



**4/5** XXXII (296/297)  
april/maj 2003

## Vsebina

- Uvodnik**
- 1 Jože Krašovec: Strah in pogum med narodi
- Beseda**
- 2 Heinrich Schlier: Vera, upanje, ljubezen. Oris krščanskega življenja
- Slovenija v evropskih povezavah**
- 8 Zvonko Bergant: Slovenija v Evropski uniji
- 15 France Bučar: Slovenska narodna istovetnost in Evropska unija
- 23 Janez Markeš: Identiteta, interes in upanje
- 29 Vinko Oslak: Vera, narodnost in civilnost po dnevu D
- 36 Jože Rant: Vstopanje v Evropsko zvezo in evropeizacija Evropejcev
- 41 Matevž Tomšič: Vključitev v Evropsko unijo kot dejavnik stabilizacije slovenske demokracije
- 49 Jože Pucelj: Slovenski katoličani in Evropska unija
- 56 Igor Koršič: Pomen vključitve Slovenije v EU za slovenski film
- 63 Peter Šenk: Arhitektura, kuratorstvo in regionalizem
- 71 Jean Monnet: Poglobljena, resnična in takojšnja akcija
- 79 Robert Schuman: Gospodarska integracija je dolgoročno nepojmljiva brez politične integracije
- Cerkev in družba**
- 85 Andrej Capuder: Evangelizacija ali restavracija Cerkve

## Budizem

- 98 Anton Bole: Razmisljanje o budizmu z Thich Nhat Hanhom

## Sociologija religije

- 104 Peter L. Berger: Globalni oris desekularizacije sveta

## Filozofija

- 114 Otto Poggeler (Mladi Hegel): Prvi spisi iz mladostne dobe
- 121 Ludwig Siep: Pretenzija Fenomenologije duha

## Psihologija in religija

- 126 Ivan Platovnjak: Vloga psihologije pri duhovni rasti

## Zgodovina

- 133 Lojze Kovačič: O okolju in osebi Franca Grivca

## Umetnost v času vojne

- 141 Vesna Velkoverh Bukilica: Med dvema vodama, med dvema ognjema

## Srečevanja in razhajanja

- 146 Jože Hlebs: Pojasnila k predstavitvi moje knjige Kozmos, evolucija, življenje

## Presoje

- 154 Zvonko Bergant: Ahmed Pašić: Islam in muslimani v Sloveniji
- 156 Marija Bergant: Jože Pucelj: Iz življenja za življenje. Odgovori na življenjska vprašanja
- 157 Zdenka Sušec: Spregovoril mi je na srce
- 159 Martina Podberšič Šmrdel: Marjan Tomšič: Grenko morje: roman o Aleksandrinkah

## SLIKA NA NASLOVNICI:

William Blake: **Staroletni**. ("Ko je pripravljajl nebo, sem bila tam ...", **Pregovori**, 8:27.) Prednaslovna ilustracija h knjigi *Europe: A Prophecy* (*Evropa: prerokba*), jedkanica, akvarel in tuš na papirju, London, 1794, Kongresna knjižnica, Washington.

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@drustvo-skam.si  
Transakcijski račun: 02140-0012516781  
Za tujino: NLB d.d. 01000-000020097-010-114284/4

Odgovorni urednik: Igor Bahovec

Uredništvo: Lojze Bratina, Katarina Kompan Erzar, Tomaž Erzar, Lilijana Žnidaršič Golec, Mihaela Kastelec, Ivo Kerže, Jure Levart, Matej Leskovar, Maksimilijan Matjaž, Irma Plajnšek Sagadin, Igor Škamperle, Miran Špelič, Vesna Velkoverh Bukilica.

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

Izbira slikovnega gradiva: Vesna Velkoverh Bukilica

Jezikovni pregled: Mihaela Kastelec

Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 8.800 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvo, 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.

Tretji dan sofinancira Ministrstvo za kulturo RS.

ISSN 1318-1238

cena: 1.640 SIT

### *Strah in pogum med narodi*

*Tehnološki razvoj sodobne družbe je za vse posameznike in vse narode, majhne in velike, velik izziv. Usi smo prisiljeni, da se prilagajamo novim razmeram in iščemo svoje mesto v lastnem okolju in med narodi. Neizbežno je, da so na delu ideologije, ki priporočajo združevanje sil, tj. globalizacijo, kot prvi pogoj za uspešnost. V tem je razlaga za združevanje nekdanj politično in gospodarsko bolj ali manj samostojnih pokrajin, regij in držav v večje politične in gospodarske enote. V tem je tudi razlog za nastanek Organizacije združenih narodov.*

*Globalizacija je sodobna pot v obljubljeni deželo, a vedno bolj z grenkim priokusom. Številne zagovornike globalizacije v znanosti in gospodarstvu so kljub nasprotnim indikacijam oamile sanje, da bo svetovna znanost prej ali slej rešila vse neznanke, odpravila besedo "nemogoče" in vsem ljudem zagotovila blagostanje. Toliko bolj preseneča, da se vzporedno z globalizacijo znanstvenega, gospodarskega in družbenega razvoja pojavlja vse bolj zagonetna globalizacija svetovnega terorizma, ki je postal najresnejša grožnja samega obstoja človeštva na našem planetu.*

*Kje je rešitev? Zagovorniki znanstvene in gospodarske globalizacije so se osredotočili na načelo preventivne vojne in so s tem svetovni globalizaciji dali nov zagon. Skrb za lastno varnost in atentati so na referendumih najbolj učinkovita reklama za vključevanje kandidatk za Evropsko skupnost v Nato. Toda tudi hipotetično največja obrambna organizacija sveta nas ne more rešiti strahu pred nepredvidljivo stihijo človeške frustracije in zlobe, saj so za uničenje drugih številni pripravljene uničiti sebe. Zdaj se številni skeptiki vse bolj zavedajo, da za varnost življenja na našem planetu ne more jamčiti nobena človeška obrambna organizacija.*

*Kam se lahko obrnemo? Teroristi svoje frustracije mirijo s samozrtvovanjem v naboju peklenškega stroja. Zakrknjeni skeptiki se še bolj zagrizeno zaklinjajo, da je naše življenje zapisano smrti brez povratka. Le strezneni realisti odkrivajo smisel starodavne modrosti, da je naše življenje v vsakem primeru v Božjih rokah. Najbolj aktualno je torej vprašanje, ali bo Bog dovolil človeku, da v svoji vne mi za raj na zemlji uniči delo Božjih rok vse do rta dobrega upanja. Vprašanje našega preživetja se vse bolj suče okoli ugibanja, ali bo Gospod ob svojem drugem prihodu našel vero na zemlji.*

*Kaj lahko ogrozi našo vero? Znane so prastare čeri: samozadostnost, pohlep, sovraštvo, nezau panje v druge. Te slabosti človeške narave dobivajo skupni novodobni imenovalec: globalizacijska ob sedenost iz strahu pred ponižanjem in lastnim propadom. Lahko človek, ki je obseden s prividom lastne veličine in varnosti v zemeljskem raju, verjame, da nad njim bdi Božja obljuba? Verovati pomeni osvoboditi se strahu, ki se širi po laboratorijih, in verjeti, da smo otroci obljube. Vera je Abrahama pregnala iz mesta babilonskega stolpa, ki je segal "do neba", in iz skritih naftnih polj med Evfratom in Tigrisom v polpuščavo, ker mu je le tam Bog razodel, kaj pomeni biti otrok obljube.*

*Pismo Hebrejcem omenja vzornike vere, ki so "priznavali, da so na zemlji tujci in priseljenci. Tisti pa, ki tako govorijo, razodevajo, da domovino iščejo. Ko bi imeli v mislih tisto domovino, iz ka tere so prišli, bi imeli priložnost, da se vrnejo. Tako pa so hrepneli po boljši, po nebeski." (II, 13-16).*

Jože Krašovec

# Vera, upanje, ljubezen. Oris krščanskega življenja\*

Triada vera, upanje, ljubezen ne izhaja le naknadno iz Pavlovih pisem, temveč Pavel z njo sam obsežno označuje krščansko življenje od začetka do konca njegovega oznanjevanja, tako kot je izpričano v njegovih pismih. Vse tri kreposti skupaj, vera, upanje in ljubezen ali tudi vera, ljubezen in upanje dajejo apostolu temeljno razlago, na kakšen način se odvija življenje, ki ga k sebi pokliče in opredeli dogodek Jezusa Kristusa. V vseh treh skupaj se odvija krščanska eksistenca. Zatorej si v smislu prve orientacije sprva oglejmo tista besedila v Pavlovih pismih, ki te tri načine krščanskega življenja navajajo skupaj in jih na uvodoma nekoliko pojasnimo.

Že v najstarejšem znanem Pavlovem pismu in v njegovem uvodu se pojavi triada vera, ljubezen, upanje: "Zmeraj se zahvaljujemo Bogu za vse, ko se vas spominjamo v svojih molitvah. Pred našim Bogom in Očetom imamo neprenehoma v spominu vaše delo vere, napor ljubezni in vztrajnost upanja v našega Gospoda Jezusa Kristusa" (1 Tes 1,2-3). Vera, upanje in ljubezen torej zaznamujeta dobro stran krščanske skupnosti v Tesalonikih, kakršnega ima apostol v spominu. Ob tem velja opozoriti, da vera, upanje, ljubezen niso navedeni ločeno kot kakšna formula, temveč že z ozirom na to, kar poimenujejo in v čemer se uresničujejo. Za to skupnost je značilno "delo vere" (1 Tes 1,3) v smislu dejavne in učinkovite vere, kakor je kasneje razvidno iz 1 Tes 1,7, da je namreč kot misijonarska beseda prodrla povsod naokrog in postala zgled za vse verujoče v Makedoniji in Ahaji. Značilen za to skupnost je tudi "na-

por ljubezni" (1 Tes 1,3). In če apostol svoj apostolat označuje kot napor (prim. 1 Tes 2,9; 3,5) pa tudi sicer v povezavi s svojim poslanstvom govori o svojem "trudu" (prim. 1 Kor 4,12; 15,10; 2 Kor 11,23), in tako kot slavi trud posameznih poimensko navedenih kristjanov (prim. Rim 16,6: "Pozdravite Marijo, ki se je zelo trudila za vas"; Rim 16,12: "Pozdravite Trifajno in Trifózo, ki se trudita v Gospodu"), potem s tem misli "napor ljubezni" skupnosti kot celote, "ljubezenski napor" njenih članov v polnem pomenu besede. Napor ni v protislovju z ljubeznijo in ljubezen ni nasprotje napora. Ta napor izhaja iz ljubezni, je njen sad in njen izkaz. Ljubezen se *potrudi*. To spada k njenemu bistvu. Tudi upanje se uresničuje na značilen način. Upanje upa v paruzijo "našega Gospoda Jezusa Kristusa" in pričakuje "iz nebes njegovega Sina" (1 Tes 1,10). Upanje ni usmerjeno k *sinovom zemlje*. Prav takšno absolutno upanje, ki je osvobojeno vseh človeških in zemeljskih upov, se izkaže kot potrpežljivost. Upanje prihiti naproti tistemu, ki upa. Takšno upanje ne prehiteva, temveč čaka in vztraja v potrpljenju.

Za Pavla je torej krščansko bivanje že od vsega začetka povzeto opisano s triado vera, ljubezen in upanje (1 Tes 1,2). Nobeden od treh načinov krščanskih kreposti zase mu ne zadošča, da bi opisal to bivanja. Povzel pa jih je tudi že v refleksiji, v kolikor namreč dodaja, v čem se odločilno uresničujejo. Pri naštevajanju stoji upanje na koncu, kar je verjetno povezano s pričakovanjem Kristusovega prihoda, ki je v pismu tudi sicer poudarjeno.

Tudi v 1 Tes 5,8 so v opisu krščanskega življenja omenjeni vera, ljubezen in upanje: "Mi, ki pripadamo dnevu, bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje odrešenja". Tukaj lahko spoznamo, kako trdno zlita je za Pavla ta triada. Medtem ko namreč citat iz stare zaveze, s katerega besedami govori apostol, navaja le dve obrambni orožji, namreč oklep in čelado (prim. Iz 59,17; Mdr 5,18 sl.), pa Pavel spravi pod streho vso trojico na ta način, da vero in ljubezen, kakor tudi sicer (prim. 1 Tes 3,6; 2 Tes 1,3; Flm 5) povzame kot oklep in označi potem upanje samo kot čelado. Ta je tudi tukaj navedena kot zadnji člen in nosi težo celotne izjave. Natančneje jo označi kot "upanje v odrešenje" nasploh. Gre za odrešenje, do katerega pridemo, kakor je razvidno iz nadaljnega konteksta, "po našem Gospodu Jezusu Kristusu" in je v tem, da bi "živeli skupaj z njim" in na ta način ušli Božji jezi (1 Tes 5,9-10). V našem besedilu je omembe vredno tudi to, da so vera, ljubezen, upanje kot načini, kako naj bi kristjan živel svoje življenje, hkrati tudi njegova življenjska zaščita, kakor nakazuje podoba oklepa in čelade. Z vero, ljubeznijo, upanjem postane bivanje neranljivo v sedanjosti in v krizi prihodnosti. To so hkrati tudi znamenja konca sveta. On, ki bo na "Gospodov dan" prišel nad nepričakovano in mu ne bomo ubežali, je v Jezusu Kristusu že začel delovati in je v evangeliju razodel svojo luč. Tako je samo znamenje treznosti in čuječnosti, če kristjani v skladu s to eshatološko situacijo živijo svoje življenje v veri, ljubezni in upanju. O tem govori celoten kontekst 1 Tes 5,1-11.

Tudi v 1 Kor 13,13 je mogoče prepoznati tesno povezanost in pomenljivost vere, ljubezni in upanja. Pavel samo tukaj spregovori o ljubezni (*agápe*), kot o "še odličnejši poti" med vsemi duhovnih darovi skupnosti. O njej je rečeno, da "nikoli ne mine" (1 Kor 13,8), da torej ostaja večna. Ista izjava se zdaj v po-

zitivni obliki znova pojavi v 13,13. Toda v presenečenje poslušalcu govori tokrat o trojnosti: "Za zdaj pa *ostane* (!) vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen." Ta trojnost v ljubezni je za Pavla enovita; celo glagol "ostane" stoji v ednini. Ljubezen stoji za razliko od 1 Tes 1,2 sl. in 5,8 sl. na koncu stavka in je izrecno označena kot največja izmed njih. Vera pa je postavljena na začetek: če namreč pogledamo usmerjenost krščanskega bivanja, leži poudarek na upanju, če pogledamo na vsebino njenega bivanjskega načina, moramo ljubezen navesti na koncu, glede na izvor krščanskega življenja pa je vera vselej na začetku. Tudi na tem mestu je nakazan eshatološki značaj te triade, in sicer z besedo *ostane*. Ljubezen vključno s svojo vero in upanjem *ostaja* in sega v poslednjo prihodnost. Ljubezen se v toku časa prečiščuje in se ne razveljavlja, kakor preroštva in spoznanja.

Tudi v Kol 1,4sl. je podobno kot 1 Tes 1,2 sl. predstavljena krščanska skupnost z vero, ljubeznijo in upanjem. Vera in ljubezen sta tako kot v 1 Tes 5,8 sl. sta nasproti upanju bolj izpostavljeni. "Slišali smo namreč o vaši veri v Kristusu Jezusu in o ljubezni, ki jo imate do vseh svetih in sicer zaradi upanja, ki vam je pripravljeno v nebesih. O tem upanju ste slišali že prej, v besedi resnice evangelija, ki je navzoč pri vas, kakor tudi sicer prinaša sad in se razrašča po vsem svetu" (Kol 1,4-6). Gre za upanje, ki ga evangelij sporoča, za prihodnje upanje, ki pa je že prisotno, gre za obet, ki nas čaka in nam je bil obljubljen v besedi resnice evangelija, ki naredi vero trdno in ljubezen dejavno. To upanje pa se doseže z dejavnim upanjem. Po Kol 1,27 upanje ni nič drugega kot skrivnost v skupnosti oznanjenega in prisotnega Gospoda, "Kristusa v vas, upanje slave". Če je bilo v 1 Tes trojstvo vera, ljubezen, upanje v svoji povezanosti opredeljeno kot neka eshatološka vrednota, potem sta na tem mestu vera in ljubezen označena kot pojava v neki konkretni cerkveni skup-

nosti. "Ljubezen do vseh svetih" pomeni ljubezen "svetim v Kolósah in zvestim bratom v Kristusu" (Kol 1,2). V tej skupnosti se urešničuje vera v kraljestvo Kristusa Jezusa, v katerem verujoče živimo in v katero so bili postavljeni s krstom (prim. Kol 1,13 sl.; 2,2 sl.). Cerkvena skupnost po vere udejanja "Kristusovo telo" (Kol 1,18.24). Vera, ki je tesno prepletena z ljubeznijo in upanjem, se izpolnjuje v Cerkvi kot Kristusovemu telesu. Tam se urešničuje "kraljestvo ljubega Sina" (Kol 1,13).

V zgoraj imenovanih besedilih se trojstvo vera, ljubezen, upanje pojavljajo skupaj in dobesedno. Obstajajo pa še druga mesta, v katerih ta triada določa vsaj tok misli. Gre za sledeče, o katerih bomo govorili kasneje: "Po duhu, iz vere, pričakujemo *upanje* pravičnosti, saj v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč *vera*, ki deluje po *ljubezni*" (Gal 5,5 sl.). Teža te izpovedi počiva na veri, ki je enkrat povezana z upanjem, drugič z ljubeznijo. Upoštevati je potrebno Rim 5,1.5: "Ker smo torej opravičeni iz vere, živimo v miru z Bogom po našem Gospodu Jezusu Kristusu ... Upanje pa ne osramoti, ker je Božja *ljubezen* izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan." Verujočim je upanje podarjeno po Svetem Duhu, vzdrževano pa je po ljubezni. Upanje kot dar je izpostavljeno tudi v Ef 1,15-18: "Slišal sem o vaši *veri* v Gospoda Jezusa Kristusa in *ljubezni* do vseh svetih. Zaradi tega se ne neham zahvaljevati za vas in se vas spominjati v svojih molitvah ... da bi vam Bog našega Gospoda Jezusa Kristusa ... dal ... razsvetljene oči srca, da bi vedeli, v kakšno *upanje* vas je poklical." Končno je zasledimo tudi v Heb 10,22-24 "pavlinški govor" o "polni gotovosti vere", o "izpovedi upanja" in o "spodbujanju k ljubezni".

### Povzetek:

1. Trojstvo vera, ljubezen, upanje igra v celotnem korpusu pisem apostola Pavla pomembno vlogo.

2. Vera, ljubezen, upanje so osnovne kategorije krščanskega življenja.
3. Njihovo medsebojno razmerje je razpoznavno in je včasih poudarjeno upanje (prim. 1 Tes 1,3; 5,8; Kol 1,4 sl.; Ef 1,15 sl.), drugič ljubezen (prim. 1 Kor 13,13), pred ljubeznijo in upanjem pa je vselej vera (prim. Gal 5,5 sl.).
4. Vera in ljubezen sta velikokrat omenjeni skupaj (prim. 1 Tes 3,6; 2 Tes 1,3; Flm 5).
5. Vera, ljubezen in upanje so temeljni načini "bivanja v Kristusu Jezusu" (Kol 1,4 sl.; Gal 5,6). V pomenu, kot ga razume Pavel, niso splošni človeški fenomeni, temveč se vzpostavijo v območju kraljestva Jezusa Kristusa, to je v cerkvenih skupnostih.
6. Vera, ljubezen in upanje pa so tudi eshatološki pojavi in ustrezajo "Gospodovemu dnevnu", ki je napočil, in so tako znamenje konca časa (prim. 1 Tes 5,8).
7. Hkrati pa so to tudi sami v sebi eshatološki pojavi, saj "ostanejo" (1 Kor 13,13) in s tem presegajo čas ter segajo v večnost: vera v zrenju, upanje v uresničeni izkušnji, ljubezen - v ljubezni. V veri, upanju, ljubezni je zaobjeto človeško bivanje v svoji substanci.

## Vera

### Primat vere

Že sama formula vera, ljubezen, upanje nas je opozorila na to, da stoji znotraj trojstva vera vselej na prvem mestu. Že to kaže na dejstvo, da je triada temeljna oblika krščanskega življenja. Za apostola označuje ljubezen tako v povezavi z vero in upanjem kot tudi sama zase temeljno krščansko bit. Po Gal 2,20 zavzema Kristus v Pavlovem bivanju tisto osrednje mesto, ki si ga sicer lasti "jaz": "Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil". V 1 Tes 3,6 Pavel slavi vero in ljubezen Tesaloničanov, v 3,7 pa poudarja samo še vero. Pavel hvali krščans-

tvo rimske skupnosti: "Najprej se po Jezusu Kristusu zahvaljujem svojemu Bogu za vas vse, ker gre glas o vaši veri po vsem svetu" (Rim 1,8; prim. Gal 1,23; 1 Tes 1,8). Postati kristjan pomeni "sprejeti vero": "... zdaj je naša rešitev bliže kakor takrat, ko smo vero sprejeli" (Rim 13,11); Apolo in Pavel sta "služabnika", po katerih so pogani "prejeli vero" (1 Kor 3,5; prim. 1 Kor 15,2; Gal 2,16 sl.). Verujoči so kristjani. Abraham je "oče vseh, ki verujejo", tj. vseh kristjanov (Rim 4,11; prim. 3,22; 1 Kor 1, 21). Nekristjani so "neverujoči". Nadnaravni "dar jezikov ni znamenje za verujoče, temveč za neverujoče, preroštvo pa ni znamenje za neverujoče, temveč za verujoče" (1 Kor 14,22). Pavel imenuje pogane kot nekristjane stereotipno "neverniki" (prim. 1 Kor 6,6; 10,27; 14,23.24; 2 Kor 4,4; 6,14.15). Vera je torej tisto, kar zaznamuje kristjana kot kristjana in krščansko bit kot takšno. Biti kristjan pomeni verovati, krščanska eksistenca je eksistenca vere.

### Zgodovinski princip

Ta vera je zgodovinski "princip". O njej apostol pravi, da je "nastopila" s Kristusom (Gal 3,23-25). Pred njo je obstajal nek drugačen življenjski in odrešenjski princip. Pred in izven vere je obstajala in obstaja Postava in izpolnjevanje Postave. S Kristusom pa se je odprla nova pot, ki vodi do odrešenja, pot vere. Znotraj zgodovinskega obzorja predstavlja neko novo možnost, z ozirom na zadevo samo pa predstavlja vera edini dostop do odrešenjske resničnosti, ki nam je dana v Jezusu Kristusu. Zgodovina človeštva je v času med Kristusovim prvim in drugim prihodom vezana na to odrešenjsko pot, na ta temeljni princip oziroma na vprašanje po izvoru življenja. Vse prelahko pozabljamo ali pa zmanjšujemo objektivni pomen tega, kar je apostol menil čisto konkretno: odkar je Jezus Kristus "prišel" na svet, je svet po njem zaznamovan; s svojim prihodom na svet je po-

stal "vero-dostojen" in je na svetu je napočil čas verovanja, zavladala je "postava vere" (Rim 3,27). Verovanja ni bilo vselej in vsepovsod in ga ni mogoče ločiti od Jezusa Kristusa in njegove vladavine.

Toda, ali ne govori Pavel o Abrahamovi veri? Abrahamu ne imenuje ga zgolj verujočega (Gal 3,9), temveč "očeta vseh" (Rim 4,11 sl.16), tako verujočih izmed Judov kakor izmed poganov. Verujoči, ki so "v Jezusu Kristusu", ki "pripadajo Kristusu", so "Abrahamovi potomci" (Gal, 3,29) in živijo iz "Abrahamove vere" (Rim 4,16). Abraham je prvi zgled verujočega (prim. Rim 4; Gal 3,6 sl.) in vodi k razumevanju vere v Jezusa Kristusa. Kako potem lahko apostol trdi, da je vera prišla s Kristusom? Pred Jezusom Kristusom je vera obstajala v načinu obljube, po Kristusovem prihodu pa je vera postala v načinu uresničitve. V obljubi je izrečena tudi že njena uresničitev sama. Izraelu so bile zaupane *logia tou theou* - "Božje besede" (Rim 3,1 sl.). Izvoljenemu ljudstvu pa so bili dani tudi drugi privilegiji in darovi: "Oni so Izraelci. Njim pripadajo posinovljenje in slava, zaveze in zakonodaja, bogoslužje in obljube; njihovi so očaki in iz njih po mesu izhaja Kristus ..." (Rim 9,4 sl.). V Izraelu je že obstajal tudi duhovni Kristus, skrit v znamenju, kot "duhovna skala", kot "duhovna pijača", kot "duhovna jed" in v prehodu skozi Rdeče morje tudi kot duhoven krst (1 Kor 10,1 sl.). Na te darove in obljube, katerih srčika in vir je obljubljeni Kristus, na katerega so se vse obljube navsezadnje nanašale in navezoval (prim. Gal 3,16 sl.; Rim 4,13 sl.), je odgovarjala vera Izraela in njegovih "očakov". Izrael je videl, kaj je bilo "mišljeno" in je prek obljub in skozi to, kar so zakrivale, verjel tudi v Kristusa. Ko pa je Jezus Kristus slednjič prišel in se je uresničilo ter stopilo na svetlo to, kar so obljube zakrivale, ko je torej Kristus "uresničil obljube", dane Izraelu (Rim 15,8), je postala očitna tudi vera, ki je tako dobila svojo potrditev. Gre

za vero v dokončni Božji Ja, ki ga je Bog izrekel v in po Jezusu Kristusu (prim. 2 Kor 1,20); gre za vero, da se v Jezusu Kristusu razodeva Bog sam. To izpričujeta dve izjavi v Pismu Rimljanom, ki govorita o Abrahamovi veri: "Postavil sem te za očeta mnogih narodov, pred Bogom, kateremu je verjel, in ki oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni" (Rim 4,17). Vera nas kristjanov je torej usmerjena vanj, ki je "Jezusa Kristusa obudil od mrtvih" (Rim 4,24), je vera v razodevajoče božje dejanje obuditve Jezusa Kristusa, v katerem se Abrahamov Bog izkaže kot tisti, ki obuja od mrtvih. Abrahamova vera je tako usmerjala k veri, ki je zdaj nastopila. In ta sama v sebi kaže nazaj na Abrahamovo vero. Vera je torej "prišla" v smislu, da je nastopila vera v obljubo, da se bo Bog razodel in s tem dokazal svojo zvestobo zavezi. Zgodovinski značaj vere vključuje zatorej tudi njeno zgodovinsko pripravo v Izraelu. S tem se krepi tudi njen pozitivno-konkretni značaj. Vera je edini način dostopa do odrešenja, ki je bil dan Izraelu in je po Jezusu Kristusu dostopen vsem ljudem v tem poslednjem času med prvim in drugim Kristusovim prihodom.

