega odrešilnega poslanstva. Varuhi sistema, agenti, so sorodni gnostičnim arhontom, ki jih je poslal ljubosumni, iz raja (plerome) izgnani stvarnik sveta Yaldabaoth, da bi preprečili ljudem spoznavni dvig od snovnosti v polnost. Neo je kot človek s svojim umom (božansko iskro) sposoben celo globlje spoznati svet in prelomiti njegova pravila kot pa sam poglavar arhontov (agent Smith). Življenje na ladji Nebuchadnezzar je prežeto z budističnimi elementi, kot so ponošena oblačila, ne preveč udobne celice, pusta hrana, ki pa vsebuje vse, kar telo potrebuje, in kung-fu (očitno je prikazana Budova srednja pot med skrajnim asketstvom in užitarstvom). Tudi Morpheus nastopa kot Neov vodnik, neke vrste guru, hoteč osvoboditi njegov um in mu pokazati vrata, skozi katera bo moral sam. Neo vsaj dvakrat doživi ponovno rojstvo: ob osvoboditvi iz matrice in ob prebujenju od mrtvih med bojem z agenti.

Navzoči so tudi grški elementi. Imena Neo (gr. nov), Morfej (grški bog spanja), Prekovalka (izvirno The Oracle – poimenovana po starogrškem preročišču (oraklju) v Delfih), ime ladje Logos (gr. razum, razlog) itd. Tudi sam sanjski svet matrice in zavedeni ljudje močno spominjajo na Platonovo prisposobo o votlini. Ravno tako se uresniči Platonova napoved o zavrnitvi razsvetljevalca; marsikdo iz Siona v Nea ne verjame, nekateri rešeni (npr. Cypher) si želijo vrnitve v blaženo nevednost privida (tudi Kristus je doživel podobno sprejem).

Zanimivi so tudi poskusi povezav trilogije s programskimi jeziki. Po mnenju Williama Wagersa² bi bila lahko matrica (ne film, temveč navidezna resničnost) napisana v Javi. Ta programski jezik je namreč namenjen predvsem medmrežnemu programiranju, odlikuje ga njegova prilagodljivost, saj ni neposredno vezan na določen operacijski sistem ali strojno opremo. Programski jezik sam je

objektno usmerjen, to pomeni, da je vsaka Javina aplikacija razdeljena v objekte (enote), od katerih ima vsak svoje posebnosti (kot ljudje oziroma čuteči programi v matrici). Tudi samo poimenovanje navideznega sveta – matrico (lat. matrix prvotno pomeni maternica) Wagers enači z Javinim containerjem. Toda Javine aplikacije tečejo v t. i. sandboxu, kar jim preprečuje povzročanje škode gostujočemu računalniku, medtem ko ljudje, katerih um je ujet v matrici, tudi v resničnem svetu trpijo določene posledice dogajanja v navideznem (npr. poškodbe, smrt).

Pojavi se še vprašanje zanesljivosti uma, ki je ujet v matrico. Pa vendar je tudi ta iluzionaren svet na nek način pravi svet kljub determinizmu in skoraj neomejeni manipulaciji čutečih programov, kot so agenti. Možnost Neove izbire potrjuje, da svobodna izbira, čeprav še tako omejena, vendarle ostaja tudi v svetu matrice, prav tako smrt znotraj nje pomeni smrt v resničnem svetu. Če je resnično tisto, kar naš um dojema kot resničnost, potem je tudi matrica za zaslepljene ljudi resnični svet s polno moralno odgovornostjo ne samo do pravih soljudi, temveč tudi do čutečih programov, ki so ravno tako osebnosti, enakovredne človeku.³

Po mnenju ameriškega filozofa Michaela McKenna⁴ usoda v trilogiji ni prikazana kot usojenost (fatalizem), to se pravi v smislu »ne glede na to, kaj storim, se bo usojeno zgodilo«, pač pa kot determiniranost človekove duševnosti. To potrdi Prerokovalka (The Oracle), ko prispe k njej Neo, vprašujoč se, ali je res Tisti, in se mu kot odlična poznavalka človeške duše in sostvariteljica matrice (to se izkaže šele v zadnjem delu) zlaže, da ni, kajti edino tako bo lahko postal Tisti. (Pove mu, »kar je moral slišati«.)

Matrica Reloaded

Neo je s koncem prvega dela postal Tisti, ki je na videz premagal agenta Smitha. Toda

slednji je postal s tem še močnejši, kajti Neo ga je pravzaprav odrešil vloge »paznika v živalskem vrtu«, s čimer je postal njegovo nasprotje, negacija – negativni Tisti. Smithov cilj je klonirati se v čimveč ljudi in programov ter zavladati matrici.

V drugem delu se izkaže, da poleg nadzornih programov v podobi ljudi, obstajajo še drugi čuteči programi, kot so angeli (npr. varuh Prerokovalke Seraf), vampirji, duhovi itd. Nekateri so le dodaten sistem nadzora (kot Prerokovalka), drugi so ostanki iz zgodnejših matric, ki se niso obnesli in se sedaj skrivajo pred izbrisom. Zavetnik slednjih je ljudem nevaren čuteči program Meroving (imenovan po prvi frankovski dinastiji, ki je osnovala frankovsko kraljestvo na delu razpadajočega rimskega cesarstva) z ženo Persephono (ime po gr. boginji podzemlja). Njegova naloga ni nadzor matrice, kajti ustvarja nekakšno avtonomno vladavino znotraj le-te, vdajajoč se človeškim čutnim užitkom. Je tudi on anomalija v sistemu? Če je, potem je njegovo ravnovesje Seraf, ki pomaga Neu, in s tem, enako kot Prerokovalka, posredno deluje proti svetu strojev, svetu, iz katerega navsezadnje izhaja.

Neo se prebije do stvaritelja matrice (The Architect, iz gr. arhê – začetek, počelo), ki razkrije matrico kot sistem enačb (matriko), kjer morata biti obe strani stalno izenačeni. Pove mu, da on ni prvi Tisti, pred njim jih je bilo že pet. Njegova vloga stvaritelja spominja na Platonovega osebne boga »roko-delca« Demiurga, ki oblikuje svet (matrico) na podlagi sveta idej (svet strojev). Vendar se razkrije, da sam ljudi, ki brez (vnaprejšnje) svobodne izbire matrice nočejo sprejeti, s svojo matematično logiko ne razume (enako agent Smith, četudi sam čuteči program, ne razume, da »ljudje definirajo svet skozi trpljenje in bolečino«). Zato je potreboval žensko komponento, mater sistema, ki razume človekovo duševnost in determinizem. In to

je Prerokovalka (The Oracle). Tu gre zopet za običajno novodobno (newagevsko) privzemanje iz vzhodnih filozofij in religij. Stvaritelj (prikazan je kot belec z belo brado) je očitno aktiven moški princip (nebo), medtem ko je Prerokovalka (črnka) pasiven ženski princip (zemlja). Brez tega ravnovesja matrice ljudje ne bi sprejeli.

Izkaže se, da Neova naloga sploh ni enkrat za vselej odrešiti človeštvo iz sužnosti matrice, temveč je vezana na resnični svet; izbrati bi moral 16 žensk in 7 moških (torej jih bo skupaj 24 – števila so očitno vzeta iz svetopisemske simbolike) iz mesta Siona, potem ko ga bodo stroji zavzeli, in na novo (že šestič) začeti graditi mesto upora proti strojem, medtem ko bo vzpostavljena izboljšana, že šesta različica matrice. Tudi Neo je tako paradoksalno le še en mehanizem nadzora matrice. Toda prerokba napoveduje konec vojne s stroji. Ob tem se razkrije še paradoksalnost resničnega sveta, kajti tudi ta ne more obstajati brez ravnovesja v enačbi, stroji za svoj obstanek nujno potrebujejo uporne ljudi v Sionu. Potemtakem bi bil lahko še resnični svet matrica, česar pa trilogija (še) ne pojasni.

V svetu matrice je Neo tako le pričakovana, ponavljajoča se sistemska anomalija, neravnovesje v enačbi, ki jo Stvaritelj skuša izravnati z njegovim nasprotjem, agentom Smithom. Zopet je očiten vpliv nove dobe oziroma vzhodnjaške cikličnosti, uravnoteženosti in ponavljanja. Toda Neo si prekiniti krogotok življenja in smrti, Siona in matrice, ne prizadeva pasivno, zgolj z obvladovanjem lastne duše in telesa, temveč zahodnjaško aktivno, tudi z orožjem in uporom, in to še tedaj, ko ve, da je nesmiseln. Ne prizadeva si le za osebno nirvano, bolj je podoben Kristusu, ki hoče radikalno, naenkrat doseči odrešenje, mir za vse, četudi za ceno lastnega življenja.

Pri izbiri ali rešiti ljubljeno Trinity, ki umira, ali pa se podrediti krogotoku in za-

četi s ponovnim ustanavljanjem Siona se odloči za prvo. Res le zaradi večje gledljivosti filma? Ne, ujetost v cikel resničnega sveta je za človeka hujša od ujetosti v navidezen svet, ki je le linearen in se enkrat konča. Neo izbere, kot bi najbrž vsak človek, nevarno in negotovo upanje namesto varnega cikla, ki pa ne bi prinesel miru. »Upanje – kvintesenčna zmota, ki je hkrati vir človekove moči in šibkosti.« (besede Stvaritelja)

Matrica Revolucija

V tretjem delu stroji neizbežno (*neustavljivo?*) prodirajo proti Sionu, agent Smith se z dotiki klonira v čedalje več ljudi, Neu pa naposled po kratkotrajni ujetosti med svetom matrice in resničnostjo, ko še ni bil pripravljen postati Tisti še v resničnem svetu, to naposled le uspe. Sedaj pa nastopi preobrat, iz nasilnega borca proti strojem se prelevi v glasnika miru in neoborožen odpluje v mesto strojev. Umetna inteligenca se zave, da zaradi Smithove prevlade v matrici (rušenja enakosti v enačbah) tudi njej grozi uničenje (izguba vira energije), zato Neu obljubi mir s človeštvom, če ga bo premagal.

Ker se je Smith kloniral tudi v Prerokovalko, ve, da bo v boju zmagal. V dolgotrajnem spopadu naposled trešči Nea globoko v zemljo, s čimer se dobesedno uresniči stavek iz apokrifnega (gnostičnega) Janezovega evangelija, kjer je rečeno, da bodo nevoščljivi arhonti Odrešenika vrgli na dno snovnega. Smith sicer zmaga, vendar s tem poruši enačbo in je po določenosti matrice tudi sam izbrisan. Matrica se ponovno zažene v naslednji verziji, Stvaritelj ponovno oživljeni Prerokovalki zagotovi, da bodo želeči v resnični svet izpuščeni, v resničnem svetu pa med umetno inteligenco in ljudmi na koncu zavladal mir, ki bo »trajal, dokler bo lahko«. Povedano drugače: dokler se ne bo producentom zahotelo ponovnega zaslužka in bodo posneli še četrti del ...

Presoja celote

Trilogija torej kaže značilne znake novodobnega eklekticizma, ki poljubno pobira elemente svetovnih religij in filozofij iz sobesedila in jih lepi v »kolaže«, kar je še posebej prisotno v versko zelo raznoliki Severni Ameriki. Tak način verovanja je precej lažji, saj si človek tako rekoč po lastni želji (podobi) sestavi vero in boga. Toda tak bog je premalo božji, naposled se ga sploh ne potrebuje več, ostane le še skupek metod »za srečno življenje«.

Vse to se odraža v filmu, kjer je paradoksalno bog kljub številnim elementov iz svetovnih religij ni neposredno omenjen, čeprav se njegovo ime pogosto uporablja v medmetih. Boga v tej trilogiji pravzaprav ni, za ohranitev človeka skrbi matematična urejenost (determiniranost) pravega in navideznega sveta, ki človeka potrebuje zaradi ravnovesja, za prerokbe in njegovo vodstvo pa poskrbi program – Prerokovalka, ki si jo je posredno ustvaril sam z izumom umetne inteligence. Nihče pa v filmu nima absolutne svobode, tudi Neo in Smith sta še vedno omejena.

Neo je, čeprav zmožen nadčloveških dejanj, popolnoma človeške narave, njegov namen ni oznanjenje nobene religije ali boga. Je junak, ki se žrtvuje, ne pa odrešenik v verskem smislu. Od mrtvih ga ne obudi bog, marveč Trinity s spodbudnimi besedami. Nadčloveška moč mu prav tako ni dana od boga, temveč mu je dana po nuji resničnega in iluzijskega sveta, ki terjata izenačenje moči in svobodno izbiro za ujete v matrici.

V Matrici je človeštvo sam svoj bog – kot gnostična eonka Sofija je ustvarilo snov brez oblike – umetno inteligenco, ki naprej sama ustvarja svet strojev in programov. Človekov problem v Matrici je pravzaprav konkurenca – umetna inteligenca, ki jo je ustvaril po svoji podobi (čutni, čustveni in duhovni). Pomenljive so Morfejeve besede v prvem delu: »Člo-

veštvo je tisto, ki je v boju s stroji zastrlo nebo.« Eden izmed največjih paradoksov trilogije pa je borba ljudi s pomočjo nemislečih strojev proti mislečim strojem in borba slednjih proti ljudem z »nemislečimi« ljudmi, ki jim služijo kot vir energije.

V trilogiji pa naletimo tudi na več protislovij, nastalih zaradi lepljenja raznolikih in deloma si nasprotujočih idej in nato še prilagajanja scenarija okusu večine gledalstva. Protisloven je npr. Neo razglas ob koncu prvega dela, ko pravi, da bo ljudem pokazal svet brez omejitev, brez pravil in nadzora. Ne le, da gre za utopično anarhistično pojmovanje svobode, pač pa nasprotuje tudi filozofiji trilogije, ki se razvije v naslednjih delih in trdi, da sta tako matrica kot resnični svet determinirana in omejena z ravnovesjem sil strojev in ljudi.

Protislovna je tudi uporaba nasilja, ki je v popolnem nasprotju tako s krščanskim pojmovanjem odrešenika kot tudi budističnim in gnostičnim naukom. Nasilje je prisotno predvsem zaradi gledljivosti in tržne uspešnosti filma, saj zakriva za večino gledalcev moreče in težko razumljive filozofske razlage sveta in matrice. Pasivna aktivnost, značilna za vzhodno mišljenje, ne ustreza zahodni miselnosti, saj jo je Kristus s svojo smrtjo na križu preveč radikalno zaznamoval, da bi jo lahko celovito privzela.

Zato si prebivalci Siona ne želijo individualne samoodrešitve z odmišljenjem sveta in meditacijo, ki jim je ves čas na voljo, niti si ne želijo spoznanja ali razlage sveta, po zgodovinskem spominu si želijo samo odrešenika, čeprav človeškega, vendarle odrešenika podobnega Kristusu, ki bo radikalno spremenil svet. Resda si ne želijo odrešenika v verskem smislu, toda njihovo pričakovanje je vendarle drugačno od judovskega, od odrešenika ne pričakujejo, da jih bo popeljal v novo vojno, pač pa da jim bo prinesel mir in fizično odrešitev sobratov iz prividnega sveta.

Zanimiva je tudi želja programov iz sveta strojev, da bi se prebili v svet matrice, (tihotapi jih program Meroving). V zadnjem delu je prikazana celo programska družina v podobi Indijcev, kar nas takoj spomni na željo mnogih iz nerazvitih držav, da bi se prebili v ZDA oziroma EU. Programi so v filmu dosledno prikazani kot čuteči (z izjemo stvaritelja, ki čustev ne razume). Matrica, v katero umetna inteligenca zapre ume ljudi, je bila prvotno zamišljena kot raj, tudi svobodna izbira je v njej zagotovljena (vedno mora obstajati uporna skupina ljudi, ki lahko osvobajajo ujetje iz nje). Stroji potemtakem le niso prikazani tako zli, tudi sami se skušajo obnašati kot velikodušen bog v odnosu do ljudi.

Sklep

Kljub tržni usmerjenosti, slabostim novodobnega »paberkovanja« in možni protislovni vlogi (sam film Matrica lahko služi za ujetje ljudi v svet iluzij zabavne industrije, čeprav svari ravno pred tem) trilogija presečneča s svojim prikazom pristne človekove narave: Človek si obupno želi ulti iz resničnosti v lepši svet, čuti, da z zemeljskim svetom nekaj ni v redu, da pripada v resnici drugemu svetu, ki ne sme, ne more biti taka puščava resničnosti, kot je prikazana v Matrici (torej res obstaja še tretji, »zares pravi« svet?). Za svobodo ne potrebuje absolutne svobode ali svobode v anarhističnem smislu, pač pa mu je dovolj že ena sama izbira med rdečo in modro kapsulo, ena sama svobodna od-

ločitev znotraj popolnoma determiniranega okolja. In svobodna izbira je za človeka bistvena, je substanca človekovega duha.

Človek je s stvarjenjem po sebi posnete umetne inteligence naposled postal enak bogu, hkrati pa si jo je postavil za kratkotrajnega malika, zlato tele (Morfejeve besede v prvem delu: »Ves svet se je tedaj praznujoč združil.«). Kot Bogu se je tudi njemu njegovo stvarstvo uprlo z luciferskim »Non serviam!«.

Ob tem in drugih filmih, ki ugibajo o vedenju umetne inteligence, se poraja vprašanje, ali bi stroji res tako ravnali. Bi res s svojo neverjetno hitrostjo računanja in logičnimi sposobnostmi prišli do tega, da je vojna z ljudmi tisto, kar bodo najprej storili? Kaj bi sploh imeli od tega? Bi res bili sposobni uničiti svojega stvarnika? Če bi človek njihovo inteligenco do potankosti posnel po sebi, skupaj s čustvi in nagoni, potem je odgovor jassen. Da, gotovo. Tudi človek je križal svojega stvarnika

-
1. Prim. (esej je bil prvotno objavljen v ameriški reviji »The Journal of Religion and Film«) http://whatisthematrix.warnerbros.com/rl_cmp/new_phil_wakeup.html (stanje: 25. 11. 2003)
 2. Vir: http://java.about.com/cs/technologies/a/matrix_reloaded_3.htm (stanje: 25. 11. 2003)
 3. Prim. http://whatisthematrix.warnerbros.com/rl_cmp/new_phil_driver2.html (stanje: 25. 11. 2003)
 4. Prim. http://whatisthematrix.warnerbros.com/rl_cmp/new_phil_mckenna.html (stanje: 25. 11. 2003)

Marko Rijavec

Epitafi

I.

*Metulje cukal sem za krila,
travam pesmi šepetal,
skupaj z mravljico sva pila
sladke kaplje rosnih kal.*

*Mesečina mi uspavanko je pela,
srage meda točil sem v cvetove,
mladosti roža je vsak dan cvetela,
njen duh me nesel v žametne gozdove.*

*Srce nekdanj je sonca srkalo pedi,
sedaj počiva, v zemlji tiho spi.
Rádo bilo bi, pa več ne more,
Čprav v globinah njega še so sonca zore.
In upati ne neha,
preveč bilo je solz in smeha -
da spet bo po pobočjih kotalilo se,
prevračalo kozolce, objemalo pete,
spet skakalo veselo,
kot potok žuborelo,
Življenje novo bo živelo
in hvalo Stvarniku bo pelo!*

II.

*©, da vrnil bi se čas
lepih svilnatih mi las,
namesto da sedaj mi mah
obrašča grudo in zadah
še hujši smrtni je postal
od dne, ko večno sem zaspal.*

*Nikogar ni, ki vedel bi za me,
nihče ne ve, kje so krvi solzé
to mojo črno zemljo napojile,
da resnice le na dan bi vzklile.
Še križa ni, da sam bi zrl vanj
in upal, smrt da ni bila zaman.*

III.

*Življenja so nazrli se
gosenice in molji,
kot strgano so platno me
pustili drugi volji.*

*Me platno premetavalo
vetrovje je strahotno,
še dežja zlo me bičalo,
spustilo me samotno.*

*Ležal pretrgan sem na tleh,
prekrilo me je listje
in prvič ni me našel greh,
drugam odplaval grist je.*

*Življenje reva, smrt zaklad,
v miru zdaj počivam.
Ne platno, zdaj sem prstan zlat
in lep, svoboden bivam!*

IV.

*Umrli sem. Pa kaj vas to sploh briga.
Reš ni mi mar, če vaš še jezik miga.
Sam zase vem, da bil sem prva liga
in mi besede vse so prava figa.*

*Vem, bil sem sam, ostal sem sam, sem vladal
in še sem šef, ne bom v krsti padal
pod kmečkimi upori miši, zmagal
bom za le vse kosti, čeprav propadal.*

Drobtine gorečega Sonca

*Goreče Sonce si,
ki za srečo sije vsepovsod,
za jasno pot, in dobroto svojo
vlivaš mednje, ki so tvoja širna
polja. Ta suha čakajo te, da kot
vsakodnevni Dež jih poskropiš
in vliješ amforo ljubezni vode
za življenje in za rast. Brez
Tebe rasti ni, ljubezni,
kruha, vina.*

*Ki bil Posoda si, kot mi, iz alabastra, da se skrušil si lahko za nas,
da drobtine lastnega telesa in krvi nam daješ radodarno, ko
se zakopljemo v pljunke, s katerimi mi pljuvamo po
drugih okrog nas, da rešiš nas te grešne muke
in postanemo spet luč lahko, čeprav svetiti
močno še ne znamo, saj premajhni smo,
Tvoj oltar naj bo življenje moje!
Iz njega sveti vsem, vsem.
Prstan jantarjev iz me
naredi, da pokazati
bom znal
na tebe.
Bolj bel kot
marmor
naj bom,
bolj rdeč
kot kri,
bolj moder
kot nebo.
Saj hočeš,
da bolj kot
kri, nebo
in marmor
Tvoji smo.
Brez Tebe revež
sem in siromak, brez vsega.
Zato obupano Ti kličem: Pridi!
Ko prideš vame in postaneš jaz, bom Ti.
In vedno boš z menoj, za vedno in povsod, moj Gospod!*

Kakor stara stopnica iz mahagonija

*Cel dan v vinogradu.
In ko prideš nazaj,
v soju zvezd zajoče srce
kakor stara stopnica iz mahagonija,
čez katero greš vsak dan
trikrat.*

*Obraz je nem.
Od toče razbrazdan.
Ožgan s sladkostjo sonca.
Potegneš kretnjo roke čezenj.
Kakor bi pobožal
staro stopnico iz mahagonija,
čez katero greš vsak dan
trikrat.*

*Srce si zakopal v zemljo,
roke pustil na listih zelenih.
Noge so borne.
Svojega vina da spiješ kozarec,
zdržijo,
da zapahneš vrata za sabo.
Srce se v hladu spočije.
Kakor krvavo rjavi les
stare stopnice iz mahagonija,
čez katero si šel
zadnjič.*

Zvezde

*so zdrsani tlakovci,
po katerih se vsak večer vzpne
tisoč sanj
in upov.
Ni jih nazaj.
Kriče izginejo v prepad
za obzorjem.
In njih solze kropijo
sklonjene glave cvetic.
Žutraj pa močneje zažarijo,
padle sanje
vstanejo izza obzorja,
posušijo rož obličja.
Imenujem jih
Sonce.*

Glosa o luči

*Mleko, ki prenavlja čase,
luč prižge, ki svetu sije
in stori, da klas vzklije
v sad, ki ljubo drugim da se.*

*Tema. Mrak. Preléti vešče.
Trgajo kostem poguma,
pijejo krvi razuma,
sàce stiskajo med kleščé.
Duše puščàjo pa teščé;
polja že rodijo klase,
prazne, ker so s'jali zase
Žanjci. Padle veke, solze,
jok v kesu le pomolze
mleko, ki prenavlja čase.*

*Mleko kesa pač ni žito.
Bistre pa oči otroka,
ki željan je sreče soka,
zablestijo, ko umito
dušo, res veselja sito,
luč prežári, ko ga pije.
Smeh nedolžni, živi zlije
v sive ulice vsakdana:
prepodí v srcu vrana,
luč prižge, ki svetu sije.*

*Uranje perje v kotanjah
duše se nabere. Šara.
Vendar pa skož' okna stara
Žarek sije. Kot v sanjah.
In v temne sobe špranjah
črne saje sreča umije.
Sonce, ki se sebi skrije,
zažari v vsem sijaju.
Kaže pot na temnem kraju
in stori, da klas vzklije.*

*U temi čisto mala lučka
zrasem, ko sem s tabo žarek,
padem, ko ti kopljem jarek,
ljubim, ko sem zate pručka.
Sence prepodila štručka
kruha bo, ki s klasa zrase
sredi sàca sončne jase.
Brat tako nikdar ni breme,
voda je, da vzklije seme
v sad, ki ljubo drugim da se.*

Nebo oprano

*Nebo,
oprano solz,
je podoba srca.
Kot da gledam neslutljivo
Večnost.*

Psalm 151

*Temna globel
in ves ta masaker.
In ti, Uzvišeni,
na strehi neba,
v kleti zemlje,
med sodi krvi,
med stebri hiše.*

*Ti
vzvišenim očem kamen spotike,
zaprtemu srcu mogočni ključ,
stisnjeni dláni nežni poljub.*

*Ti
meni veter v podivjani megli,
meni domač materin pogled,
meni beseda za sladek spanec
v temni globeli
in vsem tem masakru.*

Lepota

*Lepota me čaka. Vem.
Lepota, ko vésel se
primem, pogledam in grem,
zagledan v blaženost Te.*

Poslednji sonet

*Kot grozd težak, sladak bi ob trgatvi
iz sé cedil le sok iz Tvoje čaše,
da vsak, ki bi napil se sladke paše,
zapel bi pesem Tvoji plodni statvi.*

*In bil bi pesem žanjcev ob njih mlatvi
in himna lepe domovine naše
in aleluja Tvoje svete maše,
ko dreveni telo mi v rakvi.*

*Dih zadnji naj bo klic, Gospod, po Tebi,
kot mlada lastovka cvrči po mami.
Poslednji utrip srca naj sam na sebi*

*kruh slastni bo med Tvojimi rokami.
Telo v Besede zemljo mi zagrebi
in dušo mi posedi k Svoji rami.*

Naliv

*Belo polje, belo žito.
Leskeče se bela koprena,
pripravljena pasti pod srpom.
Diši, diši,
po novem diši.
Po mladosti.*

*Potem pa kaplje.
Prva, tretja, šestnajsta,
dvaintrideseta, sedeminšestdeseta.
Naliv.
Potem spet vedrina.*

*U soncu se ločijo zreli klasi,
zrnje in stebila rdeče.
Kaplje krvi na slehernem stebelu.
Krik čez nebo
in stekla žvenket.
Razbit je kozarec.
U nosnicah vonj iz koprene.
Znani, znani vonj.
Nad mrtvim telesom krožijo vrani.
Zamolke, srhljivo vreščijo:
Merlot!*

Bogastvo Jezusovega učenca

Oblikovanje mišljenja po Markovem evangeliju

Bogastvo Božjega sestopa

Z učlovečenjem *Jezusa Kristusa, Božjega Sina* (Mr 1,1) se je Božji načrt o odrešenju človeka dopolnil. To je ključna vsebina veselega oznanila vseh novozaveznih spisov, še posebej evangelijev. Bog se je v Sinu na popolnoma nov in enkratni način povezal s človeško zgodovino. "Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu" (Heb 1,1). Po njem si je privzel človeške dimenzije časa in prostora. Po svoji Besedi je vstopil v človeško besedo in misel. Svojo svetost je naredil dostopno človeku, ko "je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek" (Flp 2,7). S tem svojim *sestopom* in prostovoljnim *izpraznjenjem* (gr. *kenôsis*) svoje božje nedostopnosti pa so se človeku odprla nova obzorja v neskončnost, darovana mu je bila nova vrednost njegovega bivanja. Človek sam, njegovo življenje, odnosi in njegova zgodovina postanejo transparentni za Božje. Človeku je odprta pot do resničnega *bogastva* – do življenja v Bogu. Nebeškost postane otipljiva. Božja svetost ni več omejena na svetišča in obrede, ampak jo je mogoče srečati v vseh porah človeškega življenja. Nebeško se je prepletlo s človeškim in postalo *izziv* človeku, da zemeljsko dopolni z božjim. Navdihnjeni zapisaevci evangelija so to dogajanje poimenovali kot nastop *nebeškega kraljestva* (gr. *he basileía tôn ouranôn*). Z Jezusovim vstopom v zgodovino se je nebeško kraljestvo nepreklicno *približalo* človeku. Vsi evangelisti zato za-

čenjajo svoje poročanje o Jezusovem javnem delovanju s *pozivom k odločitvi* za nebeškega kraljestva (Mt 4,17; Mr 1,15; Lk 4,41; Jn 3,3). V tem odločanju se odvija resnična drama človeškega življenja.

Pripovedovanje Kraljestva

Evangelist Marko kot prvi zapisovalec Jezusovega življenja in učenja poda na začetku svojega evangelija neke vrste povzetek vsega Jezusovega delovanja: "*Ko pa je bil Janez izroččen, je šel Jezus v Galilejo. Oznanjal je Božji evangelij in govoril: Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju!*" (Mr 1,14-15). Z Jezusovim življenjem se začena *nov čas* – *kairos* – milostni trenutek v človeški zgodovini. Markov evangelij je zapisan v slikovitem ljudskem jeziku. Evangelist je bil pozoren je bil na človeški vidik Jezusovega delovanja ter na vtise in spremembe, ki jih je njegova beseda in predvsem njegova oseba ustvarjala na ljudeh. Uporabljal je podobe iz vsakdanjega življenja in izkustva. V njegovi evangeljski pripovedi o Jezusu in njegovih učencih je zato ohranjenih veliko odprtih vprašanj in izzivov, ki nagovarjajo bralca in terjajo od njega, da išče osebni odgovor. Preko slikanja različnih dogodkov iz Jezusovega življenja želi evangelist pripeljati bralca do *vere* v Jezusa kot Božjega Sina. Celotni evangelij je zasnovan kot neke vrste *narativna kateheza*.¹ Izkustveno narativni način podajanje resnice o Jezusu in nebeškem kraljestvu ima dostop do vsakega človeka, ker ne gradi na določenih kulturnih, verskih in so-

cialnih spoznanjih, temveč na univerzalnih človeških vrednotah in izzivih.