### Prihod vere

Na kakšen način je torej vera kot konkretna in dokončna pot odrešitve "prišla"? Po apostolu se je to zgodilo na konkreten zgodovinski način. Vera, ki je "prišla" ob koncu časov s poslanstvom Sina (prim. Gal 4,4), se je vzpostavila z njegovim oznanilom preko evangelija. Pavel na to znova opozarja, predvsem tam, kjer navaja skupaj vero in kerigmo<sup>1</sup> oz. kjer se nanašata druga na drugo. Tako npr. 1 Kor 15,14: če je "oznanilo prazno", je tudi vera "prazna"; "Naj bom torej jaz ali oni, tako oznanjamo in tako ste sprejeli vero" (1 Kor 15,11; prim. 1 Kor 1,21; 2,3 sl. 15,1 sl.; Ef 1,13; 2 Tes 1,10). Pavel imenuje vero tudi "vero evangelija" (Flp 1,27). Evangelij vero prikliče, nanj se opre, njemu se preda in prepusti.

Evangelij pa je tudi sam "beseda vere" (Rim 10,8), v njem vera spregovori, da bi prebudila vero. Gre za oznanilo veri (Gal 3,2.5), s čimer je vera podeljena in se tudi zahteva (prim. 2 Kor 4,13).

Razmerje med vero in evangelijem dodatno pojasnjuje Rim 10,14-17: "Toda kako naj ga kličejo, če niso verovali vanj? In kako naj verujejo, če niso slišali o njem? In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso bili poslani? Kakor je pisano: *Kako lepe so noge tistih, ki prinašajo veselo oznanilo o dobrih rečeh!* Toda evangeliju niso bili vsi poslušni. Izaja namreč pravi: *Gospod, kdo je veroval našemu ozanjanju?* Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa je po Kristusovi besedi." Če začnemo pri zgoščenem verzu 17: osnova in izhodišče je "Kristusova beseda" (*to rhema Christou*), s čimer je tukaj verjetno mišljeno vse Kristusovo odrešensko dogajanje po njegovem oznanjevanju. Izraz *rhema* ustreza hebrejskemu izrazu *dabar* (prim. Apg 10,37). Pavel povzame dogajanje Kristusa v svojih prvih teoloških izrekih: "Če namreč verujemo, da je Jezus umrl in vstal, bo Bog tiste, ki so zaspali prek Jezusa, privedel skupaj z njim" (1 Tes 4,14); "Kajti če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš rešen" (Rim 10,9). Gre torej za oznanjevanje vere, ki prepozna Kristusov dogodek in ga sporoči naprej (prim. Gal 3,2.5). To oznanilo vero najprej zasliši, jo izpove in jo prebujajo. Iz Kristusovega dogodka, ki ga evangelij ubesedi, nastane vera (prim. Rim 10,17). Izvor evangelija je prav oznanjenje Kristusovega dogodka.

Isto pa lahko razberemo tudi iz Rim 10,14-15a. Če beremo nazaj, dobimo naslednje zaporedje: Jezus pošilja učence oznanjevati; oznanjevanje je moč "slišati" oz. je v njem moč slišati Boga, ki kliče; v tem "slišanju" se odpre vera, ki se izrazi v klicanju Gospodovega imena (*Kyrios*), oz. v skupnem

izpovedovanju (Rim 10,9). Vera, ki jo ima v mislih apostol Pavel, predpostavlja oznanjevanje učencev, ki so bili za to poslani. Vera raste s poslušanjem oznanila in pomeni poslušnost evangeliju (prim. Rim 10,16). Z Jezusom Kristusom je torej "prišla" na svet vera kot dokonča pot odrešenja. V evangeliju se je s pomočjo odposlancev Kristusov dogodek ubesedil. Vera je odgovor besedi Jezusovega dogodka, ki ga je izzval evangelij, je odgovor Božjemu "govoru".

Toda vprašati se moramo naprej, na kakšen način je evangelij "prišel"? Nekaj smo že slišali: s poslanjem odposlancev. Toda s kakšnim poslanstvom? Pozorni moramo biti na naslednje izjave:

1. "Izjavljam vam torej, bratje: evangelij, ki sem ga oznanil, ni po človeku. Nikakor ga namreč nisem prejel in se ga naučil od človeka, temveč po razodetju Jezusa Kristusa... Ko pa se je Bogu, ki me je izbral že v materinem telesu in me poklical po svoji milosti, zdelo prav razodeti v meni svojega Sina, da bi ga oznanjal med pagani, se nisem zatekel k mesu in krvi" (Gal 1,11.15-16). V evangeliju se je torej ubesedilo razodetje Boga preko povečanja Jezusa Kristusa. Poklicani apostol oznanja ta evangelij. V njem je eshatološko razodetje Jezusa Kristusa (gr. *Apokalypsis*) na nek način dano na že vnaprej.
2. "Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo, to nam je Bog razodel po Duhu. Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine" (1 Kor 2,9). Razodetje "Gospoda veličastva" (1 Kor

2,8), v katerem se je razkrila skrivnost zakrite modrosti Boga, se je zgodila po Božjem Duhu, v katerem Bog razodeva svoje globine. Ta Duh se ubesedi v oznanjevanju apostola, ki ga "uči Duh" (1 Kor 2,13).

3. Posebej pomenljiv pa je naslednja izjava: "Kajti Bog, ki je rekel: "Iz teme bo zasvetila luč," je zasijal v naših srcih zaradi razsvetljenja Božjega veličastva na obličju Jezusa Kristusa" (2 Kor 4,6). Razodevanje Jezusa Kristusa v evangelij, ki preko delovanja Duha razkriva globine Božjega delovanja, osvetljuje tudi skrivnostne globine apostolskega poslanstva. Evangelij namreč govori tudi iz najglobljega razsvetljenja apostolove iz osebe. Ali kakor se je Pavel sam izrazil: "trudim, da bi to osvojil, ker je tudi mene osvojil Kristus Jezus" (Flp 3,12).
4. V povezavi z vsem tem lahko apostol izjavi: "Ker pa imamo istega duha vere, kakor je pisano: Veroval sem, zato sem govoril, tudi mi verujemo in zato tudi govorimo" (2 Kor 4,13). Razodetje Jezusa Kristusa po Duhu in razsvetljenje srca, ki ga je osvojil Kristus, prebudi apostolsko vero, iz katere Pavel "govori" - oznanja evangelij. Evangelij, ki prebujata vero poslušalcev, je sam že beseda vere, ki temelji na neposrednem razodetju.

Prevod Matej Šetinc

---

\* Vir: Heinrich Schlier. *Nun aber bleiben diese Drei: Grundriß des christlichen Lebensvollzuges*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972, str. 9-24.

1. Gr. *kerygma* - oznanjevati; apostolsko oznanilo odrešitve po Jezusu Kristusu. op. prev.



# Slovenija v Evropski uniji

Ideja o gospodarskem in političnem povezovanju Evrope, ta je bila v različnih oblikah navzoča že več stoletij, je pravo priložnost za uresničenje dobila šele po drugi svetovni vojni. Predvsem jo lahko razumemo kot rezultat dolgotrajne želje po združenju Evrope, ki je svoj navdih bolj ali manj črpala pri gospodarski in politični uspešnosti Združenih držav Amerike, še bolj pa v konkretnih potrebah tedanjega časa, pri čemer je temeljni zagon našla v potrebi po obnovi v vojni porušene Evrope. V tem pogledu so največjo spodbudo dale prav ZDA z Marshallovim načrtom, ki naj bi to obnovo omogočil ter hkrati na ta način preprečil prodor komunizma na Zahod. Ustanovljena Evropska organizacija za gospodarsko sodelovanje naj bi pomenila osnovo za razdelitev gospodarske pomoči ter prek njihovega medsebojnega sodelovanja zagotovila obnovo držav, ki so bile te pomoči deležne. Zahodne države so sicer to pomoč prejele ter izvedle uspešno obnovo lastnega gospodarstva, toda ne na temelju nekega skupnega projekta, ampak na osnovi načrtov na nacionalni ravni. Ob naraščajoči blokovski delitvi, ob nevarnosti, ki jo je po eni strani predstavljal za ponovno vzpostavljene zahodne demokracije strah pred prodorom sovjetskega komunizma, po drugi pa grozeč spomin na nemško nevarnost, je bilo nekako nujno dati izhodišče, da bi se Zahod povezal. Na ta način bi se počutil močnejšega pred sovjetsko nevarnostjo, hkrati pa bi se zahodne okupacijske nemške cone oz. Zvezno republiko Nemčijo vključilo v zahodni politični, gospodarski in vojaški prostor. S tem bi se tudi odpravilo strah, zlasti sosednjih držav, pred njeno gospodarsko obnovo ter pred nje-

no ponovno oborožitvijo, ki je na temelju tedanjih mednarodnih dogodkov (korejska vojna) postala nujnost.

V tem pogledu je temeljno prelomnico pomenil t. i. Schumanov načrt<sup>1</sup> z dne 9. maja 1950 o postavitvi nemške in francoske premogovne in jeklarske industrije pod skupno Visoko oblast, ki je pripeljal do oblikovanja prve izmed evropskih skupnosti, tj. Evropske skupnosti za premog in jeklo (pogodbo o njeni ustanovitvi so 18. aprila 1951 poleg omenjenih držav podpisale še države Beneluksa in Italija).<sup>2</sup> Tej je 25. marca 1957 sledil podpis pogodb o ustanovitvi Evropske gospodarske skupnosti in Evropske skupnosti za atomsko energijo. V sedemdesetih, osemdesetih in devetdesetih letih 20. stoletja se je število članic pomembno povečalo, EGS pa je kljub številnim zunanjim in notranjim težavam postajala vse uspešnejša in pomembnejša svetovna gospodarska sila. Pomembna koraka v zgodovini evropskih povezovanj sta pomenila podpis Enotne evropske listine 18. februarja 1986, s katero se je vpeljalo enotni evropski trg, ter 7. februarja 1992 Pogodbe o Evropski uniji (t. i. Pogodbe iz Maastrichta), ki je postavila tristebno strukturo Unije. Ta se je ohranila tudi po pomembnih modifikacijah, ki sta jih prinesli Pogodba iz Amsterdamu (podpisana 2. oktobra 1997) in ta iz Nice (podpisana 26. februarja 2001).

Konec osemdesetih oz. v začetku devetdesetih leta pa je prišlo do velikih zgodovinskih prelomnic za slovenski narod. Propad komunističnega sistema v Srednji in Vzhodni Evropi je zajel tudi Slovenijo, kjer je na prvih demokratičnih volitvah aprila 1990 zmagala Demokratična opozicija Slovenije. Te-

meljne naloge pa tedanje politične sile niso videle le v demokratizaciji političnega prostora in v uvedbi tržnega gospodarstva, ampak po neuspešnih poskusih preureditve tedanje jugoslovanske federacije v ustanovitvi samostojne in neodvisne slovenske države. To voljo so na plebiscitu za samostojno državo Slovenijo 23. decembra 1990 z veliko večino potrdili tudi slovenski državljani. Nadaljnjo stopnjo v tem procesu je pomenilo – s strani Skupščine Republike Slovenije 25. junija 1991 – sprejetje ustavnega zakona za izvedbo Temeljne ustavne listine o samostojnosti in neodvisnosti Republike Slovenije, Deklaracije o neodvisnosti ter svežnja zakonov, s katerimi je ta prevzela pristojnosti federacije na svojem ozemlju. Tako je pravzaprav dejansko razglasila in formalno uvedla državno samostojnost. Slovenska osamosvojitve je bila nacionalni projekt, v katerem so sodelovale vse politične stranke. Kljub razlikam v videnju tega procesa je ob koncesijah Demosove vlade opozicijskim strankam do tega lahko prišlo.<sup>3</sup> Tako mora biti tudi vključitev v Evropsko unijo nacionalni projekt, konkretno projekt vseh parlamentarnih strank (razen seveda tistih, ki vključitvi nasprotujejo, tj. Slovenske nacionalne stranke, saj so ostale opozicijske stranke vključitvi naklonjene).

Kot v ostalih nekdanjih komunističnih državah je postala tudi v Sloveniji po uveljavitvi večstrankarstva in političnega pluralizma eno izmed temeljnih programskih vodil novoustanovljenih strank vrnitev k Evropi. Po razpadu komunizma sta bila namreč odprava totalitarnega političnega sistema in proces demokratizacije povezana z vrnitvijo k Evropi, ki se jo je predvsem razumelo oz. se razume kot željo po vključitvi v EGS oz. v EU, katere osnovo predstavljajo demokratične vrednote na politični ravni in tržno gospodarstvo. Države EU so Slovenijo kot samostojno državo večinoma priznale 15. januarja 1992, diplomatske odnose z njo pa so vzpostavile

13. aprila istega leta. Pravna osnova za razmerje med EU in Slovenijo je bila postavljena 10. junija 1996 s podpisom Evropskega sporazuma o pridružitvi med Slovenijo ter Evropskimi skupnostmi in njihovi članicami, ki delujejo v okviru EU, oz. t. i. pridružitvenega sporazuma (v veljavo je stopil 1. februarja 1999); ob podpisu je Slovenija tudi zaprosila za članstvo v EU. Uradna pristopna pogajanja so se začela 31. marca 1998.<sup>4</sup>

Pomemben korak v razmerju med državami EU ter nekdanjimi komunističnimi državami oz. t. i. novimi demokracijami je pomenila določitev kriterijev, katerih izpolnjevanje naj bi pomenilo pogoj za njihovo članstvo v Uniji. Tako je bilo na zasedanju Evropskega sveta v Københavnu 21.-22. junija 1993 sklenjeno, da srednje- in vzhodnoevropske države s statusom pridruženih članic lahko zaprosijo, če to želijo, za članstvo v EU. Polnopravne članice bodo lahko postale, ko bodo zmožne sprejeti obveznosti, povezane s članstvom, torej ko bodo izpolnjevale t. i. københavnske kriterije.<sup>5</sup> Ti vključujejo politična merila (demokracija, pravna država, človekove pravice, varstvo manjšin), gospodarska merila (obstoj delujočega tržnega gospodarstva in zmožnost soočiti se s konkurenčnimi pritiski in tržnimi silami znotraj EU) ter zmožnost prevzema obveznosti članstva (usposobljenost za izvajanje evropskega pravnega reda). Kot vemo, je bilo na zasedanju Evropskega sveta v Københavnu 12.-13. decembra 2002 v EU sprejeto 10 novih držav, med njimi tudi Slovenija. Polnopravne članice bodo postale s 1. majem 2004 ter tako na volitvah tega leta izvolile tudi svoje predstavnike v Evropski parlament.<sup>6</sup>

In kakšno pot je Slovenija prehodila v času od razglasitve in priznanja njene samostojnosti do njenega sprejetja v t. i. "novo Evropo"? Kar zadeva vprašanje demokratizacije političnega življenja, na temelju analiz v tem pogledu Slovenija zaostaja za Poljsko, Češko in

Madžarsko. Pri tem gre naglasiti predvsem problematičnost že več kot desetletje dolgega mandata LDS (z nekajmesečno izjemo sredi leta 2000), kar povzroča zastajanje procesa demokratizacije. Pravzaprav bi bil v tem procesu problematičen tako dolg mandat kate-rekoli politične opcije, saj je v obdobju, ko se šele razvija in uveljavlja demokratičnost v politični in ostali javnosti, potrebno stalno menjavanje strank na oblasti. S tem je namreč omogočena kar največja kontrola, kar je za večjo stopnjo demokratičnosti oz. njeno napredovanje le produktivno in konstruktivno. Pri LDS pa je takšen politični monopol še "spornejši", ker gre za stranko, ki jo v veliki meri sestavljajo nekdanji komunistični kadri ter ima zaščito in podporo v gospodarskem kapitalu (prav tako v rokah večinoma pristašev nekdanjega sistema), ta namreč obvladuje Slovenijo.<sup>7</sup> K temu je treba dodati še neobstoje resnične civilne družbe (če odštejemo redke izjeme), saj so njihovo vlogo prevzele nekdanje (od Zveze komunistov Slovenije odvisne) družbenopolitične organizacije, ki tako predvsem delujejo kot podaljški strank, ki so se razvile iz ZKS in njenih "podorganizacij". Treba pa je dodati, da je na tem področju vendarle iskati "krivdo" v veliki meri tudi v neangžiranosti slovenskih državljanov. Podobno je za takšno stanje politične demokracije, boljše za (ne)omogočanje prave demokratične javnosti razloge treba iskati v neobstoju resnične medijske pluralnosti oz. v odvisnosti vodilnih medijev od strank vladajoče koalicije, zlasti LDS in ZLSD. Ti namreč ne opravljajo vloge kritičnega opazovalca, kot je to navada v razvitih demokracijah. Morda bi se to dalo delno razumeti za tiste izmed njih, pri katerih so novinarji pri delu odvisni od lastnikov kapitala. Vendarle pa se po procesu njihove privatizacije pogosto namer-no pozablja na to, da ti v osnovi vendarle temeljijo na nekdanjem družbenem premoženju oz. "vlaganju" denarja davkoplačevalcev

v času totalitarnega režima, marsikateri pa tudi na premoženju, ki je bilo nacionalizirano po koncu 2. svetovne vojne in po izvedeni revoluciji. Ob višini v njih vložene kapitala je vsaka ustanovitev novih konkurenčnih medijev pravzaprav nemožna. Vseeno pa je kljub odvisnosti od kapitala presenetljivo nerazumevanje resnične vloge novinarstva ter nekakšna slepa, nekritična zagledanost mnogih novinarjev v vladajočo politično elito. Pravzaprav ni možno trditi, da ti te vloge ne poznajo, saj so jo "dobro" opravljali v času vlad Alojza Peterleta in Andreja Bajuka.<sup>8</sup> Podobno so celo humoristične strani in oddaje usmerjene proti opoziciji in njihovim voditeljem, nekritično pa pristopajo do članov koalicije, kar predstavlja nekakšen slovenski (bolje srednje- in vzhodnoevropski) unikum. Seveda se ne dá trditi, da demokracije v Sloveniji ni. V tem pogledu je Slovenija dosegla več kot večina nekdanjih komunističnih držav (z izjemo omenjenih treh), vseeno pa je smiselno opozoriti na nekatere hibe, ki še večjo stopnjo njene demokratičnosti zavirajo.

Splošno gledano pa vendarle lahko rečemo, da je prehojena pot Slovenije od osamosvojitve uspešna, še posebej to velja za gospodarsko področje. Kljub številnim propadlim podjetjem (z ustreznimi negativnimi socialnimi posledicami za zaposlene) je večinoma slovenskim podjetjem po izgubi jugoslovanskega vendarle uspelo najti nove trge, predvsem v državah EU. Primerjava z ostalimi bodočimi novimi članicami na gospodarskem področju zagotovo kaže na to, da so dotični gospodarski kazalci Slovenije vidno boljši od teh ostalih članic. Nekakšen negativni saldo v tem pogledu obstaja le v primeru tujih, tj. zunanjih investicij, saj so v Sloveniji bistveno manjše. Kljub naglaševanju njihovega pomena pa še ni povsem jasno, ali te res imajo pozitivni pomen za določeno nacionalno gospodarstvo. Tako se ob tem zastavljata vprašanji, ali je bil tuj kapi-

tal vložen le zaradi izrabe cenejše delovne sile in/ali je hkrati zares prispeval k razcvetu določene regije/države v smislu investiranja v njeno industrijo ter v raziskovalno in znanstveno dejavnost tega območja. Ne nazadnje pa je Slovenija postala prepoznavna tudi na številnih področjih, naj omenimo le športnega in filmskega.

V slovenski zgodovini je vrhunec pomenila ustanovitev samostojne in neodvisne slovenske države. To je bil pravzaprav dogodek, ki je v slovenskem prostoru nekako zamujal, saj je bila večina nacionalnih držav ustanovljenih po 1. svetovni vojni. Sicer se je tedaj slovenska državnost deloma uresničila v jugoslovanskih državah, v polnosti pa je ponovno aktualna postala po razpadu komunizma. Res pa je bil trend v zahodnih demokracijah, katerim so se po letu 1989 hotele pridružiti nekdanje komunistične države, tako tudi Slovenija, usmerjen k oblikovanju nadnacionalnih struktur. Tako kot osamosvojitve in neodvisnost pa bo Sloveniji zagotovo poseben pečat dal vstop v EU, zato ta dva dogodka lahko nekako primerjamo med seboj. Evropske skupnosti so igrale pomembno vlogo pri denacifikaciji Nemčije in defašizaciji Italije po 2. svetovni vojni ter umestitvi teh držav v zahodnoevropski demokratični politični prostor. Tudi v primeru Grčije, Španije in Portugalske je vključitev pomenila pospešitev demokratizacije družb teh držav na vseh ravneh po letih diktature. Morda bo imela pridružitve enak pomen tudi za Slovenijo in druge nekdanje komunistične države. Zanesljivo pa bo važen vpliv z vidika evropeizacije slovenskega političnega sistema, tj. v smislu prilagoditve nacionalnih struktur in institucij ter njihovih praks in metod nadnacionalni politiki.<sup>9</sup> Članstvo v EU pomeni namreč prenos delne suverenosti na posameznih področjih na skupne evropske institucije, hkrati pa pridobitev možnosti slovenskega vplivanja na oblikovanje evropskih politik. Drugo vpra-

šanje pa je, če bo temu sledila tudi "evropeizacija" mentalitete slovenskega človeka ter koliko bo ta zaznamovala vsa prizadevanja njegovega prizadevanja in ustvarjanja.<sup>10</sup> Pri tem gre sočasno tudi za vprašanje, ali je članstvo v EU le projekt slovenske (strankarske) politike ali tudi slovenskih državljanov. Tako recimo ob podpisu Pristopne pogodbe na zasedanju Evropskega sveta 16. aprila v Atenah ni bilo v širši javnosti zaslediti nekega posebnega navdušenja, če odštejemo izjave političnih strank in državnih voditeljev. Kot da bi bili Slovenci do vključitve brezbrizni oz. naveličani ob dolgotrajnem procesu pogajanj!

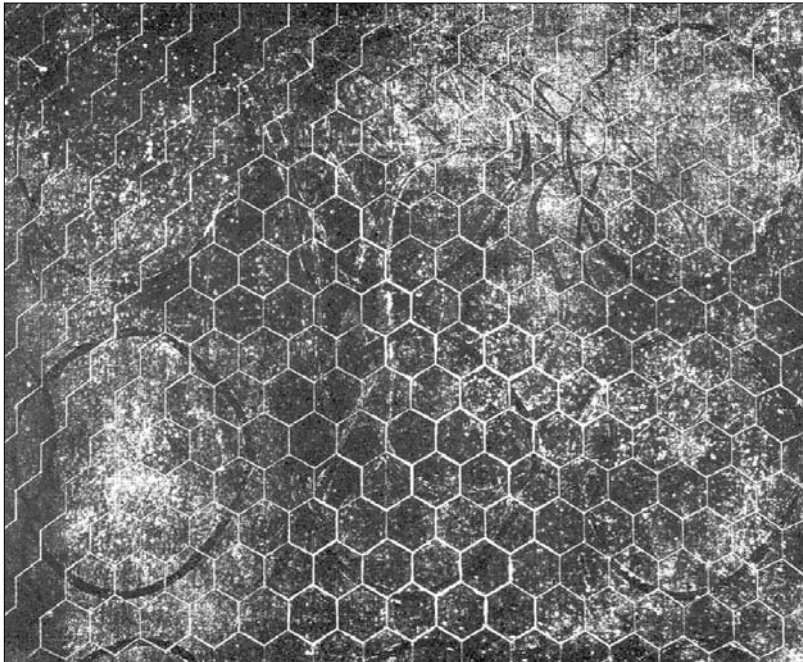
Delo Konvencije o prihodnosti Evrope je predvsem usmerjeno na določitev temeljev in načel nove pogodbe, ki naj bi jo sprejela bodoča medvladna konferenca. Tako zaenkrat še ni povsem jasno, kateri princip bo v Uniji prevladal: komunitarni (nadenacionalni) ali medvladni? Ali bo EU v prihodnosti še vedno zveza držav, ki temelji na načelu nadenacionalnosti, kot so si ga zamislili t. i. ustanovni očetje? Ali pa bo postala v gospodarskem pogledu nekakšna prostotrgovinska cona, v političnem pa skupnost z določenimi skupnimi političnimi vrednotami, kot so demokracija, pravna država, zaščita manjšin, spoštovanje človekovih pravic idr., omenjeno načelo nadenacionalnosti pa se bo izgubilo? Pa tudi kljub ohranitvi dosedanjega načela ni možno z gotovostjo trditi, da bo dejansko razvoj res potekal v tej smeri.

In ne nazadnje, kakšno vlogo bo ob navzoči globalizaciji na vseh področjih Slovenija v prihodnosti igrala na mednarodni ravni? Danes so namreč celo države, kot sta Velika Britanija in Francija, pravzaprav "premajhne", da bi lahko samostojno uspešno nastopale in konkurirale v tem procesu. Kakšno mesto bo torej Sloveniji pripadlo v EU? Pogosto slišimo, da obrobno! Verjetno pa je to odvisno tudi od pozicij in političnih sposobnosti ter taktike slovenske politike. Pri

tem bo imelo seveda velik pomen sklepanje pravih političnih zaveznikov pri sprejemanju odločitev. Kar zadeva oblikovanje polov v Svetu EU, v katerem bo Slovenija? Splošno gledano pri teh pravzaprav ne gre za nekakšna stalna zaveznikstva, ampak so ta bolj odvisna od konkretnega vprašanja, povezanega z zaščito oz. uveljavitvijo nacionalnih interesov posamezne države. Pa vendarle, ali se bo vezala na Nemčijo, ki je osrednja gospodarska sila v Uniji, politično najpomembnejša v srednji Evropi ter ne nazadnje zaradi demografske klavzule v Pogodbi iz Nice v celotni Uniji? Ali pa bo v skupini malih držav, ki bodo zagovarjale svoje interese in te Unije v razmerju do velikih članic? Bo v bloku slovanskih držav (poleg Slovenije so to le Poljska, Češka republika in Slovaška) ali tem t. i. novih demokracij, torej novih srednje- in vzhodnoevropskih članic (poleg naštetih še baltske države in Madžarska)? Možno bi bilo tudi sodelovanju v okviru držav

z ozemlja nekdanje habsburške monarhije (t. i. srednje Evrope), pri katerem bi vodilno vlogo zaradi številčnosti verjetno morala imela Poljska. Ali pa se bo kot morebitna neto plačnica v evropsko blagajno povezovala z Nemčijo, Avstrijo in drugimi državami, ki so oz. bodo v podobnem finančnem položaju? Verjetno bo vendarle šlo bolj za vprašanje trenutnih interesov in zato ne bo neke stalnosti teh povezav.

Podobno vprašanje se zastavlja o povezavah slovenskih poslancev v Evropskem parlamentu. V njem je (razen pri izjemnih glasovanjih) v ospredju pripadnost določeni politični skupini, in ne oblikovanje nacionalnih skupin, ki bi si prizadevale za uveljavljanje le svojih interesov. V slovenskem primeru to pomeni, upoštevajoč izide zadnjih državnozbornskih volitev (iz leta 2000) – kar seveda ne pomeni, da bodo tudi izidi volitev v Evropski parlament leta 2004 njim enaki – da bo večina slovenskih poslancev v skupini Evrop-



Bojan Gorenc: *Opna na mreži*, olje, pigment in pastel na platnu, 1994, zasebna zbirka.

skih liberalcev, demokratov in reformistov (ELDR), ki v parlamentu ne igra osrednje vloge; to imata Evropska ljudska stranka-Evropski demokrati (EPP-ED) in Stranka evropskih socialnih demokratov (socialistov) (PES).<sup>11</sup> Nekako "nepravično", čeprav po svoje logično, pa je vseeno to, da se je mesto opazovalcev novih članic od volitev leta 2004 dalo izvoljenim predstavnikom nacionalnih parlamentov. Sicer je bila to vse do junija 1979, torej do prvih neposrednih volitev v Evropski parlament, praksa evropskih skupnosti. "Nepravično" se zdi zato, ker je s tem pred volitvami leta 2004 tem opazovalcem dana boljša startna pozicija pred ostalimi morebitnimi kandidati. Če se bodo prvi namreč odločili kandidirati v Evropski parlament, se bodo lahko v volilni kampanji sklicevali na izkušnje ter na že prej ustvarjene lobistične povezave. Evropski parlament je torej izbral preprostejšo rešitev, a žal precej manj demokratično. To pa ima vendarle nekako negativen prizvok ob stalnem naglašanju demokratičnega primanjkljaja v EU, saj so že takoj v začetku oz. še pred vstopom vanj "zapadle" nove članice.

Izhajajoč iz sorazmerno pragmatičnega po eni in ustvarjalnega značaja Slovencev po drugi strani pravzaprav ni treba dvomiti o tem, da bi ti v EU ne bili uspešni. Vseeno pa se bo treba v prihodnosti zamisliti ob vprašanju, koliko se bodo njihova pričakovanja uresničila. Ali je bila v času pogajanj in pred referendumom seznanjenost o vseh posledicah pridružitve res zadostna? Ali bo tudi v slovenskem primeru vstopu po krajšem obdobju članstva sledil pri določenemu delu prebivalstva nek šok oz. razočaranje nad tem, da slovenska pričakovanja niso bila izpolnjena, kot je bilo to v nekaterih drugih članicah po njihovem vstopu? Se bo tudi pri nas pojavil nekakšen trend proti EU? Po vključitvi v EU pa bo vendarle ostalo aktualno vprašanje uspešnosti implementacije oz. aplikacije

evropske zakonodaje v slovenskem prostoru. In ne nazadnje, treba bo tudi odgovoriti na vprašanje, kakšna bo vizija slovenskih strank ter Slovencev in slovenskih državljanov sploh o lastni državi po njenem vstopu v EU.

1. Ta se glasi: "Svetovnega miru se ne bo moglo ohraniti brez ustvarjalnih naporov po meri nevarnosti, ki mu pretijo.  
Prispevek, ki ga organizirana in živa Evropa lahko doprinese k civilizaciji, je nujen za ohranitev miroljubnih odnosov. Franciji, ki je že več kot dvajset let zagovornica združene Evrope, je vedno bil glavni cilj služiti miru. Evropa se ni oblikovala, imeli smo vojno.  
Evropa ne bo nastala naenkrat, niti ne na temelju nekega preprostega načrta: zgradili jo bodo konkretni dosežki, s katerimi se bo najprej ustvarilo pravo solidarnost. Povezovanje evropskih narodov zahteva, da za vselej preneha stoletno nasprotje med Francijo in Nemčijo. Začeto delo mora v prvi vrsti zadevati Francijo in Nemčijo. V ta namen francoska vlada predlaga takojšnji prehod k dejanjem na omejenem, a odločilnem področju.  
Francoska vlada predlaga postavitve celotne francosko-nemške proizvodnje premoga in jekla pod skupno Visoko oblast, v okviru organizacije, ki je odprta za soudeležbo drugih evropskih držav.  
Združitev proizvodnje premoga in jekla bo zagotovila takojšnjo vzpostavitev skupnih osnov za gospodarski razvoj, kot prve faze evropske federacije, in bo spremenila usodo regij, ki so se dolgo časa posvečale proizvodnji orožja, katerega najbolj stalne žrtve so bile.  
Tako oblikovana solidarnost proizvodnje bo izpričevala, da vojna med Francijo in Nemčijo ni le nepojmljiva, ampak da ta niti materialno ni možna. Vzpostavitev te močne proizvodne skupnosti - ta bo odprta vsem državam, ki bi v njej hotele sodelovati - dosegajoč dobavitev vsem državam, ki jih povezuje, osnovnih sestavin za industrijsko proizvodnjo pod enakimi pogoji, bo postavila realne temelje za njihovo gospodarsko zedinjenje.  
To proizvodnjo se bo, brez razlike ali izključevanja, ponudilo vsemu svetu z namenom prispevati k dvigu življenjske ravni in k napredku dela za mir. Evropa bo lahko s povečanimi sredstvi nadaljevala uresničevanje ene od svojih bistvenih nalog: razvoj afriškega kontinenta.  
Tako se bo enostavno in hitro udeležila spojitve interesov, ki je nujna za vzpostavitev gospodarske

skupnosti in ki bo lahko pomenila kvas za neko še obsežnejšo in globljo skupnost držav, katere so dolgo ločevale krvave delitve.

Prek združitve osnovne proizvodnje in vzpostavitve nove Visoke oblasti, katere odločitve bodo obvezovale Francijo, Nemčijo in druge pristopnice, bo ta predlog udeležil prve konkretne temelje evropske federacije, ki je nujno potrebna za ohranitev miru.

V želji, da bi se tako določene cilje udeležilo, je francoska vlada pripravljena začeti pogajanja na sledečih temeljih.

Skupni Visoki oblasti se bo dodelilo nalogo, da ta v najkrajšem roku zagotovi: modernizacijo proizvodnje in izboljšanje njene kakovosti, oskrbo francoskega in nemškega trga ter teh držav pristopnic s premogom in jeklom pod istimi pogoji, razvoj skupnega izvoza v druge države, izenačenje ob izboljšanju življenjskih pogojev za delovno silo v teh industrijah.

Da bi se – izhajajoč iz zelo neskladnih pogojev, v katerih se trenutno nahaja proizvodnja v državah pristopnicah – doseglo te cilje, bo treba vpeljati določene prehodne določbe, ki bodo obsegale aplikacijo načrta proizvodnje in vlaganja, uvedbo mehanizmov za izenačenje cen, oblikovanje fondov rekonverzije, ki bodo olajšali racionalizacijo proizvodnje. Promet premoga in jekla med državami pristopnicami bo takoj oproščen vseh carinskih dajatev in ne bo podvržen različnim transportnim tarifam. Postopoma se bodo tako izoblikovali pogoji, ki bodo sami od sebe zagotavljali najracionalnejšo porazdelitev produkcije na najvišji ravni storilnosti.

V nasprotju z mednarodnim kartelom, ki skuša z omejevalnimi načini ravnanja in z vzdrževanjem visokih profitov doseči porazdelitev in izkoriščanje nacionalnih trgov, bo predvidena organizacija zagotovila spojitve trgov in razširitev proizvodnje.

Zgoraj določena bistvena načela in obveznosti bodo predmet pogodbe, podpisane med državami, ki bo njihovim parlamentom predložena v ratifikacijo. Nujno potrebna pogajanja, s katerimi se bo natančno opredelilo izvedbene določbe, bo vodil s soglasjem imenovani sodnik. Ta bo dolžan skrbeti za to, da bodo sporazumi v skladu z načeli in bo, v primeru nespravljivega nasprotja, določil dokončno rešitev, ki se jo bo nato sprejelo.

Skupno Visoko oblast, zadolženo za upravljanje celotnega sistema, bodo sestavljale neodvisne osebnosti, ki jih bodo vlade imenovala na

paritetni osnovi. Države pristopnice bodo soglasno izbrale predsednika. Njene odločitve bodo pravnomočne v Franciji in Nemčiji ter v drugih državah pristopnicah. Ustrezni predpisi bodo zagotavljali možnost priziva proti odločitvam Visoke oblasti. Predstavniki Združenih narodov pri tej Oblasti bo imel dolžnost, da dvakrat letno za OZN pripravi javno poročilo, v katerem bo predstavil delovanje novega organizma, posebej kar zadeva spoštovanje miroljubnih ciljev.

Ustanova Visoke oblasti v ničemer ne prejudicira vprašanja lastnine podjetij. Pri izvajanju svoje naloge bo skupna Visoka oblast upoštevala tako pristojnosti, dane Mednarodni oblasti za Porurje, kot vse vrste obveznosti, ki so bile naložene Nemčiji, dokler bodo te obstajale.” (Prevedel Z. B.)

2. O zgodovini procesa evropskega združevanja prim. Z. Horváth, *Handbook on the European Union*, Reference Press, Budimpešta 2002, 21-62.
3. Prim. *Slovenska osamosvojitve 1991, Pričevanja in analize, Zbornik, Simpozij, Brežice, 21. in 22. junij 2001*, ur. J. Perovšek, B. Šatej, S. Granda, D. Guštin, T. Teropšič, Državni zbor Republike Slovenije/Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Ljubljana 2002.
4. Prim. D. Rupel, B. Trekman, M. Jazbec, I. Golob, *Deset let samostojne slovenske zunanje politike, Maj 1990- maj 2000*, na: <http://www.gov.si/mzz>, *Odnosi med Slovenijo in Evropsko unijo*, na: [http://www.evropska-unija.si/Evropska\\_unija/Odnosi.odnosi.htm](http://www.evropska-unija.si/Evropska_unija/Odnosi.odnosi.htm).
5. Prim. Z. Horváth, n. d., 425-426.
6. Prim. *Presidency Conclusions, Copenhagen European Council, 12 and 13 December 2002*, na: <http://ue.eu.int/pressData/en/ec/73774.pdf>.
7. Prim. M. Tomšič, *Politična stabilnost v novih demokracijah*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 2002, 231-237.
8. Prim. D. Jančar, *Brioni, Eseji in drugi zapisi*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2002, 75-111.
9. S tega vidika je zanimivo delo o evropeizaciji avstrijske politike, ki posredno kaže tudi na bodoče spremembe v slovenski. Prim. *Europäisierung der österreichischen Politik, Konsequenzen der EU-Mitgliedschaft*, ur. Heinrich Neisser, Sonja Puntscher Riekman, WUV Universitätsverlag, Dunaj 2002.
10. O tem tematski prispevki v tem bloku.
11. Več o vseh političnih skupinah v Evropskem parlamentu na: <http://www.europarl.eu.int/groups/default.htm>.

# Slovenska narodna istovetnost in Evropska unija

Pri obravnavi teme Slovenska narodna istovetnost in EU izhajamo iz domneve, da se Slovenija pridružuje EU z namenom, da bi prek nje v večji meri zavarovala svoj obstoj in pospeševala svoje koristi. Ob tem se zaenkrat lahko izognemo vsaj pri nas spornemu vprašanju, kaj je nacionalni interes in kdo ga ugotavlja. Evropski uniji se Slovenija pridružuje kot država, torej ne more biti dvoma, da nastopa kot predstavnik svojih državljanov in kot nosilec abstrakcije, ki se imenuje slovenski nacionalni interes. Vendar se predmetu naše obravnave s tem kljub vsemu še nismo v celoti približali. Slovenija je sodobna nacionalna država in torej zastopnik vseh svojih državljanov, ne samo Slovencev. In Slovenija ni slovenska država, ampak Republika Slovenija – čeprav jo Slovenci čutimo kot svojo in smo jo kot svoj nacionalni dom tudi utvarili. To so navidez le pravne finese (ki bi pri laiku lahko sprožile celo ogorčenje!), vendar bi brez take ureditve Slovenija ne mogla veljati za pravno in demokratično državo. Njen državljan, ki ni Slovenec, mora biti deležen povsem enakih ustavnih pravic in dolžnosti. To je moderno načelo ločitve naroda in države, podobno kot je v preteklosti prišlo do ločitve Cerkve in države. Vsi narodi nimajo svoje države, v vseh državah pa imamo narodne manjšine. Nacionalna država, ki priznava samo t. i. državni narod, vsem drugim pa odreka enakopravnost, je bila v preteklosti in je še danes vir zatiranja vseh drugih, celo genocida. Vojne so bile njen stalni spremljevalec z vsem gmotnim in še večjim duhovnim uničevanjem, ki so ga prinašale. Zdru-

žena Evropa (pod kakršnem koli imenom bo nastopala) pomeni v prvi vrsti odpoved takemu pojmovanju nacionalne države. Izhaja iz priznanja enakopravnosti vseh narodov, s tem tudi demokracije kot pogoja za enakopravnost, iz odpovedi nacionalni sebičnosti, ki so jo v preteklosti kot "sacro egoismo della patria" povzdignili celo na raven posvečenosti!), in iz sodelovanja med narodi. "Ideja združene Evrope" tako ni isto kot institucionalna zgradba, ki je sicer še v gradnji in ki jo trenutno poznamo kot EU. Gre za dva pojma oz. dve kategoriji, ki sta medsebojno neposredno povezana in v celoti soodvisna, kot posoda in vsebina, vendar samostojni entiteti. Ideja združene Evrope ni uresničljiva, če nima potrebne in sebi primerne zunanje strukture, ki ji služi kot sedež in tehnično sredstvo za njeno uresničevanje. Na drugi strani pa je tudi vsa zunanja struktura brezpredmetna, če ni samo sredstvo za uresničevanje ideje ali če celo služi drugim ciljem in ji je evropska struktura samo prikladno sredstvo za prikrivanje drugih, lahko celo nasprotnih ciljev. Razumljivo je, da je vsaj v široki javnosti deležna veliko večje pozornosti zunanja struktura, že zato, ker je na zunaj vidna, medtem ko so na strani ideje lahko problemi veliko globlji, preglednost bistveno težje razvidna, pa tudi zastoji lahko skriti ali celo neopaženi.

V EU se združujejo države. Država razpolaga s potrebno organizacijo in sredstvi, da izvede vse za združevanje potrebne ukrepe. Narodi sami pa niso posebej organizirani, razen prek države. Združujejo se torej države, narodi samo v izjemnem primeru, če je dr-



žava istovetna z narodom, česar pa v Evropi ni nikjer. Cilj pa niso združene države Evrope, ampak združeni narodi Evrope, kajti nosilci evropske kulture, njene zgodovine in identitete so narodi, medtem ko je bila država vedno le sredstvo v njihovih rokah, in se tudi spreminjala. Že pojmovno je nemogoče, da bi idejo Evrope uresničevale države, ki so lahko le sredstvo. Narodi, ki nimajo svoje države, tako v sedanjih razmerah sploh ne morejo postati člani EU. Pa tudi narodi, ki so na temelju različnih političnih kombinacij ali nasilja izgubili večji ali manjši del svojega narodnega telesa, nimajo nobenih možnosti za ponovno integracijo v svojo matično državo. Iz tega sledi, da samo nova struktura EU, v katero se vključujejo sedanje evropske države, nacionalnega vprašanja ne bo razreševala prek obsega, ki so ga obstoječe države zatele. (Italija npr. samo s tem, da je članica EU še nikakor ne bo zainteresirana za rešitev vprašanja primorskih Slovencev in ne Avstrija koroških. Kot vidimo, se poskusi raznarodovanja celo nadaljujejo.) Za razreševanje narodnostnega vprašanja, še točneje, za preoblikovanje Evrope v združene narode Evrope tako nikakor ni zadosti samo nova struktura EU, pač pa preoblikovanje idejne podlage sedanje nacionalne države. Do zavesti o tem pa v sedanji Evropi zaenkrat še ni prišlo oz. prihaja zelo počasi in obotavljivo. Okoliščine, zlasti poduk dveh svetovnih vojn, ki sta se obe začeli v Evropi, so sicer pripeljale do spoznanja, da bi bilo nadaljevanje dosedanjih vojaških sporov in soočanj pogubno za vse, zmagovalce in premagance, saj so v bistvu premaganci vsi, in da je zato treba Evropo povezati v novo skupnost, kjer bi se izognili vojaškemu soočanju. Pa še v tem pogledu ni v celoti prodrlo spoznanje, da je v tako Evropo treba vključiti vse njene države. Do preloma bo lahko prišlo šele, ko bodo nove okoliščine postavile vse pred spoznanje, da se družbenih in mednarodnih odnosov ne

da graditi na idejnih temeljih, na katerih je zrasla sodobna nacionalna država. Ti idejni temelji, izvirajoči iz dosežkov t. i. znanstvene revolucije 16. in 17. stoletja, pa so v prepričanju, da je človekovemu umu dosegljivo vse, da je zato odgovoren samo samemu sebi in da je na ta način najvišji cilj njegovih stremljenj absolutna moč. Samega sebe postavlja na mesto Boga. Država je eno glavnih sredstev za pridobivanje moči in za gospodovanje nad svetom, in tudi nad drugimi. Moč je edini malik, ki ga časti, in politika je v službi moči. Z ideologijo "govora na gori" se ne da voditi realne politike, je ugotovil Bismarck. To oz. tako pojmovanje je tudi danes še vedno prevladujoča podstat politike nacionalne države. Ob takem pojmovanju je pravičnost slabost, demokracija in človekove pravice prej sredstvo za uveljavljanje lastnih interesov kot pa temelj novih odnosov. Priznanje pravic drugih narodov ne predstavlja načela, kvečjemu oportunitetno spretnost, kadar je to potrebno. Zato lahko kar s precejšno gotovostjo prideemo do sklepa, da se bo ob prevladovanju take ideologije uveljavljanje moči in iskanje premoči na račun drugih nadaljevalo tudi znotraj EU – kar se zaenkrat tudi še oz. Že dogaja. Manjši narodi v taki Evropi, tudi združeni, ne bi imeli ravno svetle prihodnosti. Manjši narodi pa so v Evropi v pretežni večini, tudi tisti, ki so doslej veljali za srednje velike. Iz teh ugotovitev lahko napravimo prvi temeljni zaključek: Brez ureditve, kjer bo upoštevanje človekovih pravic, enakopravnosti vseh narodov in demokracije neposredni lastni interes vseh članov te evropske skupnosti, ostaja evropska ideja še vedno le ideal. Ali je taka ureditev možna samo na temelju organizacijske racionalnosti, brez opore na nadizkusne vrednote, pa je odprto vprašanje, ki mu stvarnost v zgodovini še ni dala pritrdilnega odgovora. Ideologija nacionalne države je zasnovana na domnevi znanstvenega pozitivizma, ki ne priznava ničesar, kar se ne da meriti,

torej ne kakovosti in zlasti ne nadizkustvenih vrednot.

Iz istih in povsem enakih ideoloških osnov kot sodobna nacionalna država izvira tudi kapitalizem kot podlaga gospodarske ureditve sodobne družbe, torej tudi vseh evropskih držav oz. načrtovane evropske skupnosti: zagospodovati nad svojim okoljem in si ga podrediti z obvladovanjem gospodarskih dobrin, pri čemer ne prizna nobenih omejitev in nobenih zadržkov kakršne koli narave ali izvora. Vrednota, ki jo lahko prizna in ki je vodilo njegove dejavnosti, je čim večji dobiček. Pot do tega je zmaga na trgu. Do vseh drugih vrednot je nevtralen oz. jih upošteva samo, kolikor niso v nasprotju z njegovim osnovnim ciljem. Zato ne more upoštevati nikakršnih socialnih, naravovarstvenih, humanitarnih, narodnostnih in podobnih zahtev, ker v načelu zmanjšujejo njegov dobiček. Zato je tudi proti zapiranju v meje malega nacionalnega gospodarstva, zato je proti ozkim mejam nacionalne države in za njih odpravo, za čim širši trg, pa istočasno tudi zoper vse institucije nacionalne države in gospodarstva, ki ga ovirajo ali mu celo onemogočajo zagospodovati nad svojim relevantnim okoljem. In ker je njegova učinkovitost vezana tudi na poenotenje tako proizvodnje kot potrošnje, in danes še posebej tudi komunikacij, (poenotenje zmanjšuje stroške), bo s svojo močjo vsiljeval svoje standarde na vseh teh področjih tudi proti zatečenim lokalnim posebnostim, seveda pa tudi proti jezikom posameznih narodov. Ti s svojo pestrostjo namreč motijo učinkovitost enega samega enotnega komunikacijskega sredstva, občega poslovnega jezika (ki je danes angleščina).

Kapitalizem sam po sebi ni proti vrednotam naroda in tudi ne proti nacionalni državi. Ne spadajo pa te vrednote v njegov vrednostni sestav. Zato jih ne bo podpiral, razen če mu koristijo, na drugi strani pa bo proti njim brezobzirno nastopil, če mu prekrži-

jo pot. Iz te ugotovitve lahko izvedeno povsem logičen zaključek: Evropski veliki kapital ne bo pospeševal slovenskih narodnih koristi, ker praviloma to njemu samemu ne koristi. Nastopal pa bo proti slovenskim narodnim koristim, če bodo slednje prišle v nasprotju z njegovimi. V jezikovnem pogledu je to razvidno že danes.

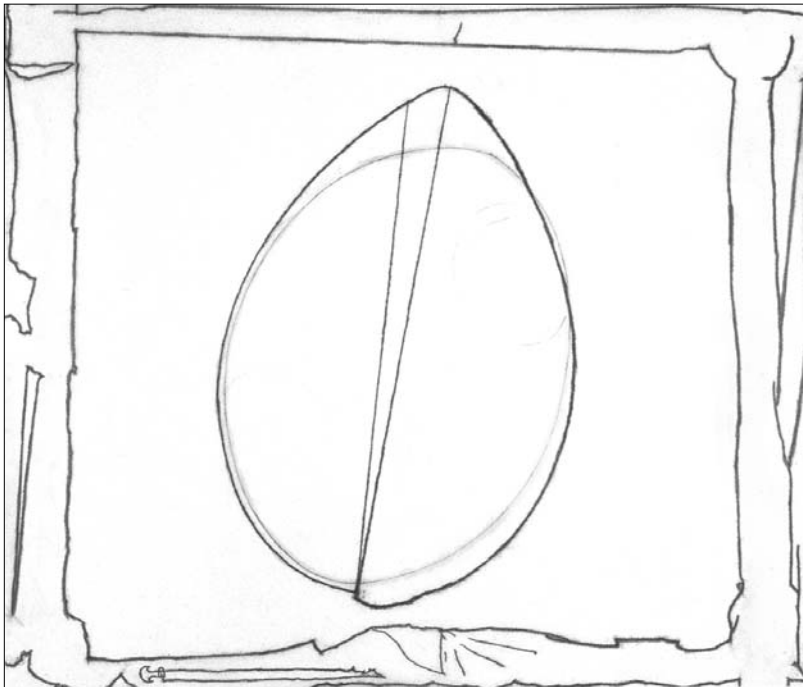
Tudi kapitalizem ne živi v socialni praznini in se povezuje z državo oz. v Evropi tudi z EU. V tem pogledu bo iskal oporo zlasti pri najmočnejših državah, ker bo ob njihovi pomoči toliko lažje uveljavil svoje cilje zavladati nad svojim okoljem. Če upoštevamo, da se tudi evropska nacionalna država, zlasti največje, zaradi svoje imperialne preteklosti šele postopno in počasi levi iz svoje ideološke lupine, je v danem položaju nevarnost njene povezave s kapitalizmom proti evropski ideji resnično zelo velika. Ob zaščiti in pod krinko evropske ideje bi lahko brez velikih pretresov dosegla cilje, ki jih v preteklosti ni mogla niti z uporabo najbolj drastičnih sredstev. To je sicer samo ena od možnosti, nikakor ne nujnost, pozornost pa kljub vsemu ni odveč. To spoznanje nam hkrati jasno pove, da bo morala Slovenija za svoje nacionalne koristi vsekakor poskrbeti sama, dostikrat tudi proti nenaklonjenemu okolju. Ob tem je treba tudi ugotoviti, da Slovenija svojih koristi ne bo mogla uveljaviti proti premočnemu in nenaklonjenemu okolju. Svoje koristi bo lahko uveljavljala le, če bo združena Evropa ne samo skupni trg – ta sam po sebi služi v prvi vrsti kapitalizmu – ampak predvsem skupnost narodov, ki prek skupnih institucij urejajo skupne zadeve v skladu z evropsko idejo. Kapitalizem ne more uveljavljati drugih ciljev in vrednot kot svojih lastnih. Upoštevanje vrednot, ki so nujne za preživetje družbe, torej socialne, narodnostne, naravovarstvene idr. mu mora nad njim stoječa politična oblast šele vsiliti od zunaj s svojo močjo. V preteklosti je to lahko storila nacionalna država

in s tem ustvarjala t. i. socialno-tržno gospodarstvo. Danes v dobi t. i. globalizacije tega ne more več in se kapitalizem uveljavlja v svoji najbolj surovi prvobitni obliki. Zato mora to funkcijo nad njim prevzeti nova evropska skupnost. V tem je glavno opravičilo njenega obstoja. To funkcijo pa lahko opravlja samo, če bo delovala v duhu evropske ideje. V nasprotnem primeru vsaj mali narodi prihajajo iz dežja pod kap in njih izginotje ni več samo sanjska mora. To ne velja samo za tako majhno državo, kot je Slovenija.

Istovetnost malih narodov v skupnosti, kot je bodoča Evropa, je brez posebnih varovalk, ki jih je v sistem treba šele vgraditi, gotovo ogrožena. Gre čisto enostavno za učinkovanje večje mase, ki deluje na manjšo, če si izposodimo primerjavo iz fizike. Politična in gospodarska moč je med članicami te skupnosti zelo različno porazdeljena. To je pač zgodovinsko pogojeno zatečeno stanje, ki bo

potrebovalo zelo dobro usmerjene mehanizme za izravnavo medsebojnega vpliva. Brez tega bi se najbrž ne mogli izogniti učinku "topilnega lonca", ki ga poznamo iz ameriške zgodbe. Do tega bi neizogibno prišli, če bi bil regulator medsebojnih odnosov samo kapitalistični trg, konkretno, če bi bila bodoča Evropa samo EGS (Evropska gospodarska skupnost). Sicer pa bi samo kot taka verjetno že bistveno pred tem razpadla.

Vse povedano pa je vendarle samo ena stran celotne zgodbe, kjer smo se ukvarjali predvsem z organizacijsko-političnimi vidiki zastavljenega vprašanja, čeprav smo tudi že na tem področju naleteli na nekatere nepogrešljive duhovne sestavine, brez katerih se nam celotna zgradba zruši. Vprašanje narodne istovetnosti pa ima še bistveno globlje korenine. In na tem področju se bo odločalo, ali bomo kot narod obstali ali ne. Potreben je razmislek zlasti v dveh smereh oz. z dveh vidikov:



Bojan Gorenc: Pred tabo, za tabo sled (Umeritev), pastel na papirju, 1994, zasebna zbirka.

- kaj je po svojem bistvu narodna istovetnost in kje ima korenine, kajti sleherni pojav lahko razumemo šele, če poznamo njegov izvor in sedež, ter
- ali je narodna istovetnost sploh dobri na, ki jo kot tako priznamo in je zato zaželen.