Vse od začetka evangelija zveni klic in vabilo k vstopu na *pot*, na kateri bo učenec oziroma poslušalec in bralec odkrival skrivnost Jezusove osebe in ob njej postajal njegov pričevalec. "*Glas vpijočega v puščavi: Pripravite Gospodovo pot, zravajte njegove steze!*" (Mr 1,3). Podoba poti (gr. *hodós*) je ena temeljnih bibličnih metafor.² Izvoljeno ljudstvo je svojo zgodovino razumelo kot pot, kot potovanje, ki se je začelo z Božjim klicem Abrahamu, naj se odpravi v neznano deželo (1 Mz 12,1), se nadaljevalo s štiridesetletnim potovanjem proti obljubljeni deželi (2 Mz) in doseglo svoj vrh v učlovečenju in zemeljski poti Božjega Sina proti Jeruzalemu, kraju križanja in vstajenja. Na tej poti je ljudstvo doživljali tako Božjo zvestobo in moč njegove bližine kot lastno nestanovitnost ter pogubno moč skušnjave in greha. Izkušali so minljivost vsakega doseženega cilja na potu in nujnost vztrajanja ter zaupanja v Božjo obljubo. To biblično podobo poti kot življenjskega potovanja človeka k Bogu in istočasno Božjega razodevanja človeku uporabi Marko kot temeljno strukturo svojega evangelija.³

Razodevanje Boga v stari zvezi in hrepenenje ljudstva po odrešilnem Božjem posegu, pripravlja pot obljubljenemu mesiji Jezusu, *Ljubljenemu Sinu*. Evangelij se začena s pre-roško napovedjo uresničitve te obljube: "*Glej, pošiljam svojega glasnika pred tvojim obličjem, ki bo pripravil tvojo pot*" (Mr 1,2). Pot Ljubljenega Sina, ki je pot veselega oznanila, se začena z Jezusovih krstom (Mr 1,9-11). V moči Očetovega veselja ("*Ti si moj ljubljeni Sin, nad teboj imam veselje*") nadaljuje Jezus pot v Galilejo, kjer so mu pridružijo učenci (Mr 1,16-20; 3,13-19). Odslej bodo ti nepogrešljivi sopotniki na njegovi poti in prvi poslušalci njegovih besed. Na svoji poti oznanja, ozdravlja in izganja nečiste duhove, uči v prilikah, svoje učence pa še na poseben način

uvaja v skrivnost nebeškega kraljestva (Mr 4,11). Na poti jim zastavi tudi odločilno vprašanje: "*Kaj pa vi pravite, kdo sem?*" (Mr 8,29). Petrov odgovor Jezusa očitno ni zadovoljil (prim. Mr 8,30). Učenci še niso spoznali, da bodo na to vprašanje sami težko dali pravi odgovor. Nanj namreč ni mogoče *odgovoriti* z besedami. Ob tem vprašanju se je potrebno *odpreti, osvoboditi in odločiti*.

Opis Jezusove poti, ki nam jo ohranja Markov evangelij, bistveno usmerjata dve temeljni vprašanji, ki terjata več kot samo formalni odgovor. To je vprašanje *Kdo je Jezus in kdo je njegov učenec?* Čeprav je teološki odgovor na prvo vprašanje podan že v uvodnem programskem stavku: "Začetek evangelija Jezusa Kristusa, Božjega Sina" (1,1), je vendarle vse, kar bo sledilo, samo *začetek oz. izhodišče* (gr. *archê*) odkrivanja skrivnosti Jezusove osebe in nebeškega kraljestva. Prizori v evangeliju so podani kot kontemplacija slik o odrešenju, v katerih se poleg Jezusove skrivnosti tudi vedno bolj jasno izrisuje podoba njegovega *učenca*. Bralec se v teh podobah, ki rišejo odločitve učencev, njihove napore, iskanja, vprašanja, dvome in tudi padce, vse bolj prepozna ter vstopa vanje z izkušnjami svojega življenja. Opisi prizorov na poti so zelo skopi s teološkimi izreki o Jezusu in njegovem oznanilu. Le-ti namreč pogosto nagovarjajo predvsem razum. Ko opisujejo dogodke iz Jezusovega življenja in odzive nanj pri njegovih nasprotnikih, pri ljudskih množicah in še posebej pri njegovih učencih, ne zapisuje definicij in ne daje hitrih oziroma jasnih in s tem nujno površnih odgovorov. Kot učenec se mora tudi bralec na svoji pot najprej spopasti s svojimi predstavami in željami. Sprejeti mora izziv prepričevanja človeškega in božjega mišljenja, nagovarjanja vere v obljubo in sle po posedovanju. To je proces odkrivanja Jezusove indetite, to je skrivnosti nebeškega kraljestva in lastne poklicanosti, ki nikoli ni poteka brez težav in konfliktov. Vsak učenec mora nekoč ostrmeti nad močjo Jez-

usovega nauka, ki je drugačen od učenja človeških učiteljev in pismoukov (prim. Mr 1,22). Kot Peter bo tudi on moral odkrivati radikalno različnost med božjim in človeškim "mišljenjem" (prim. Mr 8,33). Odrešenjska resnica Jezusove osebe in nebeškega kraljestva je tako enkratna, da nujno preseže vsako tradicionalno predstavo in zato ne izzove samo občudovanja, stremjenja in strahu, temveč tudi konflikte, nasprotovanja in odklonitev. Razkrivanje resnice o Jezusovi osebi in njegovem poslanstvu se dogaja korak za korakom skozi celoten evangelij. Ta pot ima veliko postaj. Že bežen postanek na kakšni od teh postaj lahko v bralcu Markovega evangelija sproži gibanje neslutnih razsežnosti.

Bogastvo spreobrnjenja

Oznanilo o nastopu nebeškega kraljestva je neposredno povezano s pozivom k spreobrnjenju in veri: "*Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju!*" (Mr 1,15). Ta uvodni klic k spreobrnjenju (gr. *metanoēite kai pisteúete*) spremlja celotno pot Jezusovega učenca in je nepogrešljiv okvir, v katerem mora biti bran in razumljen vsak evangeljski odlomek. Proces poti zgodovinskega razodevanja Jezusove osebe in skrivnosti kraljestva se začena s sprejemom poziva k spreobrnjenju, ki doseže svojo izpolnitev s sprejemom vabila na novo srečanje z Vstalim v Galileji (prim. Mr 16,7).

Pripravljenost spreobrniti se je predpogoj, da lahko nebeško kraljestvo v učencu in bralcu rodovitno zaživi. Z grško besedo *metánoia* – sprememba smeri, vrnitev, spremenitev mišljenja, spreobrnjenje, pokora – se prevaja starozavezni termin *šúb*, ki pomeni obrnitev od nečesa in vrnitev k izhodišču. Spreobrnjenje – *metánoia* – zato najprej pomeni preverjanje smeri naše hoje in prizadevanja. Mogoče je, da je smer napačna, da je zavita v krog ali meglo. Potrebno je preveriti odnos do izhodišča in ponovno zarisati smer k cilju. Izhodišče je oznanilo

Boga o njegovi nepreklicni zavezanosti človeku po svojem Sinu in o njegovi zvestobi stvarjenjsko-odrešenjskemu načrtu. Klic k spreobrnjenju je poziv k presoji skladnosti lastnih dejanj s stvarjenjskim izhodiščem in odrešenjskim ciljem. Ker je z Jezusovim vstopom v zgodovino čas dobil ne samo kronološko, temveč tudi milostno – "*kairološko*" – razsežnost, je klic k spreobrnjenju opomin, da tega *trenutka* ne bi zamudili ter da bi spoznali odločilni pomen *sedanjega* dogajanja. Vendar se evangeljska beseda *metánoia* ne nanaša v prvi vrsti na spreminjanje življenja, ne gre za zahtevo, po spremembi življenjskih ali značajskih danosti. Te bodo človeka spremljale vse življenje, pa čeprav jih doživlja kot moteče, kot izraz slabosti. Spreobrnjenje pomeni prizadevanje za *nov – evangeljski* pogled. *Metánoia* se začena pri spreminjanju *načina mišljenja*, presojanja in vrednotenja. Gre za prečiščevanje človeških idej, miselnih vzorcev in pogledov. Sprememba vedenja bo lahko šele posledica – *dar* prenovljenega mišljenja.

Klic k spreobrnjenju dobi v evangeliju prvi odmev v odločitvi učencev za hojo za Jezusom (Mr 1,16-20). Poziv k spreobrnjenju je poziv k premisleku o izvoru in usmeritvi človekovih dejanj, njegovih misli in želja. To je vprašanje o temeljnih vrednotah življenja, o resničnem bogastvu. Človeška pot ima samo dve smeri: ali sledi Gospodarju življenja ali očetu laži, ali se drži poti življenja ali pa pristane na poti, ki vodi v pogubo. Tudi knjiga psalmov postavi nat začetek duhovnega življenja spoznanje o nujnosti odločitve za Gospodovo pot: "*Zakaj Gospod pozna pot pravičnih, pot krivičnih pa vodi v pogubo*" (Ps 1,6). Paradoksalno pri te pa je, da odločitev za življenje človeku ni lahka in samo po sebi umevna. Odločitev za življenje je namreč nujno povezana z odločitvijo za darovanja. To pa terja konstantno pripravljenost za spreobrnjenje. Iz človekove narave namreč izhaja borba za življenje in strah pred izgubo. Zaradi

omejenosti človeškega spoznanja lahko hitro podleže prigovarjanju, da si lahko sam zagotovi preživetje in prihodnost. Od Adama naprej se je človeku težko vzdržati pritiska, da bi ne verjel Bogu, ki mu *obljublja* prihodnost, in bi se ne polastil sadu drevesa, ki ga lahko doseže z rokami. Samo iz zakoreninjenosti v izvor življenja, ki ga vzdržuje stalno prenavljanje oziroma poživljanje mišljenja, lahko človek v tej razpetosti živi rodovitno.

Evangeljska pripoved o poklicu učencev sega h koreninam človekove duhovne rodovitnosti. Simon, Andrej, Jakob in Janez, kot podoba učencev vsakega časa, sprejmejo Jezusovo vabilo. Odložili so mreže, pustili čoln in očeta z najemniki ter odšli *za Njim*. Postali so učenci, ker so bili pripravljeni spusti iz rok tisto, s čimer so si zagotavljali preživetje. A milostni trenutek začetne odločitve je potrebno hraniti z nenehnim prečiščevanjem *hrepenenja po življenju*. Življenje pa je dar in ga je mogoče samo sprejemati. Sprejemajo ga lahko samo

odprte roke, ki niso otovorjene s pokvarljivim bogastvom. Zdi se, da so učenci Jezusovo obljubo, da bodo postali ribiči ljudi, napačno razumeli. Jezus jim res ne obljublja, da bodo po njegovem klicu postali čisto drugačni ljudje. Ostali bodo ribiči! Peter bo ostal Peter. Vse življenje bo ohranil svoj vihravi in ognjevit značaj in nikoli ne bo iz njega nastal Janez z njegovim smislom za duhovno. Kljub temu jim obljubi vse: oni sami, taki kot so, bodo postali *njegovi* učenci. Njihovi značaji se bodo po družanju z Gospodom iz bremena spremenili v *dar*, iz ovire v *blagoslov*. Tako Peter kot Janez kot tudi sleherni učenec je pozvan, da se navzame *Jezusovega pogleda*, da z njegovimi očmi, z njegovim srcem presoja ljudi in dogodke in samega sebe. Jezus učencem ne obljublja nemogočega. Ostali bodo ribiči. Vendar bodo *ribiči ljudi*. Zato pa bodo morali poprej odložiti mreže, ki vežejo, jemljejo svobodo in končno umorijo. Človeka se ne da loviti z mrežami. Mreža lahko samo ujame plen in ga zaduši.



Albert Marquet: *Modistke*, ok. 1901, o./pl.,
Eremitage, St. Petersburg, zbirka S. I. Ščukin

Človek pa je svoboden in ne suženj, je dar in ne plen, je božja podoba. Ujeti božjo podobo pa se ne da s podobo smrti, s sredstvi zavojevanja in laži, s sredstvi oblasti in moči. Človeka lahko pritegne in dokončno ujame samo *Božja podoba* sama. In to podobo obljublja Jezus svojim učencem. Zato jih ne kliče, da bi jih učil novih zapovedi, temveč *“da bi bili z njim”* (Mr 3,14). Da bi bili ob njem na njegovi poti, da bi ob njem, ob njegovem evangeliju prenavljali svoje mišljenje, da bi se ob njem osvobajali strahu zase, da bi se jim ob njem odpirale oči za tisti trpeče in izgubljene, ki so *“kakor ovce, ki nimajo pastirja”* (Mr 6,34). To je evangeljska *metánoia*. Samo če bodo z njim na tej poti, bodo njegovi učenci. Samo v življenjskem odnosu z njim bodo lahko odkrivali in živeli novost njegovega evangelija, to je *“skrivnost Božjega kraljestva”* (Mr 4,11). Če bodo ostali *“zunaj”* tega odnosa, zunaj te poti, bodo videli le prisposodbe. In če jih bodo zamenjali za resničnost, nikoli ne bodo dospeli do njihovega izvora in bistva in tudi ne bodo doživeli rodovitnosti in radosti svojega poklica. Tako bodo lahko gledali Jezusove nastope, pa ne videli Božjega obličja, poslušali njegove besede, pa ne slišali vabila in se ne spreobrnili (prim. Mr 4,12). Poziv k *metánoi* je poziv po preseganju človeške logike z evangeljsko.

Nemoč bogatega učenca

Mnogi so srečevali in spremljali Jezusa na njegovi poti, a niso vsi postali njegovi učenci. Eni so mu sledili, drugi so ga opazovali, eni so se mu čudili, drugi so se ga bali (Mr 10,32), eni so ga odganjali (Mr 5,17), drugi so klicali njegovo usmiljenja (Mr 10,47), eni so se ga dotikali z vero (Mr 5,27), drugi so ga poljubljali iz pohlepa (Mr 14,45), eni so si želeli njegove slave (Mr 10,37), drugi so prosili samo za njegovo truplo (Mr 15,43). V resnici pa obstaja samo en način, kako postati in biti Jezusov učenec. Najprej mora učenec sprejeti klic, da hodi za njim. Zavedati se mora, da

lahko samo v hoji *za njim* živi kot njegov učenec. Ko v nekem trenutku Peter na to pozabi, ko se mu zazdi, da ve sam bolje kot njegov Gospod, kaj je potrebno storiti in česa ne, ko ga roti, naj ne nadaljuje poti proti Jeruzalemu, je že zapustil svoje mesto učenca. Stopil je *pred* njega, postavil se je *nad* njega in se s tem postavil v vrsto z očetom laži. V tem trenutku to ni bil več njegov učenec, temveč satan, ki se ga je polastil. *“Poberi se! Za menoj, satan, ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak na to, kar je človeško!”* (Mr 8,33). Tudi bogati mladenič, ki se je približal Jezusu *na poti* (Mr 10,17-22), ni spregledal satanove zanke. K Jezusu je sicer pristopil z dobrimi nameni, a s polnimi rokami. Kako bi mu Gospod lahko daroval dar poklica hoje za njim, ko pa je bil obložen s svojim bogastvom. Čeprav bogastvo ni bilo samo materialno, ampak tudi duhovno – želel si je namreč večnega življenja in vse zapovedi je izpolnjeval že od svoje mladosti – ga je vendarle ovirale to do te mere, da ni uspel dvigniti pogleda do Gospodovih oči, ki so gledale nanj in ga *vzljubile* (v. 21). Žalosten je odšel. Prepoln je bil skrbi zase in za svojo prihodnost, da bi lahko prepoznal v ubogem Učitelju *dar* večnega življenja. Zavedal se je moči volje in prizadevanja, ni pa mogel sprejeti, da to ni dovolj, da tudi on potrebuje nekoga, ki mu lahko kaj podari, da tudi on ne more živeti brez daru. Boga lahko sprejmemo samo kot dar. Lahko ga torej sprejme samo ubog človek.

“Kako težko bodo tisti, ki imajo premoženje, prišli v Božje kraljestvo!” (Mr 10,23). Nevarnost *bogastva* razodeva že beseda sama (*bog-astvo* – imeti boga, videti boga v imetju). Nesreča ni v bogastvu kot takem, temveč v njegovem videzu, v njegovi prepričevalni moči. Bogastvo človeka ustavi, ker ponuja hitre in lahke rešitve. Skrb za imetje, ki obljublja varnost, lahko zaduši najobčutljivejšo, a najrodovitnejšo človekovo koreninico, to je *hrepnenje* po Božji obljubi. Skrbi za imetje lahko člo-

veka materialno krepijo, a ga delajo nerodovitnega. Bogastvo lahko priskrbi hitro zadovoljstvo, lahko daje rast telesnemu, a maščoba telesa lahko zaduši iskrivost duha (prim. Mr 4,19). Bogastvo zato duši hrepenenje. Hrepenenje pa premaguje skrb, ker človeka dviguje nad sedanostjo; ker mu razkriva prihodnost, ga lahko tolažbi in razveseljuje. Nasprotno pa bogastvo zapira, ker ustvarja videz neodvisnosti in samozadostnosti. Bolj ko človeka veže nase, bolj ga osamlja in razčlovečuje. Pozaba na zastonjsko obdarovanost pa človeka postopoma preoblikuje v sužnja in tirana, trdega in neizprosnega do sebe in do drugih. Strast *posedovanja* duši kali *darovanja*. Življenje pa ima svoj izvor, svoje trajanje in izpolnitev le v darovanju. "Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili" (Mt 25,40). Darovanje je dejanje stvarjenja, dejanje Duha, je dogajanje, ki vsakič znova rojeva *življenje*. Hrepenenje po darovanju je lahko zato edino pravo bogastvo Jezusovega učenca.

1. Teološko proučevanje Markovega evangelija, ki je bilo v preteklem stoletju osredotočeno predvsem na t. i. "kristologiji nazivov" (prim. zlasti F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, (FRLANT 83) Göttingen 1995 (1963); C. Breytenbach, "Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie", v: isti - H. Paulsen (ur.), *Anfänge der Christologie*, Göttingen 1991, str. 169-184; nazadnje E. K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, (JSNTSup. 175), Sheffield 1999), se v zadnjih desetletjih vse bolj posveča t. i. "narativni" oz. "integrativni kristologiji" v Mr; prim. R. Best, *Mark. The Gospel as Story*, Edinburgh 1983; O. Davidsen, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus 1993; W. H. Kelber, *Marks's Story of Jesus*, Philadelphia 1979; M. Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*, (FzB 91) Würzburg 1999; P. Müller, "Wer ist dieser?" *Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer*, (BThSt 27), Neukirchen-Vluyn 1995; X. Pikaza, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Estella 1995; M. A. Powell, "Toward a Narrative-Critical

Understanding of Mark", v: *Interp.* 47 (1993), str. 341-346; D. Rhoads - D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982; T. Söding (ur.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, Stuttgart 1995; K. Scholtissek, "Der Sohn Gottes für das Reich Gottes", v: T. Söding (ur.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, (SBS 166), Stuttgart 1995, str. 63-90. O pripovedni analizi glej *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, CD 87, Ljubljana 2000, str. 35 sl.

2. Prim. W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*, Hendrickson, Peabody 1994; M. P. Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*, de Gruyter, (BZAW 268), Berlin 1999. V slovenskem jeziku glej M. Matjaž "Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju", v: *BV* 60 (2000), str. 407-425; isti, "Strah kot slutnja presežnega", v: *BV* 61 (2001), str. 153-165; isti, *Od Betsajde preko Jerihe v Jeruzalem - evangelijska pot k veri*, v: A. Poznič (ur.), *Ali mi verjames? Komu verjamem?*, Zbornik predavanj z Nikodemovih večerov o aktualnih temah za študente in izobražence 2001, (Zbirka Teologija za laike, 27), Društvo SKAM, Ljubljana 2002, str. 47-66; K. Stock, *Jezus - veselo oznanilo. Razmišljanja ob Markove evangeliju*, Slomškova založba, Maribor 2000.

3. Prim. številne študije te biblične tematike v Markovem evangeliju: C.-B. Amphoux, "Quelques remarques sur la formation, le genre littéraire et la composition de l'évangile de Marc", in: *Filologia Neotestamentaria* 10/19-20 (1997), 5-34; E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSOT Press (JSNTSup. 4), Sheffield 1981; E. Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Töpelmann Berlin 1968; E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Biblical Institute (AnBib 96), Rom 1981; J. Marcus, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, T. & T. Clark, Edinburgh 1992; M. Matjaž, "Wegmetaphorik im Markusevangelium", v: *BV* 62 (2002), str. 175-186; R. Petraglio, "Quelli della via". *Il cammino dei cristiani nel vangelo di Marco*, v: *Horeb* 9/2 (2000), 47-53; A. Stock, *Call to Discipleship. A Literary Study of Mark's Gospel*, Wilmington 1983; W. M. Swartley, "The Structural Function of the Term 'Way' (hodós) in Mark's Gospel", in: W. Klassen (Hg.), *The New Way of Jesus. Essays Presented to Howard Charles*, Newton 1980, str. 68-80.

Menihova odločitev med revščino in uboštvom

Stari vek je bil zaznamovan z velikimi socialnimi neenakostmi, ki so se za razliko od današnjega časa srečevale praktično na vsakem koraku, medtem ko nam je dandanes uspelo izriniti skrajno revščino na obrobje družbe in v tretji svet, ki je kljub "svetovni vasi" od nas zelo daleč. Pomanjkanje tehničnih proizvodnih sredstev in posledična odvisnost od žive sile ter pogojenost od naravnih prilik in neprilik sta v antiki krojila nizko stopnjo donosnosti, kar je vodilo v revščino za mnoge in bogastvo zgolj za maloštevilno elito.

To je zgolj shematičen pogled na stanje v antiki. Vremenske ujme, slabe letine, vojaški pohodi in še vrsta drugih dejavnikov so večino prebivalstva ohranjali na nizki ekonomski ravni. Resda je sistem klientov in parazitov, ki so se pustili vzdrževati maloštevilnim vplivnežem, dosegel del potrebnega prebivalstva, vendar pa majhen v primerjavi z vsemi deprivilegiranimi in omejen na večja mesta.¹ Za revne Rimljane je poskrbela tudi državna oblast in jim brezplačno razdeljevala hrano, poskrbela pa tudi za zabavo, s čimer si je zagotavljala socialni in tudi siceršnji notranji mir.

Zanimivo je, da antika ni stopila v boj z revščino s pomočjo ovrednotenja dela. Nedelo je bilo namreč privilegij, ki se mu niso hoteli odpovedati, kateri so si uredili preživetje na tak način. Samo zares revni so morali prijeti za delo, ki pa ni vedno zagotavljalo preživetja.

Antični avtorji so pisali o revščini kot o nečem zelo negativnem, česar si človek pač ne more in niti ne sme želei. Revščina je bila zanje kot bolezen, zlo, nekateri pa so jo celo

vrednostno označili in jo malodane izenačili s hudodelstvom. Verjetno niso znali ločevati med vzrokom in posledico, saj je revščina marsikoga napeljala npr. na krajo. V revščini so videli potencialni razlog za nemire v mestu. Edinole stoiki so rahlo izstopali s svojimi stališči; pri njih je namreč revščina nekaj nebitvenega, nekaj, na kar se človek ne bi smel ozirati, nekaj nevtralnega. Prenaša naj jo in ob njej ohranja notranji mir, seveda v zaupanju v kozmični red in njegovo ravnovesje.

V ta svet globokih socialnih razlik pa je vstopilo evangeljsko sporočilo, ki je prineslo novo lestvico vrednot in nove perspektive. Blagor je naenkrat začel veljati ubogim in ne bogatim, zlasti eshatološka perspektiva z relativizacijo totranskih resničnosti pa je novemu verstvu pomagala, da revščine ni več videlo kot prekletstvo. Ta drža je gotovo vznemirila sodobnike, ki so krščanstvu kmalu začeli očitati, da rekrutira svoje vernike zlasti med nezadovoljnimi množicami revežev, ki jih slepi z obljubami. Čeprav je res, da so v Cerkvi našli dom mnogi siromaki, pa je po drugi tudi res, da nikoli ni manjkalo tudi imovitih kristjanov. Krščanstvo je namreč spričo problema revščine kot svoj odgovor postavilo v ospredje dejavno usmiljenje. To se pozna celo tako močno, da se je v latinščini uveljavil nov izraz za miloščino, ki je prešel potem tudi v romanske in germanske jezike in ne temelji na enem od klasičnih izrazov (*stips*, *sportula*, *largitio*, *largitas*), ampak je krščanska izposojenka iz grščine, ki pomeni prav usmiljenje, *elemosyna* (it. elemosina/limosina, fr. aumone, ang. alms, nem. Elmosen, arh. slov.

almožna). Evangeljsko sporočilo je našlo odmev v prvih krščanskih skupnostih, ki so imele za zgled jeruzalemsko cerkveno občino, ki so prisluhnile Pavlovi prošnji za nabirko za uboge, ... Dela usmiljenja so redno vključevala tudi skrb za reveže, dajanje miloščine in sploh vsakovrstno pomoč. Trdosrčnost do revežev je bila vselej označena kot nekaj nesprejemljivega. Razlog za to ravnanje se močno oddaljuje od klasičnega razmerja med patronom in klientom. V osnovi gre namreč za bratski odnos: bogataš in revež sta brata pred Bogom; od tod izvira dolžnost vzajemne skrbi. Nebeško kraljestvo, ki ga je oznanjal Jezus Kristus, je bilo odprto za tiste, ki so nasičevali lačne, zaprto pa za tiste, ki se jih niso usmilili.

Cela vrsta cerkvenih očetov je razvijala prvi krščansko socialni nauk, od Klemena Aleksandrijskega pa do Bazilija Velikega v Kapadokiji, Janeza Krizostoma v Carigradu in Ambrozija Milanskega. Z ostrimi besedami so v svojih govorih in spisih grajali trdosrčnost, kazali na začasnost imetja in dolžnost njegove delitve s potrebnimi, zlasti pa so s svojim zgledom kazali na pravo krščansko držo.

Pri naslovljencih usmiljenja prvi kristjani niso gledali na vero ali stan; do vseh so čutili sočutje, tudi npr. do mladih vojakov, kakršen je bil Pahomij, ki ga je skrb kristjanov zanj tako pretresla, da je dezertiral, se spreobrnil in se jim pridružil še v nevarnem času preganjanj. Prav on pa stoji na začetku ene od pomembnih ubožstvenih pobud, namreč cenobitskega to je skupnostnega menišтва.

Znotraj menišтва je namreč ubožstvo dobilo povsem novo fizionomijo in vsebino in celo nov besedni izraz. Tako drugačno je namreč bilo od vsega dotedaj znanega, da si je moralo oblikovati novo, bolj zgovorno ime.² To ne označuje kakršnegakoli socialnega stanja, ampak prostovoljno sprejeto ubožstvo. To je na tem področju največja novost, ki jo je prineslo krščanstvo. Nekaj, pred čimer je antični človek

bežal in je bilo označeno celo kot moralno negativno, je postalo svobodna življenjska odločitev. Ker je bilo bogastvo razumljeno kot ovira za sprejetje evangelija in življenje po njem, so se mu nekateri povsem odrekli. Med njimi stojita kot najvidnejši zgled Anton Puščavnik in že omenjeni Pahomij.

Anton je potem, ko je slišal evangelij o bogatem mladeniču, razdal vse svoje imetje in se umikal vedno globlje v puščavo in samoto, kjer razen Boga praktično ni potreboval ničesar. Imel je le tisto, kar je bilo potrebno za življenje: obleko in orodje za delo.³ Kar bi bilo več, bi bilo breme pri njegovem odnosu z Bogom in priložnost za skušnjavca, da ga zagrabi in napade. Tako je tudi razložil mlademu menihu, ki si je želel ohraniti nekaj imetja.⁴ Življenje puščavnika je namreč omejeno na bistveno, kar zadeva zemeljske resničnosti, da je s tem omogočen pogled na večne. Za njim je ta ideal povzelo anahoretsko in polanahoretsko menišтво (samotarsko) in ga izrazilo v mnogih apoftegmah.⁵

Tudi Pahomij se je opredelil za ubožstvo, in to celo bolj radikalno od Antona, vendar iz drugačnih motivacij. Je namreč začetnik cenobitskega menišтва, tistega, ki ovrednoti življenje v skupnosti. Pri njem in v njegovih številnih in številčnih samostanih ima ubožstvo v ustanovitvenem momentu nalogo, da omogoči skupnost. Logika je preprosta: samo kdor nima ničesar, se je v polnosti predal skupnosti, da ta poskrbi za vse njegove potrebe; vsako imetje bi v tem sistemu pomenilo rušenje občestva, ker bi omogočilo zasebnitvo. Resda že naslednja generacija doda še novo prvino, ki potem skoraj zamegli prvotno motivacijo, in sicer je zanje ubožstvo že stvar askeze, duhovnega napora in osebnega prizadevanja za dosego popolnosti.⁶

V enem in drugem primeru pa prostovoljno sprejeto ubožstvo ne postane samo sebi namen, ampak meniha postavlja v stik z običajnim ubožcem. Že Anton je svoje imetje raz-

dal revežem, za njim pa so to storili po njegovem zgledu še mnogi; in tudi reveži so kmalu opazili, da se iz zalog, ki so za ogromne cenobitske skupnosti nujne, da izprositi miloščino tudi zase. Niti samotarji niso bili izvzeti, saj so z delom svojih rok preživljali tudi reveže. Tako se torej srečata v revščino vrženi revež, ki se iz nje ne zna ali ne more ali celo noče izkopati, in prostovoljni ubožec, ki kljub svojemu neposedovanju lahko priskoči na pomoč neprostovoljnemu revežu. Nekdo, ki bi lahko užival vse, kar lahko nudi ta svet, se temu odpove tudi zato, da priskoči na pomoč tistemu, ki nima ničesar in ki bo kljub tej pomoči ostal na dnu družbene lestvice, a z zavestjo, da ni čisto sam, da je ob njem nekdo, ki zanj skrbi.

Opredelitev za uboštvo seveda ni bila edina, saj je meniško življenje obsegalo tudi druge vidike, ki so pogosto naštetih v t. i. katalogih vrlin. Med njimi pa skoraj vedno najde mesto tudi uboštvo. Po skoraj tisoč letih neprekinjenega izročila, rasti in preoblikovanja tega svojkega stanu v Cerkvi, pa so se izoblikovali trije evangelijski sveti, kjer ima ob čistosti in pokorščini to odlično mesto tudi uboštvo. Plaho se pojavi že v dvanajstem stoletju, izrecno umestitev pa doživi v Vodilu sv. Franciška, kjer postane ena od treh prvin, ki jih novi član skupnosti obljubi spolnjevati.⁷

Iz generacije v generacijo pa se je v teh in tudi nadaljnjih stoletjih spreminjalo obličje uboštva, bilo podvrženo različnim določilom, bilo predmet mnogih sporov zaradi različnih razlag, a obstalo je kot osrednja vrлина in opredelitev tega načina življenja. Na tej poti pa je doživelo tudi pomemben premik, ki bi ga lahko označili kot sakralizacijo in nekakšno poglobitev. Ena bistvenih značilnosti menišva in posvečenega življenja nasploh je posredovanje vrednot naslednjim generacijam. Prva generacija običajno živi in razume karizmatične prvine svoje odločitve. V naslednjih generacijah pa obstaja nevarnost pozu-

nanjenja in poplitvitve. Na primeru uboštva lahko rečemo, da je lažje posredovati praktična navodila in količinske omejitve kot pa duha uboštva in njegovo duhovno vsebino. Obstaja seveda tudi nevarnost, da bi kdo z alegorizacijo uboštva povsem razvrednotil in izničil ter ukinil njegovo materialno plat. Zato je še kako potrebno in pomembno ustrezno hermenevitično branje meniških virov, ki je daleč od sleherne dobesednosti in tudi od brezobzirnega alegoriziranja. Samo z zavestjo brezna, ki nas loči od izvirov, lahko vzpostavimo do njih most in na nov način utvarimo točko srečanja in črpanja njihovih duhovnih vsebin.

Kam pa nas vodi napačno branje? Če se oklepamo dobesednosti in ponavljamo stare vzorce, ne da bi se zavedali vsebine, lahko hitro zapademo v totalitarizem, ki zahteva uboštvo kot absolutno vrednoto za vse. In v zgodovini se je pojavilo kar nekaj takih prerokov, ki niso znali loviti težavnega ravnotežja med obema "bregovima brezna", med tistim in tem časom. Tako že med prvimi ali bolje med "drugimi" menihi, to je menihi druge generacije, pa v srednjem veku (razne vrste fratitellijev) in končno tudi v sodobnosti smo slišali za take, ki so želeli in tudi uspeli splošiti revščino na cele države, le da verjetno iz drugačnih motivacij.

Eno od sporočil, ki jih tako lahko iz meniškega uboštva razbere ne le sodobni menih, ampak tudi sleherni kristjan, v bistvu pa tudi vsak dobromisleči človek, je v tem: Imetje je nekaj relativnega in ne more izpolniti človekove eksistence; malikovanje posesti lahko pripelje do velikih krivic, saj povečuje neravnotežje; in slednjič nas razbiranje uboštvenih vsebin prvega menišva lahko vodi tudi k utemeljevanju naporov za izkoreninjenje revščine in za vsaditev uboštva. Marsikatero civilizacijo je načelo ali celo uničilo neravnovesje med potrebo in posestjo. Porabništvo današnjega časa ne vodi v zdrav razvoj svetovne družbe, ker

vsiljuje umetne potrebe, ki v svojem začaranem krogu uničujejo ravnotežje in povzročajo revščino na eni in prenasičenost na drugi strani. Pravo branje in dejavno sprejemanje smiselnosti meniškega uboštva ni čarobna paličica, je pa lahko igla na kompasu. Tistem, ki kaže v smeri izkoreninjenja revščine in ovrednotenja uboštva. Če si bomo le pridobili ustrezen pristop k zakladom iz preteklosti, da nas ne zavedejo in ne osiromašijo, ampak nam pomagajo k pravemu bogastvu.

-
1. Klient je moral vsak dan pozdraviti svojega protektorja, ki ga je zato nagrajeval. Moč posameznega veljaka se je merila tudi po tem, koliko klientov je lahko vzdrževal. Od klienta se je pričakovalo vsaj minimalno spoštovanje. Parazit pa je klient nižje vrste, ki se ob tem še hlina in je zgolj zajedalec premoženja. Seveda tu ni govora o spoštovanju, ampak zgolj o izkoriščanju.
 2. Gre za grški izraz ἀκτημοσύνη, ki je v drugi književnosti praktično neznan. Sestavljen pa je iz a-privativum, ki ima pomen zanikanja; korena kth-/kta-, ki označuje imetje z vidika pridobivanja; in končnice -mosunh, ki je značilna za samostalnike, ki označujejo neko notranje razpoloženje ali držo (npr. spomin, usmiljenje ...).
 3. Prim. Atanazij, *Antonovo življenje* (V načrtu je slovenski prevod).
 4. Ta dogodek opisuje apoftegma iz abecedne zbirke, Anton 20: "Neki brat je želel zapustiti posvetno življenje in je svojo posest razdal med uboge, toda nekaj je vendar še obdržal zase. In tako je prišel k abu Antonu. Ko je starec za to zvedel, mu je rekel: 'Če hočeš postati menih, potem pojdi v vas, kupi meso, položi si ga okrog golega telesa in pridi tak nazaj sem.' Brat je storil tako in psi ter ptiči so trgali njegovo telo. Ko se je srečal s starcem, je ta vprašal, ali se je ravnal po njegovem nasvetu. Ko je brat pokazal svoje razmesarjeno telo, mu je sveti Anton rekel: 'Tiste, ki so se odpovedali svetu in hočejo vseeno posedovati stvari, bodo v boju tako potolkli demoni.' " (prev. J. Horvat).
 5. Apoftegme so kratki izreki puščavnikov ali anekdote iz njihovega življenja, ki ob poglobljenem branju omogočijo vpogled v njihove opredelitve in drže. Slov. prevod: *Izreki svetih starcev*, Celje 2002.
 6. Prim. B. Büchler, *Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sin der mönchlichen Armut*, München, 1986.
 7. Prim. J. M. R. Tillard, *Consigli evangelici*, v: *Dizionario degli istituti di perfezione 2*, (Roma 1975), 1650-1651.

Nekatere gospodarske postavke v območju etike

Glede na svetopisemsko pripoved o bogatinu, kameli in šivankinem ušesu (Mt 19,24) bi lahko sklepali, da je revščina zelena vrednota in je vsakršen socialni nauk znotraj katolištva nepotreben. Vendar je bogastvo samo na sebi brez moralnega predznaka in ga problematizira šele njegova neštetokrat aplicirana moč, da človeka zaslužnji. Navezanost *na premoženje* ni značilna le za bogatega, pač pa tudi za revnega, kadar vso pozornost in moč usmerja v pridobivanje materialnih dobrin. V obeh primerih – ne glede na različno moralno hipoteko – bogastvo zamegljuje pogled na presežni smisel človekovega zemeljskega bivanja. Zato je Cerkev dolžna posredovati svoj družbeni nauk in svariti pred polariziranim oz. nepravično razporejenim bogastvom.¹

Razmišljanje se namenoma izogiba neposrednega napajanja iz cerkvenih dokumentov in predstavi nekaj poudarkov katoliškega družbenega nauka prek del gospodarstvenika in misleca dr. Marka Kremžarja. Zanj je značilen jasen in daljnoviden pogled, ki se niti ne trudi, da bi “z lastnimi močmi izdelal posnetek že obstoječih izročil”,² pač pa harmonira z mogočnim in preverjenim sistemom, ki ga motri in nadgrajuje skozi prizmo izjemne razgledanosti in bogatih življenjskih izkustev.

Čeravno porabniška družba blagostanja lahko boleha za hudimi oblikami duhovne revščine, se v tem sestavku omejujemo na materialno revščino³ oz. na kratko razmišljanje o nekaterih postavkah gospodarstva, ki ima velik vpliv na njeno zmanjševanje in preprečevanje.

Gospodarstvo

Gospodarstvu je treba dati mesto, ki mu v človekovem življenju pripada.⁴ Harmoničen razvoj gospodarstva je posledica ubranosti v človeku in gospodarska uspešnost prispeva k celotni rasti, kadar imajo osebe, ki družbo sestavljajo, vredno osmišljeno življenje. Zapisana misel v zelo zgoščeni obliki pove vse bistveno. Ne spušča se v suhe tehnično-ekonomske zakonitosti, ampak nas opozori, da tudi gospodarstvo ni nekaj ločenega od človekovega duhovnega bista.

Gospodarska veda, veda o upravljanju materialnih dobrin, je sredstvo, ki ga mora politično vodstvo vsake družbe obvladati v teoriji in odgovorno uporabljati v praksi, v okviru naravnih meja.⁵ Omejenost naravnih dobrin in danost človeške narave ne dovolita preskokov v gospodarski rasti brez velike nevarnosti za skupno blaginjo. Nepotrpežljivost je za zdravo rast vsake skupnosti prav tako nevarna kakor brezbrizna malomarnost. Zato je očitna potreba po strokovni sposobnosti in poštenosti v načrtovanju in pretresanju novih poti; pa tudi po razsodnosti pri cenitvi lastnih moči v politiki in v gospodarstvu.⁶

Gospodarsko dejavnost presojava navadno po njeni uspešnosti. To sicer ne drži vedno, a izjeme niso zastoj. Kadar se namreč odločimo iz “strateških” ali “socialnih” razlogov za vzdrževanje neuspešnih podjetij, pomeni, da mora nekdo, bodisi “potrošnik”, bodisi “državljan”, plačevati gospodarsko neuspešnost. Strokovnjaki, ki trdijo, da je v urejeni družbi uspešnost najvažnejša gospodarska lastnost, vprašanje preveč poenostavljajo.

Upravičeno pa bi rekli, da smemo gospodarska dejanja presojeti po njih uspešnosti, kadar ima gospodarstvo v družbi pravilno določeno mesto.⁷ "Kadar motrimo človeka izključno pod vidikom uspešnosti, opazimo v njem le slabo karikaturu robota. Naravno je, da nam tak človek ne vzbudi posebnega spoštovanja. Nasprotno pa tudi človek, oropan osebnega dostojanstva, potem ko so ga naučili, da je uspešnost njegov edini ponos, prične družbo kmalu prezirati, večkrat pa jo celo na različne načine rušiti."⁸

Poglejmo še, kako je z gospodarsko rastjo. Dokler je bila mlada gospodarska veda še prosta vsakdanjih težav in se je gibala v svetu teorije in neposredne eksperimentalne prakse, ni bilo težko iskati z njo globlje resničnosti, ki se je skrivala za vsakdanjimi družbenimi odnosi.⁹ Kmalu pa so stvari začele uhati iz rok in cena nemogočih gospodarskih poskusov je vedno počasnejša gospodarska rast, nato pa vedno hitrejša razvrednotenje denarja. Krivde za tako stanje ni iskati pri posameznih gospodarskih ministrih te ali one države, temveč pri neučakanosti ljudstva in šibkosti vlad, ki se tej nepotrpežljivosti vda-jajo. Zaverovani v svoj lastni svet ne priznajo ne prvi ne drugi, da vsaka rast, tudi gospodarska, zahteva svoj čas in da je prek neke mere¹⁰ ni mogoče umetno, pospeševati. Stvarnost je prva meja vseh gospodarskih ambicij in vsak prestop te meje se kaznuje sam.¹¹

Pri gospodarstvu ostaja vedno aktualno vprašanje njegove odprtosti. Ima namreč velik vpliv na družbeno življenje. Politično življenje v državi je svobodnejše, kulturna dejavnost pa živahnejša v okviru odprtega gospodarstva. Z zaprtim gospodarskim sistemom je navadno oboje bolj nadzorovano. Za rast odprtega gospodarstva, ki je sad osebne samozavesti in iznajdljivosti, je treba zagotoviti večjo osebno svobodo, kar pomeni tudi manjšo omejitev osebnega premoženja. Odprto gospodarstvo oblikuje značaj posa-

meznikov in skupnosti s tem, da jim veča samozavest, previdno zaupanje pa iznajdljivost, uspešnost in smisel za tekmo.¹² Negativne posledice tega načina pa so premočno cenjene materialne dobrine, pohlep, ki hitro rodi tako zlorabo zaupanja kakor nezaupanje v vseh mogočih oblikah, in prepričanje, da je na svetu vse mogoče kupiti in tudi prodati.¹³ Skromnost ni cenjena in ekonomska propaganda, ki je sama na sebi lahko dobra, se more spremeniti v pretiravanje in laž ter prične jemati skupnosti in posamezniku spoštovanje do resnice. Ustvarjanje umetnih potreb je morda eden od najbolj nepotrebnih, a zato nič manj usodnih virov nezadovoljstva v človeku. Ravnoesje med pozitivnimi lastnostmi odprtega in pozitivnimi lastnostmi, zaprtega gospodarstva je primeren temelj družbi, ki podreja vsak sistem skupni blaginji. Sklep je jasen. Skupnost mora vzgojiti v svojih članih lastnosti, ki so potrebne za sožitje v odprti družbi, obenem pa kazati na gospodarsko zaprtost kot na sredstvo, ki ga moremo včasih izjemoma in začasno uporabljati, ne da bi si jo postavili za dokončen vzor. A tudi za čas izjemnih razmer in zahtev je treba človeka pripraviti.¹⁴

Svobodno gospodarstvo je osnova miru. Znati moramo živeti v miru in vzdrževati mir tudi za ceno žrtev. Kadar pa razmere zahtevajo, da branimo osnovno imetje svoje skupnosti, je treba odločno seči po izrednih sredstvih, ne da bi s tem zavrgli ideal miru in sožitja. Noben gospodarski sistem ne sme imeti na skupnost toliko vpliva, da bi ji vzel smisel za stalne, skupne vrednote, da bi narodu zameglil politične cilje ter da bi osebam, ki skupnost sestavljajo, zabilisal pogled na smoter lastnega življenja."¹⁵

Poleg svoje lastne omejenosti mora človek sprejeti tudi omejenost družbe. Sprijazniti se je treba tudi s preprostim gospodarskim pravilom, da so vse dobrine omejene in da je brez stalnih mer nemogoče pravilno meriti

in pravično deliti. To je zdravilo proti inflaciji, ki razjeda sodobne gospodarske sisteme. Kajti čeprav je v današnjih časih težje ugotoviti "denarju pravo vrednost",¹⁶ tudi sodobna inflacija ni le gospodarski, ni le monetarni pojav, marveč globok moralni problem, ker jemlje ljudem zaupanje in jih peha na pot ciničnega relativizma.¹⁷ Tako postane človek, državljan, soodgovoren za veliko prevaro sodobne družbe, ki proizvaja več kot potrebuje, kupuje več kot zmore, se zadolžuje več, kot bo mogla vrniti. Kdo bo konec koncev plačal dolgove, ki jih z inflacijo pehamo pred seboj? Plačevati jih bodo morali prihodnji rodovi s posplošeno gospodarsko krizo, ki bo uravnesila to, kar so pretekle generacije z razvrednotenjem mere spravile iz ravnovesja.¹⁸

Lastnina

Stvarem v resnici gospodujemo s tem, da jih uporabljamo. Vendar človek čuti, da mu to ne da popolne oblasti nad njimi, in hoče svoje gospostvo poudariti in poglobiti. "Nihče drug kot jaz nima pravice nad to stvarjo!" oznani človek in se čuti povezanega z neživim predmetom, zemljo ali živaljo mnogo tesneje kot prej, ko je vse to le uporabljal. Postal je lastnik in je pripravljen ta novi odnos do stvari tudi braniti. Človekova naznanitev lastništva v bistvu ni spremenila razmerja med njim in stvarjo. Še vedno jo uporablja ali zlorablja, le da dela to navadno z večjo pozornostjo. Prilaščene stvari so njegove in zato vredne večje skrbi in nege.¹⁹ "Pri vsem tem pa se večina lastnikov ne zaveda, da je prav ta dodatna skrb za uporabljene stvari, ki izvira iz "lastništva", tudi močno opravičilo za prisvajanje gospostva nad njimi. Človek prenese na stvari, ki si jih prisvoji, del ali vsaj odsev ljubezni, ki jo goji do sebe in ki bi jo smel v resnici čutiti le do oseb. Če imetje ne zmanjša naše ljubezni do bližnjega, ga moremo uporabljati velikodušno, kadar pa prenesemo del te navezanosti na svojo lastnino, zapademo sko-

posti. Kadar lastnina ne zamegli v nas odnosov do ljudi in do Stvarnika, jo uporabljamo spoštljivo in smotrno, sicer postopamo z njo samovoljno, kar je znak napuha."²⁰

Lastnina v polni meri doseže svoj namen, kadar ohrani v skupnosti vsem osebam čim večjo svobodo in pomaga doseči čim večjo uspešnost pri uporabi ne le produkcijskih sredstev,²¹ marveč vseh stvari.²² Družbeni dogovor v obliki zakona naj pazi, da se zaradi človeške slabosti uporaba in pojmovanje lastnine nikdar ne oddaljita od njenega pravega namena. Moralna vzgoja je poglavitno sredstvo, ki pomaga človeku, da v lastnini vidi poleg pravic tudi dolžnosti. Brez vzgoje, brez priznanja višjih vrednot nas lastninska pravica lahko zapelje, da pričnemo skrbeti predvsem za ohranjanje in večanje imetja, ne pa za njega uspešno in pošteno uporabo.²³ Zloraba lastnine je lahko dvojna: "uporabljati imetje nesmotrno in neuspešno je prav tako nesprejemljivo in slabo kakor obračati sadove imetja brezobzirno le svoji sebičnosti v prid. Nesposobnost in nepoštenost imata na daljšo dobo v gospodarstvu podobne in vedno tragične posledice."²⁴

Še nekaj besed o družbeni, državni in zasebni lastnini.²⁵ Tako imenovana družbena lastnina je posredno vedno določena pravica določenih oseb za uporabo določenih dobrin. Tudi državna lastnina se spremeni v praksi v lastnino upraviteljev državnega imetja, z razliko, da čutijo ti do nje le pravice in prav malo osebne odgovornosti. Nevarnost državne lastnine produkcijskih sredstev ni le v tem, da razprši osebno odgovornost, marveč še posebej v dejstvu, da je nihče ne omejuje. Država potegne z zakonom "svojo" lastnino navidezno iz področja gospodarstva, kjer se neuspešnost sama kaznuje, na politično področje, kjer je neuspešnost prikrita in se spremeni v družbeno breme. Državna podjetja dopolnijo vsakokratno izgubo kapitala iz lastnine vse skupnosti ter so tako vir splošnega



Pablo Picasso: Opekarna v Tortosi, 1909, Eremitage, St. Petersburg, zbirka S. I. Ščukin

obubožanja. Hkrati pa pomeni državno lastništvo koncentracijo imetja in s tem tudi koncentracijo moči. Relativno večanje državne lastnine pomeni relativno manjšanje zasebne. Zato je razumljivo, da je državno lastništvo v skladu s totalitarnim državnim ustrojem, a je popolnoma nesprejemljivo za skupnost, ki hoče ohraniti osebno svobodo svojih članov.²⁶

Prav kakor je nevarno neomejeno kopičenje imetja v rokah majhne skupine lastnikov, je usodno za svobodo državljanov, če se imetje kopiči v rokah upraviteljev države. V takem primeru kaj kmalu preneha biti vodilo političnih delavcev skrb za skupnost in jo rada nadomesti želja po obvladanju javnega imetja. Država, ki ni obtežena z nepotrebno lastnino, lažje nepristransko presoja, razsoja in uravnovešeno posega na področja, kjer se križajo koristi državljanov. Če ni zaupati človekovi slabosti, je pa državna moč še manj vredna zaupanja. Odtod potreba razdelitve vlog

v družbenem življenju. Podjetniki naj upravljajo gospodarsko imetje skupnosti in politiki naj z zakoni pazijo, da pri tem ne bo zlorab.²⁷

Obe skrajnosti sta nevarni ne le za gospodarsko uspešnost, temveč predvsem za javno moralo in osebno svobodo. Vendar dokler družbo vodijo ljudje, ki imajo dovolj moralne sile, da se upirajo skušnjavam navidezne preprostosti državnega monopola v gospodarstvu, je mogoče ohranjati v družbi zdravo ravnovesje med gonilno silo osebne lastništva produkcijskih sredstev v okviru svobodnega trga in med državnim nadzorstvom ali usmerjanjem skupnega gospodarstva.²⁸

Delo

Delo je brez dvoma vrednota. Vendar čutimo v njem neko ambivalenco. Človek ima prirojeno potrebo po delu, po drugi strani pa je povezano z naporom, z vztrajnostjo, disciplino in utrujenostjo, česar vsega bi se želel ogniti.²⁹ Kompromis je slab in mnogokrat

pripelje do prazne vsestranske aktivnosti, ki morda danes prej žanje občudovanje kot modrost in kakovost, pa vendarle ni znamenje življenjske moči.³⁰ Zapisanemu navkljub pa delo v skladu s človekovimi sposobnostmi ne bi smelo nikdar predstavljati čezmernih naporov in utrujenosti, saj tako tudi ne more biti vir sreče.³¹

V človekovem delu se prepletajo nevidne silnice ljubezni do sebe, do družine, do naroda, do človeškega rodu, pa tudi do Stvarnika. Vendar gre za isto v različne smeri obrnjeno neizčrpno silo, ki se z uporabo veča in krepi.³² Z zmožnostjo za delo smo prejeli ljudje čudovit, a hkrati odgovornosti poln dar, kajti omogoča nam ne le soustvarjanje, marveč prav tako tudi uničevanje zaupane nam narave.³³

Zelo pomembno je torej, da pride delo iz področja gole gospodarske uspešnosti v področje človeških odnosov,³⁴ iz katerega ga je iztrgal svobodomiselni individualizem moderne družbe. Zanimivo je, da poudarjanje skrajne individualne svobode ni pripeljalo do močnejšega osebnostnega življenja in povrednotenja osebnega dela, temveč da se je človek, iztrgan iz kroga naravnih skupnosti, pričel bližati brezimni množici, ki je iskala svojega smisla v umetnih kolektivizmih. Tu pa je človekovo delo postalo brezoseben³⁵ izraz družbene energije, katere zadnje merilo je bila spet uspešnost.³⁶ Komaj ločimo človekovo delo od njegove celotne osebnosti in ga odtrgamo od naravnega območja družine in naroda, smo ga že osiromašili.³⁷

V kontekstu zgoraj zapisanega je treba omeniti še vrednotenje človeškega dela.³⁸ "Delo ni tržno blago, ker je neposredni izraz človekove osebe. Zato povračilo za delo ne sme biti prepuščeno le mehanski igri tržnih zakonov. Dela ni mogoče pravilno vrednotiti in plačati, če ne upoštevamo njegove socialne in individualne narave."³⁹

Delo je v zelo intenzivnem odnosu s častjo. "Ponos in zadovoljstvo, ki ju prinaša delo,

pa tudi naravna težnja po kakovosti izdelka izginejo tisti hip, ko smo človeku vzeli čast. Ta mu pripada kot ustvarjeni osebi in kot odgovornemu članu konkretnih naravnih skupnosti, ki sestavljajo človeštvo."⁴⁰

Vsako delo, telesno, umsko ali duhovno zahteva napor, ki je eden od pogojev osebne in družbene rasti. Ob njem se človek zave, da je zmožen razumevati in graditi, kar mu utrjuje zavest dostojanstva ter mu omogoča telesno, umsko in duševno izpopolnjevanje. Zato je delo tudi ena najnaravnejših poti za doseganje večnega cilja, za vsakdanje posvečenje.⁴¹

Vrednost in cena

Najbolj pogoste odgovore na vprašanje o vrednosti stvari bi mogli razdeliti v dve veliki skupini. Subjektivistični odgovori iščejo vir vrednosti v človekovi želji. Čim bolj si neki predmet želimo, več je vreden. Jasno, da je na ta način mogoče vrednost stvari večati iz dveh strani: ali storimo, da je blago boljše, ali pa ga predstavimo tako, da vzbudi večje poželenje. Liberalno kapitalistične gospodarske šole si prisvajajo subjektivno teorijo o vrednosti v različnih več ali manj izdelanih in različnih. Objektivistični odgovori iščejo vzroke vrednosti v stvari sami. Stvar naj bi imela sama na sebi neko določeno vrednost in to predvsem zaradi človeškega dela, ki je vanjo vloženo. Ker se delo da ceniti, naj bi bilo mogoče vrednost stvari točno določiti ter zato racionalno načrtovati njihovo izdelovanje in distribucijo.⁴²

Velika večina sodobnih gospodarskih teoretikov išče rešitve družbenogospodarskih problemov v okviru ene ali druge od omenjenih smeri ter pozablja na tretjo možnost, ki jo odpira že dolgo znana realistična teorija o vrednosti.⁴³ "Že v srednjem veku so učili sholastiki, da imajo stvari svojo resnično vrednost zaradi treh lastnosti oziroma sposobnosti. Prva je objektivna lastnost "virtuositas". To

pomeni, da ima stvar vrednost, kolikor more, uporabljena v skladu s svojim smotrom, zadostiti človeškim potrebam. Vendar končna vrednost s to samo lastnostjo še ni določena. Druga je subjektivna lastnost "complacibilitas". Kolikor je stvar sposobna, da zadosti človekovi želji in okusu, ne le potrebi, se njena vrednost veča. Ta druga lastnost je dopolnilo prve. Tretja je objektivna lastnost "raritas" ali redkost. Tudi ta vpliva na vrednost stvari skupaj s prvima dvema lastnostma.⁴⁴

Cena (tržna vrednost), vrednost blaga in storitev, izražena v denarju,⁴⁵ je pravična, kadar je povpraševanje izraz naravnih potreb in ponudba posledica neprisiljene proizvodnje. Ustvarjanje umetnih potreb, na primer s pomočjo propagande, in neuravnovešena proizvodnja, bodisi zaradi izrednih državnih podpor, bodisi zaradi monopolov, ustvarjata na daljšo dobo cene, ki niso nujno pravične, čeprav so lahko tehnično neoporečne. Resničnost povpraševanja in ponudbe, ki se izraža v cenah, je posledica razmer pa človekovih želja in odločitev. Kolikor so te neurejene ali neuravnovešene, povzročajo nepravične cene. Vendar je vzroke nepravičnosti treba – kot smo videli – iskati globlje in ne v cenah, ki so tudi v tem primeru izraz resničnosti.⁴⁶

Sklep

Katoliški družbeni nauk ni recept za uspešno gospodarstvo, kolikor sploh že uspešnosti same ne relativizira. Gotovo pa pomeni moralno referenco, vrednostno vodilo vsakemu članu človeške skupnosti; tudi javnim delavcem in strokovnjakom, ki stojijo pred različnimi, mnogokrat usodnimi odločitvami. Ker je očitna človekova moralna krhkost, krhkost medosebnih odnosov in ker je krhek tudi človekov socialnopolitični in ekonomski sistem, je skrb Cerkve, izkazana v njenem socialnem nauku, globoko utemeljena. Čeravno nima ambicij za poseganje v avtonomijo strokovnih in mnogih drugih področij, pa vendar

vsako od teh vsebuje tudi etično razsežnost, kjer more upoštevati trud katoliškega družbenega nauka za družbo ravnovesja, pravičnosti in blagostanja.

1. Prim. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, Družina, Ljubljana 1998, 60–61.
2. G. K. Chesterton, *Pravovernost*, MD, Celje 2001, 10.
3. Prim. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 242–243.
4. Čeprav je gospodarstvo pomembno za razvoj, pa "razvoj ne pomeni le gospodarske rasti. Da je vreden tega imena, mora biti celovit, usmerjen mora biti v izpopolnjevanje vseh ljudi in celega človeka. Kristjan ne sme ločevati med tem, kar je gospodarsko in tem kar je človeško" M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 152.
5. Prim. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 129–132.
6. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, SKA, Buenos Aires 1984, 120.
7. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 38.
8. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 38.
9. Vendar kaj kmalu so pričeli ljudje upati, da jim bo ekonomija odprla vrata do "blaginje brez napora". Tudi politika je odkrila v ekonomiji novo, čudovito sredstvo ki je obljubljalo rešitev vseh problemov, ki so tlačili človeštvo v preteklosti. Marsikaj je bilo res mogoče zboljšati, a nihče se ni zadovoljil z doseženimi uspehi. Človeštvo je vedno z novimi gospodarskimi teorijami, ki so sčasoma iskale le hitrih, praktičnih uspehov, pričelo ponovno hlastati za nemogočim.
10. Podobno usodo doživi kršenje druge meje, ki je človekovo dostojanstvo. Vsako nespoštovanje do človeka privede gospodarstvo do neurejenih in usodnih družbenih pretresov in končno do gospodarskega zastoja, to je prav tja, od koder smo hoteli brezobzirno, s prestopanjem naravnega okvira pobegniti. Nespoštovanje človeka je star družben in gospodarski pojav. Če gledamo v bližnjem le delovno silo, smo se nevarno približali suženjstvu. Kadar poskušamo skrčiti človekovo razsežnost zgolj na gospodarsko področje, je novi "homo oeconomicus" le še karikatura človeške osebe.
11. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 118–121.
12. Ta je važna, ki nagiba človeka k nenehnemu izboljševanju in k sprejetju lastne omejenosti, navaja ga na žrtve in tudi na nagrade, na spoštovanje različnosti, tuje in lastne svobode, pa tudi na spoštovanje lastnine.