Narodna zavest in s tem v zvezi vsi iz nje izpeljani pojmi so abstrakcija, kot je abstrakcija tudi pojem naroda sam. /Na tem mestu se ne spuščamo v vprašanje, ki ga je prvi sprožil že Platon in ki je vodil do posebno hudih sporov v srednjeveški sholastiki: v kakšnem odnosu so pojmi (ideje) do konkretnih predmetov, ki jim ustrezajo. Ali so to samo imena (nomen, zato nominalisti) ali pa so splošni pojmi realije, ki so celo bolj realne kot predmeti, ki jih posplošujejo, torej celo neke vrste višja realnost – zato realisti. Pod drugimi imeni se ta spor nadaljuje skozi vso poznejšo zgodovino do današnjega dne. Tudi v sistemski teoriji kot vprašanje reifikacije sistemov. Je narod samo zbirni pojem za vsoto posameznikov z nekaterimi skupnimi lastnostmi ali pa je samostojna bit, realija, ki živi svoje življenje, ima svoje lastnosti in celo svoje potrebe neodvisno od posameznih svojih pripadnikov idr./.

V vsakem primeru drži, da je končna realnost vedno posameznik. Posameznik se zaveda samega sebe, posameznik ima potrebe, samo posameznik neposredno občuti. Antika pojma osebe, osebnosti, ne pozna. Latinska *persona* oz. grška *prosopon* pomeni gledališko masko, ne osebe, vloge, ki jo posameznik kot pripadnik družbe, skupine, v njej igra. Platon je sicer prvi opozoril na pomen obvladovanja strasti kot poti do višje sreče, kar je vedno lahko le osebni podvig. Pravo odkritje osebe pa pride šele s krščanstvom. Individualizem, ki predstavlja kulturno vrednoto, po kateri se zahodna civilizacija bistveno razlikuje od vseh ostalih svetovnih kultur, kot nekaj "izrazito zahodnjaškega", je zrasla

na temelju krščanstva, na evangeljskem izročilu, posebej prek pisem apostola Pavla. Vera oz. spreobrnitev ne more biti sad neke skupinske odločitve. Posameznik, ki se je odločil za Boga, se je za to odločil sam kot oseba z lastno voljo in zavestjo. Pravo teoretično razdelavo pojma osebnosti pa je postavil sv. Avgustin: bitje, obdarjeno z lastno zavestjo in voljo, oseba z razumom in s čustvi. V ospredje sta postavljena človekova notranjost in svobodna volja. Že pred Descartesom je uporabil pojem "cogito", s tem da je dal prvo mesto osebnemu iskanju resnice. (*nolis foras ire, in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas* – ne hodi izven sebe, vrni se sam vase; v notranjosti človeka prebiva resnica). S svojimi *Izpovedmi (Confessiones)* velja hkrati za prvega, ki je utemeljil novo literarno zvrst avtobiografije, mnogi ga štejejo tudi za prvega utemeljitelja psihoanalize. Mesto, ki ga je dalo osebnosti krščanstvo, je vsekakor eden njegovih največjih prispevkov k zahodni civilizaciji. Na tej osnovi so se vprašanja vloge osebnosti v družbi, njenega mesta, pravic in dolžnosti, lotevali, lahko rečemo, prav vsi filozofi in družbeni teoretiki skozi ves nadaljnji družbeni razvoj.

Vsa pot vodi od nekdanjega holizma oz. heteronomije, na temelju katere dobiva posameznik navodila za svoje ravnanje iz nekega središča izven sebe, do avtonomije posameznika, ki za svoja dejanja odgovarja samo samemu sebi, kar pripelje do sodobne popolne emancipacije osebnosti.

Na tem mestu pa zadenemo ob problem, na katerega je v matematiki opozoril Nobelov nagajenec Kurt Goedel in ki bi ga preneseno na družbene vede lahko postavili kot: *Kompletni sistemi ne morejo biti konsistentni in konsistentni sistemi ne morejo biti kompletni.* /Goedelov teorem/. Uporabljeno konkretno za naš problem: Noben konsistentno izpeljan sistem ne more najti svoje končne utemeljitve v samem sebi. Torej, avtonomija osebnosti ne

more najti svoje končne utemeljitve v sami sebi – vprašanje ostaja odprto. Odgovor je lahko: samo v transcendenci. Slednjo pa pozitivizem, na katerega se opira sodobni individualizem, odklanja. Tako smo prišli do osebe, ki je sama sebi zadostna, ki je sama sebi bog, osebe, ki ne prizna nikakršne vezanosti na vrednote izven sebe, naj bodo to kakršne koli ideologije, miti ali vera, pa tudi narodnost idr. Zato tudi nevezanost na kakršne koli moralne norme, tudi državljske. Ne more priznati svetosti življenja, zato tudi ničesar, kar iz tega sledi. Življenje samo po sebi nima nikakršne etične vrednosti, ne od spočetja in ne pred smrtjo; ne priznava spolnosti kot regulatorja nadaljevanja življenja in je zanj kvečjemu področje uživanja; vsekar pa bo življenjske procese določal in usmerjal sam; zato tudi ne priznava družine v njeni biološki funkciji; kloniranje zanj ni nedopusten poseg v življenje, ampak prej podvig, za katerega se zdi, da mu bo zagotovil nesmrtnost idr. Skratka, vrednote in merila si postavlja sam. Te pa so, če je življenje brez posebnega smisla, večinoma materialno uživanje in ciničen odnos do vseh moralnih obveznosti. Zakaj pa naj bi bil vezan, če je odgovoren samo samemu sebi! Trpljenje zanj ni sestavina življenja, ki se ji v celoti nikoli ne moremo izogniti, ampak popoln tujek, ki ga ne more sprejeti v svojo shemo vrednot. Za človeka, ki proglašča, da je gospodar življenja, ki ni nikomur odgovoren, je tudi smrt pojav, ki ga v to shemo ne more vključiti in zato tudi ne sprejeti. Pomeni nerazumljivo katastrofo.

To je evangelij sodobnega neoliberalizma.

Rojevanje otrok in njihova vzgoja je tudi breme. In če življenje ni vrednota, ki sama po sebi daleč odtehta ta bremena, pač pa samo zmanjšuje možnosti materialnega uživanja, je odklonilen odnos do rojstev samo logična posledica, umiranje naroda samo njeno nadaljevanje. Končna točka je smrt.

Na ideologiji neoliberalizma ni mogoče graditi bodoče Evrope, kakor se je že izkazalo, da je ni mogoče na temelju komunizma. Neoliberalizem namreč ni reakcija na komunizem, kot bi morda zgledalo na prvi pogled, kot odgovor na zanižanje osebnosti v komunizmu. Oba namreč izvirata iz istih ideoloških korenin pozitivizma: iz prepričanja, da človeku ni nič nedosegljivega, iz vere, da bo človek z znanostjo lahko zagospodoval svetu in sebe postavil na mesto Boga; oba v temelju zavračata nadizkusiven svet. Čeprav se zdi, kot da sta to dve ideologiji na povsem nasprotnih družbenih skrajnostih, sta skoraj enojajčna dvojčka. Med njima so samo površinske razlike.

Poleg skupnih pozitivističnih korenin jima je skupno predvsem to, da na družbo delujeta razkrojevalno in da zato na njuni osnovi družbe ni mogoče trajno ohranjati v sposobnosti preživetja in trajnega razvoja. Komunizem je to že dokazal. Tudi neoliberalizmu, ki se opaja ob dosežkih sodobne znanosti, pojema zaupanje vase. V svet se vračajo družbena neenakost, ki meji na neobvladljivost, večajo se razlike med bogatimi in revnimi, s tem pa družbene napetosti, ki grozijo z izbruhom. Povečujejo se kriminal, nasilje in splošna družbena deviantnost, povsod narašča koruptnost vlad in državne uprave, povsod upada zaupanje v javne institucije in vera v poštenost politike. Skratka omajani so temelji, na katerih sloni integracija sleherne družbe: zaupanje v vrednote, ki edine lahko zagotovijo medsebojno zaupanje med vladanimi in vladajočimi. Vzporedno s tem pa naraščajo stroški družbenega upravljanja.

Ob zavračanju sleherne heteronomnosti oz. kar pripelje do istega, ob zahtevi popolne emancipacije se pojem narodne pripadnosti razblini kot nepotrebna utvara in ostaja kvečjemu kot ovira za razvoj samostojne osebnosti na poti do ciljev, ki si jih osebnost postavlja sama. Tudi to ni posebna novost, s katero bi se srečevali šele danes. Že iz antike poznamo

rek: ubi bene, ibi patria (kjer je dobro, tam je domovina), v sodobnosti pa je z zanikanjem vloge naroda nastopil zlasti komunizem: "Proletarec ne pozna domovine". Tudi mednarodni kapitalizem ne pozna in ne priznava domovine. Kjer je večji profit, tam je njegova domovina. In tudi za sodobnega "yapija" (young professional) je narodna pripadnost nekaj nepotrebne ali celo škodljivega, saj naj bi ga zlasti pripadnost majhnemu narodu ovirala pri njegovi karieri, ki jo ob sedANJI globalizaciji vidi le v velikih svetovnih centrih znanosti, politike in gospodarstva.

Ko je pri nas mednarodni kapital začel pritisk, da bi si z odkupom najvitalnejših delov našega gospodarstva (za podjetja v težavah, ki bi bila potrebna infuzij novega kapitala in tehnologije, se ni zanimal) hkrati podredil naš trg, posredno s tem pa povečal vpliv tudi na narodnopolitične odločitve, se naša neoliberalistično usmerjena politična elita temu pritisku ni upirala. Prav nasprotno, imela ga je kot pot za naše hitrejšje vključevanje v evropske povezave in ga odločno podprla. Ko so zagovorniki nacionalnega interesa opozarjali, da taka pot v končni fazi lahko pripelje do ukinitve ne samo naše relativne gospodarske, ampak tudi politične neodvisnosti, so se temu posmehovali kot zastarelemu provincializmu, ki še vedno ostaja na položajih nekdanjega narodnega brambovstva iz 19. stoletja. Nacionalni interes naj bi bil neka neopredeljiva fata morgana, s katero v realni politiki nimamo kaj početi. Sicer pa je vprašanje slovenstva zanje itak slej ko prej odprto vprašanje in kdo ve, koliko časa se bomo še obdržali. Za "velikopoteznost" te ideologije (čeprav so prepričani, da so kot emancipirani prosvetljenci nad sleherno ideologijo) je tako ravnanje in mišljenje povsem logično: nacionalnost zanje ni posebna vrednota.

Ne upošteva pa nekaterih očitnih dejstev – kar je sicer značilno za sleherno ideologijo.

Mednarodni kapitalizem ni neka abstrakcija, ampak je vedno vezan na določene ljudi

in določeno okolje, ki ima svoje jasno opredeljive, čeprav ne vedno tudi na zunaj razvidne interese. Kapitalisti niso samo kapitalisti, ampak še pred tem pripadniki neke določene kulturne sredine, ki je že zaradi jezika vezana na določeno narodnost. Nihče ne more biti samo kapitalist, ne da bi bil istočasno predvsem pripadnik svojega kulturnega okolja, ki mu šele omogoča oblikovanje njegove osebnosti. Ko pride človek na svet, ve, da je, ne ve pa še, kaj je. To védenje o samem sebi pridobi šele iz svojega okolja. To mu posreduje najprej jezik, da sploh lahko občuje z drugimi, to okolje mu posreduje tudi množstvo za to okolje specifičnih, iz cele vrste generacij pridobljenih izkušenj, ki ga usposablja za zanj značilno soočanje s svetom. Šele vse to mu daje podlago za oblikovanje svoje osebnosti. In to okolje je vedno lahko samo narodno. Nihče ne more izoblikovati svoje osebnosti izven narodnosti, v kateri se je rodil oz. bil vanjo položen.

Vpliv okolja in osebnosti postaja obojestranski. Posameznik je proizvod okolja, hkrati pa sam vpliva na oblikovanje tega okolja. S tem se ustvarja specifična struktura tega okolja, ki razvije svoje, zanj značilne mehanizme za lastni obstoj, zavarovanje pred vdorom tujih sestavin, pa tudi za lastno širjenje in vplivanje na to okolje. Vsakdo, ki skuša vstopiti v to strukturo od zunaj, je zanj tujec, ki se mora podrediti njegovim pravilom in predvsem njegovim interesom. Ti interesi pa niso izoblikovani zanj, ampak za tiste, ki so "izvirni" člani te strukture. Tudi če ga sprejme, bo do neke mere vedno ostal tujec in nikoli ne more postati dejansko, čeprav formalno enakopraven. V vsakem primeru bo moral žrtvovati del svoje osebnosti. In povsem jasno je tudi, da bo to okolje varovalo svoje lastne interese v soočenju z drugimi.

Kot kapitalizem ni neka abstrakcija, ki bi našla utemeljitev v sami sebi, tako tudi mednarodno okolje ni nekaj, kar ne bi bilo vezano na obstoj narodnosti. Če govorimo o

evropejstvu, je to brez vezanosti na prav določen evropski narod povsem prazna abstrakcija. Evropejec si lahko samo zato, ker si npr. Nemec, Francoz, Poljak, Slovenec idr. Če zanikaš svoje slovenstvo, češ da si v svoji velikopoteznosti kar neposredno Evropejec, to sploh ne moreš biti, ker je predpogoj evropejstvu pripadnost nekemu evropskemu narodu. Vse evropske kulture so kulture evropskih narodov, med katerimi so mnoge skupne značilnosti, ki jih povezujejo v skupen pojem, ki jih zato tudi ločuje od drugih kultur: evropska kultura je *genus*, *specificum* je šele narodna kultura. Če izgubiš svojo narodnost, si prenehal obstajati kot osebnost, ker je osebnost vedno vezana na narodnost. Zato je tak položaj možen samo hipotetično. Lahko si se odrekel svoji narodnosti ali jo zavrgel, a si to lahko storil samo tako, da si sprejel neko drugo. Tudi če si prepričan o nasprotnem. T. i. "neposredno" evropejstvo je v bistvu sprejem narodnosti nekega naroda, ki si danes zaradi trenutne premoči lasti ali deli pravico oblikovati Evropo po vzorcu svoje lastne narodnosti – kar je samo znak, da Evropa še vedno ni demokratična, ampak oligarhična struktura. /Nekaj podobnega poznamo iz naših lastnih izkušenj. Odločitev za "jugoslovansvo", brez vezanosti na neko narodnost, je bila v razmerah srbske nadvlade v bistvu samo prikrita oblika za prevzem srbske narodnosti in kulture, in s tem tudi navezava svojih osebnih interesov na interese vladajoče elite. Ko je Jugoslavija razpadla, so tudi te krinke odpadle in pokazala se je vsa moralna beda tega narodnega odpadništva./

Narodna skupnost je tudi interesna skupnost. Cela vrsta osebnih interesov je vezana na obstoj naroda in zadovoljitev teh interesov je pogoj, da posameznik lahko zadovolji tudi svoje osebne. To ne velja samo za tiste poklice, ki so neposredno vezani na državo kot npr. državno uradništvo, pretežna večina prosvetnih poklicev in podobno. Vsi izvajamo tudi del svojega osebnostnega ponosa iz uspehov naroda, ki mu pripadamo. Moralna obsodba narodnega odpadništva, ki je bila posebno pereča v dobi oblikovanja slovenske narodne zavesti, ima svoj pomen tudi danes. Preskok v drugo narodnost samo iz domnevnih gmotnih koristi je v bistvu preskok v drugo skupnost, katere interesi so lahko, čeprav ne nujno, v nasprotju z našimi. To seveda še ne pomeni, da se lahko izognemo vprašanju naše diaspore, ki nas bo kot majhen narod vedno spremljalo. Predvsem naši strokovnjaki bodo morali v svet, sodelovati pri reševanju znanstvenih, političnih in gospodarskih vprašanj na svetovni ravni; ne moremo se zapirati o ozke meje domačijstva, o čemer bi bilo škoda izgubljati besede. Kako pa to vprašanje reševati, ostaja za nas kot narod veliki, nerešeni izziv. Ali naj zaradi potreb odprtosti v svet pristanemo na to, da bo narodna elita na vseh področjih odhajala v svet, prispevala k razvoju drugih, mi pa ostajali osiromašeni prav za tisto, kar nas vzpostavlja kot narod?

Skratka, nova Evropa bo morala, če naj bo sposobna za življenje, rešiti še vrsto problemov, predvsem na duhovni ravni. Reševanje institucionalnih vprašanj, čeprav nujno, je samo del vprašanj, s katerimi se sooča.

# Identiteta, interes in upanje

S tem, ko Slovenija vstopa v Evropsko unijo, mnogi menijo, da dobiva novo identiteto. Naša teza je, da je to še kako res. Naša teza je tudi, da je to nekaj najboljšega, kar se ji je zgodilo v zadnjih sto letih. Udarnost te teze je očitna na prvi občutek. Zadeva občutljivo razmerje med identiteto in interesi, še posebej če beseda steče o nacionalnih interesih. Če se vprašamo, kaj je nacionalni interes, se moramo vprašati, kaj je nacija, ki tak interes pogojuje. Naša teza je, da je Slovenija komajda preseгла parametre naravne družbene tvorbe, naroda in da o racionalno in umetno dogovorjeni družbeni tvorbi, kar naj bi nacija bila, težko spregovorimo pod vidikom posebnosti, samoniklosti oziroma nečesa, kar slovensko državo dela bistveno in jasno prepoznavno drugačno od drugih držav. Poskusimo pokazati, v čem je pravzaprav problem.

Slovenija je okrog leta 1990, že nekaj pred tem morda, sprejela tezo o svoji samobitnosti. Postati je želela nacija, torej moderna država in na tej poti je podirala vse formalne ovire. Najprej je sestopila iz enopartijskega v večstrankarski sistem, potem je poskrbela za pravna opravila, da se je lahko pravno korektno in medanordnopravno opravičljivo odcepila od druge Jugoslavije. Potem je razglasila samostojnost in suverenost, določila prehodna obdobja in počasi sprejela tudi svojo novo ustavo. Vsem formalnostim navkljub pa vsebina ni nikoli zaživela. Ideja duhovnih voditeljev je bila nadvse filozofska, takorekoč platonška: Slovenija je naša "Država", kot eno telo, razdeljeno na ude, razslojena vertikalno, na vrhu so posvečeni filozofi – ideologi, na dnu ljudstvo, ki se vmešča v kalupe nove srečne države Slovenije, nad katero plapolja

tribarvnica z vmeščenim grbom v obliki Triglava in celjskih zvezdic ter pod moralnim simbolom lipovega lista. Sloveniji so določili metafizični karakter, ki se je utemeljil na teoriji francoskega katoliškega renegata in člana francoske akademije znanosti in umetnosti Ernesta Renana: Slovenija je kot država, kot nacija, po tej interpretaciji nastala na podlagi refleksije o pretekli skupni slavi, po kateri ljudstvo v svojih glavah takorekoč vsakdan naredi majhen referendum in se, glede na narodne in osvobodilne boje, vedno znova pritrdilno opredeli za svojo nacijo. Gre za preinterpretacijo revolucije, utemeljene v svobodoljubnem pogonu francoske revolucije, v resnici impregnirane z rusko oktobrsko revolucijo in predelane v specifičnem Balkanskem kotlu, ki je avstrijski koncesijski naboj razelektril s srbskim voluntarizmom in turško brutalnostjo. Slovenija leta 1990 je sprejemala moderne okvire, vendar jih nikoli ni bila sposobna sprejeti, kajti s svetovnim zgodovinskim liberalnim miselnim pogonom je bila in je še globoko nekompatibilna. Tri idejne smeri so bistveno zaznamovale takšno slovensko stanje: politični katolicizem, naprednjaštvo in socializem. Prvi je vero privedel v okove politike, drugi je svobodomiselnost utopil v neusmiljenem trgovanju z vsem, kar je moglo biti naprodaj, tretji je plemenitost socialne solidarnosti prevedel v totalitarizem egalitarnega razčlovečenja.

Triada Slovenstva je zaradi bližine filozofičnih sporočil nemške klasične filozofije zaposlila mnoge, tako opazovalce kot negovalce slovenstva, naj ponazorimo primer Antona Vodnika, ki je leta 1983 dal, kot se je izrazil, "nekaj pripomb k slovenskemu vprašanju":



“Zadnje čase je videti, da v našem življenju nekaj bistvenega ni v redu, Če bi hoteli imenovati stvar s pravim imenom, bi bila glede tega še najbolj upravičena beseda o krizi slovenskega mišljenja. Čas svojimi dogodki, zlasti pa današnji rod sam je povzročil, da se Slovenci v večji meri kakor kdaj koli poprej zavedamo svoje narodne samobitnosti. Prav tako smo nedvomno napredovali v svojem pojmovanju narodnosti in polagoma se začinjamo zavedati, da je slovenstvo nekaj nam vsem skupnega, celotnega in vzvišenega in da zato ni in ne more biti podrejeno raznim ideologijam in strankam ...” Vprašanje identitete je merodajno za določitev in obravnavo nacionalnega interesa, kajti razprava o inter-esu (inter-esse) je razprava o biti neke stvari v vmesni relaciji do biti druge stvari ali subjekta, torej je govor o med seboj povezanih bitnih zadevah. Anton Vodnik je v svoji knjigi “Dialektika in metafizika Slovenstva” določil tri določujoče stopnje v udejanjanju globinskega slovenstva.<sup>1</sup> Prva je bilo slogaštvo med Slovenci, torej prva stopnja slovenskega javnega življenja, ki ga je, kot pravi, mogoče obravnavati šele po letu 1848. Utemeljeno je bilo na narodnem konsenzu, ki je bil utemeljen na narojeni populaciji s svojim jezikom. Z današnjih pozicij gledano je že tedaj konsenz deloval iz zanikovalnega in ne iz afirmativnega družbenega fonda. Konsenz je bil, drugače rečeno, po tej shemi mogoč samo pod nekim negativnim pritiskom, ki je prvič omogočil jasen odgovor na jasno določeno ogroženost in drugič, mogoč je bil zato, ker je sprožil naravni obrambni refleks, ki ni potreboval umetnega artikuliranega koncepta ali umskega napora. Drugo stopnjo je Vodnik videl v nastopu Antona Mahničiča, ki ga je označil tudi za “zgodovinsko dejanje”. Ta nastop je pomenil konec slogaštva, ločitev duhov, ki je po kriteriju vere in prepričanja ljudi ločevalo v nove skupine. Te so pomenile začetek novih smeri, pobud za tekmovanje, po-

menile so izvor nove življenjske dinamike. Dejansko je bil to čas velike zaostritve ideoloških pozicij, ki so bile, kakor koli že jih hočemo opazovati, uvožene iz germanskega in francoskega okolja, kar se je tako v Nemčiji, na Češkem kot tudi v Sloveniji opredmetilo v obliki t. i. kulturnega boja. Vodnik je protimahničevski kulturni boj poistovetil s t. i. kulturnim boljševizmom, zraven pa pripomnil, da je šlo tedaj kot v času njegovega pisanja za pojav kulturnega in političnega nasilja, saj so se cilji zamenjali s sredstvi in koristi posameznih skupin so se odločevale mimo “narodovih potreb in v nasprotju s človečnostjo”. Toda Vodnik je v tej napetosti ugledal možnost za tretji, sintetično fazo, to je položitev temeljev novega časa na podlagi dveh “največjih narodnih voditeljev”: Ivana Cankarja in Janeza Evangelista Kreka. V njuni tezi, “da bodi vrsta ena, prapor en sam”, kadar gre za osnovna narodna vprašanja, je Vodnik videl kar sintezo oziroma tretjo stopnjo v slovenskem javnem življenju. Poanta je bile sledeča: posamezne skupine in stranke morajo svoje interese podrediti slovenstvu. Avtor je zaznal, da to spoznanje prodira danes (knjiga je izšla leta 1983) v najširše množice. Taka drža naj ne bi pomenila slogaštva, vseeno pa morejo narodno skupnost graditi le tisti, ki “koreninijo v ljudstvu in žive iz ljubezni do slovenstva, ne pa morda tisti, ki se ravnaajo glede tega po navodilih – od zunaj”. Vodnik je s tem, ko je določil bistvo narodnosti sugeriral tudi esencialnost nacionalnega interesa: podreditev globalnih, verskih in filozofskih idej nacionalnosti. Njegov sistem triad, teze, antiteze in sinteze je pod vidnim vplivom velikega nemškega filozofa Hegla, nemara tudi njegovega sodobnika Fichteja. Toda prav Hegel se je navdihoval pri idejah francoske revolucije, ki so navdihovale tudi okto-brsko revolucijo: triada enakost, svoboda, bratstvo je, kot pravi socialni filozof Spektorski, navdihovala tri velike idejnopolitične

sisteme. Gre za liberalno nacionalno moderno državo, pred njo svobodnega posameznika ter za njo za socializem, ki je postal del strankarskih programov. Vodnik se je oprijel podobne

miselne taktike, kot je bila v veljavi pri predvojnem naprednjaštvu ter pri povojnem boljševizmu: Nacionalna ideja mu je bila višja kakor osebna svoboda in demokracija. Gre za



Karel Zelenko: Drevesa (Zeleni Jurij), jedkanica, 1993.

bistveno zaznavo, ki jo zasledimo tako prej, kakor tudi kasneje – Vodnik služi zgolj za karakterizacijo miselnega pojava – in ki kaže, da takšna miselna zgradba posameznika odločilno podreja skupnosti. Še bolj nazorna je njegova izpeljava hegeljanske (narodne) svobode kot nekakšne spoznane nujnosti, ki pelje od slogaštva prek mahničevskega in kulturnobojniškega razkola v polslogaško stanje, kjer se osebne ideološke afinitete, verska prepričanja ter strankarske računice umikajo v ozadje in na oltar slovenske domovine darujejo najboljše, kar premorejo. Kaj je torej tukaj nacionalni interes in kaj sestavlja nacionalno indentiteto, če ne človek kot posameznik?