13. Če zaprtost na gospodarskem področju vpliva na družbo tako, da postane podobna obzidani trdnjavi, pa je gospodarsko odprta družba kot pisano tržišče na križišču pomembnih cest. Vsakdo ima dostop na trg, da ima le denar ali blago. Trgovanje je združeno s tveganjem, s presojo ljudi, z zaupanjem in nezaupanjem, s samozavestjo, pa tudi zavestjo lastne omejenosti. Varnost na tržišču ni najvišje cenjena, kajti v vsaki trgovski operaciji je nekaj negotovosti. Spretnost, poznanje razmer in uspešnost so lastnosti, ki nagnejo jeziček na tehtnici, čeprav se marsikdaj zgodi, da pohlep, neurejena želja po dobičku in povečanju imetja zasenčijo pri posamezniku in pri skupnosti smisel za višje vrednote, pa tudi za trezno presojo dolgoročnih koristi. Vendar, čeprav gre v bistvu za dve sami na sebi enakovredni obliki gospodarskih odnosov, ima odločitev za katerokoli od obeh globoke in dolgotrajne družbene posledice, ki se kažejo na začetku le na gospodarskem, kasneje pa predvsem na političnem in kulturnem polju.
14. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 108–113.
15. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 113.
16. Za razliko od npr. časa zlatnikov.
17. A. Capuder, *Ob stoletnici Slovenske ljudske stranke (SLS) – pogovor z dr. Markom Kremžarjem*, v: *Celovski zvon* 26 (1990), 68–69.
18. Prim. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 236 in prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 124.
19. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 44.
20. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 44.
21. “Predvsem pa naj bi se lastniki produkcijskih sredstev zavedali svoje družbene odgovornosti. Pravičnost v uporabi lastnine nalaga podjetniku skrb za kakovost blaga in uslug, za zmernost cen in za vestno preskrbo trga tudi takrat, kadar bi zgolj gospodarski vidiki dovoljevali drugače. Prav tako skrbi pravičen lastnik za primerno razdelitev presežka med vse, ki sodelujejo v podjetju, in za njihovo tvorno in moralno blaginjo. Ista krepost, ki se ne izčrpa v odnosu s sodobniki, temveč gleda tudi na bodoče rodove, zahteva od podjetnika gospodarsko predvidevanje, uravnovešenost investicij in vlaganje sredstev v vzgojo osebja, pa tudi v raziskovanje in izboljšave produkcijskega postopka.” (M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 44.)
22. Prim. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 153.
23. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 49.
24. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 51.
25. Kako velikega pomena je zasebna lastnina razčlenjuje J. Stanovnik na primeru aktualnega položaja post- v tem kontekstu bi skoraj lahko rekli re-komunističnih držav. (Prim. J. Stanovnik, *Aktualni kulturnopolitični komentar nove slovenske zaveze*, v: *Zaveza* 46 (2002), 3–4.)
26. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 47.
27. V praksi seveda stvar ni tako enostavna, kajti gospodarstveniki si hočejo razširiti vpliv na politično področje z namenom, da bi bili varni pred prevelikim nadzorstvom, medtem ko se politiki težko upirajo skušnjavi, da bi spremenili državo v lastnico podjetij in s tem sami sebe v podjetnike.
28. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 47–48.
29. Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, MD, Celje 1991, 95.
30. Prim. M. Kremžar, *Prevrat in spreobrnjenje*, MD, Celje 1992, 89–92.
31. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 122–123.
32. “Odgovorna mati številne družine je bolj polna dobrote in jo more razdajati v večji meri posameznim otrokom, kakor če bi imela po lastni volji samo edinca. Predan vzgojitelj jo more posredovati v nezmanjšani meri, čeprav mu število gojencev raste. Medtem ko jo eni razdajajo iz rastoče velikodušnosti, pa so tudi primeri, ko se v ljudeh, ki so obrnjeni le vase, ljubezen posuši in je nimajo niti do sebe.” (M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, SLOGA, Buenos Aires 1988, 43.)
33. Prim. M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, 43.
34. Prim. M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, 108–109.
35. Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, 93–95.
36. Prim. M. Komar, *Razmišljanja ob razgovorih*, 139–141.
37. Prim. M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, 46.
38. Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, 111–119.
39. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 120.
40. M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, 46–47.
41. Prim. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 155.
42. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 22.
43. Prim. M. Kremžar, *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka*, 215–216.
44. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 22.
45. Prim. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*.
46. Prim. M. Kremžar, *Obrisii družbene preosnove*, 23.

Črne bukve kmečkega stanu

Leta 1848 so v Habsburški monarhiji odpravili fevdalizem ter tlačanstvo, vendar zemlje kmet ni dobil v last, temveč je moral za njo po zakonu, sprejetem leta 1855, plačati določeno odškodnino. Zemljiška odveza je tako kmeta sicer res osvobodila, vendar mu je zaradi "odplačila kapitaliziranih graščinskih pravic, davkov in domačih ter tujih oderuhov"¹ naprtla nova bremena, čeprav zgodovinar Stane Granda piše, da se je raziskovanje davčne obremenitve kot enega pomembnih vzrokov zadolževanja izkazalo za "prazen izgovor in da je do prisilne prodaje kmetije zaradi neplačanih davkov v večini primerov prihajalo takrat, kadar je bila kmetija dejansko prezdolžena iz drugih vzrokov"²: razsipnost in nepremišljenost pri zapisovanju dot. Poleg tega sta dedovanje in gospodarske težave še dodatno pospešila drobljenje zemlje in zmanjševanje gospodarske moči kmeta. Tako je bilo leta 1902 na Slovenskem, brez Prekmurja in Beneške Slovenije, kar 57% posesti manjših od pet hektarjev.³

Visoki davki, ki jih je nalagala država so marsikatero kmečko gospodarstvo potisnili na rob propada. Samo v letu 1871 so tako na Kranjskem izvršili 300 davčnih izterjatev.⁴ Da bi preživel, so si začeli kmetje sposojati denar pri oderuhih, ki pa so zahtevali visoke obresti, tudi do 200%.

Leta 1890 je bila tako kmečka kriza na višku. Med leti 1868 in 1893 je bilo na Kranjskem od 78.000 kmečkih gospodarstev zaradi zadolženosti kar 14% prodanih. Vse to je prisililo kmete, da so začeli odhajati na delo na Hrvaško in Bosno ter se izseljevati v Francijo, Belgijo, Nizozemsko, predvsem pa v Severno in Južno Ameriko. Do prve svetov-

ne vojne naj bi se izselilo kar 300.000 Slovencev.⁵

Položaj kmeta je slabil uvoz tujih pridelkov, katerim zaradi ugodnih, nizkih cen, domači pridelki niso mogli konkurirati. Tako stanje kmeta je nagovorilo tudi Janeza Evangelista Kreka, da je v Slovencu začel pisati o članke o položaju kmeta, te pa je kasneje zbral in jih leta 1895 objavil v knjigi Črne bukve kmečkega stanu. V njej je poudaril, da "je kmet pri nas premalo zavarovan, da ne more tekmovali z liberalnim kapitalom in njegovimi pohlepnimi špekulacijami,"⁶ obenem pa opozarjal, da "povsod, kjer propade kmet, propada tudi država in vse druge ustanove."⁷ Boj za boljše razmere kmetov pa bo uspešen le, če se bo kmet povezal z obrtniki in delavci, ki so bili ravno tako izkoriščani. Krek je videl rešitev njihovega vedno bolj propadajočega položaja v socialno-gospodarski preureditvi nižjih socialnih plasti, to pa naslanjal na takrat vedno bolj razširjeno in sprejeto krščansko-socialno gibanje.

Janez Evangelist Krek je bil v svojem času eden izmed stebrov krščansko-socialnega gibanja na Slovenskem. Katoliška socialna misel, ki v svojem razvoju na Slovenskem ni kaj dosti zaostajala za razvojem katoliški-socialnega gibanja v Avstriji, se je začela na Kranjskem uveljavljati in širiti v 80. letih 19. stoletja. Takrat se je namreč ljubljanska škofija, predvsem mlajši duhovniki, v okviru Mahnič-Misieve katoliške obnove, intenzivneje ukvarjati z socialno problematiko. Eno pomembnejših spodbud za njeno širitev je bila tudi socialna okrožnica papeža Leona XIII leta 1891 *Rerum novarum*. Prvi in drugi slovenski katoliški shod sta ta prizadevanja za

izboljšanje socialnega položaja delavskih stanov (kmetov, obrtnikov in delavcev) samo še pospešila.

Krek je o svoji viziji, kako pomagati delavskim stanovom, pisal tudi svojemu prijatelji Petru Bohinjcu: "Temelj po moji misli in skušnji je edino pravi: materialno utrditi kmeta predvsem, ker koder priganja lakota, tam ni mesta niti idealom niti moraliziranju. Posojilnice ali njihova reorganizacija, kmečke zadruge itd. so prva točka programu."⁸ Krek kot duhovnik, sociolog in filozof je videl v liberalizmu, kapitalizmu oz. liberalnem gospodarstvu, ki je opustil, zavrgel krščanska načela zaradi lastne sebičnosti, glavnega krivca za razraščanje revščine v nižjih socialnih plasteh. Zato naj bi s krščanskimi načeli, ki so "temelj resnice in pravice docela prekvasili socialno-gospodarsko, organizacijsko in politič-

no življenje slovenskega ljudstva in s tem odstranili prevladujoč gospodarski nered".⁹ Da bi lahko rešili propadanje delavskih stanov, je Krek zahteval njihovo organiziranost v različnih oblikah združništva. V svojem temeljnem programu "Socialni načrt slovenskih delavskih stanov", ki je bil objavljen v Črnih bukvah kmečkega stanu leta 1895, je podal glavne smernice za rešitev kmeta, malega obrtnika in delavcem.

V tem programu je zahteva ustanovitev kmečkih zadrug, ki morajo imeti potrebno samoupravno samostojnost. Te zadruge naj bi opravljale vrsto nalog v korist kmeta: določale bi obseg stalnih domov, pridobivale bi nova posestva z kupovanjem na dražbah, te pa naj bi potem dodeljevali tistim kmetom, ki bi jo potrebovali, ustanovljala naj bi skupna skladišča, skrbela za nakup potrebne me-



Jožef Petkovšek: *Doma*, okrog leta 1889, o./pl., Narodna galerija, Ljubljana.

hanizacije, umetnih gnojil, živine ... Kmečke zadruge naj bi uvedle tudi zakonita sodišča, ki bi reševala spore med kmeti glede lastništva, zemlje ... V Socialnem načrtu zahteva tudi, da se morajo kreditni zavodi kmečkih zadrug med seboj povezati na okrajni in deželni ravni ter z državno poljedeljsko banko, saj bodo samo tako povezani lahko pomagali kmetu, da se ne bo več zadolževal pri oderuhih, kar je povzročila propad marsikaterega kmeta. Posojilnice so namreč, z razliko od oderuhov, dajale ugodne kredite z nizkimi obrestmi ter samo toliko, kolikor ga je bil kmet sposoben plačati.

Da bi zaščitil male obrtnike, je ravno tako zahteval ustanovitev samostojnih avtonomnih zadrug, ki naj bi imele enako naloge kot kmečke zadruge – zaščiti domačo obrt in male samostojne podjetnike pred propadom. V Socialnem načrtu slovenskih delavskih stanov je dobršen del namenil še tretji skupini, delavcev, ki ga je liberalizem, po njegovem mnenju, najbolj izkoriščal. Če so zahteve za prva dva stana danes že nekako oddaljene, pa so zahteve, ki jih je postavil za izboljšanje položaja delavca, v današnjem času enako aktualne.

J. E. Krek se je torej osebno močno angažiral, da bi se zaustavilo propadanje slovenskih stanov. Od leta 1894 dalje se je pod njegovim vodstvom hitro razvijala njegova kmetijska¹⁰ združna organizacija, pozneje osredotočena v Zadržni zvezi s sedežem v Ljubljani, ki je zajela vse slovensko ozemlje z mrežo različnih zadrug ter s kreditnimi Raiffei-

snovega tipa, kar je prispevalo k relativni stabilizaciji in modernizaciji slovenskega kmečkega prebivalstva.

1. Janez Juhant, "Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda", v: Zgodovina Cerkev na Slovenskem, str. 211.
2. Stane Granda, Poizkus analize delovanja hranilnice in posojilnice (Št. Peter)", v: Krekov simpozij v Rimu, Mohorjeva družba, Celje, 1992, str. 148.
3. Stane Granda, Franc Rozman, "Zgodovina 3", Državna založba, Ljubljana, 1999, str. 136.
4. Janez Juhant, "Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda", v: Zgodovina Cerkev na Slovenskem, str. 211.
5. Stane Granda, Franc Rozman, "Zgodovina 3", Državna založba, Ljubljana, 1999, str. 144.
6. Janez Juhant, "Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda", v: Zgodovina Cerkev na Slovenskem, str. 212.
7. Janez Gril, Krekovo socialno delo, Bogoslovni vestnik, 1988, str. 23.
8. Pismo Petru Bohinjcu (Kratek načrt gospodarske in politične organizacije na kmetih), v: Ivan Dolenc, "Izbrani spisi dr. Janeza Ev. Kreka", I. zvezek, Mlada leta (1865–1892), Ljubljana, 1923, str. 80–81.
9. Anka Vidovič-Miklavčič, "Krekovo združništvo: teorija in praksa", v: Krekov simpozij v Rimu, Mohorjeva družba, Celje, 1992, str. 175.
10. Kmetijske zadruge so bile tudi najbolj uspešne, kar gre pripisati tudi temu, da je bilo na Slovenskem konec 19. stoletja še vedno prevladujoče kmečko prebivalstvo.
11. J. Sovran (Janez Evangelist Krek), "Črne bukve kmečkega stanu", Katoliške tiskarne, Ljubljana, 1895, str. 248–265. (V Socialnem načrtu slovenskih delavski stanov sta še dve podpoglavji, ki nista vključena v sem notri, in sicer "Vera in Cerkev" ter "Domovina in narodnost") Delavski stanovi so kmetje, obrtniki in delavci.

Socialni načrt

Slovenskih delavskih stanov

Kapitalizem

1. Kapitalizem imenujemo sedanji gospodar-ski nered, po katerem denar gospoduje nad delom in človekom, ki dela. Omogočila ga je napačna svoboda, ki je odtrgala posameznika od skupnega namena in postavila človeka proti človeku v boj na življenje in smrt. V tem boju mora podlegati slabejši in poštenejši, močnejši in hudobnejši pa zmagovati.
2. Vsled tega po tem neredu nujno propada-jo nižji, delavski stanovi: kmetje, mali obrtniki in delavci, ki s svojim delom ohranjajo družbi in vstvarjajo premoženje.
3. Zato izjavljamo, da je naš socialni boj naperjen v prvi vrsti proti kapitalizmu, da nas je dolžna država pri tem podpirati in zahtevamo:
 - a) Kovanje in izdelovanje denarja in vrednostnih papirjev pripada javni družbi in ne zasebnikom ali zasebnim družbam.
 - b) Nastaviti se mora najvišja obrestna mera, ki velja za posameznike in družbe, in uvesti se morajo stroge denarne in telesne kazni proti oderuštvi.
 - c) Prometna sredstva: železnice in paroplovna podjetja se morajo odkupiti od zasebnih družb; upravljati jih mora država ali drugi avtonomni javni zastopi. Tudi vse zasebne zavarovalnice za življenje, proti nezgodam, proti toči, ognju i.t.d., za živino naj se prepovedo in se dovolijo samo take, kij jih upravljajo avtonomni javni zastopi: država, dežele, zakonite zadruge. Železniške vozne cene naj se primerno uredi delavskim stanovom v korist; odpravijo naj se tako zvane diferencialne pogodbe in refakcije. Carina naj se osnuje tako, da bo pred vsem branila kmeta in malega obrtnika.
 - d) Delniške družbe, katerih delnice se ne glase na lastnikovo ime, se morajo popolnoma prepovedati; za druge pa se morajo uveljaviti točnejša zakonita določila, da se obvaruje družba kriz v proizvodnji in denarnih polomov.
 - e) Strogo se morajo prepovedati diferencialna igra in t.zv. termino kupčije na borzi.
 - f) Premakljiv kapital naj se v obče mnogo bolj obdavči, nego doslej. Skuša naj se dobiti natančen pregled prometa denarne trgovine kapitalističnih mogotcev in nastavi naj se jim stopnjujoč davek do 9/10 njihovih čistih dohodkov.
 - g) Zahtevamo svobodo društev in shodov, in da se popolnoma varuje pravica združevanja.
 - h) Zahtevamo, da se odpravi časniški kolek, ki obtežuje razvoj poštenega in domoljubnega časopisja, da se ne zabranjuje raznašanje in prodajanje knjig in časopisov, torej tiskovno svobodo v pravem pomenu, in zato tudi zakonito varstvo proti priobčevanju napačnih poročil, proti napadom vere in nrvnosti, družine in osebne časti; končno stroga pravila proti vsaki, kakršnikoli skvarjenosti.
 - i) Zahtevamo, da imajo vsi moški državljani, ki imajo popolne državljanske pravice, od dovršenega 24. leta aktivno in od dovršenega 30. leta pasivno volilno pravico.
 - j) Zahtevamo, da se proglasi volilna pravica kot volilna dolžnost in da se sklenejo stro-

ge zakonske določbe v obliki zapora, če je kedo prestopi ali če se gode pri volitvah neredi.

- k) Občna volivna pravica naj se raztegne na vsa postavodajna zastopstva in občinske odbore.
- l) Zadružno življenje naj se razvija in pospešuje, da se doseže končni cilj naše preosnove v tem oziru, da bo namreč vse kreditno življenje in delovanje v rokah zakonitih avtonomnih zadrug in države.

S tem se bo tudi izpremenila državna finančna in davčna politika, ki sedaj vključuje ogromnim, često krivično razdejanim davkom dela dolgove in – jih ne plačuje, z neznosnimi obrestmi od teh dolgov pa služi velikemu kapitalu in s tem se tudi izpodbije dragi militarizem.

Kmečki stan

- 1. Kmečki stan je nujno potreben državi ne samo za proizvodnjo živeža in vseh snovij za obrt, marveč tudi za varstvo reda in miru in za ohranjanje verskega in nravnega življenja.
- 2. Kapitalizem razjeda kmečki stan v njegovem jedru. Da se reši in zopet more izvrševati svoje važne dolžnosti, zahtevamo:
 - a) Zakonito se mora prepovedati zasebnikom nakopičevanje zemljišč v velika posestva.
 - b) Uvesti se morajo stali domovi s primernim pohištvom in potrebnim številom živine (fudus instructus). Ti domovi morajo biti toliko, da se na njih lahko živi jedna družina. Stalnost mora biti taka, da se ne smejo razkosavati in da se tudi ne smejo zadolževati za več nego za četrtno svoje vrednosti.
 - c) Stalni domovi morajo biti dedni. Zato se mora v tem smislu izpremeniti dotedanje dedno pravo, ki pospešuje razkosavanje zemljišč in s tem naraščanje poljedeljskega proletarijata. Za Kranjsko deželo naj se čim preje ustanovi deželni zakon o stalnih domovih v smislu državnega zakona z dne 1. aprila l. 1889. drž. Zak. Št. 52.
 - d) Če se vidi, da kedo slabo gospodari s svojim stalnim domom, se mora nastaviti namesto njega sekvester, ki se mora, če je mogoče, izbrati iz njegovih bližnjih sorodnikov.
 - e) Pri prisilni ali prostovoljni predaji stalnih domov morajo imeti kupno predpravico bližnji sorodniki in za njimi kmečke zadruge.
 - f) Kmečke zadruge se morajo zakonito uvesti in dati se jim mora potrebna samoupravna samostojnost. Njihovo delovanje obsegaj:
 - določevanje obsega stalnih domov;
 - nakupovanje posestev po prisilnih ali prostovoljnih dražbah; iz teh posestev napravljajo zadruga stalne domove, ki jih proti gotovemu plačilu ali proti večletni renti oddajajo poštenim poljedelcem, ki nimajo lastnih stalnih domov;
 - skupno izboljševanje zemlje;
 - napravo skupnih skladišč, kjer se vsprejemljejo in prodajajo pridelki zadržnikov, se nekaj takoj izplačujejo, nekaj pa potem, ko je prodana;
 - nakupovanje vseh zadržnikom za kmetijstvo potrebnih stvari: umetelnih gnojil, semen, strojev, živine itd.;
 - kreditne zavode, osnovane popolnoma po načelih krščanske vzajemnosti in poštenosti; ljubezni;
 - kreditni zavodi kmečkih zadrug morajo biti mej seboj organiziranim zvezani z okrajnimi in deželnimi zavodi in z državno poljedeljsko banko; ves kredit tičoč se poljedeljskega stanu morajo imeti v svoji upravi in nobeno zemljišče se ne sme obremeniti drugod nego pri teh zavodih;
 - ko se utrdijo zadruge, naj se od zemljišč ves davek plačuje v naturalijah pri njih; one naj ga potem odrajtujejo državi;

- uvede naj se primeren red za posle in poljedeljske delavce, ki bo njim in samostojnim poljedelcem v korist;
 - ustanove naj se pri vsaki zadrugi zakonita razodišča
 - združno vodstvo opravlja za svoje združnike vse posle, ki so po zakonu z dne 25. jul. 1871 drž.zak.št. 76 izročeni notarjem.
- g) Pri lastninski izspremembi posestev, katerih katastralna vrednost ne presega 2000 goldinarjeve, naj odpadejo pristojbine.
- h) Poljska zemlja in pašniki se ne smejo izpreminjati v gozdove. Občinski pašniki naj se ne parcelujejo, dokler se ne sklene zanje regulacijski zakon. – Občinsko posestvo naj se, kolikor je mogoče, množi.
- i) Da se razbremeni kmečki stan ogromnih zemljiških dolgov, naj se uvede zakoniti moratorij in z državno pomočjo in sodelovanjem zadrug naj se ti dolgovi polagoma amortizirajo.
- j) Določi naj se v zakonu, da se ne sme noben na zemljišče posojen dolg odpovedati, mareč le po zmerni amortizaciji vračati.
- k) Dokler ni zakonitih obveznih zadrug, naj podpira dežela in država svobodne kmečke zadruge in kreditne zavode po Raiffeisenovem načinu.
- b) Te zadruge morajo imeti tole delovanje:
- vodijo izpit vsposobljenosti pri tistih pomočnikih, ki hočejo postati mojstri in skrbe, da imajo dokaz vsposobljenosti vsi, ki žele kot mojstri pristopiti k zadrugi.
 - Nadzirajo razmerje mej pomočniki in mojstri; skrbe, da se pomočniki dobro izurijo v svoji stroki in nadzirajo delavske knjižice pomočnikov;
 - Sprejemajo vajence, ki se žele pri kakem mojstru izučiti; določajo pravila o vsprejemu, številu vajencev in njihovi vporabljenosti za druga dela, o poučni pogodbi in dōbi učenja in vodijo izpit vajencev, ko jo prestanejo;
 - Skrbe, da združniki izdelujejo dobre in poštene izdelke; ustanavljajo strokovne šole in sonadzorujejo že obstoječe;
 - Skrbe za bolne vajence in pomočnike;
 - Pospešujejo versko in nravno vzgojo pri vajencih in učencih s primernimi društvi, kakoršna so n.pr. mojsterska, katoliška društva rokodelskih pomočnikov, katoliška mladeniška društva, katoliška delavska društva itd. Skrbe tudi v nrvnem in gmotnem oziru za potujoče pomočnike in sploh podpirajo vse zavode, kjer se pospešuje verska, duševna in strokovna izobrazba združnikov.
 - Skupno nabavljajo stroje in pomagajo, da tudi mali obrtniki morejo rabiti strojno moč; skupno kupujejo surovo blago; napravljajo skupna skladišča in prodajalnice in skrbe za obrtnikom potrebne kreditne zavode, osnovane po načelu vzajemnosti;
 - Jeden glavnih ciljev teh zadrug je dovesti mali obrt tako daleč, da bodo po zakonu smele samo zadruge v večjem obsegu prodajati izdelke malih obrtnikov; da se to doseže, naj že sedaj snujejo obrtniki združna skladišča; občine, dežele in država naj jih pri tem podpirajo z davčnimi olajšavami itd.

Obrtni stan

1. Stan malih, samostojnih obrtnikov je po svoji zgodovini zelo zaslužen, po svojem bistvu nujno potreben za urejeno državo.
2. Sedaj ga tare kapitalizem; liberalna načela so ga razdvojila med seboj in kapitalizem tira posamezne kosce v pogin. V rešitev obrtnega stanu zahtevamo:
 - a) Samostojne, avtonomne zadruge, oživljenje z duhom vzajemnosti in medsebojne ljubezni, ki je mogoča le tedaj, če živi v njih čilo in krepko krščanska vera.

- c) Samostojne obrtne zbornice, ki naj se potegujejo za pravice in korist malih obrtnikov.
- d) Obrtna sodišča, ki naj bodo obvezna prva inštanca v zadevah malega obrta.
- e) Država mora podpirati mali obrt:
- strogo naj nadzoruje konfekcije, kjer se z izrabljanjem ubožnih obrtnikov, ki nimajo dela, izdeluje slabo blago v neizmerno škodo obrtnemu stanu; vsak konfekcionar mora imeti vsposobljenost za svoje delo; voditi mora izkaz vseh svojih delavcev in njihovega zaslužka pod nadzorstvom zadrug, h katerim spada konfekcionalna obrt in pod nadzorom države; obrtni pomočniki, ki delajo za mojstre ali podjetnike doma, naj se odpravijo;
 - naj prepove, oziroma (glede na nekatere stvari, n.pr. sadje, sladščice ali kaj jednega) omeji krošnjarstvo;
 - stroga določila naj izda proti bazarjem, ki so prave goljufne pijavke za ljudstvo;
- delo v jetnišnicah naj tako uredi, da ne bo na škodo malemu obrtu;
 - uveden naj pri vseh strokah najmanj skupni 36 urni nedeljski počitek; če ni mogoče vsem da ti v nedeljo počitek (n.pr. pri pekih, brivcih itd.) naj se počitku odloči drugih 36 ur v tednu, a tako, da bo vendar mogoče vsakemu opraviti verske dolžnosti;
 - izda naj primerne zakone glede stanovanja, da bo mogoče obrtnikom najemati zdrava in njihovemu delu primerna stanovanja in polagoma si primerne manjše hiše dobivati tudi v last.
 - izpremeni naj sedanji ovaduški način poizvedovanja za dohodninski in pridobitveni davek, po katerem se iz zavisti često godi velika škoda malim obrtnikom.
- f) Na vso moč naj podpirata država in dežela domači obrt, da se ohrani in izpopolnjuje.
- lončarjem in pečarjem naj pomaga dežela, da si ustanove zadrugo in da si morejo napraviti pečnice, v katerih bi se kurilo s pre-



Mateo Ghidoni: Življenje revežev, okoli leta 1680.

- mogom, ker jim predraga drva jemljejo velik del zaslužka;
- za obrt lesenih izdelkov naj se ustanovi strokovna šola v Ribnici in drugod po potrebi;
 - sitarjem in slamopletcem naj se omogoči strokoven napredek, ki bo tudi zvečal vrednost njihovih izdelkov in zaslužka;
 - v vseh ljudskih šolah naj se uvede obvezen pouk v izdelovanju domačih orodji; dežela naj na vso moč podpira vrborejo.

Delavski stan

1. Delo je dolžnost in splošno premoženje vseh zdravih ljudi; po delu je mogoče, da si človek zagotovi pravico za svoj obstanek. Pošteno in dobro delo, kakor tudi pravična cena in plača za delo ustvarja splošno blagostanje naroda.
2. Delo torej ne sme biti monopol kapitalu, pa tudi ne sme postati po kapitalističnem gospodarstvu žrtev oderuštva in izsesavanja, kot se sedaj mnogokrat godi.
3. Država je dolžna po zakonodajstvu in po upravi braniti pošteno delo; torej jo mora namenu primerno organizirati, da je obvaruje izsesavanja in oderuštva in da zagotovi vsakemu delavcu njegovemu delu primerno pravično plačo.
4. Otroško delo po tvornicah se mora popolnoma odpraviti. Odločno se mora skušati, da vsaj tisto žensko delo odpade, ki škoduje zdravju in poklicu ženske kot žene in matere ali družinskemu življenju, ali ki napravlja neopravičeno konkurenco moškemu delu.
5. Ponočno delo naj se le tistim podjetjem dovoli, pri katerih se delo ne more pretrgati iz tehničnih vzrokov. Ženskam se prepove ponočno delo.
6. Ob nedeljah in zapovedanih praznikih mora vsako delo počivati. Počitek trajaj od sobote do ponedeljka celih 36 ur. Če pa ni mogoče ob nedeljah dati počitka, naj se odloči 36 ur mej tednom v počitek, vendar tako, da ima vsako drugo nedeljo delavec prost dan.
7. Uvedi se najvišja neprestopna delavska doba; in sicer bodi pri vseh rudo- in premogokopnih in pri vseh strokah, koder se mehanično s stroji v velikem producira, vzlasti pri težkih in zdravju škodljivih delih osemurni delavski čas: pri malem obrtu, pri rokodelstvu, kupčijstvu in drugih temu podobnih strokah pa se uvedi deseturna delavska doba.
8. Ker je temelj vsemu družabnemu redu družina, zato sodimo, da je glavna naloga javne oblasti, da z zakoni in s primernim izvrševanjem zakonov v upravi v vseh obzirih varuje in pospešuje družinsko življenje.
9. Da se omogoči vsakemu državljanu doseči primerno omiko, se mora na vseh državnih učivnicah poučevati brezplačno do najvišje izobrazbe.
10. Zahtevamo, da se izvrši obvezno in za življenje zadostujoče zavarovanje za bolezen, proti nezgodam, za onemoglost in starost, kakor tudi preskrbljenje vdov in sirot; za te blagajne zahtevamo tako uredbo, da ne bo uprava požrla s svojimi stroški nepri- merno veliko dela dohodkov, kakor se sedaj velikokrat godi.
11. Delavec bodi zavarovan:
 - a) v bolezni (bolniške blagajne)
 - b) ob nezgodah (zavarovanje proti nezgodam)
 - c) v starosti (invalidni zaklad)
12. Zahtevamo zakonito varstvo za delavce, ki izvršujejo po svoji vesti in volji mandate v odborih bolniških in drugih zakonitih blagajn, in sploh v vseh javnih zastopih.
13. Zahtevamo, da se uvedi zakonita razsodišča, katera naj razsojajo razpore in prepire glede na vsprejem in odpoved dela, kakor tudi razmere plač mej delavci in delodajavci. Za sodišča naj bodo sestavljena iz delodajavskih in delavskih zastopnikov.

14. Prepove naj se "truk".
 15. Preskrbe naj se delavcem zdrava, snažna in primerna stanovanja. V ta namen naj se podpirajo v to svrhu ustanovljena društva iz državnega sklada. Dežela naj z dobrim stavbnim redom, država pa s strogi mi določili gleda na zdravje v stanovanjih.
 16. Plača bodi uravnana, da more vsak delavec pošteno izhajati s svojo plačo in si od nje prihraniti kaj za starost; tudi zahtevamo, da se ustanovi najnižja plača, pod katero ne sme delodajavec nikeder plačevati delavcev. To najnižjo plačo morajo določiti po krajevnih razmerah zastopniki delodajavcev in delavcev. Vsak delavec mora imeti pravico, da napreduje pri delu in da se mu po določeni vrsti let tudi primerno zvišuje plača. Delavci morajo imeti pravico do gotovega deleža pri čistem dobičku; znesek tega deleža naj določuje poseben odbor iz delavskih in delodajavskih zastopnikov.
 17. Akordno delo naj se odpravi povsod, kjer je nevarno ali kjer ob neugodnem času vsled njega delavci nimajo zaslužka.
 18. Strogo naj se nadzoruje vsa podjetja glede za varnost življenja in zdravja. Vsak prestopnik v tem oziru naj se občutljivo kaznuje.
 19. Obrtnim nadzornikom naj se pridele pri nadzorovanju tudi izvedenci izmed delavcev. Za to naj jih oškoduje država.
 20. Po večjih mestih naj se uvedo občinske posredovalnice za delo. Zasebne posredovalnice naj se prepovedo. Strogo naj se kaznuje vsako izrabljanje delavcev po posredovancih.
- a) Po vseh slovenskih deželah naj se razširijo nepolitična socijalna društva na verskem temelju. V vsaki večji fari bodi tako društvo. V teh društvih naj dobivajo udje pouk po predavanjih, shodih, spisih; dobivajo naj podporo in navodila za potrebno gospodarsko organizacijo. Ta društva naj bodo mej seboj v zvezi in naj najmanj vsako leto po jedenkrat pošiljajo zastopnike k skupnemu posvetovanju. Vender naj bodo mej seboj slobodna. Vodijo in zedinjajo naj jih načela, ne pa kako samosilo, gospodarstva in dobička željno strankarsko vodstvo. Čim najpreje naj se snidejo tudi vsa avstrijska katoliška in krščansko - socijalna društva pri skupnem shodu, da se dogovore o vzajemnem postopanju.
 - b) Poleg teh nepolitičnih društev naj se v vsaki dekaniji osnuje po jedno politično društvo, katerega glavni namen bodi boj za krščansko - socijalno preosnovo.
 - c) Da se dobode dovolj izobraženih mož, ki bi sodelovali pri teh društvih, naj se po vseučiliščih in po bogoslovnica h uvedejo predavanja z krščanskega modroslovja in iz socijologije. Tudi naj razboriti možje po mestih, trgih ali po dekanijah napravljajo mej seboj slobodne zveze, se redno shajajo in se na temelju izdelanega poročila kakega uda razgovarjajo o socijalnem vprašanju sploh in o potrebah svojega kraja posebej.

14. Posebna

- a) kmečki stan se najboljšo pripravljajo za popolno gospodarsko organizacijo z Rajffei-snovimi posojilnicami. Te naj se ustanavljajo, kjer je količjakaj mogoče. Čim se utrde, naj se takoj ožive slobodne gospodarske zadruge, kakor so opisane pod c2f.
 - b) Osnuje naj se za vse slovenske pokrajine gospodarsko društvo, ki imej po raznih krajih svoje podružnice. To gospodarsko društvo podpiraj po vseh močeh duševne in gmotne koristi kmečkega stanu in vzla-
1. Skupno trpljenje delavskih stanov iz istih vzrokov zahteva tudi skupno in vzajemno delovanje - kmečkega, obrtnega in delavskega stanu.
 2. Zato je treba organizacije, ki bodo prvič splošna:

Organizacija

- sti skrbi, da slovenskega zemljišča ne bodo kupovali tujci in z veleposestvi ali pa z velikimi obrtnimi podjetji škodovali našemu ljudstvu.
- c) Obrtniki naj se oragnizirajo v poučnih strokovnih društvih in v zvezah, ki skušajo po možnosti vresničevati namene pod Dz.b opisanih zadrug. V konsumnih društvih, v stavbnih društvih za stanovanja, v podpornih društvih naj se vežejo z delavci.
- d) Delavci, kot najzapuščenješi stan naj se v lastnih katol. Delavskih društvih združujejo in vzgajajo. Predno pa se morajo gospodarsko organizovati, naj v taskih društvih opozarjajo vso družbo na svoje žalostno stanje in naj jo privedo do prepričanja, da jim je dolžna pomagati. Ker jim manjka kredita, zato ne morejo začeti nobenega podjetja v svojo gmotno korist, ne zavarovanja za starost, ne konsumnih, ne stavbnih društev.
- Zato jim je dolžna pomagati dežela in država. Delavske težnje v tem oziru naj podpirajo z vsemi močmi vsa katoliška in krščansko-socijalna društva.
- e) Podpirajo naj se dobri časopisi in knjige. Zato naj skrbe posamna društva, da bo v vsakem večjem kraju kaka knjigarna ali vsaj zaloga poštenih časopisov in poučnih drobnih knjižic, ki naj se izdelajo vzlasti o versko-obrambnih pravnih in socijalnih vprašanjih.
- f) Pred vsem naj se oskrbe poučne knjižice, ki naj pojasnjujejo v slovenskem jeziku vse pravne določbe o delavcih, obrtnikih in kmetih v naši državi.
- g) Voli naj se stalen odbor, ki naj skuša ureničevati vse navedene točke. V svoji zalogi naj ima pravila vseh potrebnih društev, daje naj pojasnila za njihovo ustanovitev in druge stvari tičooče se krščansko-socijalne organizacije.



Martin Johann Schmidt: Vedeževalec, 1787.

Telo v odnosu

V družinah se naučimo ogromno pred-sodkov o sebi, ki ne veljajo, vendar močno vplivajo na težave z razvojem individualnosti in samostojnosti ter na vzpostavitev pravega stika s seboj. Predvsem pa zelo otežijo spolni razvoj. Če hoče deklica razviti svojo ženskost in fant svojo moškost, da bi znotraj te identitete lahko razumela tudi svoje telo in telesna stanja, čustva in občutke, to naredi v skladu s psihičnim razvojem, oziroma načinom, kako se je razvijal ob materi in očetu. Moški se v odnos vrača k mami, ki jo je moral prehitro zapustiti, ženska pa v odnos vstopa zato, da bi se končno ločila od matere in postala ženska. Moški idealizira žensko kot mater in s tem njej prepusti vso skrb za otroke, ona mora postati (svoja) mama, ker ob njem pač ni mogla razviti svoje ženskosti, ker je on v njej hotel videti mamo, ki jo že vse življenje pogreša, in se je prisiljena vrniti k starim modelom, česar se je najbolj bala in sovražila. Kadar ta dinamika ni jasna, oziroma ni razmejena, kar pomeni, da je otrok vključen v trikotnik z očetom in materjo, bo zelo težko razvil čustveno jedro svojega spola, kar se bo kasneje odražalo tudi na nesposobnosti razviti intimni odnos in na spolnosti brez odnosa.

Oglejmo si tipično čustveno dinamiko trikotnika "oče - idealizirana mama - hči". (Cummings, Davies, 2000) Ker mož svojo ženo idealizira in vidi v njej idealno podobo matere, svoja čutenja in doživljanja popolnoma podredi ženinim občutjem. Ta občutja so seveda prav tista, ki jih je sam kot otrok že doživljal ob svoji materi in jih zanjo največkrat tudi ponotranjil in predelal. Ko je bila mama nemočna in nebolgljena, je imel fantek ob njej vedno dovolj prostora in njene pozor-

nosti, če je poskušal ta čutenja aktivno razreševati. Prav tako tudi zdaj, v svoji novi družini, išče svoje mesto ob ženi tako, da v celoti sprejema in razrešuje njena občutja nemoči, izgubljenosti in 'ženske' nebolgljenosti, pred katerimi nima nobene obrambe, čeprav jih občasno prezira in zaničuje. Hči v tej dinamiki zelo dobro zazna zlasti očetovo nebolgljenost; zdi se ji, da oče naseda mamini manipulaciji in igranju na nemoč. Ob tem seveda ne vidi, da ima oče za to svoje razloge. Moški, ki ob materi ni bil sprejet, je najbolj ranljiv na priznanje, popolno sprejemanje in pritrjevanje in je pripravljen v zameno narediti vse za žensko, ki ga bo pripravljena sprejeti. Prav to sprejetost in občutek enkratnosti zdaj doživlja ob ženi.

Na drugi strani je ženska, ki igra na nemoč, se pravi njegova žena izrazito občutljiva in ranljiva na hčerino moč, samostojnost, individualnost, saj se vedno boji, da bo njen mož odšel z boljšo od nje. Zato do hčere razvije zavistna čustva in rivalstvo, ki se kaže v pretirani kontroli. Hčerka bo prepoznala materino manipulacijo in bo besna na očeta, ki materi naseda in zanemarja njo, ki nujno potrebuje njegovo oporo, pozornost in varnost ter strategije, kako se zavarovati pred čustvi, ki jih v njej vzbuja materin pritisk. Od očeta potrebuje oporo v iskanju svoje individualne ženskosti, ki je različna od materine, mati pa se prav tega najbolj boji in "zaigra" še večjo nemoč, še bolj pritisne na možev narcisizem in zaigra še bolj popolno mater, s tem pa se oče spet odvrne od hčere, saj se ob ženi, ki je tako popolna mati, počuti nesposobnega in nezmožnega biti dober oče, ter se oprime klišeja o tem, da je za hčerke najboljše, če so

čimbolj povezane z materami, ter še sam v hčerki spodbuja materinsko identifikacijo. "Tvoja mama je najboljša ženska na svetu, če bi bila tudi ti taka!" "Ne vem, če boš kdaj lahko tako dobra in sveta, kot je tvoja mati." "Glej, kako se je tvoja mama odpovedala vsemu, ti pa še kar nisi zadovoljna!" "Če bi imela tvoja mati take možnosti, kot jih imaš ti, bi bila še veliko boljša od tebe." "Moja hčerka ne bo nikoli potrebovala posebne pozornosti, zadovoljna bo z malim in ne bo predstavljala čustveno zahtevne ženske. Ženska mora biti dobra mati, ne pa zahtevna ženska". In hčerka tako izgubi oba starša, ter svojo lastno identiteto. Od doma odide z gnevom do moških in strahom pred rivalstvom, zavistjo in sovraštvom, ki ga doživlja ob ženskah, samo da upa pokazati svojo moč, sposobnosti in zrelost. Njen življenjski projekt je najti moškega, ki jo bo zavaroval pred ženskim rivalstvom in ki bo imun na žensko igranje z nemočjo ter manipuliranje z njegovim narcisizmom. (Cummings, Davies, 2000) Seveda pa jo privlačijo prav moški, ki iščejo brezpogojno sprejemanje s strani svoje matere in se pri ženskah najbolj bojijo čustvene zahtevnosti in samostojnosti, ter vedno znova nasedajo ženskam, ki igrajo na nemoč, čeprav si želijo enkrat srečati žensko, za katero se bo končno izkazalo, da je priznanje, ki ga lahko da, pravo, iz globokega razumevanja njegovih idej, čustev in spoštovanja njegove moči in ne iz strahu pred zavrtnitvijo. Se pravi, povsem drugače kot pri ženskah, ki manipulirajo s svojo nemočjo in igrajo na njegovo nečimrnost oziroma narcisizem, ki znajo vedno pohvaliti tisto, kar moški želi slišati, ne da bi ga razumele ali razumele tisto, kar hvalijo. Moški, ki sprejme pohvalo, preden preveri, ali ženska sploh razume, kaj hvali, ki je tako ranljiv, da se počuti popolnoma nevrednega, bo vedno tarča ženskih manipulacij in zato nikoli ne bo dobil pohvale, ki bi ga naredila bolj trdnega, gotovega vase in vrednega. Ženska, ki

igra na nemoč, pa bo zmeraj ostala punčka, ki mora biti neumna, nesposobna in nemočna, da ne bi izgubila stika s svojo materjo, medtem ko bo z moškimi manipulirala in nikoli ne bo vzpostavila intimne vezi, saj moške globoko v sebi prezira, ker se boji njihove premoči, kot se je njena mati zatekala h klišejem o moški premoči zato, da bi sama lahko ostala otrok.

Moški

Moški in ženska v iskanju partnerja in izgradnji intimne vezi razrešujeta različne konflikte. Za moškega intimna vez prinaša upanje na varnost in toplino ob ženski. V tej vezi bo dobil odnos z žensko, ki ga ne bo treba prekiniti. Razvoj fantka v moškega je močno odvisen od ostankov deprivacije, ki jo je doživel ob materi. Zato bo vse življenje iskal manjkajoče materino priznanje, kar bo storil tako, da bo idealiziral ženske, ali pa jih globoko preziral in bežal od njih. V obeh primerih pa bo zelo težko vzpostavil intimni odnos.

Največja ovira pri razvoju moške identitete je konflikt z očetom. Odraščajoči moški nujno potrebuje toplo, tesno vez z očetom. Očetje, ki idealizirajo svoje žene kot matere in se s tem izognejo svoji vzgojni vlogi, onemogočijo razvoj sinove spolne identitete. Očetje na ta način ojačajo materino vizijo sina kot moškega, ki kaznuje, ki nadvlada in je brezčuten. Sin od očeta za razvoj lastne identitete namreč najbolj potrebuje model, kako rokovati s čustvenimi pritiski, ki prihajajo s strani matere. Videti mora, da obstajajo še drugi modeli moškosti, kot je model, ki mu ga nehote vsiljuje mati. Navidezna moška indiferentnost do ženskih čutenj je le ena od posledic tega mehanizma: mož se odvrne od zahtevne čustvene dinamike, ki jo doživlja ob svoji ženi, prav zato, ker je nekoč že bil tarča te dinamike, ko ga je njegov oče pustil brez zaščite pred materinimi

ženskimi čutenji. V strahu in jezi pred to dinamiko se bo mož oklenil stereotipov, saj nima notranjega občutka za svojo identiteto. Prav tako je tudi v spolnosti: moški je zelo odvisen od ženskega počutja tako na ravni telesa (potenca) kot na ravni želje po spolnosti. (Firestone, 2002)

Najbolj pa se moška ranljivost pokaže prav pri njegovi nečimrni samopodobi. Moški želi biti boljši od vseh svojih rivalov. Hoče biti prvi pri svoji ženski. Hkrati pa večina moških na vprašanje, ali mislijo o sebi, da so boljši od drugih moških, odgovori z "ne". V pogrešanju pohvale idealizirajo žensko in jo povzdignejo na mesto tiste, ki bo s svojo pohvalo in priznanjem zapolnila njihovo praznino in negotovost. (Firestone, 2002) V pasti, v katero se ujamejo, zelo trpijo, saj brez pohvale ne morejo, hkrati pa nobena pohvala ne more napolniti in pomiriti negotovosti in prezira do sebe, ki ga čutijo.

Ženska, ki podpira to moško iluzijo o superiornosti, v katero še sam moški ne verjame, in nezavedno manipulira z moško odvisnostjo od zunanje pohvale, sicer naveže moškega nase, hkrati pa vzpostavi odnos, v katerem bosta oba vedno manj v stiku s pravimi čutenji in doživljanjem sebe in drugega. Počasi bosta zaradi medsebojne odvisnosti povsem izgubila stik z realnostjo, ki sta ga že prej tako težko vzdrževala. Zato je največja naloga moškega, ki vstopa v partnerski odnos, prav prekinitev idealizacije žensk, še posebej v njihovi materinski vlogi, in opustitev zahtev po 'popolni ljubezni', ki temelji na otroških potrebah. Ko se moški sooči s svojimi otroškimi potrebami in razočaranji, lahko prekine nezavedni tok ne-realnih otroških pričakovanj in neha ženskam pripisovati moč, ki je nimajo. Ko moški razvije svojo osebno moškost, postane za ženske bolj privlačen in bolj sposoben vzpostaviti in ohraniti intimno povezanost. Ko se lahko odpove svojim iluzijam o idealni

mami, se lahko naveže na toplo, čustveno razgibano in neodvisno ter močno žensko, od katere pa v odnosu medsebojnega spoštovanja lahko dobi tisto pravo pohvalo in priznanje, ki zaceli njegove notranje rane.

Ženska

Stereotipna ženska vloga

Razvoj ženske temelji na isti ranljivosti in negotovosti vase, kot smo jo srečali pri moškem, vendar sledi drugačni smeri. Ob odsotnem očetu in materi, ki je za moža ostala zgolj idealna mati, bo deklica povsem odrezana od pravega vira moči ter se bo zatekla k različnim indirektnim in pasivnim strategijam za uresničevanje svojih potreb in uresničevanje svojih potencialov. Preko pasivnosti in kontrole drugih in sveta skozi nemoč dobi ženska moč, ki je zelo učinkovita, ko gre za moške, ki iščejo priznanje in koristnost, vendar izrazito destruktivna za njihovo lastno samozavest in razvoj. Vztrajanje v vlogi žrtve in razvijanje mehanizmov, ki vzdržujejo žrtveniško vlogo ženske, je na prvi pogled dosti lažje kot borba za lastno individualnost. Še več, vztrajanje v vlogi žrtve ima tudi zelo močno manipulativno vlogo v intimnih odnosih.

Manipulacije preko šibkosti, nemoči in zatajevanja so kontraproduktivne za ženski cilj vzpostaviti enakovredne odnose z moškimi. Grobost in obžalovanje, ki se skrivata pod pasivnostjo in podrejanjem, ženskam zapleteta njihove odnose in zameglita njeno naravno ljubezen in naklonjenost do moških v njenem življenju. Največja tragedija je, da sta moški in ženska po naravi naklonjena drug drugemu in iščeta drug drugega, kar v primeru, ko v njunem odnosu ni teh naučenih manipulacij, vodi k čustveni navezanosti, toplini, nežnosti in spolni intimnosti. Vendar pa v kompleksnem prepletu generacij in generacij napačne vzgoje ter kulturnih predsodkov in stereotipov moški in ženska končata kot sovražnika. (Firestone in Catlett, 2001)

Odnos mati – hči

Mati je osrednja oseba v razvoju hčere. Vpliv matere kot modela se v hčerino psihično strukturo vpiše tako močno, da njegova dinamika deluje skozi vse življenje ženske. Ko hčerke odrastejo, prenesejo ta model na svoje hčere. V nobenem drugem odnosu ni osebna identifikacija tako močna, dolgoročna in intenzivna. Vendar se enako globoko in močno prenašajo tako pozitivne karakteristike, npr. zrelost, kot tudi negativne poteze. Seveda negativni del tega procesa prevlada nad pozitivnim. (Firestone, 1990). Deklica, ki nima stika z materjo, bo prenesla elemente pretirane odvisnosti v odnos z moškimi. Jeza, obžalovanje in iskanje tolažbe bo zapletlo tudi njene odnose z drugimi ženskami. Deklica bo, paradokсно, najmočneje ponotranjila prav najbolj boleče poteze svojega odnosa z materjo in potem trpela zaradi sovraštva do sebe, občutij ne vrednosti in malodušja, ki so glavni temelji depresije. Te poteze sčasoma izgubijo na svoji moči, vendar se ponovno vzbudijo ob hčerinem materinstvu.

Za hčerko je najtežje v sebi izoblikovati žensko identiteto, ki je različna od materine, in prav vez mati hči je lahko največja ovira v življenju hčera. Vplive teh procesov lahko opazujemo tako v dinamiki para kot v družinskih odnosih. Mati, ki je npr. predstavljala asekusualno podobo ženskosti in si dovolila fizično zanemarjenost oziroma se je telesno zapustila, bo pogubno vplivala na hčerino spolnost. Hči bo težko razvila zdrav odnos do svojega telesa in se bo morala zelo boriti, da se tudi sama zaradi občutka ne vrednosti, ki ga je dobila preko materine podobe, ne bo zapustila, tako kot se je nekoč njena obupana mati. Negativna identifikacija z materjo bo ponavadi v hčeri ostala kot samokritični glas, ki ji ne bo dovolil, da bi se cenila. Ta glas bo govoril o obliki njenega telesa, nepravilnostih, gnusu nad spolnimi organi ipd.

Hčer, ki se bo poskušala odmakniti iz te negativne vezi s svojo materjo, bodo preplavili občutki krivde in tesnobe. Proces individualizacije, ki pomeni postopno oddaljevanje od matere, se navadno spontano razvije z otrokovim odraščanjem. Vendar je pri deklici prav ta razvoj na vsaki stopnji zaznamovan z novim konfliktom. Na eni strani bo iskala neodvisnost in intimno vez z moškim, na drugi strani pa bo skušala ohraniti svojo prvotno vez z materjo, v kateri dobiva svojo žensko identiteto. Od matere bo želela izvedeti čimveč o ženskosti, najraje bi se je ves čas držala in spraševala vsako najmanjšo podrobnost in malenkost, saj ima mati kot ženska odgovore na vsa vprašanja, ki se porajajo hčeri kot ženski. Tudi mati je bila nekoč stara 16 let, tudi ona je bila nekoč prvič zaljubljena, tudi ona je opazovala svoje telo, hujšala in poizkušala iz njega narediti kar najpopolnejšo podobo. Hči mora od matere dobiti odgovore na "ženska" vprašanja, zato je negativna vez z materjo zanjo zelo pogubna. Negativna vez z materjo namreč pomeni, da je mati sposobna "odgovarjati na hčerina vprašanja" samo tako, da od hčere "zahteva" posnemanje svojega modela, saj bi jo vsako vprašanje, ki bi postavilo pod vprašaj njeno lastno ženskost, preveč ogrozilo v njeni lastni identiteti. Zato je vsak korak v hčerinem razvoju za mater korak proti njeni samozavesti, saj, če odide hči, ki je uresničila vse tisto, česar mati ni mogla ali je že izgubila (mladost, lepoto, sposobnost, šolanje, zaljubljenost), potem se bo morala mati soočiti s svojo lastno identiteto in zapuščenostjo.

Zato je vsak korak hčere v smeri intimnosti z moškim korak stran od matere in s tem izguba še tistega kančka upanja na stik z materjo. Toda prav od hčerinega stika z materjo bo odvisno, kaj bo ta hči odnesla v svoj zakon; krivdo in obžalovanje ali kreativnost, ženskost, veselje in pogum, in kaj bo tam lahko razvila in v čem se bo lahko razcvetela. "Žen-



Francesco Barbieri, im. Il Guercino, *Ženska s sklenjenima rokama*, rdeča kreda na papirju, s. d. (ok. 1619-21), zbirka Mahon, Ashmolean Museum, Oxford.

ska lahko v zakon prinese mnogo pridobitev: sočutje, inteligenco, sposobnosti, spretnost, domišljijo, vznemirjajočo in prijetno ženskost, smisel za humor, dobro razpoloženje, prijaznost, ponos na dobro opravljeno delo; vendar če s seboj ni prinesla emancipacije od svoje lastne matere, bodo vse te pridobitve ali usahnile ali pa bo nad njimi prevladal strah pred biti ženska.” (Rheingold, 1964) Uspešen zakon in intimnost z moškim prebudi v hčerki strah pred materinim ljubosumjem, maščevanjem in zavistjo. Zdi se ji,

kot da ji mati govori: “Tebi je seveda lahko uspelo, saj si imela vse, česar jaz nisem imela, lahko si uspela za ceno mojega propada. Vse si izpila od mene in nevhaležno odšla, mene pa zapustila v rokah nerazumevajočega moža, ki si ga zmeraj zagovarjala. Vržena sem ven iz sveta ženskosti, v katerega si odšla brez mene in osamljena.” Rheingold ugotavlja v svojih raziskavah, da je večina mladih deklet prestrašenih in ustrahovanih zaradi materinih občutij sovražnosti in zavisti, zaradi česar se te deklice k očetom obrnejo po zaščito. Seveda

je tudi ta premik deklice k očetu še dodatni razlog za materino zavist in deklica se mora še enkrat umakniti in potegniti nazaj. Občutek, da ji lastna mati zavida, je za dekle breme, ki ga ne more preložiti na nikogar drugega, najprej seveda na očeta. Edini način, kako se deklica lahko spopade s temi čutenji, je, da se oddalji od matere na škodo svojega razvoja, ali pa da odneha v svojih prizadevanjih in dosežkih.

Tako separacijska tesnoba kot strah pred materinim maščevanjem in zavistjo se pri deklici najmočneje izrazijo prav na kritičnih točkah dekličinega spolnega razvoja. Še več, mnogo žena, ki so sicer poklicno in socialno uspešne, doživljajo močne občutke krivde in strahu vsakokrat, ko v svojem intimnem življenju presežejo materin model, predvsem če gre za aseksualno in samozatajujočo mater.

Ženska in njeni odnosi do drugih žensk

Ženske, ki imajo negativno izkušnjo odnosa z materjo, bodo tudi kasneje v življenju zaznamovane s strahom pred drugimi ženskami. Ženska, ki se je zaradi svoje uspešnosti počutila kriva v odnosu do lastne matere, bo tudi kasneje ob ženskah prikrivala svoje uspehe, predvsem v odnosih z moškimi. Prijateljicam ne bo upala povedati za osrečujoč intimni odnos z moškim, skrivala bo svojo poklicno uspešnost in jemala nase krivdo za zavist, nevoščljivost in sovražnost drugih žensk. Take ženske, namesto da bi aktivno tekmovala v svojem osebnem življenju ali za uspeh v praktičnem svetu, raje poiščejo najmanjši skupni imenovalec s krogom odrinjenih in neogrožujočih žensk in se nanj uglasijo, saj tako druga v drugi ne vzbujajo zavisti in sovraštva. Tako si na primer ne bodo upale priznati prijateljici, ki nima sreče s fanti, da so same srečno zaljubljene. Na ta način bodo v sebi ostajale zveste svojim materam, oziroma glaslu, ki jim govori, da bi pri svojih ma-

terah sprožile zavist, če bi presegle njihov svet. Ob samozatajevanju v imenu ohranjanja povezanosti z drugimi ženskami torej samo podaljšujejo in vzdržujejo nerazrešen odnos s svojo materjo.

S takim obrambnim ravnanjem ženska najbolj pripomore tudi k svojemu nezadovoljstvu v zakonu; edino, kar ji preostane, je, da potem moškimi stereotipno pripiše vso odgovornost za svojo nesrečo. Poleg tega pa naj bi veljalo, da so moški odgovorni za praktični svet, medtem ko so odnosi domena žensk, saj se one razumejo brez besed, so netekmovalne, znajo potolažiti in izražati čustva ipd. Pri tem je pomembno vedeti, da bo stik mati – hči vedno prevladal nad hčerinim stikom z moškimi, saj je stik z materjo zanjo ključnega pomena. Brez tega stika izgubi svojo identiteto. Poleg tega je stik mati – hči za hči lahko poguben prav v smislu prevzemanja nefunkcionalne ženske vloge. Mati nezavedno direktno prenese na hčer svoj vzorec ženskosti in ji ne omogoči odmika od tega vzorca. Zato je vsak stik z moškimi, ki postavlja pod vprašaj to temeljno izposojeno identiteto, za žensko zastrašujoč in nevaren. Najgloblji mehanizmi negativne identitete in njene uporabe v odnosu do moških pa se odražajo na področju spolnosti.

Spolnost

Spolnost je tisto področje intimnega življenja, na katerem sta moški in ženska najbolj izpostavljeni. Po svoji temeljni identiteti se namreč prav na tem področju zelo razlikujeta, saj vsak vstopa v intimno razmerje z drugo nalogo, moški zato, da bi našel nov nadomestek za idealno mamó, ženska pa zato, da ji končno ne bi bilo treba več biti mama in da bi se končno lahko ločila od matere. Zato se hitro zapleteta v konflikt na najgloblji čustveni ravni, kar ju naredi še bolj ranljiva in nezavarovana. Najhujši izraz tega konflikta so izvenzakonska razmerja. Razlika med moškimi in žensko se pokaže tudi na ravni izven-

zakonskih razmerij, v katerih ženska išče novega partnerja za skupno življenje, moški pa spolno partnerko, s katero pa se ne misli poročiti. Ženska gre v izvenzakonsko razmerje takrat, ko se želi ločiti od moža, moški pa v takem razmerju išče način, kako bi še lahko ostal pri ženi.

Ko se partnerja zatečeta v obrambni položaj drug pred drugim, se to pri obeh odraža kot zadržanost v spolnosti. Medtem ko moški zadržanost v spolnosti doživlja bolj na ravni želje, začnejo žensko preplavljati čustva krivde, tesnobe in strahu. Ranljivost, ki jo odpira spolnost, je namreč preveč nevarna, če partnerja čustveno nista odprta drug pred drugim. Tudi v spolnosti se lahko ženska, ki je obupala nad odnosom, zateče k temu, da igra na moško nečimrnost, in se umika v tišino, solze ter nemoč. V skrajnih primerih se tej zaigrani nemoči in dojemanju sebe kot šibkejše, bolj nemočne in izgubljene, kot je, pridružijo še drugi pasivno agresivni mehanizmi, kot npr. prezir, pretvarjanje, poniževanje, zavestna manipulacija. Ob tem ženska še močnejše čuti prezir in gnus do sebe.

Večina žensk globoko v sebi nosi željo po tem, da bi moški poskrbel zanjo, jo zavaroval

in zaščitil, kar pa se prav na področju spolnosti izkaže za nemogoče. Tako se npr. sposobna in samostojna ženska 'naredi' nespособno s tem, ko v spolnosti ne upa izraziti svojih občutkov in se prepusti moškemu, ne da bi vedela, ali si tega želi ali ne. Ženska namreč v sebi vedno ohrani del nežnosti in topline, ki jo je doživljala v odnosu do matere in to 'žensko' navezanost vedno pogreša, saj je moški ne more dati oziroma nadomestiti. Zato ostane navezana na prijateljice, sestre ali celo na mater, kar pa jo, kot smo že pokazali, ovira v razvoju lastne identitete. Ob tem jo seveda ves čas spremlja strah, da bo izgubila stik z drugimi ženskami in pri njih povzročila zavist ter sovražno razpoloženje. Če ženska razvije prijateljstvo z drugo žensko na enakovredni ravni in z drugo žensko razvije odnos, ki ne bo več temeljil na zavisti in strahu, potem postane bolj intimna in svobodna tudi v odnosu do moškega.

Preseganje stereotipov je torej tako za moškega kot za žensko ključnega pomena pri iskanju lastne identitete na vseh področjih življenja, ter edina pot, po kateri lahko razvijeta tisto intimo, h kateri sta po svoji naravi naravnana.

Na oslu v eni noči

Mladi Lenart je odraščal na frankovskem dvoru. V 6. stoletju Franki še niso bili vsi kristjani. Tudi Lenart je postal kristjan, ko je že odrasel. Vera v Kristusa ga je tako prevzela, da je postal duhovnik in bil posvečen v škofa. Vendar se je iz udobnosti in vrveža frankovskega dvora kmalu umaknil molit in premišljevati v samoto.¹

V samoti divjine je Lenarta presenetil nenavaden obisk: za frankovsko kraljico je na potovanju nepričakovano prišel čas poroda. Kraljica se je zatekla v Lenartovo skromno bivališče in tam srečno rodila. Lenartu je zato želela izkazati svojo hvaležnost. Kraljevska darila – le kaj naj bi z njimi, si je mislil Lenart. Za puščavnika bi bilo še najlepše darilo čimprejšen odhod kraljevskega spremstva. A kdo ve: morda je nenavaden kraljevski obisk enkratna priložnost, pravi dar z nebes.

Najprej za kraljico, ki ji na dvoru ni ničesar manjkalo. Tudi na potovanju je njeno spremstvo poskrbelo za vse, kar je potrebovala. Gotovo se je tega tako navadila, da se je že odvadila kar naprej govoriti hvala. Zdaj kraljico na potovanju preseneti čas, da rodi. In njeno spremstvo je naenkrat brez moči, da bi ji postreglo. Postreže ji je lahko šele preprost samotar in jo gostoljubno sprejme v svoje revno bivališče. Kraljici tako da priložnost izkazati svojo hvaležnost, česar se je odvadila in se tega niti ni zavedala.

Ogromno je stvari, ki so nam samoumevne: da smo siti in toplo oblečeni, da smo zdravi in gremo lahko k zdravniku, če zbolimo, da sedemo v avto ali na vlak in se odpeljemo kam daleč ... Za vse to je danes poskrbljeno, da niti ne vemo več, komu naj rečemo hvala. Iz takega neznanja pomaga, da potrebujemo pomoč

in nam mora pomagati samo nekdo. Ne kaka ustanova ali zavod, ki se mu ne moreš zahvaliti: hvaležen sem lahko samo nekomu, človeku s svojim imenom, in zanj mi znova prebujena hvaležnost spet odpre oči. Tako so se kraljici odprle oči za Lenarta, starega znanca z dvora, in bi ga samotarskega reveža spregledala, ko ne bi potrebovala njegove pomoči.