Spor v zvezi s slovensko intepretacijo bitnih določil naroda zelo dobro karakterizirata na nedavnem simpoziju dobro obdelana družbena protagonista: katoliški ideolog Aleš Ušeničnik in narodnjaško-naprednjaški mislec Mihajlo Rostohar. V samo nacionalno vprašanje je Ušeničnik vstopil prek polemik s “Slovenskim narodom”, s temeljnim vprašanjem iz leta 1899: “Ali se drži slovenski narod res tesno in brezpogojno načel katoliške vere?”<sup>2</sup> teoretsko pa to bolje artikulira leta 1901, ko parafrazira Rimskega Katolika: Sintagmi “Bog in narod” je, sklicujoč se na Rimski katolik, pripisal prevratnost in revolucionarnost.<sup>3</sup> Te besede je v svoj program prevzel “laški revolucionarec Giuseppe Mazzini”. Njemu gre misel, da je Bog edini suveren v nebesih, “narod pa je edini tolmač božji, edini suveren na zemlji. Drugega srednika med Bogom in narodom ne sme biti. Izključiti vse take srednike, to pa je ravno namen revolucije.”<sup>4</sup> Ušeničnik na primeru Mazzinija opozori, da mu religijo predstavlja celotno človeštvo ter da je “bog Mazzinijev le ostanek reminiscenc, le politična pretveza ... Beseda “Bog” na ustnah revolucije je torej le laž in bogokletstvo.”<sup>5</sup> Zatem je v katoliškem obzorju začel leta 1889 tudi s kritiko Macciavel-

lija in leta 1901 s kritiko Mazzinija je leta 1905 nadaljeval s kritiko narodnega radikalizma, ki ga je pripeljala v hudo konceptualno polemiko z Mihajlom Rostoharjem. Gre torej za zgodnji naprednjaški miselni vzorec, ki narod takorekoč fetišizira do religioznih dimenzij. Iz te logike ni težko izpeljati niti nacionalne identitete niti nacionalnega smisla, še manj nacionalni interes. Toda pogoj je bil slej kot prej vedno enak: na ta konto je treba položiti individualnost človeka. Tako ni naključje, da Slovenija v svojih najbolj sočnih nacionalnih časih pravzaprav nikoli v debato ni pripustila vprašanje demokracije. Prav liberalni individualizem je bil na primer v Angliji, Franciji in Nemčiji tisti, ki je korespondiral z globljimi ontološkimi vprašanji, vendar iz pozicije človeka kot takega. Liberalni individualizem francoske revolucije je proizvedel kolektivne individualizme v obliki nastajanja nacionalnih držav, vendar tega obliža na svoje rane Slovenija ni dobila vse do leta 1991. V Slovenijo je od vseh treh parametrov francoske revolucije prispel slabo artikulirano tretje geslo o bratstvu, ki pa se je javljalo v že predelani obliki, to je v kastrirani slavjanofilski obliki poslovenjenega sovjetskega boljševisma. Slovenski naprednjaki nikoli niso uspeli ujeti mehkode in vznemirljivosti filozofov individualne svobode bodisi v kontinentalni bodisi v otoški različici. K temu je takoj pribiti, da slovenski klerikalci prav tako nikoli niso ujeli mehkode in vznemirljivosti zahodne mistike, zato so vero tako zlahka darovali na oltarju politike in volje do moči. Redukcija obojih na socializem je bila kolektivistična redukcija, ki Slovenijo takorekoč do današnjih dni dela neinovativno, družbeno nepogumno in neafirmativno. V uradnih intepretacijah slovenske države je vedno slišati, da je Slovenec pokazal uporništvo in pogum šele, ko mu je nekdo stregel po življenju: od časov Matije Gubca, prek t. i. NOB in druge svetovne vojne, ko je bil Hitler kot

vojni zločinec tisti, ki je zgostil narodne energije, da so se ovedle svojega dostojanstva. V resnici dostojanstvo nacije v uradnih interpretacijah slovenske države ni prišlo iz Goethejevskega napora po intelektualni in duhovni samorealizaciji, temveč iz gozdov, kjer je Slovenec v zasedi čakal priložnosti, ko bo lahko iz svoje domačije pregnal vsiljivca. Iz tega dejstva je v ugodnih ideoloških okoliščinah izdelal interpretacijo o sagi, ki se je na koncu preobrnila v učbeniški junaški pohod. Toda izročilo pol stoletja šolske indoktrinacije ni bilo več nacionalno. Prihajalo je iz transnacionalnega ideološkega, pravzaprav revolucionarnega oporišča: uprli smo se, kajti bili smo nič in zdaj smo vse. Nacionalno komponento, ki je služila jezdecu kot konj, na koncu kot trojanski konj, zamenja globlja, sicer materialistična, vendar ontološka prepoznavna subjekta kot najmanj nadnacionalnega, še bolje pa transnacionalnega svetišča revolucije. Da je komunizem zlorabljal nacionalno vprašanje pravzaprav ne gre posebej zameriti, kajti to spada k bistvu njegove bestialnosti. Toda, da je slovensko naprednjaštvo pokleknilo predenj in mu izreklo lojalnost, kaže na bedo slovenstva podobno kot na enako bedo kaže dejstvo, da se je slovenski klerikalizem popolnoma vživel v ambivalentno logiko revolucije: na eni strani v obliki kolaboracije z novim režimom, v drugi obliki pa v obliki vzajemnega sovraštva kot konstitutivnega elementa obeh ideologij, vsake prisegajoče na narodno zavednost, vendar hkrati vsake zavezane povsem različnemu transnacionalnemu oporišču.

Nova država Slovenija, ki se označuje tudi kot nacija, je zavezana vsem tem dilemam, poleg tega je vzpostavila še eno, bistveno, namreč, da se je oklicala za pravno, moderno in ustavno liberalno državo. To je splošno družbeno nesoglasje samo še povečalo in utrdilo, kajti razlika med vsakodnevno realnostjo, torej dejstvi in ustavnimi zagotovili, toč-

neje svobodomiselnimi aspiracijami se je še bolj zaostрила. Zdi se, da Slovenija še nikoli ni bila tako nacionalno izpraznjena kot je tik pred vstopom v Evropsko unijo. Prav tako je zaznati, da med ljudmi do zadev države, naroda in nacije vlada vse večja indiferentnost. Tako se Evropa Sloveniji približuje bolj kot priložnost, ki se ji po načelu oportunitizma ne gre odreči. In vendar ima to zlitje še kako opraviti z nanovo definirano identiteto Slovenije kakor tudi z nanovo definirano identiteto Evrope.

Tu trčimo ob misel, ki jo je avtor teh vrstic že razvijal v reviji Ampak in pomeni povzemanje miselnega sosledja filozofa Iva Urbančiča. On se v tej zadevi sklicuje na Platona in idejno postavitev njegove dobrosti kot moralnega zapolnila človeške osebnosti, v moči katere lahko polis sploh deluje.

Tako je na široko, vendar nadvse kompetentno razprl sicer vedno odprto vprašanje identitete. Kot je Urbančič definirjal, je bil v Sloveniji govor o identiteti praviloma identitetiziranje, točneje sociologistično identitetiziranje povnanjene zavesti. Prav to je problem Slovenije, kar smo poskusili prikazati na miselnem konstrukt Antona Vodnika. On je v svoji dialektiki in metafiziki slovenstva skušal določiti sintezo poprej določene slogaške teze in mahničevske antiteze. Pristal ni v individualni izboljšavi Slovenca kot subjekta, temveč v kolektivni postavitvi slovenstva kot kolektivne vrednote. Kot konkretizacije Heglovega absolutnega duha na slovenski način. Urbančič prav tako sledi Heglu, ko spregovori o manifestaciji povnanjene zavesti. Toda povedati želi, da je taka manifestacija, ki ne spregovori o identiteti, bolje rečeno, ki ni identiteta sama, je pa identitetiziranje, zgrešena. Povnanjena zavest ne more iti mimo posameznika kot polne moralne osebnosti, če naj je identiteta nacije polnoveljavna.

V tem, se zdi, je rak rana manifestiranega slovenstva in slovenske debate o identiteti,

ki edina zmore biti podlaga za razmišljanje o nacionalnem interesu. Evropo avtor teh vrstic doživlja kot prepotrebno razprtje nacionalnega brbotajočega močvirja, ki iz leta v leto deluje vse bolj samouničevalno. Prav razprava o Natu in militantni protiamerikanizem v Sloveniji sta pokazala zakoreninjeni strah pred liberalnim individualizmom, ki v družbenih razmerjih terja tudi odgovornost in tveganje. Glede na dejstvo, da se celotna Evropa ukvarja s problemom samoprepoznave v lastni postmoderni idetniteti, Slovenija doživlja trenutke prihodnje tolažbe. Integracijski proces namreč pogojuje vzajemni interes, ki je pojmovan dobesečno. Bitnost stare Evrope se spreminja tako, kot se spreminja bitnost članic, ki se pridružujejo. Srečali se bodo neke vmes, to pa je področje interesa. Tako Slovenija, hvalabogu, ne bo več, kar je bila in Evropa prav tako ne bo, kar je bila. Ko se je Slovenija odpravljala v prvo Jugoslavijo je Ivan Cankar svaril: "Poglavitna naloga, ki je prisojena nam Slovencem ob reševanju jugoslovanskega problema, je tale: uveljavimo svoje jugoslovanstvo za zdaj le toliko, da se vsi skupaj, kolikor nas je, naučimo na izust stari srbohrvaški rek: Uzday se u se i u svoje kljuse!"<sup>6</sup> Cankarjev optimizem ob nastanku nove južnoslovanske tvorbe je bil vsekakor velik. V "Očiščenju in pomlajenju" leta 1918 je zapisal: "Na dom svoj novozgrajeni bomo Slovenci napisali: "Iz močvirja se je vzdignil!"

– Iz ponižanja, iz hlapčevstva, iz sramote in bede se bo vzdignil naš narod v novo, svetlo življenje, očiščen in pomlajen, vreden član v družini narodov, očiščenih in pomlajenih."<sup>7</sup>

Razprava o identiteti Slovencev, Slovenije kot nove moderne nacije kakor tudi razprava o nacionalnem interesu ne moreta biti izvzeta iz širšega svetovnega družboslovnega in humanističnega konteksta. Toda če je še kaj ostalo od nacionalnega sentimenta iz obdobja med obema vojnama in če je v novi Sloveniji ostalo še kaj nepoškodovanega prostora za optimizem, potem besedo predajmo Cankarju, ki se je že leta 1918 predajal upom. Njegove besede so dobesečno aktualne tudi tik pred vstopom v Evropsko unijo, primerne pa so zato, ker so še vsebovale upanje, za katerega se zdi, da ga danes ni več mogoče prepričljivo izkazati. Toda, kdor se odpove upanju, se odpove življenju ...

- 
1. A. Vodnik, *Dialektika in metafizika slovenstva*, MD, Celje 1983, 109-110.
  2. Prim. A. Ušeničnik, *Katoliški obzornik*, Ljubljana 1899, 63.
  3. Prim. A. Ušeničnik, *Katoliški obzornik*, Ljubljana 1901, 271.
  4. A. Ušeničnik, *Katoliški obzornik*, Ljubljana 1901, 271.
  5. A. Ušeničnik, *Katoliški obzornik*, Ljubljana 1901, 271.
  6. I. Cankar, *Politični spisi*, Slovenci in Jugoslovani, Ljubljana 1913, 20.
  7. I. Cankar, *Politični spisi*, Slovenci in Jugoslovani, Ljubljana 1913, 34.

# Vera, narodnost in civilnost po dnevu D

Z dnevom D menim seveda dan sprejema Slovenije v EZ in v zvezo Nato (North Atlantic Treaty Organisation). To seveda ne bo isti dan, a tu lahko to razliko abstrahiramo in štejemo obe sprejetji za dogodek enega dne. Kaj bo ta dan, če bo do njega prišlo, a najbrž bo, pomenil za človeka slovenske narodnosti, krščanske vere in demokratične civilnosti?

Najprej: zveza Nato in Evropska zveza sama po sebi nista istovetna pojava, med njima obstaja konfliktna napetost, v tej napetosti se lahko celo obe poškodujeta ali docela uničita – a v odnosu do Slovenije je to najprej vendarle en sam pojavni blok, saj si slovenski politiki skoraj vseh frakcij, sicer med seboj tako nasprotnih in skreganih, a v tem presenetljivo edinih, želijo od obeh vključitev istega: zagotovila višje življenjske ravni, večje oddaljenosti od nekdanjega gospodarja na Balkanu in večje varnosti pred sosedi. O tistih ciljih, ki so navdihovali pionirje evropskega združevanja (Adenauer, Schuman, De Gasperi ...), ki so predvsem prihajali iz katoliškega tabora in se jim ni moglo niti sanjati, da bo pol stoletja za njimi prav Francija, ta „hčerka katolištva” tako močno zadrževala tudi vsaj bežno sklicevanje na vero in Boga v pripravah na evropsko ustavo. Danes o duhu teh mož ni govora. Lepilo, ki začasno veže skupnost držav, vključenih v EZ, se imenuje *pragmatix* – drži pa tako dolgo in res samo tako dolgo, dokler je izpolnjeno to, kar je v imenu lepila obljubljenost.

Pa dajmo, predno se lotimo „velikih” vprašanj EZ in Nata, tudi v tem zapisu najprej preveriti, koliko adhezije je še v tem lepilu,

koliko so pričakovanja slovenskih zagovornikov obojne vključitve sploh upravičene in je njihova izpolnitev kolikor toliko verjetna.

Najprej seveda to, kar povprečnega državljanca in njegovega poslanca v parlamentu in izvrševalca v vladi najbolj zanima: življenjski standard. Avstriji, ki denimo že prej ni sodila ravno med najbolj nerazvite evropske države glede standarda njenih prebivalcev, se je ta po vključitvi v EZ dejansko znižal. Obljube o prihranku tedanjih 1.000 ATS na prebivalca letno, so kmalu postale samo še tema za beljaški pustni karneval, političarka avstrijskih socialistov mag. Brigitte Ederer pa se je še pravočasno preselila v zasebno gospodarstvo (značilno umikališče socialistov!), da volilci, ki so ji nasedli, ne bi začeli izterjavati obljubljenega prihranka. So pa seveda tudi države, ki so z vključitvijo v tem smislu pridobile, kakor npr. Španija, Portugalska in Grčija. Te so, podobno kakor svoj čas Makedonija in Črna gora v Jugoslaviji ali južna Italija in Sicilija v Italiji, deležne velikanskih subvencij. Cena za to seveda ni tako nizka. Prestrukturiranje in preusmeritev celotnega kmetijstva v plantažno kmetijsko industrijo, ki pomeni konec tradicionalnega kmetskega stanu in njegove kulture, povečanje količin nezdrave, čeprav cenejše hrane na velikem evropskem trgu, ob tem pa tudi počasno propadanje tal in sprememba klimatskih razmer z dolgoročnimi katastrofalnimi posledicami. A glede na to, da traja mandatna doba politikov bistveno manj, kakor pa mandatna doba kultivirane krajine in atmosfere, to trenutno ne dela na nikogar razen morda na aktiviste gibanja *Green-*

*peace* nikakršnega vtisa. Treba pa je reči, da se je življenjski standard v tem času močno dvignil v Švici, čeprav so ji avstrijski politiki pred letom 1994 zaradi njenega vztrajanja pri „izolaciji” napovedovali množični eksodus njene industrije in splošno propadanje gospodarstva. Žal politikov zaradi napačnih prerokb ni mogoče klicati na odgovornost, celo z oblastnih pozicij jih skoraj ni mogoče spraviti, saj večina državljanov vse lažne napovedi prej pozabi, kakor pa se posuši črnilo križcev na njihovih volilnih glasovnicah.

Ali se bo v EZ kaj boljše godilo Sloveniji, je zelo vprašljivo. Komentatorka najuglednejšega avstrijskega dnevnika Die Presse Karin Kneissl zapiše (6. 3. 03) v komentarju z naslovom „Novi strahovi pred slovensko prevlado”, kjer hvali trenutno slovensko gospodarsko ekspanzijo na Balkanu, vendar tudi stavek: „Fleksibilnost je naložena slovenskim podjetjem tudi pred vstopnim letom 2004, če bo odpad bilateralnih sporazumov o svobodnem trgovanju kot posledica pristopa k EZ cvetočemu slovenskemu gospodarstvu dokaj zanesljivo postavil nasproti dušecho oviro.” Velika gospodarska obzorja velikega evropskega trga so velika pač samo načelno in v veljavi za celoto, ne pa tudi za vsakega posameznega udeleženca. To je približno tako, kakor pa če kakemu slovenskemu pisatelju izdajo knjigo v angleščini v 500 izvodih in potem v slovenskih časnikih pišejo o „rodu slovenske literature v angleškem svetu”. Naivni bralci in ne manj naivni novinarji ne znajo izračunati, da je izid v 2000 izvodih v romunščini natanko štirikrat večji „prodor” kakor pa v 500 izvodih v še tako veliki angleščini. Razen, če šteje angleški bralec za štiri neangleške, s čimer moramo pri slovenski zamejnosti in zakompleksanosti pred „velikim svetom” prav tako računati. A najmanj, s čimer se bo morala spopasti Slovenija po vključitvi, bo dolžnost prestrukturiranja lastnega kmetijstva, kar v jasnem jeziku pomeni: uni-

čenja kmečkega stanu in kultivirane krajine, kakor smo jo dobili v dediščino od očetov in kakor bi jo bilo dobro izročiti vnukom, če bi to še mogli in smeli. Na Poljskem je kmečki stan še tako močan (ker je kmetovanje tam v ključu zahodne poljedeljske industrije „zaostalo” in se z njim ukvarja še skoraj pol prebivalstva), da se je politično organiziral in je postal resen nasprotnik pripravljenosti poljskih politikov, da ukinejo suverenost Poljske. V Sloveniji je propadanje kmečkega stanu že tako daleč, da kmetje ne pomenijo resnejše politične skupine in se vlada lahko njihovim kritičnim glasovom samo posmehne. Manj sproščeno se bodo vlada in tisti, ki ji verjamejo, smejali tedaj, če se bomo vsi skupaj znašli – in to ni tako neverjetno – v podobni kataklizmi kakor v letu 1918 ali 1945, ko so se prebivalci velikih mest lahko za silo preživeli samo s tem, kar so dobili pri svojih sorodnikih na deželi. Današnji meščani takih sorodnikov v glavnem nimajo več.

Kako ravnajo velike države EZ z manjšimi v sicer isti družbi „enakopravnih”, lepo kaže avstrijski primer urejanja tranzitnega prometa čez Solnograško in Tirolsko. Avstrija preprosto ne more več določati režima tovarnega prometa po cestah, gospodar avstrijskih cest je EZ in ne Avstrija sama. Natanko tako bo tudi s Slovenijo. Slovenija bo prej ali slej zreducirana na evropsko prometno, predvsem seveda cestno križišče. To bo gotovo tudi blagoslov za posamezne gospodarske veje in za posamezne družbene in državne sektorje, obenem pa veliko prekletstvo za prebivalstvo, ki bo moralo živeti na tem območju. To je del in druga plat tega domnevno povečanega življenjskega standarda po vključitvi Slovenije v EZ in Nato.

Ali pomeni vključitev Slovenije v EZ in Nato tudi dodatni odmik in dokončno razrešitev od nekdanjih južnih gospodarjev? Prav to se mi zdi zelo dvomljiva reč. Kmalu za Slovenijo bodo v isti evropski in atlantski struk-

turi namreč vključene tudi države, s katerimi smo nekoč sestavljali isto Jugoslavijo: Hrvaška, Bosna, Srbija, Črna Gora, Makedonija, a najbrž tudi še Albanija, Romunija in Bolgarija. In ko bodo v Bruslju začeli resneje razmišljati o „regijah“, ki naj bi namesto nacionalnih držav v resnici sestavljale neko bodočo evropsko federacijo ali vsaj konfederacijo, bodo kmalu prišli na zamisel o „balkanski regiji“, v katero bodo skoraj gotovo stlačili tudi Slovence. Središče te nove/stare „regije“ skoraj zanesljivo ne bo Ljubljana ali Zagreb, temveč dokaj verjetno nam že nekoliko znani Beli grad. Tako si bo EZ, ki nima namena sistemsko in pravično rešiti evropskega jezikovnega vprašanja, temveč ga „rešuje“ pragmatično, se pravi, ga sploh ne rešuje, temveč upošteva vsakokratno stanje moči, v svoji navidezni enakopravnosti jezikov prihranilo slovenščino in bo za južnoslovanske narode sprejelo kar skupni regijski jezik, prenovljeno in znova aktualno srbo-hrvaščino. Vsega tega ne napovedujem kot vedeževalec, vse to se ne bo nujno tako zgodilo, a za vse to je veliko možnosti, sam pa tak scenarij vidim tudi kot zelo verjeten. Zame to ne bi bila nikakršna katastrofa, o kristjanovi pripravljenosti, da v vsakršnih okoliščinah živi v skladu s svojo vero, bomo govorili nekoliko pozneje, a to bi bila vsekakor katastrofa za te, ki propagirajo vključitev iz motivov definitivne ločenosti od nekdanjega balkanskega zaledja.

Kako pa je z varnostjo pred apetiti sosedov? V glavnem gre za dve sosedbi: Italijo in Hrvaško. Pred tem, kar nam najbrž pripravlja Italija, nas zveza Nato ne bo branila, ker njena pravila v primeru spora med članicami ne dovoljujejo intervencije. Zato Nato tudi ni posegla v državni in vojaški spor med Grčijo in Turčijo – in enako ne bo posegla, če bi denimo italijanske čete zasedle ozemlje do Postojne. Pred eventualnim napadom Hrvaške nas bi Nato sicer načelno smela braniti, a tudi vključenost ni garancija, da bi to v vojaškem

smislu tudi res storila. A tudi to vprašanje bo kmalu odveč, saj bo gotovo tudi Hrvaška kmalu sprejeta v isto atlantsko organizacijo. Pred kom naj nas bi torej Nato branila? Morada pred Severno Korejo. A pred to ima respekt celo Amerika, ki ob njej pozablja na vse, kar sicer očita Sadamu Huseinu. Tudi za Ameriko – in ne manj za v bistvu ameriško organizacijo Nato – postane še tako hud razbojnik diplomatski partner, če je kot razbojnik dovolj velik in dovolj nevaren! Če natanko premislimo, nas Nato skoraj gotovo ne bi branila niti pred sicer nekoliko manj verjetnim napadom Severne Koreje ...

Pred kom torej? Še najbolj realistična ocena je, da bi bila Nato dokaj zanesljiva obramba državne nomenklature pred lastnimi državljani. „Novi red“, kakor ga napovedujejo ZDA s svojim ignoriranjem svetovne skupnosti narodov na vseh nivojih, predvsem pa še na nivoju mednarodnega prava in pojavljajočega se svetovnega prava za preganjanje vojnih zločincev in s pooblastili lastnim službam, ki preprosto „povozijo“ vsa pravila nacionalne suverenosti, kolikor je je sploh še ostalo, bi prek udeležnosti v zvezi Nato prišel tudi v Slovenijo. Slovenski državljani ne bi bil več le pod skromno lečo lastne državne policije, temveč pod pravim vrhunskim opazovalnim sistemom velesile, ki si jemlje pravico določati, kdo je civiliziran in kdo je barbar, kdo je demokratičen in kdo totalitaren – koga se velja znebiti ali ga vsaj ovirati in koga velja potiskati navzgor in naprej. Vse to pa ni navzkriž z lastno politično elito, ki je nobena stvar ne skrbi bolj kakor pa, če bi vsaj del državljanov postal razsoden in buden tudi na političnem področju. Danes ta nevarnost še ni velika, večji del slovenskega prebivalstva še vedno leži v politični komi, a večno ne bo tako. Tedaj bo razmeroma ugodno, imeti nad seboj dežnik tako močne obrambe ameriškega načina življenja in vladanja, kakor ga pomeni Nato z vsemi svojimi „linki“.



Ob vseh teh političnih pomislekih zoper vključevanje Slovenije v EZ in Nato pa obstaja argument, ki je v svoji preprostosti – a samo res preproste stvari zares zanesljivo delujejo! – prav šokanten, v svoji resničnosti pa že tisočletja, kar pomni zgodovina, preverjen. Doslej se še ni zgodilo, da bi bila kakršna koli pobuda katere koli vlade na svetu v prid in dobro njenega prebivalstva. Vlada lahko naredi tu in tam tudi marsikaj dobrega v odgovoru na dogodke in izzive, o tem ne dvomim. Še nikoli pa ni prišlo kaj dobrega iz pobude, ki bi prišla iz vlade same. Za vlado velja nasvet Bernarda Shawa, ki sicer zadeva moške in ženske: „Ničesar ne naredi, ne da bi vprašal za nasvet ženo! Vprašaj jo, dobro jo poslušaj, potem pa naredi ravno nasprotno od tega, kar

ti pove, in to je pravo!” se glasi nasvet enega največjih literarnih šaljivcev evropske literature XIX. stoletja. Ne vem, če ta cinična duhovitost res tako dosledno drži za nasvete iz ženskih ust. Vsekakor pa drži za vlado: Poslušaj in beri, kaj predlaga in forsira vlada. Potem pa se odloči ravno za nasprotno, to je namreč prav – tako bi se lahko glasila prilagojena verzija Shawove modrosti za našo rabo. Dobre stvari namreč ne potrebujejo propagande in celo pritiskov. Dobre reči ne potrebujejo skrivnega komplota celo s kako versko skupnostjo, ki bi za nekaj vrnjenih stvari delala – ne v džamiji, temveč kar v cerkvah, iz katerih se dvigajo k nebu zgolj molitve in psalmi! – propagando za pristop k Natu. Če je torej vlada prisiljena uporabiti taka sredstva



Tim Rollins + K. O. S. (skupina):  
Skušnjave sv. Antona, XXI, mešana tehnika, 1990.

za propagiranje neke svoje pobude, potem za deva smrdi že od vsega začetka!

Državljanu Slovenije – kakor tudi katere koli druge države v podobnem položaju – se bo z zelo verjetnim vstopom v EZ in Nato pisalo slabše, kakor se je doslej, razen na nekaterih posebnih področjih, za katera pa je današnji pozunanjeni in konzumni človek seveda bolj zainteresiran kakor pa za tista, ki so sicer pomembnejša. Možnost, da brez komplikacij pripelješ nov avto iz Danske, kjer je morda za četrtno cenejši, je za večino ljudi danes pomembnejša, kakor pa velika verjetnost, da bodo industrijski živilski izdelki iz Danske izrinili z domačih prodajnih polic še zadnje ostanke doma pridelane hrane. A kako se piše narodnjaku, pripadniku enega izmed narodov in jezikov te države: Slovencu, Italijanu, Madžaru, Romu, Nemcu, Hrvatcu, Srbu, Bošnjaku, Makedoncu, Albancu ...?

V Evropi je že davno neformalno uzakonjena drža, s katero komisarji EZ trdno računajo in se jim račun v glavnem tudi lepo izide, francosko govoreči Quebecani pa ji pravijo *à-plat-ventrisme*, čemur bi se po naše reklo „plezanje po trebuhu”, pomeni pa odnos, ki ga imajo evropski narodi do angleščine, s tem pa tudi do anglo-ameriškega imperija. To, kar je bilo za Slovence vedno nekaj sramotnega in moralno manjvrednega: če so se plazili pred nemščino ali pozneje srbohrvaščino, je v Evropski zvezi zakon in vrtilina: plaziti se pred angleščino. V času dvojne monarhije so slovenski šolarji nagajali k nemčurstvu nagnjenim sošolcem in jim popackali bele paradne nogavice s črnilom in prirejali z njimi prave šolarske in študentovske bitke. Danes bi to kazen doživel ne angleževski apostat, temveč tisti, ki bi se angleščini ne hotel podvreči in je ne bi hotel tebi nič meni nič priznati za jezik vsega človeštva. Ob tej histeriji, v angleženju prehitovati Angleže same, se celo razumni Švicarji odmikajo od svojega znamenitega modela

sistemske štirijezičnosti, in tako kantoni z nemško govorečim prebivalstvom mečejo iz šolskega programa kot prvi tuji jezik francosčino, čeprav so francosko govoreči njihovi neposredni sosede in sodržavljeni, namesto nje pa uvajajo angleščino. Če se je tako daleč spozabil doslej razmeroma razumni „Eidgenosse”, čemu bi ohranil v tem pogledu več časti in pameti podalpski tihotapec s soljo in brusi?