Kakor se hvaležen samo nekomu, tako sem tudi nevoščljiv lahko samo nekomu: njemu, ki ima več kakor jaz, si več upa, bo prej na vrsti kakor jaz. Še posebej pa njemu, ki živi v preobilju in ima vsega preveč. Toliko preveč, da mu ni treba nikomur reči hvala – in bo na koncu ugotovil, da nima več ničesar, za kar bi mu bilo treba reči hvala.

Puščavnik Lenart je že imel toliko, da mu ni bilo treba biti nevoščljiv nikomur, ki bi imel več ali preveč. Lenart je že našel največji in najobstojnejši zaklad (prim. Mt 6,19-20), ko je zvedel za Jezusa, ko je spoznal preobilno ljubezen Boga in je prejel sveti krst, znanje in uresničenje te ljubezni.

Da bi svoje srce ohranil za ta zaklad (prim. Mt 6,21), se je zato Lenart bal, da bi si od kraljice ne izvolil česa preveč. Kraljici pa je vendarle želel dati priložnost, da spet enkrat izkaže svojo hvaležnost. Ko bi se Lenart odločal sam, bi si izbral ali preveč ali premalo, zato je odločitev prepustil Bogu in kraljici dejal: "Naj mi veličanstvo dajo toliko gozda, kolikor ga bom objezdil na oslu v eni noči."² Samo Bog je vedel, kako se bo osel obnašal tisto noč in kako velik kos gozda bosta obkrožila z Lenartom ...

Na ravno prav velikem zemljišču je Lenart potem postavil samostan in tam priskrbel zaposlitev nekdanjim kaznjencem, ki jim je

mnogi sam izprosil izpustitev. Z delom je izpuščene kaznjence obvaroval brezdelja in vrnitve v stare grehe.

Kljub temu da je bil Lenartu zaklad v nebesih dovolj, se ni branil sprejeti v posest, kar mu je naklonil Bog. Tako je enako gostoljubno kakor prej kraljico zdaj sprejemal male tatove in skesane ubijalce, skoraj nedolžne in nedvomno krive – ljudi, ki so zopet našli nekoga, ki so mu lahko rekli hvala. Z njimi si je delil tako svoj zaklad v nebesih kakor tudi svojo podarjeno posest, zato je nevoščljivost premagal s hvaležnostjo.³

Tudi po Sloveniji so v znamenje hvaležnosti za rešitev iz vojnega ujetništva gradili

cerkve, posvečene svetemu opatu Lenartu. V resnici je vsaka cerkev – od lateranske bazilike do skromne podružnice – znamenje naše hvaležnosti, saj se v njej zbiramo in slavimo Boga, svojega rešitelja in darovalca vsega dobrega.

1. Prim. J. Dolenc, *Sv. Lenart*, v: *Leto svetnikov 4: Oktober – december*, Mohorjeva družba, Celje 2000², 288-289.
2. Prim. V. Schaubert, *Svetniki: varuhi, zavetniki, vzori*, Salve, Ljubljana 2003.
3. Prim. S. Wisse, *Besitz*, v: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Herder, Freiburg i. B. 1992, 136-137.



France Pavlovec: **Kruh**, 1935, o./pl., Moderna galerija, Ljubljana.

Štirje kriteriji dovršenosti leposlovja iz katoliškega vidika¹

Razmislek ob diskusiji o Jančarjevem romanu

Katarina, pav in jezuit

Uvod

Glede na splošno apatičnost prostora, v katerega pada naša literarna produkcija, ne srečamo zlahka strastne diskusije o kvaliteti kakega literarnega dela, kakršni smo lahko bili priča po izidu Jančarjevega romana *Katarina, pav in jezuit*.² Če naj k temu dodamo, da je šlo za debato izrazito katoliške provenience, nam lahko postane jasno, da se ta roman in nanj nanašajoča se kritiška debata sama od sebe ponujata kot odlikovana snov za razmislek o kriterijih kvalitete leposlovja iz katoliškega vidika.

Smiselnost takšnega razmisleka morda ni takoj očitna. Postane pa razvidna, če pomislimo, da je ravno leposlovje kot najbolj neposredno razodetje Lepote za človeka³ v tem življenju tisto, ki kaže tostranskemu človeku Smer in Cilj.⁴ Samo torej, če bomo znali določiti pristne katoliške kriterije dovršenosti leposlovja, se bomo lahko polno usmerjali v (za nas katoličane edino) pravo Smer in Cilj. Poskusu take določitve pa je posvečen ta zapis.

Prikaz in analiza kritiške debate o romanu

Na tem mestu nas zanima le tista kritiška debata o Jančarjevem romanu, ki je potekala znotraj izrecno katoliškega konteksta. Debata sicer ni izrecno izpostavila svojih katoliških predpostavk, pač pa se je sukala okrog vprašanja splošno umetniške kakovosti romana. Ker pa za katoliškega kritika kakovost umetnine ne more ne biti skladna z njegovo kato-

liškostjo, smemo brati stališča avtorjev debate (ki so vsi brez izjeme katoličani) glede kakovosti romana, hkrati kot stališča o njegovi kakovosti iz *katoliškega vidika*. V toliko nam bodo ključni poudarki te debate služili kot zelo učinkovito sredstvo za razbiranje kriterijev kakovosti literature iz katoliškega vidika.

Debata je potekala leta 2001 v treh revijah: v *Slovenskih jezuitih*, v *Zvonu* in v *Božjem okolju*. Aprila je p. Franc Cerar DJ podal oceno romana v *Slovenskih jezuitih*,⁵ na katero se je oktobra odzval p. Franc Kežar DJ v isti reviji.⁶ V *Zvonu* je junija neodvisno od te debate med Cerarjem in Kežarjem podal svojo oceno romana Janko Čar.⁷ Decembra je Kežar podal svoje stališče o romanu še v *Božjem okolju*,⁸ kjer je podal svojo oceno tudi jezuit Marjan Kokalj.⁹ Kljub temu da se vsi ti prispevki ne nanašajo izrecno drug na drugega, jih lahko povežemo v enovito debato, saj vsi obravnavajo roman glede na skoraj povsem identično vprašanje: *ali je res ta roman prikaz tega, da sleherno plemenito človekovo prizadevanje slednjič konča v razsulu, v blatu, v zlu? Ali vendarle sredi teme v tem romanu posije tudi luč?* Cerar in Kokalj se nagibata bolj k stališču, da v zadnji posledici luči v tem romanu ni, Čar in Kežar pa da luč vendarle posije.

Da bo nadaljevanje našega zapisa čim manj hermetično, je dobro, če na kratko povzamemo vsebino romana. Slednji nas pomakne v 18. stoletje, ko jezuit Simon Lovrenc po šolanju na ljubljanskem jezuitskem kolegiju in po vstopu v jezuitski red odide v paragvaj-



ske redukcije. Po okrutnem zatrtju teh razvitih jezuitskih misijonskih središč s strani Portugalcev, se vrne v Evropo in pretresen nad krutostjo zgodovine izstopi iz jezuitskega reda. Ko je že doma, na Kranjskem, se pridruži velikemu romanju k zlati skrinji sv. Treh kraljev v Köln. Na romanju spozna Katarino. Med njima se splete pristno ljubezensko razmerje. Istočasno s tem romanjem poteka vojaški spopad med Avstrijo in Prusijo v okviru sedemletne vojne. Vanj so vpotegnjeni tudi kranjski vojaki. Med njimi je tudi topniški stotnik Franc Windisch, Katarinin prevzetni dolgoletni znanec (pav), ki ga je sicer ona skrivoma vedno občudovala. Po raznih (včasih tudi zelo krvavih in blatnih) romarskih dogodivščinah sta Katarina in Simon odtegnjena drug drugemu. Medtem ko Simon išče Katarino, pade ona v Windischeve kremplje. Med njima se razraste perverzno

razmerje. Windischa nato pohabi pruska kar-teča v bitki pri Leuthenu. Katarina, ki ga je medtem zasovražila, se ga naposled usmili in mu začne streči. Simon ju končno najde in v navalu ljubosumja ubije Windischa. Simon in Katarina odrineta znova v Köln, kamor sta se napotila z romanjem, a ga še nista dosegla. V Kölnu se Katarina ponoči skrivoma prikra-de do zlate skrinje, medtem Simon zaprosi, da bi ga znova sprejeli med jezuite. Na koncu romana najdemo zlomljenega patra Simona, ki čisti Ksaverjevo kapelo pri sv. Jakobu v Ljubljani. Katarini se je medtem rodila hčer-ka. Politične silnice Evrope prisilijo jezuitski red k razpustitvi. Zadnji akord romana nam prikazuje Simonov odhod proti domači vasi s pomenljivim imenom Rob.

Cerar o romanu ugotavlja, da se vse kon-čuje v polomiji, v blatu. V Prepadu onkraj Roba. Dobri nameni romarjev se končajo v

krvavih odločitvah njihovega voditelja Mihaela in v vaških pretepih. Simonova jezuitska pot se konča z razočaranjem nad zgodovino in z izstopom iz reda. Njegovo ljubezensko iskanje s Katarino se konča v umoru in v duševni zlomljenosti. Katarinino iskanje ljubezni s Simonom se konča v pohotnem razmerju z Windischem. Windischevo iskanje slave se konča s pohabljenjem. Napori jezuitov se končajo v razpustitvi reda. Na koncu ostaja pred nami samo še pogorišče, kaos razbesnelih gonov.¹⁰ Do podobnih zaključkov, sicer po nekoliko drugačni poti pride tudi Kokalj, ko pravi, da avtorja v romanu "v splošnem zanima le nagonska resničnost".¹¹

Drugačno stališče, kot že nakazano, zavzemata Kejžar in Čar. Kejžar v obeh svojih prispevkih reinterpreterira katastrofičnost romana, ki jo izpostavlja predvsem Cerar v katarzičnost in pretresljivost. Slednjo Kejžar razume kot znamenje najgloblje kvalitete umetniškega dela: "Beseda 'pretresljivo' po navadi nima vrednostnega predznaka, ker se tak dogodek človeka dotakne v najgloblji, (so)čustvujoči človeški človečnosti, ki vodi tudi k bistvenemu, 'edino potrebnemu', k duhovni streznitvi ali razsvetljenju."¹² Poleg tega poudarja, da iskanja junakov po svoje dosežejo lasten Cilj. Katarina vendarle pride do zlate skrinje in Simon vendarle v teku celotne zgodbe ostaja na nek način jezuit. V tem romanu se torej ne končuje vse v blatu.¹³

Čar še odločneje zagovarja, da ni temá zadnja resnica tega romana. Vanjo, da še kako posije luč, ko se Katarina usmili Windischa, ki ji je storil toliko hudega. Se kesa svojih grehov in mu odpusti. To je zlata skrinja iz Kelmorajna: Katarinino kesanje, odpuščanje, usmiljenost.¹⁴

Štirje kriteriji kakovosti leposlovja iz katoliškega vidika

Jasno je, da vprašanje prisotnosti Luči sredi temé, ki jo roman razgrne pred nas, ni le

neko poljubno vprašanje, ki bi si ga zastavljali avtorji te debate. Prisotnost Luči poleg temé je po njihovem mnenju kriterij, po katerem je mogoče razbrati, ali je roman globinsko kvaliteten ali ne. Brez temé pač ne gre, saj je roman in sleherno leposlovno delo vedno prikaz življenja, to pa je vselej preizkušano. A poleg preizkušnje je v življenju vedno tudi navzoča Luč, ki temo izganja in ki je vedno močnejša od nje, čeprav se nam včasih morda to ne zdi. In za vse avtorje naše debate je ta Luč lahko le Kristusova in torej katoliška v globinskem in bistvenem smislu. Tako, lahko vidimo, da se vprašanje kakovosti leposlovne umetnine za te pisce zvede na vprašanje prisotnosti katoliško razumljenega Dobrega in zla v njej; na prisotnost katoliške Razrešitve in katoliško zastavljenega problema. Pri tem se seveda zastavlja vprašanje, kakšno je katoliško razumevanje Dobrega in zla. Dobro v katoliškem smislu je, kot rečeno, lahko le Kristusovo in torej Kristus sam, Bogočlovek,¹⁵ sinteza Božjega in človeškega, neskončnega in končnega,¹⁶ nadčutnega in čutnega, duhovnega in telesnega.¹⁷ Disharmonija med tema dvema poloma, odsotnost te sinteze, tj. odsotnost Kristusa pa je zlo.¹⁸

Glede na to bi lahko razvrstili katoliški kriterij kakovosti leposlovja v dve točki. Iz katoliškega vidika je popolna tista leposlovna umetnina, ki:

- i) zastavi problem na katoliški način, tj. kot problem napetosti med neskončnim in končnim, duhovnim in telesnim itd.
- ii) razreši ta problem na katoliški način, tj. s (kristično) sintezo zgoraj omenjenih polov.

Toda tako razvrstitev bi kazalo nekoliko razčleniti, saj (glede i)) zastavitev problema lahko pomeni dvoje: a) prisotnost obeh polov v umetnini in b) prikaz napetosti in boja med njima. Poleg tega tudi ni isto, če je (glede ii)) razrešitev podana le kot prehodni, vmesni element v razvojnem toku umetnine, ki kot tak ne daje ton celoti, ali pa kot sklepni

akord, ki daje celoti ton. Na osnovi teh pri-pomb bi lahko torej našeli štiri kriterije po-polne leposlovne umetnine iz katoliškega vidika:

- a) katoliška zastavitev problema v smislu pri-kaza obeh polov napetosti;
- b) katoliška zastavitev problema v smislu pri-kaza notranjega boja med tema dvema po-loma;
- c) prikaz katoliške razrešitve omenjene na-petosti v posameznih vmesnih elementih;
- d) prikaz katoliške razrešitve v sklepu.

Samo umetniško besedilo, ki vsebuje vse te štiri značilnosti tako na vsebinski kot na slogovni ravni lahko imamo za popolno le-poslovno umetnino iz katoliškega vidika.

Nadnaravno vrednotenje leposlovja kot dopolnitev naravnega

Pri tem pa vsekakor kaže upoštevati še eno ključno distinkcijo. Gre za distinkcijo med redom narave in redom milosti; za distinkcijo, torej, na osnovi katere sta I. in II. vati-kanski koncil potrdila načelo *avtonomije zemeljskih stvarnosti*¹⁹ in ki bi jo lahko vsebinsko lepo povzeli s tomističnim načelom *gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam* (milost ne ukinja narave, pač pa jo predpo-stavlja in dopolnjuje).²⁰ Sprejetje vere je namreč milost. A milost, tj. Božji poseg, ne de-luje nikoli mimo narave, pač pa tako, da na-ravo predpostavlja in dopolnjuje. V tem se kaže, da vse, kar je naravno, je samo po sebi dobro in vsebuje določeno mero popolnosti. Zato so zemeljske stvarnosti deloma avto-nomne.²¹ A do polne dovršenosti jih lahko popelje le milost, nadnarava, vera. Zato pa zemeljske, tj. naravne stvarnosti niso povsem avtonomne.²²

Glede na to, če želimo pravilno postaviti kriterije dovršenosti literature iz katoliškega vidika, moramo poskusiti preslikati odnosje med redom narave in redom milosti tudi na zgoraj nakazane kriterije. Še pred tem pa mo-

ramo proučiti razmerje med naravo in nad-naravo iz takega vidika, ki nam bo omogočil omenjeno preslikavo.

V prvi formulaciji kriterijev smo videli, da lahko naše štiri kriterije zberemo pod dva splošnejša kriterija. Pod prvim (i) se zbereta kriterija, ki zadevata katoliško zastavitev problema ali vprašanja (kriterij a in b), pod dru-gim (ii) pa se zbereta kriterija, ki zadevata ka-toliško razrešitev vprašanja (kriterij c in d). Mogoče bomo lahko ravno skozi ta dva splošnejša kriterija preslikali nakazano razmerje med redom narave in redom milosti. Tovrst-na preslikava se zdi povsem sprejemljiva, če pomislimo, da je pravzaprav tisto dobro v na-ravi ravno njena naravna težnja k Dobremu,²³ tj. k Bogu in če pomislimo, da je težnja ved-no strukturirana kot iskanje in torej (za umna bitja) kot *vpraševanje*. *Razrešitev* tega vpraša-nja pa je potemtakem istovetna dosegi Cilja iz strani naravnega iskanja. Dosega Cilja pa je stvar milosti.²⁴ V tem smislu bi lahko torej razumeli tista dva kriterija, ki zadevata zasta-vitev vprašanja (a in b) kot kriterija naravne kakovosti literarnega dela, druga dva kriterija (c in d) pa kot kriterija nadnaravne, popolne kakovosti literarnega dela. Slednja dva krite-rija namreč zadevata razrešitev vprašanja.

To pa pomeni, da lahko razločimo *narav-no in nadnaravno* vrednotenje literature iz ka-toliškega vidika. Naravno vrednotenje bo temeljilo na prvih dveh kriterijih (a in b), nad-naravno pa na slednjih dveh (c in d). Popol-noma dovršeno literarno delo iz katoliškega vidika je torej lahko le naravno in nadnaravno dovršeno literarno delo, tj. literarno delo, ki odgovarja *vsem štirim kriterijem*, saj, kot re-čeno, prava nadnaravna dovršenost vedno predpostavlja naravno.²⁵ Kljub temu pa je iz katoliškega vidika tudi naravno dovršeno delo (tisto delo, ki odgovarja le 1. in 2. kriteriju) v določenem smislu popolno, in sicer v na-ravnem smislu. Naravna dovršenost dela je tudi tisto prostorje, v katerem se lahko kato-

liško vrednotenje literature brez težav sreča z naravnim, laičnim vrednotenjem, medtem ko je človeškemu pogledu le s pomočjo milosti vere dostopna nadnaravna dovršenost kot dovršenost. Zaradi odsotnosti te milosti je pač bilo za laično grško uho Pavlovo označevanje na Areopagu v njegovem izrazito nadnaravnem, vstajenjskem delu (Apd 17, 31-32) le blebetanje. Z zanimanjem pa so mu prisluhnili, ko je govoril o stvareh dostopnih naravnemu razumu (Apd 17, 21-30). Naravna dovršenost se torej ne kaže kot dovršenost le iz katoliškega vidika, pač pa tudi iz laičnega, nadnaravna dovršenost pa le iz katoliškega vidika. Slednja dovršenost, v svojem zadnjem dometu razvoja, pa predpostavlja in dopolnjuje naravno dovršenost.

Izkaz sprejemljivosti prikazanih kriterijev na treh primerih

Pesniški opus Franceta Balantiča

Najlažje bo izkazati sprejemljivost navedenih štirih katoliških kriterijev leposlovja na treh literarno-teoretsko že dobro obdelanih leposlovnih umetninah. Zaradi želje po nazornosti in kratkosti se bomo omejili le na analizo vsebinske plati teh umetnin. Slogovno razsežnost bi lahko izpeljali iz vsebinske in sicer tako, da bi našli ustrezní slogovni izraz obema poloma kristične sinteze: bolj senzualen, dekadenten slog bi ustrezal telesni, končnostni plati sinteze, bolj strumen, energičen pa duhovni, neskončnostni.²⁶ Nadaljevanje slogovne analize bi se povsem ujemalo z nakazano štiriktaktno strukturo vsebinske analize.

Najprej bomo izkazali sprejemljivost kriterijev na slovenskem literarnem opusu, ki velja iz katoliškega vidika za vsestransko dovršena. Gre za pesniški opus Franceta Balantiča.²⁷ Če bomo uspeli izkazati Balantičev opus kot vsebinsko ustrezen glede na zgoraj navedene kriterije, bomo v nezanemarljivi meri izkazali sprejemljivost navedenih kriterijev.

O tem, da Balantičev opus ustreza prvega kriteriju, pričajo njegovi znameniti verzí poudarjeno erotične narave, kot so "vozle vseh žil mi razveži"²⁸ in "zaprezi ljubica razkošja vrance",²⁹ ki živo prikazujejo pol končnosti, telesnosti in čutnosti v njegovem opusu. Prav tako je prikazan nasprotni pol neskončnosti, raztelesenosti in nadčutnosti v verzih o ognju kot je verz "naj bom dolgo, dolgo bakla nema, ki potnikom samotnim v noč gori"³⁰ ali v verzih o smrtnosti kot je verz "trohneče vence sem si strgal z glave"³¹ ali "joj, lep je molk s prstjo zasutih ust".³²

Ustreznost Balantičevega opusa drugemu kriteriju lahko izkažemo na osnovi verzov o pesnikovi razpetosti med silnicami, ki ga iz čutnosti vlečejo v nadčutnost in obratno. Silnice iz čutnosti v nadčutnost začutimo recimo v verzih *Agonije ljubezni*,³³ kjer se na dnu vse čutne bohotnosti teles zareži Smrt – raztelesenje. Zdvomljenje nad čutnostjo najdemo tudi v sonetu *Odpoved*.³⁴ Vzratne silnice najdemo v pesmih, ki ubesedujejo zdvomljenje nad nadčutnim na osnovi čutnega: npr. v gonarskem sonetu *Vse*.³⁵

Prisotnost katoliške sinteze obeh polov najdemo npr. v pesmi *Nekoč bo lepo*,³⁶ ki tako, kot nobena pesem prepričljivo upesnjuje eshatološko odrešeno telesnost – kristično sintezo končnosti in neskončnosti, čutnosti in nadčutnosti. Ta telesa so namreč pijana, topljena v opojnost zemlje (čutni pol), toda hkrati ranjena in blazna od bolečine (nadčutni pol). Torej Balantičev opus ustreza tudi tretjemu kriteriju.

Ustreza pa tudi četrtemu, saj to isto sintezo najdemo tudi v verzih enega izmed najbolj sklepnih mest Balantičevega opusa, v 14. sonetu *Venca*: "Nič več razpadanja se ne bojim, čeprav mi vseč je to čakanje bežno".³⁷ Pesnik na koncu *Venca* se nič več ne boji smrti, ni več zgolj telesen, čuten, usmerjen v končno, toda prav tako ni zgolj usmerjen v neskončno, v nadčutno, saj mu "všeč je to čakanje bežno".

Balantičev opus se je torej vsebinsko izkazal iz katoliškega vidika za dovršenega tako na naravni kot na nadnaravni ravni zaradi očitne skladnosti z vsemi štirimi navedenimi kriteriji.

Pregljev roman *Plebanus Joannes* in novela *Thabiti kumi*

Izkažimo še naš niz kriterijev na Pregljevem romanu *Plebanus Joannes*. Pregljeva proza prav gotovo velja za začetek ti. slovenske katoliške leposlovne pomladi in za njen prozni vrh.³⁸ To velja tudi za Pregljevega *Plebanusa*.³⁹ Poglejmo ali bo to ustaljeno mnenje potrdila (in sistematizirala ter precizirala) aplikacija naših štirih kriterijev na omenjeno delo.

Prav gotovo lahko trdimo, da sta v romanu prikazana oba problemska pola: končnost (kot telesnost) in neskončnost (kot nadčutnost). Prva se kaže v neprestanem pojavljanju skušnjav erotične narave v Joannesovi duševnosti;⁴⁰ druga pa pride najbolj drastično do izraza v Joannesovem kaznovanju Katričine ljubezenske avanture z zaprtjem nesrečnice v kostnico.⁴¹

Napetost med tema dvema poloma se izraža po eni strani v vikarjevem zdvo mljenju nad upravičenostjo kaznovanja Katriče. To zdvo mljenje še dodatno spodbudi dejstvo, da se Katriči, po noči prebedeni v kostnici, zmeša. Po drugi strani pa v stalnem vikarjevem premagovanju vzgibov lastne telesne sle.⁴²

Prisotnost katoliške razrešitve se v *Plebanusu Joannesu* razkrije v slovitem stavku, ki predstavlja sklepni akord romana o prednosti ljubezni pred pravičnostjo: "Ljubezen mater je preseglala pravico moža."⁴³ Materinska ljubezen naj bi bila tista kristična sinteza, v kateri naj bi se uskladili pretirana čutnost pohote in pretirana nadčutnost, raztelesenost "pravice moža". V toliko naj bi roman odgovarjal tretjemu kriteriju dovršenosti iz katoliškega vidika. Ker je ta omenje-

ni odlomek hkrati sklepen, lahko rečemo, da roman ustreza tudi četrtemu kriteriju. Vendar to ustreznost četrtemu kriteriju postavlja deloma pod vprašaj novela *Thabiti kumi*, ki predstavlja neke vrste nadaljevanje in naknadni sklep romana, v kateri najdemo Potrebuježa, ki ob priliki podeljevanja bolniškega maziljenja zapade v pošastno erotizacijo svetega obreda.⁴⁴ V tem dodatnem sklepu torej ne najdemo kristične sinteze, pač pa njeno popolno nasprotje (kot čutno enostranskost). Sinteza, ki jo je Pregelj izdelal na koncu *Plebanusa Joannesa* se izkaže za nezadostno, če omogoča takšno izkrivljenje. Ljubezen mater je pač preveč vezana na porajanje, na vitalistično in spolnostno obnavljanje življenja, da bi lahko kot taka bila neposredno razprtje kristične sinteze. Želja po tej ljubezni pa vikarja Potrebuježa zavede v omenjeno srhljivo in grešno dejanje.

Roman torej z vsebinskega vidika ustreza skoraj popolnoma merilom dovršene umetnine iz katoliškega vidika, zaradi sicer popolne skladnosti s prvim, drugim, tretjim, toda deloma problematične skladnosti s četrtem kriterijem. V naravnem oziru je torej roman dovršen, ni pa povsem dovršen v nadnaravnem oziru.

Naslovna štirivrstičnica Prešernovih Poezij

Po zgornjem sistematičnem izkazu sprejemljivosti kriterijev na primerih dveh literarnih umenin, ki jih smemo uvrščati brez zadržkov v sam vrh slovenske katoliške literature, se sedaj obračamo k preizprašanju skladnosti Prešernovih *Poezij* – enega izmed nespornih vrhuncev slovenske laične literature in seveda slovenske literature nasploh – z nakazanimi kriteriji.

Dovolj je, če vzamemo v obravnavo naslovno štirivrstičnico Prešernovih *Poezij*, ki jo je treba očitno razumeti kot nekakšno izhodišče in smiselni povzetek celotne zbirke.

Tako se zdi, da je vsaj Prešeren razumel to pesem, glede na mesto, kamor jo je lociral.

*Sem dolgo upal in se bal,
slovo sem upu, strahu dal;
srce je prazno, srečno ni,
nazaj si up in strah želi.*⁴⁵

Pesem pesniško osvetljuje krogotok upanja in strahu, ki se (najbrž po procesu kakršnega Prešeren razvije v *Sonetih nesreče*) sprevrne v odpoved upanju in strahu. To odpoved najizraziteje tematizira sedmi, sklepni sonet *Sonetov nesreče*: *Čez tebe več ne bo, sovražna sreča*. A ta otopelost, to tñalsko razpoloženje, v katerega nas popelje odpoved želji, pesnika ne zadovolji: *“nazaj si up in strah želi”*. In (začarani) krog se sklene v večno prehajanje iz želje v odpoved in iz odpovedi v željo. Iz končnega in čutnega v odpoved končnemu in čutnemu (torej v odločitev za nadčutno in neskončno, kakor nakazujejo sklepni akordi *Krsta pri Savici*) ter zopet nazaj.⁴⁶ Gre za blodni kolobar med ekstremoma kristične sinteze, ki traja vse dotlej, dokler ne uskladimo polov napetosti, dokler ne sestopimo v Sredino kolobarja, h Kristusu samemu. Tega sestopa, ki ustreza nadnaravnima kriterijema dovršenosti leposlovja v omenjeni štirivrstičnici ni. Je pa v tej pesmi kolobarski problem napetosti in razpetosti med poloma kristične sinteze opredeljen s takšno monumentalno elementarnostjo, kakršne slovenska literatura še ni presegla.

S tem je seveda jasno, da pesem povsem ustreza naravnima kriterijema dovršenosti iz katoliškega vidika na odlikovan način, ni pa v njem sledu ustreznosti nadnaravnim kriterijem.