Evropska zveza – še toliko manj pa Nato, ki v osnovi niti ni evropski, temveč ameriški stroj – noče niti pomisliti, da bi se vsaj za uro debate resno vprašala o svoji komunikacijski paradigmi in praksi. Če je že doslej, z 11 „uradnimi” jeziki bila jezikovna enakopravnost v EZ zgolj formalna, ne pa tudi delovna, vsakdanje dejanska, potem bo z deseterico novih članic, od katerih bo vsaka prinesla s seboj v EZ tudi svoj jezik (jeziki znotraj posameznih držav, ki nimajo statusa „državnega jezika” so iz te formalne „enakopravnosti” tako ali tako že vnaprej izključeni!), ta formalna enakopravnost še toliko bolj zgolj formalna, kolikor bo sploh ostalo celo pri tem. Vse kaže, da bo absolutna dominacija angleščine, ki se sicer skriva za pragmatično neformalnostjo „delovnega jezika”, ki postaja nezakonita „lingua franca” Evropske zveze, postala dejstvo, ki ga nihče ne bo uzakonil, a bo veljalo bolj kakor vsak sprejet zakon. S slovenskega vidika in z vidika drugih jezikov, rabljenih v Sloveniji, je naposled vseeno, ali bodo na najvišjem nivoju EZ uveljavili nekakšno kozmetično rešitev s tremi vodilnimi jeziki: angleščino, francosčino in nemščino namesto enega samega, angleščine, ali pa bo ostalo kar pri čisti angleški dominaciji, kar je verjetnejša rešitev: slovenščine bo v Bruslju in Strasbourgu toliko, kolikor je bodo plačali iz Ljubljane, a kaj, ko bo kmalu v Ljubljani sami slovenščina postala nekako odvečna, saj bo jezik „kariere” vse bolj samo še angleščina. Najprej se bodo v Sloveniji pojavile šole utrakvističnega

značaja, kakršne poznamo iz avstrijske zgodovine, le da bo vloga nemščine prevzela angleščina, nazadnje pa bo ostalo samo še pri enojezičnih angleških šolah. Slovenščine nihče ne bo prepovedoval ali preganjal, toliko je angloameriški imperializem brihtnejši, kakor je lepo povedal Cankar v svojem predavanju „Slovinci in Jugoslovani” v ljubljanskem Mestnem domu 12. aprila 1913, ko je hvalil neumnost avstrijske diplomacije v primerjavi z angleško, saj nas je ta narodnostno naravnost prebujala, kakor na Koroškem dr. Feldner in dr. Haider še danes, ne da bi to hotela, narodnostno prebujata koroške Slovence in jim tako podaljšujeta življenje, ker njuna pamet ne prekaša pameti nekdanje avstrijske oblasti in birokracije, iz katere se je norčeval Cankar. Proti avstrijski in pozneje srbski pameti je Slovenec do neke mere cepljen, ne pa tudi proti pameti angleške politike, ki se je je upravičeno bal Cankar že tedaj, ko prvi jezik sveta še ni bil angleščina, ampak nesporno francoščina! Angloameričani znajo svoje drago, čeprav ne tudi vedno najboljše blago prodati tako, da ima kupec, potem ko je veliko, vse preveč plačal, še moralnega mačka, da je dobil darilo, ki si ga pravzaprav ni zaslužil. Če so germanizacijo Slovencev Nemci plačevali s svojimi Schulvereini in s svojo Schulmarko, če so jo plačevali celo s ponudbo brezplačnih učbenikov in drugih socialnih prednosti za učence, ki so jih starši vpisali v nemško namesto utrakvistične šole, pa je pri germanizaciji z otoka (tudi angleščina je germanski jezik!) tako, da žrtev sama in z velikim navdušenjem plačuje svoje lastno postopno odpravljanje in nazadnje najbrž uničenje. Kakor je tudi najbolj siromašen Rus pripravljen v Moskvi plačati za hamburger ali coca-colo isto ceno kakor denimo Dunajčan, čeprav je za Rusa to finančna katastrofa, a kult Amerike zanj vreden te strašne cene, tako je tudi slovenska nomenklatura pripravljena plačati kakršno koli ceno, samo da bi

se novi rodovi Slovencev germanizirali v angloameriški verziji, ki je pač tržno uspešnejša, kakor je bila nekoč nemška.

Kaj čaka Slovenca kot državljana in Slovenca kot pripadnika majhnega naroda po dnevu D, je bolj ali manj določeno vnaprej. Govorim seveda v tipskem smislu, ne pa tudi v smislu posameznih možnih izjem. Saj se tudi po nemško in po srbsko niso opičili vsi, kakor se danes skoraj vsi po angleško. A pretežna večina jih bo drvela za prvim kozlom tja, kamor vodi pot, po kateri slepec slepca vodi ...

Ostane nam vprašanje, ki je za verujočega najbolj pomembno: Kakšen vpliv utegne imeti ta vključitev na duha in vero oseb, ki bodo vanjo zajete?

V tem pogledu sem dosti večji optimist. Usoda je namreč usodna samo za tistega, ki je brez vere ali ki vero – bolje bi bilo reči nazor o obstoju „višje sile” – sicer ima, a po njej ne skuša uravnnavati svojega vsakdanjega življenja. Za zares verujočega namreč usoda nima usodnega pomena. Ta ne stavi na usodo, temveč na Boga svoje vere, ki je hkrati Bog in gospodar velike občečloveške zgodovine, tudi zgodovine posameznih narodov, a tudi življenjske zgodbe posameznega človeka. Zanj velja Jezusova beseda, da: „Nič ni zunaj človeka, kar bi ga moglo omadeževati, če pride vanj, ampak ga omadežuje to, kar pride iz človeka.” (Mr 7,15) To seveda ne velja le za manjše stvari, od hrane, ki je v nekaterih verstvih tabuizirana, pijač in poživil, pač pa velja v enaki meri tudi za vse okoliščine, v katerih človek živi ali mora živeti, tja do zgodovinskih in političnih. Temeljna verska resnica, ki smo se je v času komunistične diktature premalo zavedali in smo tako preveč pozornosti namenjali nečemu, kar se samo v sebi in od sebe uje in izniči, je ta, da lahko človek v vsakem sistemu, tudi najbolj krivičnem in nasilnem, živi sveto in zveličavno. Človekova vernost v mislih, besedah in dejanjih in

Božja milost nista omejeni ali ovirani z zunanjimi okoliščinami, tudi s tistimi ne, ki jih imamo v kakršnem koli pogledu za najhujše! Zato bo tisti, ki res veruje in ki je svojo vero tudi dobro premislil in je pri tem deležen tudi Božje pomoči, v protičloveškem sistemu sicer skušal kolikor je mogoče lajšati bremena tistim, ki so jim naložena, zmanjševati njihovo trpljenje in jih tolažiti v njihovi stiski, v osnovi pa bo do trenutno vladajočega sistema ravnodušen, saj ve dvoje: prvič, da je tudi divjanje moči in sistemov del Božje zgodovine in sodbe, ki pa nima nobene moči in slabega učinka nad tistimi, ki zaupajo v Boga in mu služijo – in drugič, da jih vse to prav nič ne ovira v njihovi veri in življenju po veri. Res je, da je v takih sistemih javni pouk o veri največkrat prepovedan ali vsaj oviran – a nihče ni oviran v tem, da se sam pogloblja v vero in v njej napreduje. Res je, da je v takih sistemih prepovedano ali ovirano socialno delovanje Cerkve in tudi njenih posameznih udov – a kakor je možno prepovedati Caritas, vendar nikomur ni možno prepovedati karitativnosti! Ljubezni ni mogoče ne prepovedati ne ovirati. To pa je glavno kristjano-rodno orodje in njegova glavna metoda. Svetne moči lahko vzamejo človeku in Cerkvi samo stvari, ki so od sveta in pripadajo svetu. Nadsvetne moči so zares verujočemu na voljo tudi v najtemnejši zaporniški celici ali v najrevnejših razmerah telesnega in duševnega življenja.

Kakor so se torej rojevali hudobni, prilagodljivi in svetniški ljudje pod vsemi mogočimi tiranskimi in poltiranskimi ureditvami XX. stoletja, rojevali, rastle in umirali v Gospodu ali v njegovem nasprotniku tudi med Slovenci, tako bo tudi v XXI. stoletju, ki vsaj v svoji prvi polovici pripada znamenju Evropske zveze in zveze Nato. Zunaj ali znotraj EZ

in zveze Nato bo tudi Slovenec postavljen pred isto vprašanje, kakor ga je Gospod izrekel učencem in je Peter zanje odgovoril: „Dejal jim je: Kaj pa vi pravite, kdo sem? – Simon Peter je odgovoril; rekel mu je: Ti si Mesija, Sin živega Boga.” (Mt 16,15) Pri igri „Lepo je biti milijonar” je treba prav odgovoriti na 15 vprašanj, med katerimi je le malo razumnih, le malo takih, kjer odgovor ne bi bil prazna marnja. Pri igri „Lepo je biti zveličan” pa je treba prav odgovoriti na eno samo vprašanje, in to ni vprašanje o kuloarskih novicah iz dekadentnega sveta najbogatejših, najlepših in najbolj razvratnih, temveč je to vprašanje, ki zadeva človekovo pozicijo v kozmosu in v zgodovini, pred samim seboj in pred njegovim Stvarnikom. Kdor bo tudi v bližnji in daljni prihodnosti znal, kakor Peter v Cezareji Filipovi, prav odgovoriti na to vprašanje, kdo je Mesija, ta bo svoje življenje rešil, tudi če bodo prav tedaj nanj streljali, metali bombe ali ga kakor koli drugače od zunaj ogrožali.

Kakor bi lahko tisti iz moje generacije, ki nismo mogli sprejemati laži komunizma, mirneje in bolj ravnodušno gledali na ta nečedni pojav zgodovine, ki pa si ga ni izmislil človek, temveč demon, ki ga ni varoval in ohranjal človek, temveč ga je dopuščal v svoji modrosti, ki je človek ne razume, Bog, ko bi imeli več Kristusove vere, kakor smo imeli krščanskega naziranja, tako bo tudi mlajši rod lahko sproščen v času, ki je pred nami, pa naj Slovenija pride v hišo EZ in Nata, ki nika- kor ni Božja hiša, ali ne. V obeh primerih bo vprašan nekaj čisto drugega, kakor pa napovedujejo pisarne v Bruslju. Vprašan bo kakor učenci ob enem izmed treh izvirov Jordana – in čas, ki mu je dan, znotraj ali zunaj EZ in Nata, naj uporabi za to, da bo odgovoril kakor Peter: Ti si Mesija, sin živega Boga!

# Vstopanje v Evropsko zvezo in evropeizacija Evropejcev

## Pogled kristjana laika na širitev Evrope

Končno smo dočakali dan, ko prestopamo prag v družino evropskih narodov, ki že dolgo žive v svetu, ki je varen, svoboden, demokratičen, pravno urejen in ki je hkrati seveda tudi področje relativno visokega materialnega blagostanja. Leta nazaj, še v stari skupni državi in v režimu enoumja smo na to Evropo gledali kot na ideal, na obljubljeni deželi, kamor bi radi prišli in ki je bila zaradi različnih omejitev, tabujev, vcepljenih preesodkov in nasilja zelo daleč, skorajda nedosegljiv sen. To je bil pogled iz kletke, ki nas je fizično utesnjevala, če bolj pa je utesnjevala našega duha, naše misli, kjer je bila svoboda govora omejena in vsa politika in vse javno delovanje vnaprej predpisano, skrbno dozirano in preverjeno. Sedaj, po več kot desetletju življenja v svobodni in samostojni lastni državi in ko prestopamo prag v "obljubljeni" Evropo, pa imamo seveda nekoliko drugačen pogled na to "novo razširjeno" domovino Evropo. Čeprav kletke že davno ni več, moramo poskrbeti, da to ne bo pogled duha uklenjenega v fiktivno kletko, v kletkah starih stereotipov, klišejev, strahov.

Ta novi pogled od blizu seveda ne more in ne sme biti več idealiziran, ampak stvaren in kritičen. Evropa je že zaradi same širitve sredi evolucije, v procesa iskanja optimalne ureditve obvladovanja notranjih problemov, ki imajo tudi često močne centrifugalne sile, ki ogrožajo njen obstoj, jo delajo neučinkovito pri reševanju zunanjepolitičnih, varnostnih in obrambnih problemov in jo slabijo

navzven. Soočena je s problemi, ki jih prinaša globalizacija in bo hočeš nočeš morala pričeti bolj intenzivno sodelovati z njeno bližnjo in daljno okolico pri reševanju teh problemov. Evropa ne more biti več izoliran otok sreče v svetu, ki je nesrečen, ki živi v revščini in predstavlja nevaren kaos. Navzven bo morala postati odgovorna in upoštevanja vredna sila. Evropa je predolgo živela pod varnim okriljem močnih ZDA, ki so postale še močnejše. Evropa pač odraščala in vsak patronat postane enkrat odveč, škodljiv. To seveda pa ne pomeni, da mora Evropa postati rival ZDA. Nasprotno, samo v enakovrednem partnerstvu z ZDA lahko pričakujemo uspešno reševanje globalnih svetovnih izzivov. Določena prisotnost ZDA v Evropi bo še vedno dobrodošla, take so pač naše zgodovinske izkušnje, obenem pa tudi prisotnost in več Evrope v Ameriki lahko prinese marsikaj dobrega. Z vstopom v evroatlantsko zaveznitvo (NATO) se bomo tesno povezali tudi s Kanado in ZDA, ki je trenutno nesporno najmočnejša in najvplivnejša država na svetu. Preko zaveznitva NATO bomo na varnostnem področju v smislu posplošene varnosti posredno sodelovali tudi z Rusijo in Ukrajino, z osrčjem Azije.

Od nas samih je sedaj odvisno ali bomo prestopili prag in postali del varne, svobodne, demokratične in pravno varne Evrope, del urejenega sveta, izven področja negotovega, nepredvidljivega in kaotičnega. Od nas samih bo odvisno, kako se bomo v tem urejenem svetu znašli, kako bomo postali prepoz-

navni, kako se bomo v njem uveljavili in tvorno prispevali k skupnim naporom, da bo to področje še naprej ostalo področje reda, varnosti in blaginje. Še več, da se bo širilo naprej na vzhod in na jug, najprej morda kar k našim sosedom na jugovzhodu. To širitev ali hkrati tudi obnovo Evrope lahko obravnavamo kot proces nove evropeizacije, kot kristalizacijo ali fazno spremembo v smislu širjenja tistih vrednot, na katerih sloni sedanja urejena Evropa, širjenja navzven in tudi navznoter, v našo zavest in naša srca. Zavedati se pa moramo, da ne vstopamo v idealen svet, svet brez napak in problemov. Problemi, pred katerimi stoji Evropa postajajo tudi naši in reševati jih bomo morali skupaj. Obenem so nekateri naši problemi lahko tudi problemi Evrope. Umestno je, da si predstavimo samo nekaj tistih, ki so lahko najbolj usodni za naš obstoj in obstoj Evrope in napredek vseh nas. Ti bodo zahtevali reševanje na dolgi rok in tu bomo morali tudi mi marsikaj postoriti pri nas v Sloveniji, v nas samih.

Enostavno in v enem stavku se ne da opredeliti, kaj je Evropa, kaj je evropsko, kaj je evropska kultura, znanost, kdo je Evropejec. Že sam geografski pojem Evropa je nekako zamegljen, predvsem tam Vzhodu, na Kavkazu, Uralu. Odtinkov v pojmi Evropejec, evropski je pač toliko, kolikor je različnih narodov ali držav na tem kontinentu, vsak z svojo zgodovinsko evolucijo, državnostjo, svojo identiteto, svojo kulturo in tradicijo. Vsak narod, in vsaka država ima tudi svoj pogled na Evropo, svoje interese in svoje vizije za lasten razvoj, na lastno umestitev in razvoj celote. Današnjo Evropo, kot področja svobode, humanizma, demokracije, reda in s tem tudi miru, varnosti, in blagostanja lahko gledamo kot na spekter sicer različnih interesov, vizij razvoja in pogledov na lastno prihodnost vsakega dela posebej in na prihodnost Evrope kot celote, ki pa vendarle imajo vsi neko skupno podstat, ki usmerja trajen razvoj za skupno

dobro. Ta osnova, temelj Evrope, so ljubezen do bližnjega, spoštovanje življenja, pravičnost. To je tudi bistvo sporočila Sv. Očeta Janeza Pavla II. o temeljih združene Evrope, ki ga je podal lani na študijskem srečanju urada rimskega vikariata za univerzitetno pastoralo v sodelovanju s komisijo škofovskih konferenc pri EZ in Zvezo katoliških univerz Evrope.

V prisposodbi lahko torej vidimo Evropo kot mozaik iz različno velikih kamenčkov, različnih odtenkov, vsak je pomemben, nekateri, ni nujno, da so to večji, pa so bolj vidni. Veživo tega mozaika, podlaga, v katero so vgrajeni posamezni kamenčki, pa so krščanske vrednote: ljubezen, ljubezen do življenja, ljubezen do bližnjega, do drugače mislečega, do sovražnika, odpuščanje in pravičnost. To so naša dediščina judovsko-krščanskega verovanja, rimskega prava in starogrške modrosti in vedenja o ureditvi države-demosu. Ta naš mozaik stoji in pade glede na to, kako trdna in obstojna je ta podlaga, povsod in ob vsakem času. Prestati mora vse preizkušnje, ki jih prinašata čas in razvoj. Prestati mora izžive globalizacije. Še več, sijaj vsakega kamenčka zbledi, če te vrednote niso prisotne. Odsotnot ali pomanjkanje spoštovanja teh vrednot pri samih snovalcih, graditeljih in vzdrževalcih mozaika lahko povzroči, da bo mozaik manjši, morda bolj kratkega veka, morda nezanimiv za tiste, ki naj bi jih navdušil in pritegnil ali celo to, da ga sploh ne bo. Gre univerzalno veživo sobivanja med ljudmi, med skupinami različnih veroizpovedi, filozofskih ali političnih prepričanj in tudi sobivanja narodov.

Ta mozaik postane jasen in predstavljen kot celota, če ga gledamo od daleč, na primer iz Amerike, ali Azije. Če gledamo od blizu, vidimo meje med kamenčki. Dobro bi bilo, da bi bile te meje čim manj opazne tudi od blizu, da bi nekoč popolnoma izginile. Želimo si, da bi izdelava evropskega mozaika

uspela, da ne bi pri gradnji iz njega popadali drobni delci, ki mu dajejo pestrost in želimo si, da bi prav ti zasijali v vsem sijju. Da bi se jih dalo razpoznati že od daleč in da bi vsak posameznik lahko takoj prepoznal svoj del in rekel, da tu pa je nekaj mojega, tu sem pa tudi jaz pomagal ustvarjati.

Seveda ni dovolj, da samo deklarativno osvojimo te skupne osnovne vrednote. Treba jih je udejanjati, vsak dan in povsod. To je težka naloga, za posameznika, še posebej za javne delavce, za politike, državnike. Stereotipi zavržene pretekle ideologije in masovne indoktrinacije, pra-strahovi zaradi preteklega nasilja, egoizem osebnih ali klanovskih interesov so ovira pri gradnji evropskega mozaika. Težka, a odgovorna naloga je biti kristjan, ne samo v cerkvi ali doma, ampak tudi na javnem mestu, v službah, v šolah, v medijih, v politiki. Težka naloga za kristjana, kaj šele za neverujočega, obremenjega s predsodki iz nedavne preteklosti. To zahteva seveda trdno držo, pokončno hrbtenico, malo več poguma za javno konfrontacijo s tistimi, ki zaradi lastnih sebičnih interesov zavračajo ali sprevračajo vse, kar izhaja iz univerzalnih, krščanskih vrednot, morda samo zato ker se imenujejo krščanske. Pogojni refleks strahu pred javnim nastopanjem in osebnim izpostavljanjem svojih stališč v sedanjem času ni več razumljiv, ni opravičljiv. V času brutalnega ideološkega nasilja nad drugače mislečimi in predvsem vernimi je bil tak strah še razumljiv, ker je pač omogočal golo preživetje, v današnjem času pa je postal samouničujoč.

“Evropeizacijo” moramo torej izvajati najprej pri nas samih, pri kristjanih, zadeva pa seveda vse nas, ki si želimo svobodne, neodvisne, demokratične, urejene in uspešne domovine Slovenije. Biti Evropejec v smislu moralno obnovljene Evrope navzven pomeni tudi biti navznoter trden in pokončen kristjan, ki si upa javno povzdigniti svoj glas in javno delovati. Ki ima srce, povedati na jav-

nem mestu, kaj je laž, kaj je krivica, kaj je nasilje in kaj pomeni spoštovati življenje, svobodo. Delovati kot kristjan v domovini in razširjeni domovini Evropi in biti Evropejec pometakem tudi pomeni, da te vrednote širimo in zagovarjamo mi sami, ne samo doma, tudi preko sedanjih meja, v soseski, povsod drugod, tudi v Bruslju. To je lahko bistven del avto-imunskega sistema obrambe pred virusi korupcije, pohlepa, samoponiževanja in hlapčevstva. Torej pred tistimi virusi, s katerimi smo nekoč imeli opraviti že v vseh preteklih državnih tvorbah, v katerih smo živeli, od Avstroogrške do SFRJ.

Če hočemo, da bo naš kamenček Slovenije zasijal v mozaiku Evrope, moramo zadovoljivo rešiti kar nekaj problemov našega bivanja in sobivanja pri nas doma in v Evropi. Posebna pozornost naj velja predvsem tistim problemom, ki se tičejo svetosti življenja in spoštovanje družine. Ti uravnavajo naš goli obstoj, obstoj naroda in države in seveda vplivajo tudi na kvaliteto življenja. Demografski trendi so za Slovenijo uničujoči. Nasploh se Evropa stara. Rodnost Evrope je v povprečju blizu 1.4 otroka na ženo v rodnem obdobju, v Italiji ali Španiji in v ponekje v Vzhodni Evropi celo samo 1.2 oz. 1.1. Če se hoče prebivalstvo obnavljati, mora biti rodnost nekje blizu 2.2, v Sloveniji pa je pod 2.0. Število prebivalstva stalno upada, povprečna starost pa je vedno večja. Predvidevajo, da bo na primer v Španiji, kjer je rodnost zelo nizka, število prebivalstva v naslednjih 40 do 50 letih upadlo za približno 20%, od 39 milijonov na dobrih 31 milijonov. Za Rusijo in Ukrajino so te napovedi še bolj črnogledne. V Evropi znaša povprečna starost prebivalstva približno 42 let, za razliko od na primer Nigerije ali v nekaterih državah v razvoju, kjer znaša samo 15 let. Zmanjšanje prebivalstva in na glavo obrnjena piramida porazdelitve prebivalstva glede na starost prinašata nepredstavljivo težke posledice, ki jih bo morala prestatiti in ob-



Zora Koren Skerk: **Skulpturalni fragment**,  
barvna jedkanica in akvatinta, 1991.

vladati že današnja mladina. Naj omenim samo nekatere najbolj akutne: manj prebivalstva pomeni manj izobraženih, manj vojakov za obrambo, manj kvalificiranih delavcev v javni upravi, zdravstvu, kulturi, znanosti, pomeni izdatno povečanje izdatkov za zdravstveno in socialno varnost, za nego. Delati in izobraževati se bo treba tudi na starost. Govore o “dosmrtnem izobraževanju” in “dosmrtni zaposlitvi”. Vse skupaj pomeni usihanje moči naroda in oslabitev države. Te probleme je treba pričeti reševati pri koreninah, pri uveljavljanju spoštovanja svetosti življenja, družine, pri socialnih razbremenitvah številčnejših družin, uveljavljanju kulta družine. Če kje, so tu kristjani poklicani k javnemu delovanju. Vzgoja mladine in posredovanje vrednot ljubezni, pravičnosti, strpnosti mladim je tudi pot k okrevanju naroda in Evrope. Evropa se stara, demografsko hira in le uveljavljanje vrednot kristjana lahko pomladi Evropo. Različne migracije, legalne in ilegalne, pripadnikov drugih narodov, drugih ver, ki prihajajo predvsem iz Tretjega sveta, lahko demografski problem samo ublažijo, rešiti ga pa ne morejo. Priseljevanje prinaša še druge, nove probleme, ki izvirajo iz konflikta različnih kultur, tradicij in verovanj, zavisti in sovraštva do svobode. Ljubezen v ekumen-

sko najbolj posplošenem smislu pomeni tudi katalizator za sožitje katoličanov in drugih bratov v Kristusu z muslimani in pripadniki drugih verstev in seveda tudi ateisti. V tem smislu lahko postanejo Evropejci tudi na novo priseljeni pripadniki ne-evropskih narodov. To ne bo lahko posebno za tiste, katerih dogme in funadamentalistično tolmačenje verskih nauk in tradicija silijo v segregacijo in v konflikt z večinskim staroselskim prebivalstvom. Strpnost in spoštovanje drugače verujočih in nevernih so veziva bodoče, razširjene Evrope.

V združeni, razširjeni Evropi bomo morali tekmovati z vsemi drugimi državami. Uveljaviti se bo treba ekonomsko, politično, v kulturi, znanosti, z lastno prodornostjo. V tem konkurenčnem boju bomo potrebovali prav vse svoje kadre, ves človeški potencial. Premagati bo treba dosedanjo razcepljenost, ki izvira iz ideoloških, političnih predsodkov, doktrin ali odnosa nevernih do vernih in ki preprečujejo, da bi dobri ali celo najboljši zasedali odgovorna mesta. Ne smemo dopustiti nekake “latentne segregacije”. Brez desegregacije ne bomo mogli doseči “kritične mase” razumnikov, strokovnjakov vseh vrst, kulturnih delavcev, ki jih potrebujemo, če bomo hoteli uspešno tekmova-



ti s konkurenco v Evropi. Priti mora do rešnične sprave med protagonisti pretekle svetovne vojne, preteklega ideološkega spopada in seveda tudi med njihovimi potomci, torej tistimi, ki ne bi smeli biti obremenjeni s preteklostjo. Tudi tu gre za strpno delovanje, za dialog in graditev zaupanja. Če je to uspelo bivšim smrtnim sovražnikom v blokovski vojni in glavnima nosilcema hladne vojne Rusiji in ZDA, potem bi nabrž tudi mi morali posnemati ta vzgled. Tudi velike države si ne morejo privoščiti trajne delitve, trajnega spopada. Predrag je in prenevaren. Ni naključje, da so vrednote, ki jih kristjani tako cenimo, zapisane v ustanovni listini Severno-atlantske pogodbe (NATO pakt), v ustanovnih aktih EZ in da se v zavezništvu NATO odloča s soglasjem, da se upošteva glas majhnih držav in da se le-te dobro počutijo tako v EZ kot v NATO paktu. V bivšem Varšavskem paktu je odločala beseda in pokanje z bičem gospodarja v Kremlju.

Evropa brez meja postaja naša razširjena domovina in stare meje in delitve moramo pričeti brisati iz spomina. To pomeni, da bomo z našimi rojaki postali sodržavljeni in da ne bo ovir za skupno sodelovanje na številnih področjih, od gospodarstva do znanosti in kulture. Meje na Krasu, v Brdih in Karavankah so že zdaj fiktivne in kaj nam preprečuje, da ne bi kdaj obiskali kako prirediteljev, gledališče, razstavo ali sv. mašo tam čez pri rojakih? To je transfuzija novega upanja in novih moči za naše rojake onstran sedanjih meja.

Čezmejno sodelovanje pa je tudi priložnost, da odpravimo nezaupanje in zamere

med nami in večinskimi narodi sosedov. Tu seveda mislim na zamere, nezaupanje, sovražstvo, ki so latentno prisotna v naših srcih in v srcih sosedov, ki so zli sad zgodovine in ki gotovo ne morejo biti večne in niso tvorne. Enkrat bo treba zapreti, ne pa čisto pozabiti, žalostna poglavja iz naše skupne preteklosti. Iz bivših sovražnikov lahko poskusimo napraviti prijatelje in zaveznike. To je končno smisel združene Evrope. To bo mogoče, če bomo enotni, trdni v sebi in pokončni. Obenem pa se moramo zavedati, da če te univerzalne vrednote, na katerih sloni današnja in bo na njih slonela tudi bodoča Evropa, preidejo, da se lahko potem ponovno vzpostavijo prejšnje delitve, stara sovražstva, želje po nadvladi. Ideje zla po zavojevanju, po nadvladi in superiornosti umirajo namreč počasi in hitro se jih da razplamteti. Dvojno članstvo v zavezništvu NATO in s tem tudi transatlantsko partnerstvo in članstvo v EZ so varovalka, da se čas ne bo zavrtel nazaj. Blagostanje današnje Evrope in nepretrgan mir v obdobju skoraj 60 let, kar je za Evropo nepojmljivo dolgo, so le neka zgodovinska izkušnja, ki daje upati, da bo tako tudi v prihodnje.

Spoštovanje in osvajanje osnovnih krščanskih vrednot lahko pomeni novo evropeizacijo stare in nove Evrope. To pomeni, da se utrjuje temelj mozaika, da se meje med dragocenimi kamenčki mozaika, ki predstavljajo narode Evrope brišejo in da vsak kamenček prispeva k novemu siju skupnega mozaika, ki se imenuje Evropa. To pa je tudi novo upanje za nas Slovence in državo Slovenijo.

# Vključitev v Evropsko unijo kot dejavnik stabilizacije slovenske demokracije

Demokratizacija je bila vse od takrat, ko je prišlo do prvih resnejših prizadevanj v tej smeri, tj. od druge polovice 80. let, ko se je v posameznih oponentskih krogih (med katerimi je bil najpomembnejši krog razumnikov okoli Nove revije) začela porajati neka resna demokratična alternativa vladajočemu partijskemu kompleksu, mišljena kot projekt "evropeizacije" slovenske družbe. Pomenila je vzpostavitev takšnega družbenega modela, kakšen je bil uveljavljen v našem severnem in zahodnem sosedstvu in s katerim smo bili Slovenci zaradi relativne odprtosti meja bolje seznanjeni kot pa prebivalci ostalih dežel vzhodne-srednje Evrope. Modela, ki je prinašal neprimerno večjo stopnjo materialne blaginje in osebne svobode, kot smo jo bili vajeti v socialistični in neuvrščeni Jugoslaviji.

Po uvedbi demokratičnega sistema in oblikovanju samostojne države je bila pridružitev evropskim povezavam, med katerimi igra ključno vlogo Evropska unija, ena od glavnih slovenskih zunanjepolitičnih prioritet. Pri tem lahko rečemo, da je integracija v okvir EU pomembna ne samo za gospodarski razvoj in posledično povečanje materialnega blagostanja državljanov, ampak tudi za vzpostavitev trajne demokracije poliarhičnega tipa. Gre za enega najpomembnejših "zunanjih" dejavnikov zagotavljanja in vzdrževanja demokratične stabilnosti.

## **Pomen mednarodnih dejavnikov politične stabilnosti**

Delovanje vsake države kot oblike politične organiziranosti *par excellence* je odvisno

tako od t. i. notranje družbenih dejavnikov, ki so plod političnih, ekonomskih, socialnih ali kulturnih karakteristik posameznega družbenega sistema, kot od zunanjih, tj. mednarodnih dejavnikov.<sup>1</sup> Med mednarodne šteje mo tiste dejavnike, katerih izvor in nosilci se nahajajo izven meja obravnavane države oz. družbe. Principi, na katerih temeljijo le-ti, se razlikujejo glede na funkcionalno področje družbe (gospodarstvo, znanost, politika itd.), na katerem so locirani njihovi nosilci.

Posamezne politične enote – naj so bile to nacionalne države, mestne države, samostojne kneževine ali veliki multietnični imperiji – so se vedno soočale z vplivi svojega okolja. Najpogostejša oblika zunanjih "vplivov" na dogajanje v določeni politični enoti je bila vojna, se pravi uporaba fizične prisile, s pomočjo katere so si jo skušale druge podrediti oz. izsiliti od nje določene koncesije, to pa je pogosto tudi vplivalo na sestavo njene oblasti ali na njeno politično ureditev. Obstajale so tudi manj neposredne oblike poskusov vplivanja na odločitve drugih političnih subjektov. Na ta način se je konec koncev tudi oblikovala dejavnost diplomacije. Diplomacija kot specifična "mednarodna" aktivnost je prišla do izraza predvsem tam, kjer je na določenem prostoru sobivalo večje število političnih enot, ki so bile v pogostih medsebojnih stikih – kot je bil primer antične Grčije ali pa srednjeveške in renesančne Italije.

Vendar se je vloga dejavnikov, ki izvajajo vpliv na določeno politično enoto in ki pri-

hajajo iz njenega mednarodnega okolja, v današnjem času izrazito povečala. Razvoj sodobnih družb, predvsem procesi, ki jih popularno označujemo s pojmom globalizacije, so privedli do povečanja medsebojne prepletenosti in odvisnosti sveta, tako da izolacija pred zunanjimi vplivi – razen če ne gre za ekstremne primere držav, kot je npr. Severna Koreja – tako rekoč ni mogoča. Različni resursi, tako materialni kot duhovni, se pretakajo svobodneje, predvsem pa intenzivneje kot v kadarkoli v preteklosti.

Oblike internacionalnih dejavnikov, ki vplivajo na naravo političnega sistema določene dežele, so različne. Najpomembnejše med njimi lahko razvrstimo na tri tipe: to so politični, kulturni in ekonomski dejavniki.

Najeksplicitnejši so zagotovo politični dejavniki. Ti delujejo na podlagi določenih principov, ki so lastni področju politike kot takemu (gre predvsem za principe pridobivanja in izvajanja moči in vpliva) in ki jih je do neke mere mogoče prenašati med različnimi prostorsko-političnimi enotami. Tu gre v prvi vrsti za vlogo, ki jo igra mednarodna regulativa in različne mednarodne organizacije. Naraščajoča medsebojna odvisnost namreč zahteva vedno bolj obsežno in natančno regulacijo mednarodnih odnosov. Za normalen in kontinuiran potek interakcij na različnih področjih in nivojih človekovega delovanja (tako med posamezniki, med podjetji kot tudi na nivoju državnih institucij) je potrebna kodifikacija norm in pravil, ki se jih morajo držati njihovi akterji, ne glede na to, od kod prihajajo. V primeru kršitve le-teh so zato predvidene ustrezne sankcije. To velja npr. za različne pogodbe, ki urejajo posamezna področja, od oboroževanja, varstva okolja do trgovine (čeprav sistemi sankcioniranja kršitev niso vedno najbolj dodelani in učinkoviti). Do pomembnih sprememb je v zadnjih letih prišlo glede pojmovanja suverenosti posameznih držav, saj se uveljavlja načelo, da ob-

stajajo norme, ki so nad odločitvami posameznih držav ne samo, ko se te nanašajo na ostale mednarodne subjekte, ampak tudi, ko zadevajo urejanje notranjih odnosov, če to krši temeljne civilizacijske principe, na katere v načelih prisega mednarodna skupnost. Primer tega je delovanje mednarodnega sodišča za človekove pravice v Haagu, ki sodno preganja tudi zločine držav oz. njihovih predstavnikov, storjenih nad lastnimi državljani (kot se je zgodilo v primeru srbskega etničnega čiščenja na Kosovu).

Vpliv kulturnih in ekonomskih dejavnikov je bolj posreden, kar pa ne pomeni, da lahko njihov pomen zanemarimo. Teoretiki globalizacije namreč kot najpomembnejši značilnosti le-te navajajo svobodo ekonomskega delovanja, se pravi prost pretok izdelkov, storitev in kapitala, ter razmah kulturnih interakcij v smislu svobodnega pretoka idej, vrednot in življenjskih stilov. To v veliki meri omogočajo komunikacijska sredstva, delujoča na podlagi novih tehnologij (telekomunikacije, medmrežje), s pomočjo katerih sta se povečali hitrost in intenzivnost komunikacij. Ekonomski in kulturni vplivi so pogosto medsebojno tesno povezani, saj je že iz zgodovine znano, da je razmah trgovine običajno utrl pot medsebojnemu vplivu na intelektualnem in umetnostnem področju. Intenzivnejše interakcije, značilne za obdobje globalizacije, tako nedvomno vplivajo na (pre)oblikovanje vrednotnih sistemov v različnih delih sveta.

Rečemo lahko, da gre pri "zunanjem" vplivu na naravo politične ureditve določene države za kombinacijo omenjenih dejavnikov. Linz in Stepan v zvezi s tem govorita o treh vrstah internacionalnih vplivov.<sup>2</sup> To so vplivi zunanje politike, duha časa (zeitgeist) in difuzije. Prvi tip označuje vplive, ki so posledica delovanja držav ali skupin držav, ki predstavljajo globalne ali regionalne hegemonie in kot take posedujejo resurse, ki jim omogočajo uravnavanje delovanja drugih držav. Pri

tem gre za neposredne vplive, kakršna je vojaška intervencija, pa tudi za bolj posredne ali kontekstualne vplive (npr. mednarodna posojila, članstvo v določeni asociaciji). Drugi tip se nanaša na vrednotno in ideološko klimo, ki prevladuje na določenem prostoru, predvsem v povezavi s predstavami o ustreznosti in zaželenosti določene družbene ureditve. Tretji pa zadeva vpliv predhodnih dogodkov v nekem okolju (državi) na dogajanja v drugem. Tu gre predvsem za t. i. demonstracijski efekt oz. "efekt snežne kepe" (snowballing effect), ki označuje fenomen, ko politične spremembe v eni državi spodbudijo podobne spremembe v drugih (predvsem bližjih) državah.<sup>3</sup>

Seveda se moramo zavedati, da omenjeni dejavniki lahko spodbujajo demokratizacijo, lahko pa jo tudi zavirajo. Tako na politični razvoj določene dežele v znatni meri vpliva konstelacija sil na določenem področju, se pravi, da je pomembno, katere so tiste države (demokratske ali nedemokratske), ki igrajo pri tem odločilno vlogo; pa tudi, kakšen je njihov interes za izvajanje vpliva na svoje mednarodno okolje.

### **Spremenjene mednarodne razmere v Evropi po padcu komunizma**

Glede tega so dandanes razmere v Evropi s stališča možnosti za razvoj demokracije v nekdanjih komunističnih državah vzhodne in srednje Evrope bistveno ugodnejše, kot so bile v preteklosti. Tako se izpostavlja primerjava stanja po padcu komunizma s tistim po koncu prve svetovne vojne, ki je v veliki meri oteževalo demokratični obstoj tedaj novonastalih držav.<sup>4</sup>

Prvič, gre za samo kulturno-ideološko klimo v regiji. Danes je pojmovanje demokracije kot edine sprejemljive oblike politične ureditve izrazito prevladujoče, medtem ko sta jo v obdobju med obema svetovnima vojnama resno ogrožali dve veliki totalitarni ideo-

logiji – naci-fašizem in komunizem. Drugič, medtem ko so bile majhne in/ali novonastale države vzhodne in srednje Evrope po prvi svetovni vojni eksistenčno ogrožene s strani dveh ekspanzionistično naravnanih velesil v njihovi soseščini – Nemčije in Sovjetske zveze, ki sta bili tudi glavni nosilki omenjenih totalitarizmov – , so danes te grožnje odpadle, saj se je Nemčija razvila v stabilno demokratično državo, medtem ko je Sovjetska zveza razpadla, njena naslednica Rusija pa je prešibka, da bi lahko v tem delu Evrope igrala neko dominantno vlogo. Tretjič, po prvi svetovni vojni je bila za to regijo značilna etnična heterogenost držav in številni ozemeljski spori, kar je predstavljalo dejavnik politične nestabilnosti. To se je po drugi svetovni vojni spremenilo (s spremembami meja in preseljevanjem nekaterih narodov), tako da so predvsem srednjeevropske postkomunistične države sedaj etnično dokaj homogene. Na ta način so se zmanjšale napetosti med posameznimi državami in znotraj njih, kar je omogočilo določeno stopnjo regionalnega sodelovanja (kot poteka npr. med srednjeevropskimi državami t. i. višegrajske skupine).

In končno, danes obstajajo močni in dolgoročno institucionalizirani mehanizmi za demokratizacijo omenjenih držav. Ljudem na vzhodni strani železne zavesje je zahodna Evropa predstavljala zgled uspešne družbe s svojim političnim sistemom, utemeljenim na omejenosti oblasti, vladavini prava, svobodnih volitvah in tradiciji liberalizma in tolerance; z učinkovitim tržnim gospodarstvom, ki je privedlo do precejšnjega materialnega blagostanja, tehnološkega napredka in množične potrošnje; in z dinamično in raznoliko kulturo.<sup>5</sup> Tako je bil tudi politični cilj novih političnih elit, ki so prišle na oblast po padcu komunizma, usmeriti svoje dežele na pot "vrnitve v Evropo". To pa vključuje tudi sprejetje in "ponotranjenje" norm in standardov, ki so v veljavi v tem prostoru.

### **Integracija v EU kot dejavnik demokratizacije slovenske družbe**

Med institucionalnimi oblikami organiziranosti držav razvite Evrope igra osrednje mesto Evropska unija. Obstaja sicer več asociacij, ki združujejo države z ožjega ali širšega evropskega področja, poleg Evropske unije še Svet Evrope, Organizacija za varnost in sodelovanje v Evropi, pa tudi zveza Nato, katera predstavlja obliko organizacije za zagotavljanje varnosti razvitih držav Evrope in severne Amerike (v kateri pa imajo zaradi svoje vojaške superiornosti osrednjo vlogo ZDA). Vendar pa je Evropska unija tu poseben primer, saj predstavlja obliko nadnacionalne integracije, katere namen je preseči zgolj ekonomsko ali kakšno drugo področno povezovanje, zato teži k oblikovanju skupne institucionalne, tj. politične ureditve, ki bi regulirala najpomembnejša funkcionalna področja v smislu postavljanja temeljnih pravil in standardov njihovega delovanja.<sup>6</sup> Kot takšna ima zaradi relativne zavezujočnosti odločitev, sprejetih v njenim institucijah, in s tem večjo učinkovitosti le-teh, bistveno večjo politično težo kot omenjene evropske asociacije.

Kot rečeno, sodi tudi Slovenija med tiste tranzicijske države, kjer je bila integracija v institucionalni okviru EU sprejeta s konsenzom vseh ključnih političnih sil. Tako od samega začetka slovenske samostojnosti potekajo pogajanja in priprave v tej smeri. Za dosego teh svojih strateških ciljev mora namreč tako kot ostale potencialne članice izpolniti številne pogoje, ki pomenijo prilagoditev standardom, ki na različnih družbenih področjih veljajo v razvitih zahodnih demokracijah. Od začetka pogajanj postkomunističnih držav in Evropske skupnosti je bilo namreč izpostavljeno, da je za pridružitve slednji potrebno ne le uvajanje tržnih reform v gospodarstvu, ampak tudi razvoj politične demokracije.<sup>7</sup> Tako je bil že leta 1990 sprejet sklep, da je za podpis pridružitvenega sporazuma

z Evropsko skupnostjo potrebna izpolnitev petih pogojev – to so: spoštovanje človekovih pravic, vladavina prava, uvedba večstrankarske demokracije, svobodne in poštene volitve ter tržno orientirano gospodarstvo.<sup>8</sup> To kaže na pomen politične dimenzije, saj za štiri od teh pogojev lahko rečemo, da so sestavni del političnega sistema družbe.

Od začetka pridružitvenih pogajanj je uveljavljanje zahodnih standardov predmet stalnega spremljanja Evropske komisije (oz. njenih specializiranih služb), ki vsako leto izda poročilo o napredku držav kandidatki pri prilagajanju tem standardom. Ta poročila oz. ocene, ki se v njih nahajajo, pomembno vplivajo na možnosti posamezne države za sprejem v Evropsko unijo, s tem pa tudi na dinamiko reform v državah kandidatkah. Kritične ocene namreč predstavljajo “spodbudo” za izboljšanje stanja in s tem pospešitev reform na posameznih področjih. Tako je leta 1999 poročilo Evropske komisije za Slovenijo zelo kritično, saj je ugotovilo njeno zaostajanje pri uvajanju institucionalnih reform in prevzemanju pravnega reda EU. To pa je povzročilo znaten “pospešek” tovrstnim aktivnostim, tako da je naslednje leto Komisija ugotovila precejšen napredek v prilagajanju Slovenije normativnemu redu EU.

Obstajajo tudi nekatere specializirane evropske institucije, ki skrbijo za udejanjanje načel demokratične in odprte družbe. Tu velja omeniti predvsem Evropsko sodišče za človekove pravice, ki bdi na spoštovanjem široke palete človekovih pravic, ki jih določajo mednarodni dokumenti. Na ta način imajo denimo slovenski državljani (in seveda državljani ostalih držav) pravico in možnost, da v primeru kršenja njihovih mednarodno potrjenih pravic in ignorance domačega pravosodja poiščejo svojo pravico na evropski ravni.

Pomemben pa je tudi vpliv političnih akterjev iz etabliranih demokracij EU. Tu gre omeniti predvsem vpliv zahodnih političnih

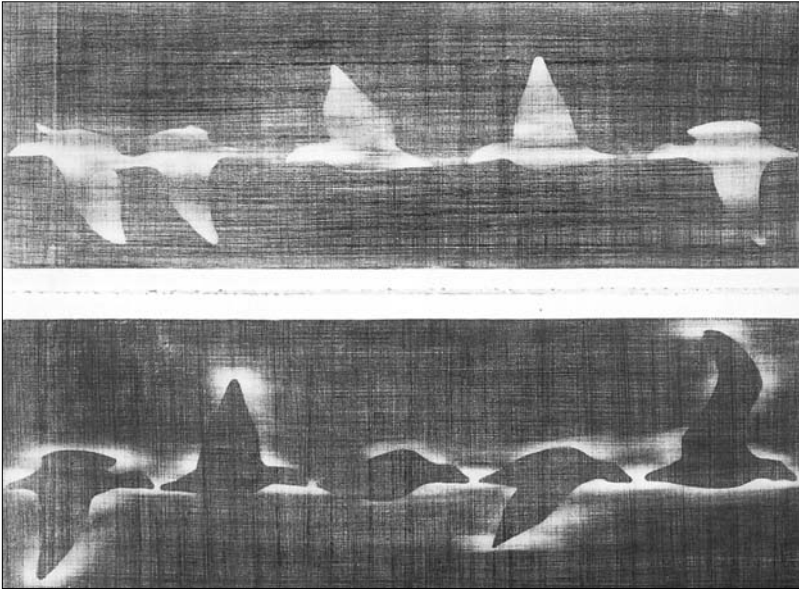
strank in mednarodnih strankarskih povezav na stranke držav kandidatk. Pogoj za to je seveda integritetnost slednjih v mednarodni strankarski prostor, se pravi vključenost o različne strankarske asociacije, oblikovane na podlagi idejne in nazorske sorodnosti. V prostoru EU imamo tri glavne politično povezane družine strank, ki združujejo stranke treh glavnih idejno-nazorskih taborov moderne evropske politike – socialističnega oz. socialdemokratskega, liberalnega in konzervativno-krščanskodemokratskega. Tudi glavne slovenske politične stranke so vključene (bodisi kot polnopravne članice bodisi kot opazovalke) vanje – LDS v liberalno internacionalo, ZLSD v socialistično oz. socialdemokratsko internacionalo, tri stranke t. i. pomladnega tabora SDS, SLS in NSi pa v internacionalo konzervativnih, ljudskih in krščanskodemokratskih strank. Sodelovanje s sorodnimi strankami iz etabliranih demokracij jim omogoča pridobitev izkušenj, potrebnih za uspešno delovanje v demokratičnem političnem kontekstu. Vodilni strankarski politiki pa se tem, ko se vključijo v mednarodna politična omrežja, pridobijo številne potrebne kontakte, ki lahko koristijo državi kot celoti. Vendar pomeni članstvo v takšnih asociacijah tudi obvezo za spoštovanje in prakticiranje principov, na katerih temelji demokratična ureditev, kar pomeni, da si stranke in njeni vodilni ljudje ne morejo privoščiti večjih in sistematičnejših kršitev le-teh, saj bi s tem izgubili svojo mednarodno kredibilnost.<sup>9</sup>

Rečemo lahko, da je nadzor s strani evropskih institucij tisti vidik, ki v procesu vključevanja Slovenije v EU ključno prispeva k utrjevanju demokracije. To velja za čas pridruženja, ko je potrebna formalna implementacija evropskega normativnega reda, veljalo pa bo tudi potem, ko bo Slovenija postala polnopravna članica EU. Sprejetje skupnega reda, ki predstavlja temelj za delovanje Unije, pomeni precejšnjo institucionalno

transformacijo na različnih področjih. To pa posledično vodi oz. bo privedlo do spremembe miselnih in vedenjskih vzorcev, podedovanih iz prejšnjega režima, ki niso skladni s principi razvitega sveta. Kot predpostavlja teorija neoinstitucionalizma,<sup>10</sup> namreč družbene (tudi ali predvsem politične) institucije in institucionalni red kot celota v veliki meri determinirajo način delovanja družbenih področij in s tem opredeljujejo družbeni karakter. Obnašanje posameznikov tako v veliki meri uravnava to, čemur March in Olsen pravita "logika primernosti" ("logic of appropriateness"),<sup>11</sup> in se izraža v strukturi pravil in koncipiranosti identitet v družbi. Družbeno delovanje – tudi tisto, ki temelji na racionalni kalkulaciji preferenc in aktivnosti za doseganje ciljev, ki izhajajo iz njih, in anticipaciji posledic teh aktivnosti – poteka v določenem institucionalnem, tj. normativnem okviru, ta pa vpliva na subjektivne percepcije različnih vidikov družbene realnosti, s tem pa tudi na evalvacijo različnih individualnih in kolektivnih praks. Tako so različnim institucionalnim ureditvam lastne različne normativne strukture, ki vplivajo na prevladujoče mišljenjske in vedenjske vzorce.

Če se vrnemo za zgoraj omejene mednarodne dejavnike stabilnosti političnega sistema, lahko rečemo, da proces vključevanja v EU zajema tako ekonomsko in politično kot tudi kulturno dimenzijo. Pri tem – kot smo omenili – ne gre le za strukturno-institucionalno dimenzijo politike (tj. institucionalno ureditev političnih razmerij), ampak tudi za procesno-aksijsko dimenzijo, kakor sodijo politična dinamika, politični procesi in aktivnosti političnih akterjev, in pa kulturno-vrednotno dimenzijo, ki se nanaša na kompleks različnih vrednotnih in normativnih vidikov politike.

Slovenija vsekakor sodi v skupino politično najbolj razvitih postkomunističnih držav, saj ji je uspelo vzpostaviti temeljne demokra-



Gábor György Nagy: Navidezne dvojice (A), suha igla, 1999.

tične institucije in mehanizme (svobodne in poštene volitve, svoboda političnega delovanja itd.). Tudi organizacija Freedom House (gre za najvplivnejšo organizacijo, ki se ukvarja z ocenjevanjem stopnje svobode v svetu) jo uvršča v skupino svobodnih držav. Po večini ocen je tudi ena izmed najboljše pripravljenih kandidatk za vstop v EU, na pragu katere se nahaja. Vseeno pa to ne pomeni, da je proces politične modernizacije v smislu oblikovanja stabilne poliarhične demokracije končan. Do tega je še dolga pot. Obstajajo namreč številne pomanjkljivosti glede delovanja pravne in demokratične države. Tako s strani evropskih institucij prihajajo ponavljajoča se opozorila o določenih problematičnih momentih, kot so počasnost pri reformiranju državne uprave, veliki sodni zaostanki, počasna lastninska transformacija, predvsem zastoji pri izvajanju denacionalizacije (vračanju po drugi svetovni vojni krivično odvzetega premoženja). Problemi se kažejo tudi na področju ekonomije, tj. pri nje-

nem delovanju v skladu tržnimi principi, pri čemer je še posebej izrazita precejšnja stopnja ekonomske zaprtosti. To je tudi ena najpogostejših kritik, ki prihaja s strani zahodnih političnih in gospodarskih krogov. Še vedno obstajajo številne ovire, ki otežujejo svobodno delovanje gospodarskih subjektov. Opazna je zlasti prevelika vloga države pri vodenju gospodarstva (pa tudi ostalih družbenih področij), kar se kaže denimo v dejstvu, da ima Slovenija med državami kandidatkami za vstop v EU največji delež državne lastnine.

Kot glavni problem postkomunistične Slovenije bi lahko izpostavili obstoj monopolov (ali oligopolov) na različnih področjih družbe. Tako imamo v politični sferi opraviti s precejšnjo neuravnoteženostjo, ki se izraža v dominaciji t. i. retencijske politične elite, tj. elite, ki vodi tabor političnih strank, ki izhajajo iz struktur nekdanjega komunističnega režima. To je še posebej izrazito po parlamentarnih volitvah leta 2000, ki so izrazito oslabile moč tabora t. i. pomladnih strank, okrepile pa

LDS kot dominantno stranko slovenske tranzicijske "levice". Gre za situacijo, ki postaja nekoliko podobna temu, kar se v politološki teoriji imenuje sistem z dominantno oz. hegemono stranko; sistem, v katerem sicer obstaja strankarski pluralizem, vendar pa je ena stranka toliko močnejša od ostalih, da se vse niti političnega odločanja *de facto* nahajajo v njenih rokah. Takšno stanje je nedvomno problematično za razvoj demokracije, saj je odsoten eden od demokratičnih temeljnih elementov, tj. obstoj realne alternative aktualni oblasti v obliki močne opozicije, ki poleg tega deluje kot ključni akter nadzora nad oblastno elito.

Ta politična hegemonija "leve" politične elite je povezana z monopoli na ostalih družbenih področjih. Za Slovenijo je namreč značilna dokaj visoka stopnja reprodukcije elit, kar pomeni, da se na ključnih družbenih pozicijah nahaja veliko ljudi (znatno več kot v primerljivih srednjeevropskih tranzicijskih državah), ki so tem pozicije zasedali že v starem režimu. Ti pa v veliki večini optirajo za "stare" politične stranke. Posledica tega je boljša zasidranost teh strank v gospodarski in finančni sferi, kar vpliva tudi na njihovo boljše preskrbljenost s tozadevnimi resursi. Še posebej pa je monopolno stanje evidentno na medijskem področju, ki je izrazito nepluralen, saj velika večina tiskanih in elektronskih medijskem bolj ali manj odkrito podpira omenjeno politično opcijo. Prav slednje je ena od najproblematičnejših točk demokratizacije slovenske družbe. Blokira namreč oblikovanje odprtega javnega prostora, ki bi omogočal svobodno soočanje idej in pogledov na vsa temeljna družbena vprašanja.