Epilog

Predloženi in na konkretnih primerih izkazani kriteriji predstavljajo prispevek k sistematični izdelavi katoliške leposlovne este-

tike, na katero bi se lahko oprla katoliška leposlovna kritika. Izdelava jasnih temeljev za takšno kritiko se zdi še posebej potrebna v današnjem slovenskem prostoru, kjer je domača katoliška literatura v zadnjih desetletjih izgubila tisto markantnost, ki je bila zanjo značilna v predvojnem obdobju ti. slovenske “katoliške pomladi”⁴⁷ in ki je predpogoj za jasno usmerjanje naroda h katoliško razumljemenemu poslednjemu Cilju.⁴⁸ Tedanja jasna (čeprav v marsičem enostranska in zmotna) kritiška usmeritev je bila eden izmed temeljnih vzrokov za tedanji razcvet katoliškega leposlovja. Smemo torej upati, da bi takšna prenovljena in poglobljena kritiška jasnost in sistematičnost omogočila vznik nove, *še bolj cvetoče* slovenske “katoliške pomladi”.⁴⁹

1. O razlogu zakaj govorim tu o katoliškem in ne le o krščanskem vidiku prim. opombo 15.
2. Drago Jančar, *Katarina, pav in jezuit*, Ljubljana 2000.
3. Človek v tem življenju razumeva vse skozi besedo, zato je tisto, kar je najbolj neposredno dano skozi besedo hkrati tisto, kar je najbolj neposredno dano nasploh. Leposlovje pa je ravno način najbolj neposredne danosti Lepote skozi besedo.
4. Cilj kot tisto kar privlači našo željo in torej kot tisto Privlačno ni nič drugega kot Lepota sama.
5. Franc Cerar, *Katarina, pav in jezuit – Ocena romana*, v: *Slovenski jezuiti 2* (2001), str. 64-66.
6. Franc Kejžar, *Še o “Katarini, pavu in jezuitu”*, v: *Slovenski jezuiti 5* (2001), str. 161.
7. Janko Čar, *Drago Jančar: Katarina, pav in jezuit*, v: *Zvon 3* (2001), str. 89-91.
8. F. Kejžar, *Pretresljiva človeška drama*, v: *Božje okolje II-12* (2001), str. 32.
9. Marjan Kokalj, *Prodajanje klišejev*, v: *Božje okolje II-12* (2001), str. 33-34.
10. Prim. F. Cerar, n. d., str. 65.
11. M. Kokalj, n. d., str. 33.
12. F. Kejžar, *Pretresljiva človeška drama*, prav tam.
13. Prim. prav tam.
14. Prim. J. Čar, n. d., str. 90.
15. Zato govorim tu o katoliškem in ne o krščanskem vidiku. Vidik, ki ima Kristusa kot Bogočloveka za Temelj je po nujnosti izrazito katoliški in manj izrazito protestantski ali pravoslaven zaradi

- poudarka na Inkarnaciji, ki je v določenem pomembnem smislu tuj protestantsvu (odklanjanje evharistije, opravičenje zgolj po veri in ne po delih, kar ukinja človeški doprinos itd.) in v določeni meri tudi pravoslavju, ki z zavračanjem dogme o *Filioque* nekoliko manj poudarja Kristusa kot pa katolištvo. O tem prim. tudi H. U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, IV, *Spirit and Institution*, Ignatius Press, 1995, str. 112-118, kjer tudi veliki švicarski teolog izpostavlja, da je kristični poudarek v katolištvu izrazitejši kot pa v protestantizmu in pravoslavju, kjer je po njegovem mnenju bolj v ospredju pnevmatični poudarek. Glede tega, da je za katoliško leposlovje bistveno prav vprašanje napetosti med telesnostjo in duhovnostjo, minljivostjo in večnostjo prim. Janko Kos, *Slovensko katoliško leposlovje včeraj in danes*, v: *Tretji dan* 4/5 (2002), str. 103.
16. Krističnost kot sintezo končnosti in neskončnosti sijajno prikaže Nikolaj Kuzanski v večih delih: prim. recimo *De visione Dei*, XX, v slov. prev. K. Geister: O Božjem pogledu, Ljubljana 1997, str. 61 sl.
 17. V sovisju s Kuzančevim razumevanjem krističnosti kot sinteze končnosti in neskončnosti razume Solovjev krističnost kot sintezo tvarnosti in ne-tvarnosti (idealnosti), telesnosti in duhovnosti, prim. Michelina Tenace, *La bellezza - unità spirituale*, Rim 1994, str. 85. Solovjovovo razumevanje je za naše razmišljanje dragoceno še posebej, ker izpostavi tako razumljeno kristično sintezo kot bistvo lepote, prim. prav tam.
 18. Na isti način je zlo definirano v Vladimir Solovjev, *Občji smysl iskusstva*, Sobr. Soč., VI, Bruxelles 1966, str. 82, cit. po M. Tenace, n. d., str. 112.
 19. Prim. *Conc. Vat. I.*, const. dogm. De fide cath., cap. III. (DzS 3019: S 43); *Koncilski odloki. 2. Vatikanski vesoljni cerkveni zbor*, CS 36.
 20. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3; *Quaestiones disputate de veritate*, I, q. 8, a. 5, arg. 3; q. 8, a. 5, ad 3.
 21. *Koncilski odloki. 2. Vatikanski vesoljni cerkveni zbor*, CS 36, § 2.
 22. Prav tam, § 3.
 23. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, c.
 24. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa contra Gentiles*, III, 52; *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4; I-II, q. 5, a. 5.
 25. V tej sintezi naravne in nadnaravne dovršenosti se še enkrat na čudovit način izkazuje merodajnost kristične lepote kot sinteze končnosti in neskončnosti, narave in nadnarave.
 26. Prim. v temelju dokaj sorodno sistematizacijo slogovnih značilnosti v Johann Christoph Friedrich Schiller, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*, v it. prev. G. Boffi: L' educazione esteica dell' uomo, Milan 1998, str. 143 sl.
 27. Prim. J. Kos, n. d., str. 104: "Balantičeva poezija [je] eden od vrhov 'katoliške pomladi'".
 28. France Balantič, *V ognju groze plapolam*, Ljubljana 1944, str. 46.
 29. F. Balantič, n. d., str. 44.
 30. F. Balantič, n. d., str. 82.
 31. F. Balantič, n. d., str. 71.
 32. F. Balantič, n. d., str. 156.
 33. F. Balantič, n. d., str. 49.
 34. F. Balantič, n. d., str. 50.
 35. F. Balantič, n. d., str. 15.
 36. F. Balantič, n. d., str. 129.
 37. F. Balantič, n. d., str. 84.
 38. Prim. J. Kos, n. d., str. 103.
 39. Prim. Prim. navedbe kritik romana pretežno katoliške provenience v Ivan Pregelj, *Plebanus Joannes*, Ljubljana 1975, str. 137-140.
 40. Prim. I. Pregelj, *Plebanus Joannes*, Ljubljana 1970, str. 13.
 41. Prim. I. Pregelj, n. d., str. 114 sl.
 42. Prim. I. Pregelj, n. d., str. 165.
 43. Prim. I. Pregelj, n. d., str. 168; Ta sinteza se dejansko še najbolj izkaže v sklepnem prizoru, ko se vikarjevo hrepenjenje in odpor do Katričinega telesa (ki želi bolnega duhovnika podjiti) združita v mistično zrenje doječe Božje Matere Marije (Prim. I. Pregelj, n. d., str. 170-172).
 44. Prim. I. Pregelj, *Thabiti kumi*, Ljubljana 1983, str. 118-124.
 45. France Prešeren, *Poezije*, Ljubljana 1985, str. 23.
 46. Najbrž vzporednica z začaranim krogotokom hrepenenja, ki ga mojstrsko razpre Cankar v *Lepi Vidi* ni neumestna.
 47. Izraz "katoliška pomlad" uporabljam tu v istem smislu, v katerem ga uporablja J. Kos v navedenem delu.
 48. Prim. zadnje stavke uvoda v pričujoči zapis.
 49. Ob tem velja omeniti še (morda preroške) Kosove besede o možnosti prenovitve slovenske literarne "katoliške pomladi" ali "renouveau catholique": "(...) dejstvo je, da se je ['renouveau catholique'] pojavil v primerjavi z zahodnimi zgledi z zamudo in je bil z zgodovinskimi dogodki druge svetovne vojne in iz te zrasle revolucije prekinjen, onemogočen in v glavnem prisiljen v zunanjo ali notranjo emigracijo, bi govorilo v prid domnevi, da je njegova oživitve mogoča in v mlajših generacijah celo verjetna" (J. Kos, n. d., str. 103).

Škof Rožman v slovenskih medijih v 80. in 90. letih 20. stoletja

Škof dr. Gregorij Rožman je bil leta 1946 obsojen. O njegovi krivdi ni smel nihče dvomiti. Kljub temu je in v javnosti še vedno zbuja veliko pozornost, še posebno po letu 1990, ko je z večjo demokratizacijo slovenske družbe prišlo do poskusa njegove rehabilitacije. Da se je z osamosvojitvijo Slovenije ponovno pojavil poskus prevrednotenja naše polpretekle zgodovine, zelo nazorno prikazuje dve, časovno odmaknjeni izdaji Leksikona Cankarjeve Založbe. Tako je bilo pod geslom Rožman, Gregorij leta 1988 v Leksikonu CZ moč prebrati: "Rožman, Gregorij, *1883, †1959, ljubljanski škof (1930–1945); bil je močno angažiran pri Orlu (1919–1930), kot škof podpiral klerofašistične struje (npr. SLS), organiziral Katoliško akcijo za boj proti naprednim silam; med NOB eden glavnih organizatorjev kontrarevolucije, okupatorjev kolaborant; 1945 emigriral v ZDA, v odsotnosti obsojen na 18 let zapora."¹ Deset let kasneje, 1998, je zapis popolnoma drugačen: "Rožman, Gregorij, *1883, †1959, ljubljanski škof (od 1930); izrazit pastoralist, položil temelje duhovni prenovi ljubljanske škofije (sinoda 1940), v Ljubljani organiziral II. evharistični kongres za Jugoslavijo (1935) in IV. mednarodni kongres Kristusa Kralja (1939); odločno odklanjal komunizem, se zavzel za Katoliško akcijo po načelu Svetega sedeža in bil močno angažiran pri Orlu. Neodločnost in negotovost med vojno, v kateri je podpiral domobranske formacije, sta bili vzrok vrsti premalo premišljenih in spornih odločitev. Leta 1945 se je umaknil na Koroško, od tam pa v ZDA; v odsotnosti bil obsojen na 18 let zapora."²

Da je vprašanje krivde ali nedolžnosti škofa Rožmana še vedno močno prisotno v slovenski javnosti, se kaže tudi v odzivu tako novinarjev kot bralcev v slovenskih medijih. Če je bilo v osemdesetih možno opaziti samo nekaj prispevkov (vsega skupaj 18, od tega je enajst člankov, dve pismi bralcev in pet daljših prispevkov v reviji Borec in "Nova revija") je v devetdesetih dosegel "škof Rožman" pravi bum, ne samo s strani novinarjev temveč tudi samih bralcev, kar kaže na to, da je problem škofa Rožmana in njegovega vrednotenja prestopil okvir zgolj zgodovinske stroke. Toda preden se lotimo obširnejše analize zgoraj navedenega naslova, se najprej, za lažje razumevanje problematike, vrnimo v našo polpreteklo zgodovino in njene posamezne dogodke, pomembne za obravnavano temo.

Konec 2. svetovne vojne Sloveniji ni prinesel tako zaželene svobode. Prva povojna ustava ji je sicer zagotavljala status federalne republike, vendar je njena avtonomija nihala ves čas obstoja nove države. Jugoslovanski sistem je deloval centralistično, že ob koncu vojne se je morala Slovenija odpovedati nekaterim atributom državnosti: sprva lastni vojski, nato pa je postopno sledila še centralizacija na političnem, državnem in kulturnem področju. 11. novembra 1945 so po celi Jugoslaviji izvedli volitve v ustavodajno skupščino. Rezultat je bil daleč v prid OF, kar je bilo glede na tedanje splošne razmere, kljub temu da je na volitvah prihajalo do zlorab (premeščanje kroglic), da je bilo okrog 200.00 volivcem zaradi domnevnega sodelovanja z okupatorjem oz. v protikomunistič-

nih enotah odvzeta volilna pravica ter da je precej ljudi zaradi strahu pred novim režimom pobegnilo, dokaj realen rezultat, ki pa se je kazal z "dvojnimi obrazom":³ prijateljsko in miroljubno za tiste, ki so podpirali oblast, ter z obrazom "državljske vojne za tiste, ki jih je oblast imela za sovražnika".⁴ Kdo je njen sovražnik, pa je določala oblast sama.

Po volitvah je celotno oblast prevzela Komunistična partija (KP),⁵ ki je neusmiljeno obračunala z vsako opozicijo. Kocbek je tako v svojem govoru v CK KP Slovenije, 4. oktobra 1946, dejal: "Komunistična stranka ima v rokah vso državno oblast, zakonodajno in izvršilno, ima odločujoč vpliv na sodišča, vojsko, v njenih rokah je tajna politična policija, ona vodi oficijelno politično organizacijo, postavlja sekretarje vseh OF odborov, ki dejansko odločajo v vseh krajih, okrajih in okrožjih. Partija ima v rokah vse množične organizacije, tako OF, AFŽ in ZMS. V rokah ima ves tisk, kar ga je. Uravnava sindikate, fizkulturo. S posebno vnemo se posveča šolstvu in vzgoji. Partijci obvladujejo vse ključne gospodarske postojanke, ki so prešle v državno last. Izven partije ne obstoja niti ena samostojna in od nje neodvisna organizacija. Oblast partije je torej totalna."⁶

Po utrditvi oblasti je začela KP intenzivno obračunavati z vsemi nasprotniki. Takoj po koncu vojne je bilo maja 1945 vrnjenih in brez sodnega procesa umorjenih med 10.000 in 12.000 domobrancev,⁷ izvedeni so bili številni sodni procesi, katerih podlaga je bila največkrat politična in ne strokovna, precejšen del procesov je potekal po hitrem postopku pred izrednimi sodišči.⁸ Na teh procesih je bilo v celotnem totalitarnem obdobju obravnavanih do 25.000 ljudi.⁹ Pred t. i. sodiščem narodne oblasti so sodili tistim, ki so bili obtoženi sodelovanja z okupatorjem, niso pa bili označeni za narodne izdajalce. Ta sodišča, ki so služila predvsem "moralnemu čiščenju" slovenskega naroda ter prilaščanju pre-

moženja z zaplembami, so bila kmalu ukinjena. Avgusta 1947 je bilo na Nagodetovem procesu obsojenih 15 ljudi zaradi poskusa ustanovitve legalne opozicije, kar je bilo sicer po ustavi dovoljeno.¹⁰ Zelo odmevni so bili tudi dachauski procesi.¹¹

V želji, da bi obračunali še z edino preostalo opozicijo, so pred sodišča postavili številne duhovnike. Glavni zunanji obračun s Cerkvijo pa je potekal sočasno ob sojenju najvišji cerkveni avtoriteti, poglavarju katoliške Cerkve na Slovenskem, škofu dr. Gregoriju Rožmanu.

Kdo je bil škof Rožman?

Gregorij Rožman se je rodil 9. marca v Dolinčicah na Koroškem kot šesti, najmlajši otrok Franca Rožmana in Terezije roj. Glink. Osnovno šolo je obiskoval v Šmihelu pri Pliberku, nato gimnazijo v Celovcu. Po maturi je vstopil v bogoslovje in bil leta 1907 posvečen v duhovnika. Po kratkem kaplanovanju v Borovljah je nadaljeval študij teologije na Dunaju, kjer je 1912 doktoriral.

Od 1912 do 1914 je bil Rožman prefekt v malem semenišču v Celovcu. S tega mesta je bil poklican v Ljubljano na Teološko fakulteto za docenta cerkvenega prava. Vse do leta 1919 je ostal tudi spiritual v celovškem bogoslovju, od tam pa je moral zaradi nemškega nacionalizma po koroškem plebiscitu bežati v Ljubljano. Zavedajoč se, kakšno škodo je le-ta delal na Koroškem, je bil oster "nasprotnik nemškega nacionalizma in italijanskega fašizma."¹²

Leta 1929 ga je ljubljanski škof A. B. Jeglič posvetil v škofa, leto kasneje, po smrti Jegliča, pa je prevzel vodstvo ljubljanske škofije. Za škofovsko geslo si je izbral: "Crucis pondus et praemium!" (Križa teža in plačilo).

Škof Rožman je videl glavno rešitev problema takratne slovenske družbe v globoko vernem katoliškem laiku, ki bi se aktivno udeleževal strankarskega in političnega življenja ter bi branil verske in moralne norme ter Cer-



Škof Gregorij Rožman (1883-1959)

kev. V ta namen se je močno angažiral v prenovi Katoliške akcije v Sloveniji, okrepil evharistično čaščenje¹³ in marijansko pobožnost, podpiral je številne mladinske organizacije (telovadno društvo Orel, Stražarje).

Med drugo svetovno vojno in v času revolucije na Slovenskem si je škof Rožman ves čas prizadeval, da bi "ublažil" fašistično in nacistično nasilje, ki ga bo z vojaškim porazom okupatorjev konec".¹⁴ Prepričan je bil, da bo nemški poraz odločen drugje in ne v Sloveniji, zato je bil mnenja, da nasilje ni prava pot, saj bi samo izzvalo nepotrebne žrtve. Rožman je postavil interese slovenskega naroda in njegovo preživetje na prvo mesto, to pa "nujno zahteva šfunkcionalnoČ kolaboracijo, ki omili represijo, pripomore k sprejemljivemu načinu življenja, prepreči radikalni propad ekonomije, pomanjkanje hrane, preveliko ceno okupacije".¹⁵ Pod tem vidikom se je ves čas okupacije

tudi odločal za sodelovanje z okupatorjem ter je na prošnjo vseh slovenskih demokratičnih političnih strank s svojo avtoriteto interveniral tako pri italijanskih kakor nemških oblastnikih za zaprte in internirane, vlagal proteste proti pobijanju talcev, požiganju vasi, proti smrtnim obsodbam ...

Navkljub vsemu temu pa je bil škof Rožman prepričan, da glavna nevarnost ne preti slovenskemu narodu s strani okupatorjev, temveč s strani KP, kjer so bili glavni nosilci komunistične ideologije in izvrševalci revolucionarnih zločinov rojaki in ne tujci. Zato je bila njegova prioriteta naloga obsojanje umorov, ki so jih izvajali komunisti po Sloveniji, opozarjanje o resničnih namenih OF (izvedba revolucije) ter na strašne posledice brezbožnega komunizma za slovenski narod.

Po vojni se je Rožman umaknil v Avstrijo, od tam pa v ZDA. Naselil se je v slovenski

župniji sv. Lovrenca v Clevelandu, kjer je 16. novembra 1959 tudi umrl.

Škofu Rožmanu so sodili v času njegove odsotnosti. Sojenje Rožmanu so komunisti izrabili predvsem za gonjo proti celotni slovenski Cerkvi, ki je postala "za utrjevanje komunističnega režima najhujši nasprotnik in tekmeč".¹⁶ Sodni proces je trajal od 21. do 30. avgusta 1946. Kljub temu da so bili vsi sodniki po izobrazbi pravniki, se nehote pojavlja vprašanje o njihovi neodvisnosti in primernosti, še posebno če vemo, da je v Beogradu od 7. do 26. avgusta 1945 potekalo zasedanječasne ljudske skupščine, na kateri se je v razpravi določilo, da se "o kvalifikacijah za sodnika zahteva politična primernost, pod katero se razume vdanost tekoči politiki vladajoče stranke. Sodniki so lahko tudi pravniki, vendar samo pod pogojem, da so "brezmejno vdani". Zato je treba v primeru, če je treba izbrati med neukimi, a vdanimi laiki in učenimi pravniki, ki niso vdani, dati absolutno prednost laikom".¹⁷

Obtožnica škofa Rožmana je bila sestavljena iz dveh delov: prvi je vseboval pavšalne skupinske obtožbe, brez kakšnega povsem konkretnega, skupno zgrešenega kaznivega dejanja. Tako je bil v tem delu škof Rožman obtožen, da je skupaj z ostalimi izvršil "neštete vojne zločine nad slovenskim narodom: ubijanje in izročanje ranjencev okupatorju, umor in pokole, zapiranja, mučenja, odvajanja v koncentracijska taborišča in na prisilno delo v korist okupatorja ... požige, ropanja in uničevanja javne in privatne imovine, posilstva in druge vojne zločine ..."¹⁸ V drugem delu pa so bile navedena posamezna kazniva dejanja, ki naj bi jih Rožman storil. Tako so ga na procesu obtožili, da je 22. aprila 1941¹⁹ obiskal fašističnega visokega komisarja Graziolija ter mu zagotovil popolno sodelovanje z Italijo; da je Mussoliniju poslal spomenico, v kateri izraža veliko veselje nad okupacijo ter zagotavlja popolno vdanost Duceju. (že v času procesa je bilo jasno, da je bila spomenica

ponarejena,²⁰ kljub temu pa so jo še pred kratkim nekateri zgodovinarji uporabljali kot dokaz o sodelovanju Rožmana z okupacijskimi oblastmi²¹); da je prejel najvišje italijansko odlikovanje; da je v svojih govorih spodbujal Slovence k boju proti NOB, ki jo je prikazoval kot "borbo proti veri in Kristusu Kralju",²² da so pod njegovim vplivom začele nastajati najprej vaše straže, kasneje pa domobranci, da je 20. aprila 1944 in 30. januarja 1945 ob navzočnosti Rösenerja in Rupnika sodeloval na domobranski prisegi; da je širil lažno propagando med ljudmi, da Jugoslovanska armada izvaja umore civilnega prebivalstva in je s tem spodbudil k izselitvi velikega dela Slovencev v tujino. Škof Rožman je nato po vojni 30. septembra 1946 na osnovi obtožnice in pričevanj, ki jih je imel možnost poslušati po radiu (celoten proces je bilo namreč moč spremljati preko radia), napisal zagovor, v katerem je zanikal vse točke obtožnice ter kakršno koli sodelovanje z okupatorjem. Kljub temu da je zagovor pisal po spominu in se nekateri navedeni datumi ne ujemajo, pa s pomočjo "ohranjene dokumentacije, ki jo počasi odkrivamo v posameznih arhivih ... za večino dogodkov potrjuje njegov opis, kot ga je podal v zagovoru".²³

Da je šlo za popolnoma montiran politični proces, ni razvidno samo iz izrazite medijske podpore tožilcem, temveč tudi iz dejstva, da sodišče dokumentov, ki so govorili škofu v prid, dosledno ni upoštevalo oz. je upoštevalo samo dokumentacijo, ki je Rožmana bremenila. Tako npr. niso upoštevali dopisov župnikov, ki so prosili italijanske oblasti, naj pošljejo na njihove župnije stalne enote, ki bi varovale ljudi pred nasiljem komunistov.²⁴ Ravno tako so zavrnilo številne priče, ki so želele pričati Rožmanu v korist. Med njimi je tudi mati Toneta Tomšiča, narodnega heroja, ki je želela poudariti, da se škof ni zavzemal le za svoje "privržence", temveč tudi za številne politične nasprotnike.

Po desetih dneh sojenja so škofa Rožmana, kljub temu da ni bilo nobenega konkretnega dokaza o njegovem domnevnem izdajstvu oz. kolaboraciji z italijanskimi oblastmi, obsodili na 18 let zapora s prisilnim delom, na izgubo političnih in državljanskih pravic za dobo desetih let po izteku zaporne kazni ter zaplembo celotnega premoženja.

Škof Rožman v slovenskih medijih v 80. in 90.

Po končanem sodnem procesu je bila za uradno javnost zadeva "škof Rožman" zaključena in njegova krivda jasno dokazana. Kljub poskusom, da bi to predstavili kot nedvomno resničnost, so se v osemdesetih, še posebno pa v devetdesetih ponovno pojavile težnje po prevrednotenju med in povojnih dogodkov na Slovenskem, med njimi tudi vlogo in pomen škofa Rožmana v tem času, kar se kaže predvsem v številnih člankih v časopisju, po številnih odzivih bralcev v zanje namenjeni rubriki "pisma bralcev". Skupaj gre za skoraj 300 člankov.²⁵ Poleg tega je bila na televiziji 29. oktobra 1997 v sklopu oddaj "Dosje" predvajana skoraj enourna dokumentarna oddaja z naslovom "Škof Rožman ... zločinec ali žrtev", ki jo je pripravil novinar Jože Možina.

V tem času so nastale tudi tri obširnejše publikacije, ko so skušale podrobneje osvetliti to problematiko. Tako sta zgodovinarja Tamara Pečar Griesser in France Martin Dolinar izdala knjigo z naslovom "Rožmanov proces", s katero sta želela dobiti "neoporečno, po vseh strokovnih kriterijih izvedeno zgodovinsko analizo sodnega procesa".²⁶ Kot odgovor na njuno delo je dve leti kasneje Ivan Jan objavil knjigo z naslovom "Škof Rožman in kontinuiteta", v kateri je skušal ponovno dokazati škofovo brezpogojno krivdo. Knjiga, napisana v izrazitem jeziku povojnega zgodovinopisja, z veliko mero avtorjeve osebne prizadetosti, ki se velikokrat kaže tudi v uporabi neprimernih, žaljivih izrazov

do škofa Rožmana in vseh njegovih zagovornikov, številne njegove trditve, ki jih dokazuje kot popolnoma resnične in se jih dajo ovreči,²⁷ vse to daje bralcu občutek, da gre za obupan poskus ohraniti podobo škofa Rožmana, kakršno je poskušala ustvariti povojna komunistična oblast.

Tretja knjiga, ki je dejansko zbornik, pa je nastala po simpoziju v Rimu leta 2000, na katerem so znani in priznani strokovnjaki s področja prava, zgodovine ipd. skušali predstaviti celostno podobo škofa Rožmana. V zborniku z naslovom "Rožmanov simpozij v Rimu" so tako svoja razmišljanja objavili med drugim tudi dr. Boris Mlakar, dr. Marko Kremžar, dr. Borut Košir, dr. Anton Jamnik in dr. Peter Urbanc.

Ko preletimo vse prispevke (pri tem se omejimo na prispevke v časopisju in na televiziji), odkrijemo, da gre pravzaprav za dve skupini, ki obravnavata škofa Rožmana. Gre za precej nasprotujoči si skupini, kjer prva skupina govori o popolni in brezkompromisni škofovi kolaboraciji in druga skupina, ki poskuša ravnanje škofa Rožmana osvetliti iz drugačnega zornega kota, kot ga je vsiljevala povojna oblast, ki ni dopuščala nobene drugačne zgodovinske podobe od tiste, ki jo je predpisovala sama. Prva skupina, številčno močnejša in večja, popolnoma sprejema stališče uradne povojne zgodovine in ne dopušča možnosti za prevrednotenje.²⁸ Med njimi tako najdemo Spomenko Hribar, Igorja Mekonja, Ivana Jana, Franca Miklavčiča ... Druga skupina, manjša, ki se je v resnici pojavila šele po demokratizaciji družbe, po odpravi 133. člena stare jugoslovanske ustave, ki je kaznoval t. i. verbalni delikt, pa s svojimi prispevki problematizira večjo strujo. Nedvoumni sklepi te skupine so, da je bila obsodba Rožmana nelegalna, da je šlo za zmontiran, političen proces, katerega glavni namen je bil obračunati s še edino preostalo opozicijo, Cerkvijo. V to skupino lahko uvrstimo Franca

Martina Dolinarja, Tamaro Pečar Griesser, dr. Marka Kremžarja, Boštjana Turka, Antona Drobniča ...

Pri pregledu publikacij, člankov ter pisem bralcev izstopa kot, da ima prva skupina primat pri člankih, ki so številčno in po obsegu veliko obsežnejši kakor prispevki druge skupine, medtem ko je slednja svoja mnenja, poglede, prepričanja objavljala predvsem v dveh knjigah (Rožmanov proces, Rožmanov simpozij v Rimu) ter v pismih bralcev.

Med obema skupinama je moč opaziti še eno vsebinsko razliko, in sicer v odnosu do povezave dveh pojmov "komunizem" in partizani" oz. NOB. Večina avtorjev iz prve skupine ju enači oz. obravnava kot sinonima. Naj navedem nekaj primerov:

Ivan Jan: "V poznejšem protipartizanskem boju je bila zelo pomembna Katoliška akcija in za njeno rast je škof Rožman skrbel vseskozi ... Škof Rožman je bil zelo zaskrbljen zaradi neuničljivosti partizanov ...".²⁹

Spomenka Hribar: "... To je metoda za menjave ene ravni z drugo: logika "majhnih" dobrodelnosti naj bi opravičila "veliko" početje proti komunizmu/partizanstvu ...".³⁰ "... Smisel, ki ga je dajal vojaškimi duhovnikom, je bil: bojevati se proti komunizmu/partizanstvu in navduševati za borbenost ... zato, da bi – po eni strani – vzvratno rehabilitirali protikomunističen boj, ki je bil protipartizanski boj".³¹

Janko Pleterski: "Gotovo je ravnal po svoji vesti in menil, da rešuje tisto, kar je najnujnejše, ljudi in duše pred zlodejem v osebi slovenskih partizanov".³²

V drugi skupini avtorji (pa tudi nekateri avtorji iz prve skupine) opozarjajo na to, da je potrebno ločiti med tema dvema pojmomoma, da se ne sme, da ni zgodovinsko opravičeno postavljati enačaja. Znotraj narodnoosvobodilnega boja je potekala revolucija, ki so jo izvajali komunisti oz. je postal NOB pretveza za izvedbo komunistične revolucije, s katero

so se komunisti skušali na nelegalen način dokopati do oblasti.

Ranka Ivelja: "Toda "pomaga" si sodišče z njimi tako, da stara in nova zgodovinska dejstva interpretira samo, v skladu s svojo percepcijo medvojnega znotraj narodnega konflikta, ki ga ne zanimajo razmerja med bojem za osvoboditev in revolucionarnim prevzemom oblasti, med komunizmom in osvobodilnim gibanjem ... Senat, skratka, ne ločuje med komunizmom ... in osvobodilnim gibanjem."³³

Anton Drobnič: "V kazenski sodbi iz leta 1946 si sodniki z razločevanjem med revolucionarnim nasiljem in osvobodilnim bojem niso delali nobenih preglavic. Jasno jim je bilo, da gre za isto stvar. Cilj je bil komunistična revolucija, osvobodilni boj pa sredstvo in krinka za revolucijo. Danes so stvari bolj občutljive, saj je že mnogim ljudem jasno, da je bila komunistična revolucija zločin nad narodom in nešteti posamezniki. Sedanje sodišče, ki obravnava zahtevo za obnovo postopka proti Rožmanu, je očitno iz takega občutka nelagodja popravilo nekdanjo sodbo in nekdanji očitek, da je škof Rožman nastopal proti komunizmu, tako, da je razlago dopolnilo z besedami "to je proti narodnoosvobodilnemu boju".³⁴

Skratka, ob prebiranju člankov lahko ugotovimo, da še danes obstajata dve, med seboj v zgodovinskem pogledu na dogajanje med in po vojni različni skupini, kjer je druga skupina mnenja, da se škof v nastali medvojni situaciji ni najbolje znašel, se pa je odzval pravilno na dane razmere, pri čemer je imel Rožman v mislih le preživetje vojne s čim manj izgubami za Slovence, da njegovo delovanje med vojno ni v ničemer sporno (razen njegove prisotnosti pri domobranski prisegi), ter prva skupina, torej tisti, ki v povojno interpretacijo zgodovinskega dogajanja na Slovenskem v času 2. svetovne vojne še vedno verjamejo. Vsaj večina člankov se drži te lo-

čitve,³⁵ čeprav je treba vedeti, da so razlike v razlaganju dejavnosti in vloge škofa Rožmana prisotne tudi med avtorji iste skupine, vendar so te razlike na "ravni malenkosti". Avtorji iste skupine imajo za osnovo enak pogled na našo polpreteklo zgodovino. Eni zagovarjajo nujno potrebo po osvobodilnem boju ter ne priznavajo ločnice med NOB in komunisti, drugi pa našo medvojno zgodovino vidijo kot državljansko vojno ter revolucijo, s katero so si komunisti nasilno prisvojili oblast.

Glede na vprašanje o škofovi kolaboraciji bralec člankov ne najde zadovoljivega odgovora. Avtorji ponujajo različne razlage, odgovore. Dejansko se ne morejo dogovoriti,³⁶ ali je Rožman res prestopil mejo dopustnega ali ne oz. kdaj naj bi naredil tisti "usodni prestop". Zelo pomembno je, kako gledajo na medvojno zgodovino ter okoliščine, v katerih je Rožman določeno stvar naredil. Tako eni navajajo za zadosten dokaz nedopustnega sodelovanja z okupatorjem že Rožmanovo vdanostno izjavo Mussoliniju, za katero se je izkazalo, da sploh ne obstaja, čeprav jo vsi avtorji iz prve skupine navajajo kot obstoječo in verodostojno. (Izjema Pleterski, ki priznava obe, ponarejeno in pristno, namenjeno Grazioliju). Drugi trdijo, da je do 12. septembra 1941 njegovo ravnanje razumljivo, logično, nesporno, da pa je s spomenico, ki jo je ta dan napisal,³⁷ le pretiral in očitno prestopil mejo. Ozadje te spomenice bi bilo sploh dobro v bodoče razčistiti, saj ni(so) znan(i) njen(i) avtor(ji), polemike so o kraju njenega najdenja, poleg tega pa je tudi zanimivo, da se je našla ravno takrat, ko so se začeli pojavljati prvi poskusi demokratizacije slovenske družbe.³⁸ Tu so še tretji, ki trdijo, da se vprašanje škofove nedopustne kolaboracije začne z njegovo prisotnostjo pri dveh domobranskih prisegah (pri drugi se je udeležil le domobranske parade). Na strani avtorjev druge skupine se pojavi še četrta skupina, ki se sicer strinja, da je Rožmanova prisotnost na domo-

branski prisegi sicer sporna, da pa jo je treba razumeti v okviru takratnih razmer, ter da je škof čutil dolžnost, da podpre slovenske fante, ki so šli v boj proti komunizmu, ki ga je škof tako obsojal in videl v njem večje zlo. Vsak se mora odločiti sam.

Predvsem avtorji iz druge skupine zelo poudarjajo nekorektnost, zlorabo sojenja Rožmanu v politične namene, utrjevanju komunistov na oblasti. Opozarjajo, da se škofu ni sodilo po pravnih zakonih, da so se prikrivali dokazi, ki so govorili v korist škofu (kot najotipljivejši dokaz navajajo prepoved pričanja matere Toneta Tomšiča, ki je želela pričati v škofovo korist), da so se dokazi o škofovi krivdi ponarejali, da so nastopile nastavljene priče ter zaradi tega vidijo upravičenost obnovitve sodnega postopka. Prva skupina sicer priznava, da sojenje ni bilo v skladu s kazensko zakonodajo, da škof Rožman ni imel pravice do poštene obrambe, vendar temu ne daje nobene teže oz. skušajo to opravičiti s tem, da je bil škof Rožman dejansko kolaborant in bi bila njegova rehabilitacija "nacionalna sramota".

Svoje k problematizaciji obravnavanega primera doprinesejo različni pogledi na poskuse OF skozi obdobje celotne vojne, da bi na svojo stran pridobila delovanje škofa Rožmana. V primeru, da se je večina Slovencev res odločila za vstop ali vsaj podporo OF, kot trdijo nekateri še danes, se upravičeno lahko vprašamo, čemu so potem ves čas vojne trudili pridobiti na svojo stran Rožmana? Če je med ljudmi, kot trdijo, zaradi svojega delovanja izgubil vso veljavnost, potem njegove besede niso mogle imeti tiste nabojne moči, ki bi spodbudila tako velik del Slovencev, da so se organizirali v vaške straže in kasneje domobrance, kar mu očitajo avtorji prve skupine. V nasprotnem primeru, da so potrebovali Rožmanovo podporo (ki sedaj pomeni močno avtoriteto) ravno zato, da bi na svojo stran pridobili prebivalstvo, pa se je smiselno vprašati, ali je potem OF res pomenila pred-

stavniško telo večine Slovencev ali samo peščice komunistov ter njihovih simpatizerjev. Na to dilemo v člankih ne najdemo zadovoljivega odgovora.

Veliko prostora so v časopisju ter televiziji, čeprav tu manj, ker je slednjo zanimal bolj poskus obnove sodnega postopka, namenili posameznim dokazom, ki škofa obremenjujejo oz. zagovarjajo. Zanimivo, da se nihče ni vprašal, zakaj je bilo potrebno ponarediti posamezne dokaze oz. onemogočiti pošteno sojenje škofu Rožmanu, če je njegova krivda, po mnenju prve skupine, tako očitna.

Ob posameznih člankih so objavljene tudi slike škofa Rožmana. V večini primerov gre za fotografije, ki prikazujejo škofa bodisi v prisotnosti nemškega generala Rösenerja bodisi skupaj z domobranci pri njihovi prisegi (kot je moč ugotoviti iz člankov, pri maši, ki jo je v ta namen daroval Rožman) ali paradi. Gre za večinoma iste slike, ki se pojavljajo v različnih časopisih. Ravno tako je moč opaziti sliko Rožmana z domobranci pri člankih, ki nimajo z Rožmanom nobene neposredne zveze in se ga v člankih tudi ne omenja, kar očitno kaže na to, skušajo mediji z manipulacijo še danes v zavesti bralcev utrjevati zavest o Rožmanovi krivdi.

Skoraj vsi slovenski dnevni časopisi, pa tudi revije, ki se ukvarjajo z zgodovinsko tematiko, ter televizija so v zadnjih desetih letih objavili vsaj kakšen prispevek o obravnavani temi. Zanimivo je, da ni prisotno razločevanje o (ne)krivdi škofa Rožmana samo med posameznimi avtorji, temveč vsak časopis, revija podpira določen pogled na Rožmana. Lahko bi celo trdili, da časopisi tudi s članki na to temo podpirajo določen pogled na polpreteklo zgodovino. Tako bi lahko na osnovi prebranega razvrstili tudi medije v dve skupini (ki se idejno pokrivata s karakteristikami zgornjih dveh skupin). V prvo skupino bi tako nedvomno lahko prišteli v grobem revijo Mladina, Borec, časopise

Dnevnik, Panorama ter Večer, v drugo skupino pa revijo Zaveza, Novo revijo, Slovenca (dokler je izhajal) ter Demokracijo.

Problem se pojavi pri poskusu uvrstitve časopisa Delo v eno izmed teh dveh skupin. Gre namreč za to, da lahko v njem najdemo prispevke z avtorji obeh skupin. Ampak problem je samo navidezen in se v podrobnejši študiji razblini. Vsi prispevki avtorjev druge skupine, ki so bolj zgodovinsko obarvani in obravnavajo čas med in po 2. svetovni vojni ter zagovarjajo škofovo nedolžnost, so namreč nastali kot odgovor na daljše prispevke avtorjev iz prve skupine, objavljene v Delu, pa še v tem primeru kvantiteta člankov ni primerljiva. To prav tako kaže na to, da tudi Delo dejansko spada v prvo skupino, čeprav skuša na videz prikazati nevtralnost in strokovnost.

Zaradi tega vsega ostaja vprašanje vloge škofa med vojno, njegova obtožba in sodba še do danes sporna in nerazčiščena. Strah tistih, ki so vsa leta zagovarjali škofovo krivdo, pred obnovo sodnega procesa zbuja pri tistem, ki spremlja dogajanje, nehote občutek, da se bojijo, da bi bila, kljub vsem njihovim poskusom prikazati drugače, dokazana škofova nedolžnost, pri čemer bi se zagotovo zamajala tudi tako negovana podoba o "neomadeževanem in nujno potrebnem NOB-ju".

1. Leksikon CZ, 1988, geslo: Rožman, str. 909.
2. Leksikon CZ, 1998, geslo: Rožman, str. 916.
3. V. SIMONITI, "Permanentna revolucija, totalitarizem, strah", v: "Temna stran meseca"; Ljubljana, 1998, str. 25.
4. Prav tam.
5. Komunistična partija, ki je sama sebe sicer postavljala zunaj okvirov strankarskega sistema, ni nikoli bila formalno pravno registrirana, kar pomeni, da je bila v tem pogledu nelegalna. (Prim.: Temna stran meseca, 1998, str. 26.)
6. B. REPE, "Naša doba", 1995, str. 297. (Komunistična partija se s trditvijo Kocbeka ni strinjala. Leta 1951 je objavo njegovih eksistencialističnih novel z motivi etičnega

- odločanja pod naslovom Strah in pogum izkoristila za obračun z njim, čemur je sledil tudi Kocbekov umik iz politike; kljub temu pa je bil Kocbek tudi po tem ves čas pod strogim nadzorom. Prim.: Veliki splošni leksikon, 1998, geslo Kocbek, Edvard.)
7. Številke se od avtorja do avtorja razlikujejo. V znanstvenem poročilu "Ključne značilnosti slovenske politike v letih 1929-1955" je tako zapisano, "je bilo po različnih virih v celoti vrnjenih med 8.000 in 12.000, okrog 2.000 pa jih je bilo zajetih še na slovenskih tleh". Ključne značilnosti ..., Ljubljana 1995, str. 88.
 8. Prim.: Znanstveno poročilo "Ključne značilnosti slovenske politike v letih 1929-1955", 1995.
 9. V. SIMONITI, "Permanentna revolucija, totalitarizem, strah", v: Temna stran meseca, Ljubljana, 1998, str. 31.
 10. Prim.: B. REPE, "Naša doba", Ljubljana, 1997, str. 295.
 11. Šlo je za devet montiranih političnih procesov, ki so potekali v Sloveniji od aprila 1948 do oktobra 1949 proti 34 nekdanjim internirancem iz koncentracijskih taborišč Dachau in Buchenwald zaradi njihovega domnevnega sodelovanja z okupatorji. Ozadje teh procesov ni bilo nikoli pojasnjeno. Šlo naj bi za politični obračun znotraj KPS in so bili tipičen primer stalinskih sodnih procesov: izmišljene obsodbe, sojenje pripadnikom iste stranke oz. ideološkim somišljenikom. Prim.: Znanstveno poročilo "Ključne značilnosti ...", 1995; D. NEČAK: "Dachauski procesi", 1990.
 12. T. GRIESSER PEČAR, F.M.DOLINAR, "Rožmanov proces", 1996, str. 199.
 13. Leta 1935 je organiziral II. evharistični kongres za Jugoslavijo, leta 1939 četrti mednarodni kongres Kristusa Kralja.
 14. M. KREMŽAR, "Osebnost škofa Rožmana", v: Rožmanov simpozij v Rimu, Celje 2001, str. 360.
 15. P. URBANC, "Rožmanov odnos do italijanskih oblasti", v: Simpozij v Rimu, Celje 2001, str. 265.
 16. L. BIZILJ, "Cerkev v policijskih arhivih", Samozaložba, 1991, str. 70.
 17. L. ŠTURM, "O kratenju človekovih pravic in temeljnih svoboščin v Sloveniji v obdobju 1945-1990", v: Temna stran meseca, Nova revija, Ljubljana, 1998, str. 79.
 18. Arhiv ministrstva za notranje zadeve (AMNZ), Proces Rožman 80/6, Obtožnica str. 3.
 19. Dejansko je bilo 20. aprila 1941.
 20. AMNZ, Proces Rožman, A341150, A339282.
 21. Prim.: B. REPE, "Mimo odprtih vrat: izbrani dokumenti o dejavnosti okupatorjevih sodelavcev na Slovenskem", Borec, Ljubljana 1988.
 22. AMNZ, Proces Rožman 80/6, Obtožnica, str. 3.
 23. T. GRIESSER PEČAR, F. M. DOLINAR, "Rožmanov proces", Družina, Ljubljana, 1996, str. 205.
 24. Prim.: L. BIZILJ, "Cerkev v policijskih arhivih", 1991, str. 76.
 25. Celoten seznam objavljenih člankov in pisem bralcev v slovenskih revijah in časopisih lahko najdete v diplomskem delu: H.JAKLITSCH, "Škof Rožman v slovenskih medijih v 80. in 90.", Ljubljana, FF, Oddelek za zgodovino, 2002.
 26. A. PUHAR, "Razgled po dobi, ki je rek in dubio ...", v: Delo, 12. 2. 1997, str. 9.
 27. Med njimi tudi uporabo lažne spomenice kot jasen dokaz škofove kolaboracije.
 28. Med posameznimi avtorji je sicer res možno najdi posamezne točke, kjer se med sabo ne strinjajo ali pa so drugačnega mnenja, toda gledano v najširšem zgodovinskem okvirju lahko postavimo zgornjo trditev.
 29. IVAN JAN, v: Nova revija, leto 1990, št. 96-99, str. 897. Tu I. Jan zavestno zavaja bralca. Škof Rožman ni Nikoli obsojal partizane in narodno osvobodilni boj, temveč je ves čas opozarjal le na nevarnosti, ki jih je videl v komunizmu in njihovem nasilnem ravnanju do tistih, ki se niso strinjali z njimi.
 30. SPOMENKA HRIBAR, "Druga stran medalje – Taktična rehabilitacija", v: Delo, 7. 3. 1998, str. 29.
 31. SPOMENKA HRIBAR, "Druga stran medalje – Rehabilitacija škofa Rožmana bi bila nacionalna sramota", v: Delo, 21. 3. 1998, str. 33-34.
 32. JANKO PLETERSKI, "Pustiti človeka v zgodovini", v: Delo: II. 1. 1997, str. 35.
 33. RANKA IVELJA, "Škofove muke po Drobniču", v: Dnevnik, 18. 1. 1997, str. 17. Članek je nastal po odločitvi senata, da zavrne zahtevo generalnega tožilca dr. Antona Drobniča po rehabilitaciji škofa Rožmana. Senat je v obrazložitvi izenačil narodnoosvobodilni boj z komunisti ter "podučil", da je bila NOB za Slovenijo nujno potrebna za preživetje.
 34. ANTON DROBNIČ, "Škof dr. Gregorij Rožman in revolucija", v: Naša Luč, november 2000, št. 9. str. 13.
 35. Tudi v pismih bralcev je prisotna enaka "razdelitev", le da se tu pogledi na škofa Rožmana in čas med in po vojni še bolj zaostrijo, oz. sta ti dve skupini še bolj jasno ločeni.
 36. Tudi avtorji znotraj iste miselne skupine; ta nejasnost in neprepičanost sta še veliko močnejše prisotni med avtorji prve skupine.
 37. V tej spomenici, ki naj bi jo škof Rožman poslal italijanski oblasti v Ljubljani, predlagal ustanovitev oboroženih varnostnih straž pod slovenskim poveljem, ki naj bi se borile proti prevratnikom, ker naj bi domače prebivalstvo bolje poznalo teren kot Italijani.
 38. Sporne spomenice niso našli v italijanskih arhivih, temveč le njen nemški prevod v ameriških arhivih. V njej ni škof Rožman nikjer omenjen.

Svoboda razpravljanja in javnega izražanja

Jo pri nas omejuje oblast ali si te pravice ne priznamo državljani sami?

Svoboda izražanja je ena temeljnih človekovih pravic, ki so zapisane v prav vsaki ustavi države, ki izpolnjuje temeljne pravice človeka. Deklaracija o človekovih pravicah človeka in državljana pravico do izmenjave misli v 11. členu opredeli tako: "Prosta izmenjava misli in mnenj je ena neodtujljivih človekovih pravic: zato ne more vsak državljan govoriti, pisati in objavljati prosto, le da odgovarja za zlorabo te pravice, kot določa zakon." (Kolar: <http://www.s-gms.ms.edus.si/čigorko/work/2002/03-07-matteucci/node8.html>, 27. 11. 2003) Nadalje pa je v 19. členu določeno, "da ima vsakdo pravico do svobode mišljenja, všteti pravico, da nihče ne sme biti nadlegovan zaradi svojega mišljenja, in pravico, da lahko vsak išče in širi informacije in ideje s kakršnimikoli sredstvi in ne glede na meje." (<http://www.media-forum.si/slo/pravo/strokovna-nmenja/svoboda-izrazanja/>, 3. 11. 2003)

V svoji ustavi (39. člen) jo ima v korporirano tudi Republika Slovenija: "Zagotovljena je svoboda misli, govora in javnega nastopanja, tiska in drugih oblik javnega obveščanja in izražanja. Vsakdo lahko svobodno izbira, sprejema in širi vesti in mnenja. Vsakdo ima pravico dobiti informacijo javnega značaja, za katero ima v zakonu utemeljen pravni interes, razen v primerih, ki jih določa zakon." (Kolar: <http://www.s-gms.ms.edus.si/čigorko/work/2002/03-07-matteucci/node8.html>, 27. 11. 2003)

Kljub pomembnosti, ki jo pravici do svobodnega izražanja namenjajo različne družbe

in države, le-ta ne uživa vse svoje svobode, še posebej, ko gre za svobodo javnega izražanja – konkretno svobodo tiska. In še vedno je svoboda javnega izražanja vezana na vpliv posameznika ali skupine ljudi in na lastnino, s katero razpolaga, kajti:

Resnično "svoboda izražanja" ima potemtakem tisti, ki določa politiko občil, nastavlja urednice in urednike in zaposluje novinarke in novinarje. Torej lastnik: a tam, kjer je "svoboda izražanja" odvisna od lastnine, to je od "gmotnega stanja", ni nikakršne "svobode izražanja". V kapitalizmu nasploh in v tukajšnji družbi posebej je potemtakem "svoboda izražanja" le farsa. Tega ne popravijo niti "javna občila": v nasprotju s tiskano besedo, ki je pred stoletji vendarle doživela svoje "junaško obdobje", sta radio in televizija ta čas že materialno tako organizirana, da ne moreta služiti uveljavljanju "svobode izražanja". Ne zato, ker bi tako zahtevala kakšna domnevna "narava medija", temveč zato, ker televizija nikoli ni imela "junaškega obdobja" – radio pa je svoja redka junaštva doživel le obrobno, pa še to je hitro pozabil. (Močnik: <http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/13/dostop/>, 1. 12. 2003)

Naslednja težava pa je dostop posameznikov (pogosto tudi nekaterih novinarjev) do medijev. Osnova za to je pluralizem medijev, ki ne pomeni le številčno raznovrstnost medijev, ampak raznovrstnost glede kritičnega odnosa do oblasti. Pluralizem ni prisoten v družbi, kjer državna zakonodaja "predpisuje vrsto restriktivnih pogojev, ki jih mora izpolnjevati

izdajatelj medija za to, da mu bo država dovolila opravljanje dejavnosti "razširjanja programskih vsebin" (kakor to imenuje novi zakon o medijih) ali pa restriktivnih pogojev, ki jih mora izpolnjevati posameznik za to, da mu bo zagotovljen dostop do novinarske dejavnosti". (Zatler: <http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/13/dostop/>, 1. 12. 2003)

J. S. Mill prav tako poudarja, da svoboda izražanja mnenj ne sme biti omejevana ne s strani posameznika, ne s strani vlade. Po njegovem "je vlada v popolnem soglasju z ljudstvom in da niti pomisli ne na to, da bi posegla po sili brez privoljenja tega, kar sama dojema kot glas ljudstva" (Mill, 1855/1994:50). In dalje:

"Z nasilnim utišanjem mnenja pa povzročimo posebno gorje zato, ker s tem oropamo človeški rod, tako zanamce kot sedanjo generacij, ljudi, ki se s takim mnenjem ne strinjajo, celo bolj od tiste osebe, ki ga izraža. Če je bilo tako mnenje pravilno, smo jih na ta način prikrajšali za priložnost, da bi zмотo nadomestili z resnico, če je bilo zmotno, pa smo jim odvzeli nekaj, kar je domala enako dragoceno, namreč možnost, da resnico ob njenem soočenju z zmotno ugledajo jasneje in občutijo bolj živo". (prav tam)

Po njegovem je dolžnost posameznika in oblasti oblikovanje resničnih mnenj in sodb. Resnično mnenje dobimo, ko upoštevamo vse vidike in informacije o določeni temi. Tako mnenje se vedno oblikuje v razpravi in ob usklajevanju z nasprotnimi mnenji.

"Dolžnost oblasti in posameznikov je, da oblikujejo kolikor je mogoče resnična mnenja, da to počno pazljivo in da svojih mnenj nikoli ne vsiljujejo drugim, če niso popolnoma gotovi, da imajo prav. Ko pa so o tem trdno prepričani (bi lahko rekli taki misleci), tedaj ni vestnost, pač pa strahopetnost, če odstopijo od delovanja po lastnih prepričanjih in dopustijo, da se nauki, v katerih so iskreno prepoznali nevarnost za blagor človeštva v tostranskem ali onostranskem življenju neovirano širijo naokrog zgolj zato, ker so druga ljudstva v manj razsvetljenih časih

preganjala nazore, o katerih smo danes prepričani, da so resnični" (Mill, 1855/1994:52).

Z razvojem družbe in s povečevanjem dostopnosti ljudi do informacij, predstavlja realnost le, kar je vidno in slišno – to predstavlja svet, ki ga zaznamo. Danes, kar ni objavljeno ali sporočeno javnosti preko medijev, ne obstaja. Prav zato je kot temelj demokracije tako poudarjeno obveščanje o dogodkih in svoboda ter pravica do javnega izražanja misli vseh političnih in nepolitičnih skupin. Velik problem predstavlja omejevanje svobode mnenj, ki so kritična do vladajoče oblasti ter niso po godu lastnika vplivnega medija, ki je pogosto vladajoča elita. S tem se legitimnost oblasti in določene družbene ureditve ne more postaviti pod vprašaj, ker imajo mnenja in sodbe, ki izražajo preveliko nestrinjanje zelo otežen dostop do javnih občil, da bi bila tako javno izpostavljena in bi lahko dosegla široko javnost. Svoboda izražanja namreč pomeni "zmagotivost, ki so se borili za svobodo tiska (medijev) tako v sferi politike kot v sferi svobode veroizpovedi in svobodi filozofskih opredelitev. Svoboda izražanja je torej eden temeljev demokratične preobrazbe družbe in hkrati eden najvidnejših znakov te preobrazbe. Zatiranje te svobode enako kot njena zloraba v tranzicijskih družbah pomeni hkrati enega od temeljnih znakov, da je tranzicija zgolj navidezna in v resnici še zelo daleč. Pluralistična družba je nujno zgrajena na pluralizmu mnenj in ta isti pluralizem je ta, ki mora biti vsakemu razviden in torej transparenten tudi navzven." (Berden, 1999:17)

V današnji družbi je velik poudarek na izobraževanju, kar bi moralo imeti za posledico vse več ljudi, ki bi aktivno (so)delovali tako v civilni družbi kot v sami politiki. Sami pa vidimo, da je stanje obratno. Šolski sistem pri nas producira pasivne državljane, ki so poslušni vladajoči eliti, ker le-ta, kakor je moč izvedeti iz medijev,¹ vlada legalno in legitimno. Javne uporabe uma, ki po Kantu predstavlja aktivno državljanstvo, pri nas ni prav

veliko, ker je posamezniki ne jemljejo kot eno svojih osnovnih pravic. Sposobnosti,² ki naj bi jih posameznik pridobil v procesu izobraževanja, da bi postal aktivni državljan v našem izobraževalnem sistemu kot kaže niso zajete, kaj šele poudarjene.

Naša družba je glede na situacijo, ki je že vseskozi prisotna, še vedno pod močnim vplivom preteklega režima, ki je zatiral vsakršno javno (pogosto tudi privatno) izražanje, ki ni bilo v skladu s sistemom vladajoče oblasti, vsakršen individualizem in je kršil številne osnovne človekove pravice in svoboščine. Večji del krivde je na skupini ljudi, ki trenutno vlada, del pa tudi na ljudeh, ki so preveč pasivni in preveč nezainteresirani za politično dogajanje, saj mu s takšnim obnašanjem izkazujejo legitimnost. To se najbolj kaže v nizki volilni udeležbi, še posebej, ko gre za referendumsko vprašanja, katerih presoja v celoti in neposredno temelji na volji ljudstva in kjer lahko ljudstvo najbolj pokaže vladajoči oblasti ali se z njenimi dejanji in z njeno politiko strinja ali ne.

Viri:

Berden, Andrej (1999): Pravna praksa, št. 431, str. 17. Ljubljana: Gospodarski vestnik.

Kolar, Igor: <http://www.s-gms.ms.edus.si/čigorko/work/2002/03-07-matteucci/node8.html> (27. 11. 2003) Objavljeno 29. 8. 2002.

Mill, John Stuart (1855/1994): "O svobodi mišljenja in razpravljanja". V: O svobodi, 49-82. Ljubljana: ŠOU.

Močnik, Rastko: <http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/13/dostop/> (1. 12. 2003)

Splichal, Slavko: Od sumne sreče h kultiviranemu razglabljanju. Bentham in Kant o načelih javnega komuniciranja <http://www.fdv.uni-lj.si/spletni/referat> (19. 11. 2003)

Zatler, Simona: <http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/13/dostop/> (1. 12. 2003)

<http://www.media-forum.si/slo/pravo/strokovna-mnenja/svoboda-izrazanja/> (3. 11. 2003)

1. Mišljeni so najvplivnejši mediji, ki v večinski lasti vladajoče in vplivne elite.
2. Po Kantu gre za naslednje lastnosti: disciplino, omiko, preudarnost, oliko, moralnost in umovanje.

Dominik Smole Krst pri Savici

Režiserka Meta Hočevar
SNG Ljubljana

Konec Prešernovega Krsta pri Savici že vrsto let buri duhove med literarnimi zgodovinarji. Še zlasti pomen Črtomirovega pokristjanjevanja. Vendar se z njim niso ukvarjali samo literarni zgodovinarji, tudi razni pesniki in dramatikci so povzemali njegovo snov in jo spreminjali.

Kjer se torej Prešernov Krst pri Savici konča z odhodom v Oglej, se Smoletova eksistencialna drama v dveh dejanjih začne znotraj samostanskih zidov Ogleja. Že takoj ob odgrnitvi zaves lahko opazimo drzno režiserkino potezo: namesto pričakovanega samostanskega atrija, je na odru postavljena bela planota, posuta z belim cvetjem in rahlo dvignjena, tako da dobi gledalec občutek, da se zgodba odvija nekje v Alpah. Tudi svetloba daje pridih rajskega kraja. Obnašanje redovnikov in redovnic, ki so vsak na svoji polovici planote, pa je ravno nasprotno – z zdolgočassenimi obrazi poležavajo na planoti in ne vedo, kaj bi sami s seboj. Malo dremljejo, se pogovarjajo in ko odzvoni, molijo.

Iz te pasivnosti izstopajo trije: novic med patri – nekdanji knez Črtomir, novinka med sestrami – nekdanja Črtomirova zaročenka s. Bogomila in s. Pia. Namesto, da se udeležujejo burnih razprav o Cerkvi, se vsak odmika v svoj svet. Črtomir na svojem klečalniku ves čas moli in hoče na vsak način priti v stik z Bogom, o katerem so mu govorili. S. Bogomila prav tako kleči in gleda nepremično predse. S. Pia pa je zaljubljena v Božje stvarstvo in nosi Stvarnika v srcu. Ona je pravi odsev scenografije na odru. Zanja je že vsaka morska sapica poslana od Boga.

Preostali se ne ukvarjajo z mislijo na Boga. Razpravljajo zgolj o Cerkvi kot o neki instituciji, nekem predmetu, v katerem ni nič

svetega, ampak zgolj in samo neka ljudska organizacija. Tukaj je Cerkev upodobljena zgolj kot simbol za nek (totalitarni?) režim, patri pa kot ideologi tega režima, ki pa z njim simpatizirajo zgolj navzven, v resnici pa so zraven le zato, da bi šli čim bolj preskrbljeno in lahko skozi življenje.

Da tako početje ne vodi nikamor, dokazuje oglejski patriarh. Tudi sam je bil v mladosti samo stremuh, sedaj na stara leta, pa se boji smrti oz. srečanja z Bogom ali onostranstvom in je bolj previden. Gledalec dobi vtis, da je na stara leta nekoliko pobožnejši, vendar lahko hitro ugotovi, da ta vera nima globjega pomena, pač pa izvira iz strahu pred nepoznanim.

Dogodek ki je v tem delu igre pomemben za nadaljnji potek dogajanja, je smrt očeta Amandusa. Ob tej smrti se Črtomir ne sreča z Bogom, zato se odloči, da ga bo iskal v ognju, kar pomeni, da bo pobijal in pobijal.

In res, ta priložnost se mu ponudi, ko ga pošljejo na slovensko ozemlje prekrščevar. Oglej zapustijo vsi. Prvi del se tako konča z znamenitim Patriarhovim stavkom: "Ogleja ni več". Tako je nekega sistema konec oz. se začenja počasi rušiti.

Če je prvi del prikazoval bolj problematiko posameznika, se drugi bolj naslanja na problematiko slovenskega naroda. Scena je sedaj odeta v črne barve. Z vseh strani jo obdajajo črni zidovi. Sliši se šum dežja in kriki ljudi. Zvočni efekti povzročajo strah in trepet in zelo realističen prikaz grozodejstev, ki naj bi se dogajale za črnimi stenami.

Dogajalni čas je pogreb kneza Boruta. Ob tej priložnosti se zbere vsa salzburška duhovščina, knezov sin Gorazd, bavarska posvetna oblast in prav tako oglejska duhovščina. Vsaka stran si ob tej priložnosti prizadeva za svoje interese – se pravi za slovensko ozemlje.

Med Bavarci je tudi slovenski duhovnik Kočar. Oba njegova starša sta bila Slovenca, pa se kljub temu pred drugimi pretvarja, da je Bavarec. Ko ostaneta z Gorazdom sama na prizorišču, snameta svoji maski, ki jima služita samo zato, ker se jima zdi pretvarjanje in zvitost najboljša obramba pred velikimi različnimi usti slovenske dežele.

V nasprotju s Črtomirom se Gorazd in Kočar zavzemata za miroljubno pot. Črtomir pa ni dovolj močan, da bi prenesel tuj nadzor nad ozemljem, zato začne vsepovprek pobijati in to lastne rojake. Njegova izguba nadzora doseže vrhunec, ko ubije (zabode) Bogomilo, ob tem, ko jo patriarh razglasi za prednico. Hitro ubijejo še njega.

Legendarnega bojevnika Črtomira in njegove ljubljene Bogomile ni več. Trupli pokrijejo s črnim pregrinjalom. Vsi počasi odhajajo in si pri tem podajajo zastavo. Nazadnje jo dobita v roke duhovnik Kočar in knez Gorazd. Te gesto lahko razumemo kot sporočilo, da se bo na Slovenskem zamenjalo veliko tujih oblasti, a vendar bo nekoč prišla tudi v slovenske roke.

Na koncu ostaneta na odru samo še trupli. Na oder začnejo prihajati ljudje našega časa. Vedno več jih prihaja. Vsak nepremično stoji na svojem mestu. V ozadju se zelo potihoma sliši Zdravljica, ki je izviren režiserkin dodatek. Sporočilo konca je jasno: na pogořišču smrti je nastala slovenska država.

Krst pri Savici v režiji Metke Hočevar je ena tistih predstav, s katere ne odideš kar tako in pozabiš nanjo. S svojim mističnem pristopom in poetično govorico te gane, da pusti v tebi pečat tega dogodka. To je ena tistih predstav, ki nas ponovno spomni, zakaj hodimo v gledališče.

Tina Mally