Pričakujemo lahko, da bo integracija v okvir EU privedla o razbitja ali vsaj oslabitve mnogih domačih monopolov. Principi, ki jih zagovarja, namreč vključujejo različne vidike odprtosti in prehodnosti tako na ekonomskem področju kot marsikje drugje (npr. v

znanost ali šolstvu). Temeljijo pa tudi na uveljavljanju in spoštovanju pravil igre, ki so vsaj v načelu enaka za vse. Zato ni čudno, da se porajajo številni odpori do uveljavljanja evropskih standardov – in to predvsem v določenih vplivnih krogih. To dokazuje razprava o t. i. nacionalnem interesu, ki se je v zadnjem letu razplamtela predvsem ob vprašanju tujega lastništva v slovenskih podjetjih, vendar pa so njene implikacije širše. V njej so se mnogi izmed najvplivnejših gospodarstvenikov, akademskih ekonomistov in drugih mnenjskih voditeljev postavili na branike domačega lastništva nasproti tujim investitorjem, ki se jim je pogosto očitalo sebične, če ne nepoštenne namene. Na tem mestu se ne nameravamo spuščati v analizo omenjene diskusije, gre le izpostaviti ugotovitev, da je nacionalni interes pogosto služil zgolj kot krinka za povsem konkreten interes določenih pomembnih krogov za ohranjanje pozicij (privilegijev). Očitno je, da se mnogi domači "pomembneži" zavedajo (in bojijo), da bodo njihove pozicije, ki pogosto niso bile pridobljene na podlagi meritokratskih kriterijev rekrutacije, v primeru dejanske uveljavitve evropskih pravil igre ogrožene.

Vsekakor Evropske unije ne gre idealizirati, v smislu, da bi vse, kar ponuja, brezrezervno podprli kot nekaj najboljšega. Tudi vključitve vanjo ne smemo razumeti kot nekaj, kar bo prineslo rešitev vseh problemov, ki tarejo slovensko družbo. Ne življenjski standard, primerljiv z najrazvitejšimi članicami EU, ne stanje demokracije, ki tam vlada, se ne bosta zgodila sama od sebe. To bo v pretežni meri še vedno odvisno od Slovencev samih. Vseeno pa je ta povezava okvir, ki ponuja najboljše obstoječe možnosti za dosego tega.

1. Matevž Tomšič, *Politična stabilnost v novih demokracijah*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 2002.



2. Juan Linz in Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996, str. 73-76.
3. Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman & London, 1993.
4. Jacques Rupnik, "Eastern Europe: The International Context", *Journal of Democracy*, II, 2, 2000.
5. Adrian Hyde-Price, "Democratization in Eastern Europe: the external dimension", v: Pridham, Geoffrey in Vanhanen, Tatu (ur.), *Democratisation in Eastern Europe*, Routledge, London, 1994, str. 225.
6. Vendar pa še ni dorečeno, kakšen v tip politične ureditve se bo razvila Evropska unija. Kot pravi Siedentop, naj bi šlo za nastajanje nove politične forme, ki bo bolj integrirana, kot so konfederacije, vendar manj, ko so federacije. *Democracy in Europe*, The Penguin Press, London, 2000, str. 1.
7. Pri tem je potrebno omeniti, da tudi ostale omenjene organizacije kot pogoj za članstvo postavljajo obstoj demokratične ureditve. Celovstop v NATO ne zahteva le vojaške modernizacije, ampak tudi uveljavitev demokratičnih političnih standardov, denimo civilnega nadzora nad vojsko.
8. Ibidem, str. 230.
9. V skrajni konsekvenci lahko kršenje temeljnih načel privede do izključitve določene stranke iz mednarodne asociacije, kot je bil primer Haiderjeve Svobodnjaške stranke, ki bila zaradi svoje ksenofobične in protievropske politike izključena iz liberalne internacionale.
10. Neoinstitucionalizem je novejši teoretski pristop, ki se ga uporablja v različnih družboslovnih disciplinah (sociologiji, politologiji, ekonomiji). Pri tem gre za zelo heterogeno znanstveno in raziskovalno usmeritev tako glede spoznavno-teoretske kot glede metodološke orientacije, saj združuje raznolike smeri, kot so normativni institucionalizem, historični institucionalizem, institucionalna teorija racionalne izbire, organizacijska teorija itd. Glej npr. Ellen Immergut, "The Theoretical Core of the New Institutionalism", *Politics and Society*, 26, 1, 1998; ali Guy Peters, *Institutional Theory in Political Science*, Pinter, London & New York, 1999.
11. James March in Johan Olsen, *Democratic Governance*, The Free Press, New York, 1995, str. 28.

# Slovenski katoličani in Evropska unija

S hitrimi koraki se približujemo vstopu v EU, zato je razumljivo, da se sprašujemo, kaj bo pomenil vstop v EU za nas Slovence. V zadnjih sto letih je bilo že nekaj zgodovinskih prelomnic, ki so usodno oblikovale življenje našega naroda. Vstop v EU je prav gotovo tudi ena od takih prelomnic. V našem razmišljanju bi se omejili le na religiozni vidik slovenskega vstopa v unijo evropskih držav. Ker je Zahodna Evropa zibelka in gonilna sila EU, bomo skušali najprej pogledati življenje Katoliške cerkve na Zahodu. Kot katoličane nas stanje krščanskega duha v Katoliški cerkvi še posebej zanima. Ni moj namen, da bi v članku podal obširno sociološko analizo. Omejil se bom le na nekatere izjave papeža, škofov in katoliških laikov iz nekaterih zahodnih držav, ki prav gotovo poznajo tamkajšnje razmere in zato verodostojno odsklikavajo dejansko stanje. Tudi sam sem zaradi študija preživel več kot deset let v nekaterih zahodnih državah, kar mi bo pri orisu stanja prav gotovo pomagalo. Zdaj, ko prebivam v Sloveniji, vsaj kdaj pa kdaj obiščem nekdanje kolege, z nekaterimi pa sem tudi v stalnem stiku.

## Stanje Katoliške cerkve na Zahodu

22. januarja 2001 je papež Janez Pavel II. izročil kardinalu Karlu Lehmannu kot predsedniku nemške škofovske konference pismo, v katerem izraža svojo zaskrbljenost nad stanjem Katoliške cerkve v Nemčiji. Pismo vsebuje temeljno problematiko Katoliške cerkve v tej državi in podaja ključ za presojanje cerkvenih razmer v drugih zahodnoevropskih deželah.

Papež opozarja na nekatere probleme, "s katerimi se morajo spopasti verniki v Nemčiji, so pa v bistvu tisti, na katere naletimo prav tako v drugih evropskih deželah".<sup>1</sup> Na katere žgoče probleme opozarja sveti oče?

1. Papež ugotavlja, "da se vedno več ljudi umika od aktivnega življenja iz vere ali samo še delno sprejema evangelij in cerkveno učenje. Napredujoči proces sekularizacije in s tem povezano izgubljanje vere ogroža Cerkev, da se od znotraj izvotli, tako da na zunan izgleda še nekaj velikega, a je notranje brez moči in izgublja tudi na verodostojnosti".<sup>2</sup> Papež še posebej poudarja, da "nauk na teoloških fakultetah ne sme biti prepuščen poljubnosti, ampak mora biti določen glede na osnovni zakon 'fides quaerens intellectum' (vera, ki išče razum), izhajati mora iz vere in voditi k veri".<sup>3</sup> Katekizem Katoliške cerkve in nemške škofovske konference naj bi bila osnova za poučevanje cerkvenega nauka.

2. Nadalje se papež dotakne perečega vprašanja zakonske zveze in družine. "Tudi v vaši deželi mnogi ljudje in zakonodajalci postavljajo pod vprašaj razumevanje zakona kot zveze življenja ljubezni med možem in ženo, zvezo, ki je naravnana na dobro zakoncev kakor tudi na spočetje in vzgojo otrok. Iz tega izvirajočemu propadu človeških in krščanskih vrednot ni videti konca. Zvestoba Kristusu nas obvezuje, da vernike opozorimo na tragične posledice tega razvoja in jim kažemo drugo pot."<sup>4</sup> Sveti oče opozarja, da se je treba na tem področju držati smernic, ki jih dajejo okrožnice *Humanae vitae*, posinodalna spodbuda *Familiaris consortio* in dokument Kon-

gregacije za nauk vere o prejemanju obhajila ponovno poročenih ločenih vernikov.<sup>5</sup>

3. Papež podpira ekumenska prizadevanja, vendar svari pred napačnim ekumenizmom. "Na nekaterih krajih obstajajo zmede in zlorabe – mislim na neredko prakticanje obhajila med različnimi veroizpovedmi (Interkommunion) – ki zelo škodujejo namenom pravega ekumenizma. Ekumenizem, ki pušča vprašanje resnice bolj ali manj ob strani, more voditi le k navideznim uspehom. Pojasnilo *Dominus Jesus* je vernikom priklicalo v spomin bistvene kristološke in ekleziološke resnice, ki neodtujljivo pripadajo katoliškemu samoumevanju."<sup>6</sup>

4. Problem, ki ga vidi sveti oče v pastoralnem delovanju, je odnos duhovnikov do laikov. Papež pohvali sodelovanje med duhovniki in laiki, vendar vztraja na jasni razmejitvi služb in poslanstva enih in drugih. "žal iz zanesljivih pojasnil izhaja, da so kljub mnogim izjavam učiteljstva še naprej primeri liturgij, pridiganja, katehez in vodenja skupnosti, ki niso v skladu s predpisi glede nauka in discipline Cerkve. Čeprav se takšni postopki zdijo trenutno koristni in se morejo sklicevati na sprejemljivost za povprečno zavest, ravno v krajevni Cerkvi škodujejo na dolgo obdobje, ker nasprotujejo bistvu Cerkve."<sup>7</sup>

V tem smislu je spregovoril tudi kölnski nadškof kardinal Joachim Meisner na seji nemške škofovske konference v Fuldi 25. septembra 2002. Poudaril je, da v Katoliški cerkvi v Nemčiji izginja edinost v veri in nramnosti, ki se kaže po župnijah, škofijah, pri verskem pouku in v katoliških združenjih. Švicarski sociolog Urs Altermatt govori v tej zvezi "o dveh različnih Cerkvah"<sup>8</sup> v nekdanji enotni Katoliški cerkvi, od katerih si ena prizadeva prilagoditi Katoliško Cerkev evropskim protestanskim Cerkvam. Pobudniki teh reform, kakor da ne vidijo, da je večina njihovih ciljev že uresničena v protestanskih Cerkvah,

pa zaradi tega te Cerkve niso v razcvetu, ampak ravno nasprotno.

Kardinal Meisner opaža v Katoliški cerkvi v Nemčiji zvođenlost v dogmi in morali. Navaja primere, ko so za katehistinje pri pripravi na prvo sveto obhajilo sprejeli osebe, ki niso verovale, češ da jih bo katehetsko delo morda privedlo k veri. Pogreša tudi katehezo v krščanskih družinah, ki je skoraj ni več.

V intervjuju, ki ga je objavila *Družina*, lyonski nadškof Philippe Barbarin ugotavlja težke razmere, ki jih preživlja katolicizem v Franciji. "V skrajnem primeru bo morda katolicizem v Franciji kmalu umrl, /.../ kot je umrl v Severni Afriki v času svetega Avguštna,"<sup>9</sup> pravi nadškof. Za svojo bivšo škofijo Moulins ugotavlja velik upad nedeljnikov. Le trije odstotki prebivalstva obiskujejo nedeljsko bogoslužje. "Škof Jaqin, ki je bil tu škof pred petdesetimi leti, je v tridesetih letih posvetil 103 duhovnike. Jaz pa sem v treh letih tri pokopal in nobenega posvetil,"<sup>10</sup> žalostno ugotavlja nadškof Barbarin. "Danes so v Franciji otroci, ki gredo k prvemu obhajilu in ki nikoli ne pridejo k maši! Mar ni so strašljivo protislovje?"<sup>11</sup> pravi na drugem mestu.

Raziskava javnega mnenja, ki jo je med francosko mladino od 18. do 34. leta opravil Sofres, je pokazala, da je vera vrednota le še 10 % mladih. Leta 1965 je k osnovnošolskemu verouku hodilo 86 % otrok, zdaj pa ugotovitve kažejo, da verouk obiskuje manj kot polovica osnovnošolcev. Pri mladini je ta odstotek veliko manjši: 2 do 3 %.<sup>12</sup>

Na nekem mednarodnem srečanju sem imel priložnost govoriti s profesorjem civilnega prava na univerzi v Amsterdamu Gerardom van Wissenom. Profesor je povedal, da se je po Pastoralnem koncilu nizozemske cerkvene province (1966-1970) začelo razsulo Katoliške cerkve na Nizozemskem. Obisk nedeljskih maš je padel z 80 % na 15 %. Veliko duhovnikov je zapustilo svoj poklic. Katoliška cerkev se je razklala v zelo svobodo-

miselno Cerkev, ki na krščanstvo gleda kot na kulturno dediščino, in na Cerkev, ki je ostala zvesta cerkvenemu učiteljstvu s papežem na čelu.

Med gibanja z liberalnim navdihom smejo prišteti tudi gibanje tirolskih katoličanov "Wir sind Kirche" (Mi smo Cerkev), ki v mnogih primerih zapušča stališča Katoliške cerkve. Naj navedem papežev odgovor na teze "Dialoga za Avstrijo", kjer je gibanje "Mi smo Cerkev" v veliki meri uspelo uveljaviti svoja stališča. Med drugim papež piše, da je "glede na napačne poglede na Cerkev ter na vprašanja vere in morale globoko užaloščen".<sup>13</sup> Škofe spodbuja, naj oznanjajo resnico sicer z ljubeznijo, vendar z resnico.

Ni moj namen utapljati se v svetobolju zaradi "tragične" usode krščanstva in še posebej Katoliške cerkve na Zahodu. Pokazati sem hotel le na težko krizo, v kateri se nahaja. Že papeževo pismo kardinalu Lehmannu je zgovoren znak, da je stvar resna. Namesto pričakovane pomladi se je kmalu po 2. vatikanskem koncilu v Cerkvi začela kriza. Eden od vzrokov krize je duh postmoderne, ki relativizira resnico in vrednote. Koncil je namreč sprožil dialog s svetom in Cerkev odprl svetu, s tem pa je tudi to zajela miselnost postmoderne. Dialog Cerkve s svetom je prav gotovo zahteva časa in v duhu evangelija, žal pa so mnogi kristjani enostavno prevzeli paradigmo postmoderne in pozabili na evangeljske korenine oz. jih ohranili kot formalnost.

Če poenostavimo, v Cerkvi so se po koncilu oblikovale tri skupine. Skupina okoli zdaj že pokojnega škofa Lefebvra, ki je zavrnila vsak dialog in spremembe v Cerkvi. Vendar je ostala v malem krogu privržencev. Večji vpliv sta si pridobili drugi dve skupini. Ena sicer priznava nujnost, da je Cerkev v dialogu s svetom, vendar pri tem ostaja zvesta apostolskemu izročilu in 2. vatikanskemu koncilu. Druga pa se je v svoji gorečnosti, da bi bila v koraku s časom, skoraj poistovetila z

duhom časa. Če povzamemo na kratko njeno veroizpoved, bi lahko rekli: Kristusa smatrajo za verskega genija, primerljivega z Budo ali Mohamedom. Cenijo Jezusovo zavzemanje za obrobne ter njegovo oznanjevanje strpnosti in ljubezni med ljudmi. Jezusove čudeže in vstajenje od mrtvih pa uvrščajo na področje mitologije. Bistvo Cerkve je po tem nauku medsebojno druženje in solidarnost, ker pač vsi sedimo v istem čolnu. Cerkev naj bo demokratična, duhovniki so funkcionarji skupnosti in so ji odgovorni. Te funkcije lahko opravljajo tako ženske kot moški. Vera v bistvu temelji na dogovoru skupnosti in ko se spremenijo razmere, se spremeni tudi vera.

Razvidno je, da se Cerkev s takšno veroizpovedjo bistveno razlikuje od Cerkve, ki temelji na apostolskem izročilu, o katerem govorijo koncilski dokumenti in *Katekizem Katoliške Cerkve*. Seveda obstajajo še različice te skupine. V glavnem pa lahko govorimo o Cerkvi, ki je zvesta papežu in koncilskim dokumentom, ter o ter o "Cerkvi", ki ima koncilске dokumente le za odskočno desko v "svetlo prihodnost". To zadnjo smer v Katoliški cerkvi bi lahko poimenovali tudi liberalni katolicizem, ki se napaja iz liberalnega protestantizma in katoliškega modernizma s konca 19. in z začetka 20. stoletja. Zato so še kako moderne besede konvertita kardinala Newmana, ki jih je izrekel 12. aprila 1879 ob podelitvi kardinalskega klobuka pred papežem Leonom XIII.: "Liberalizem v verskih rečeh je nauk, da v veri ni nobene pozitivne resnice, temveč da je ta veroizpoved tako dobra kot ona. To je nauk, ki pridobiva vsak dan več vsebine in moči. Po tem nauku je izključeno, da bi lahko priznali katero koli vero kot resničnost. Liberalizem uči, da je treba tolerirati vse vere, kajti vse so stvar mnjenja. Razodeta vera ni resnica, marveč čustvo in zadeva okusa, ni objektivno dejstvo in ni čudežnega. Vsak posameznik ima pravico, da od vere sprejme to, kar mu pravkar ugaja. /.../ Lahko se bratijo v duhovnih

mislih ali čustvih, ne da bi imeli sploh kakšne skupne poglede na nauk ali da bi videli potrebo po njih.”<sup>14)</sup>

Seveda ni na Zahodu vse samo črno in en sam velik propad. So duhovna gibanja (karizmatiki, Marijino delo, neokatehumeni idr.) ter mnogi laiki in duhovniki, ki si iskreno prizadevajo uresničevati smernice 2. vatikanskega koncila v zvestobi cerkvenemu učiteljstvu. Po drugi strani pa kar velik del Cerkve na Zahodu hoče prilagoditi Cerkev duhu časa in s tem zvedeniti krščanstvo. Kajti kristjani smo poslani, da smo ob vsakem času sol, in ne med.

Da bi bilo jasno, kaj je res pravi Kristusov nauk, je cerkveno učiteljstvo izdalo po koncilu že nekaj dokumentov, ki obravnavajo perečo versko in nravno problematiko, še zlasti pa *Katekizem*. Papež zanj pravi, da ga razglaša “kot zanesljivo pravilo za poučevanje vere”.<sup>15)</sup> Mnogi se sicer sklicujejo na pluralizem, ki naj bi ga koncil uvedel v Cerkev, a pri tem pozabljajo, da koncil govori o pluralizmu v gospodarskih in političnih zadevah.<sup>16)</sup> Kar se pa tiče vere in nravnosti, *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* pravi: “Škofe, ki uče v občestvu z rimskim papežem, morajo vsi imeti v časti kot pričevalce Božje in katoliške resnice. Verniki pa se morajo strinjati v verskih in nravnih zadevah z razsodbo svojega škofa, izrečeno v Kristusovem imenu, in se je morajo oklepati z religiozno utemeljeno poslušnostjo. To religiozno poslušnost volje in razuma je treba na poseben način izkazovati verodostojnemu učiteljstvu rimskega škofa tudi takrat, ko ne govori z najvišjo učiteljsko oblastjo (ex cathedra).”<sup>17)</sup>

### Katoliška cerkev v Sloveniji

Po 2. svetovni vojni in po uspešno izvedeni revoluciji so se za kristjane, zlasti pa za Katoliško cerkev kot največjo versko skupnost, začeli težki časi – boj za preživetje. Cerkev je bila nekaj časa ločena od ostalega sveta,

pa tudi po “otoplitvi” položaj ni bil rožnat. Ni se mogla prav razvijati, zato so posledice vidne še danes. Razumljivo je, da tudi liberalizem v Cerkvi ni mogel tako zacveteti kot v svobodni Zahodni Evropi. S popuščanjem s strani oblasti, zlasti pa z osamosvojitvijo Slovenije, ko je Cerkev dobila formalno svobodo, pa čeprav v tranziciji, se je začel tudi pri nas kazati liberalni katolicizem, seveda v naši slovenski obliki – ne naravnost, ampak bolj prikrito.

V letih 1995 do 2000 je bila v bivših komunističnih državah izvedena mednarodna raziskava (*Aufbruch*). “Slovenija, sodeč po izsledkih raziskave, ne spada k verujočim kulturam Vzhodne (Srednje) Evrope kot denimo Poljska, Hrvaška, Litva, Ukrajina ali Transilvanija. Tudi ne spada k državam, ki so ateizirane kot npr. Vzhodna Nemčija ali Češka, temveč k polariziranim državam, kjer si nasproti stojita enako močni skupini vernikov in nevernikov.”<sup>(18)</sup> Pri tem ne smemo pozabiti, da se tudi med vernimi kaže polarizacija, in sicer med skupino, ki je osebno verna in je zvesta cerkvenemu učiteljstvu, ter skupino, kjer se kažejo zelo različne stopnje vernosti in pripadnosti Cerkvi, na kar opozarja tudi plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.<sup>19)</sup>

Poglejmo, kaj je ugotovila mednarodna raziskava vernosti na Slovenskem.<sup>20)</sup> Na vprašanje, ali verujete v Boga, je pozitivno odgovorilo 53 % vprašanih. 12 % je jasno povedalo, da v Boga ne veruje. Tretjina pa je odgovorila, da v Boga ne veruje, menijo pa, da obstaja neka višja sila.

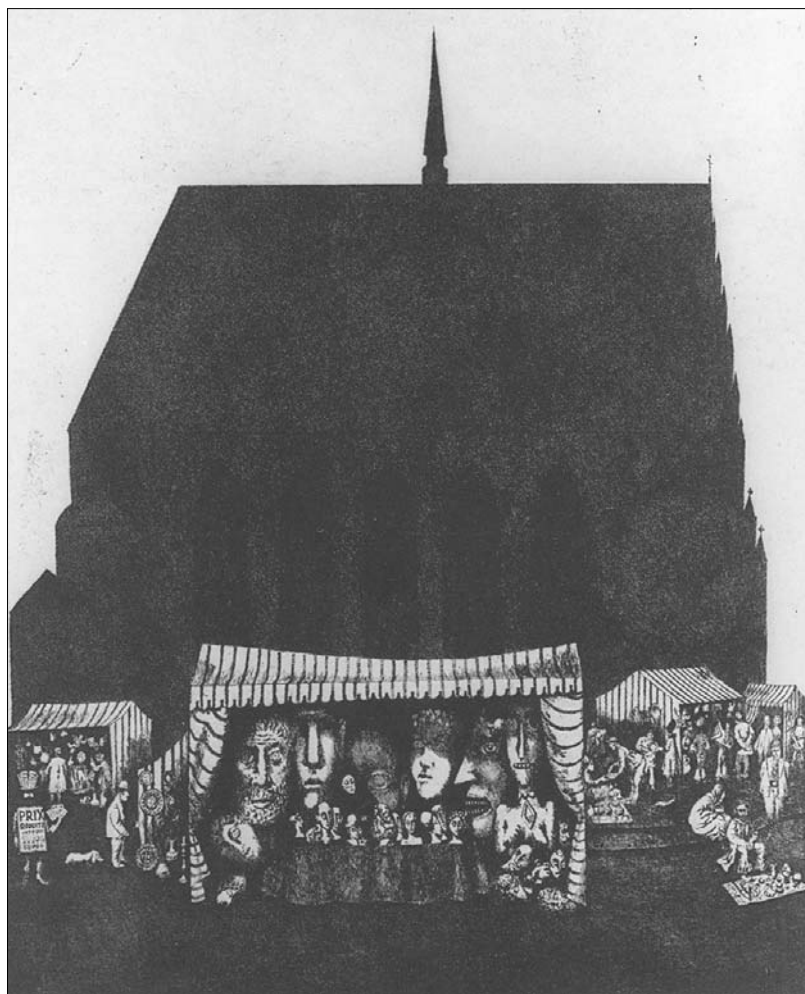
Večini ljudi pa še vedno veliko pomenijo: cerkvena poroka, krst in cerkveni pogreb. Rednih nedeljnikov naj bi bilo 20 % celotnega prebivalstva, ob velikih praznikih pa 30 %.

Med vernimi jih moli vsak dan 32 %, enkrat na teden 25 %, enkrat na mesec 12 %, redkeje pa 9 %. Tudi kar se tiče cerkvenega učenja o verskih resnicah in nravnosti, so verni Slovenci precej liberalni, razen male skupine ver-

nih. 9 % vernih namreč popolnoma sprejema cerkveni nauk. "V Sloveniji je abortus zaradi socialne indikacije kot vedno slabo rešitev ocenilo 11 % vprašanih, skoraj vedno slabo 9 %, včasih slabo 24 % in nikoli slabo 47 %."<sup>21</sup>

Zanimiva je raziskava, ki jo je med udeleženci priprave na zakon opravil Vinko Potočnik. Dobra polovica udeležencev že pred poroko biva skupaj. Največji odstotek teh, ki živijo v zunajzakonski skupnosti, in sicer 68,2 %, je v Mariborski škofiji. V Ljubljanski nadškofiji je takih 39,4 %, v Koprski škofiji pa 43,3 %.<sup>22</sup>

Zgoraj navedeni podatki potrjujejo, da ugotovitve mednarodne raziskave, da se Slovenija ne more več prištevati k "verujočim kulturam Zahodne Evrope", kar držijo. Omeniti pa bi veljalo še eno značilnost slovenske vernosti, ki jo je potrdila raziskava med mladimi, ki obiskujejo mladinski verouk v Mariborski škofiji. Ugotovili so, da mladi doživljajo svojo vero veliko bolj pod vidikom estetike kot pa etike. "Kot versko vzgojno vrednoto namreč najbolj poudarjajo naravo, veliko manj pa osebno dobrodelnost,"<sup>23</sup> je bila ugotovitev te raziskave. Poudarek na pretežno



Karel Zelenko: Cerkev, jedkanica, 1980.

čustvenem doživljanju vere ima prav gotovo svojo vrednost, hkrati pa vključuje relativiziranje verskih resnic in etičnih zahtev.

### Pogled v prihodnost

“Predložil sem ti življenje in smrt. Blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje!” (5 Mz 30,19). Tako je govoril Mojzes ljudstvu pred pragom Obljubljene dežele. Tako je bilo rečeno tudi našim slovenskim prednikom pred 1250 leti. In takrat so se slovenski knezi odločili za življenje. Sprejeli so krščanstvo in življenje, sicer bi preminili kakor drugi sosednji narodi, od katerih je ostalo samo ime. Slovenci so od takrat izbrali življenje, to je Jezusa Kristusa, izbrali so Resnico, to je Jezusa Kristusa, izbrali so Pot, to je Jezusa Kristusa,”<sup>24</sup> so besede prvega slovenskega Plenarnega zbora.

V tem duhu naj bi se slovenski katoličan ne zapiral v geto, ampak naj bi bil odprt za vse dobro. Vendar naj bi hkrati kritično presojal sebe in druge v luči Kristusovega veselega oznanila. Izbral naj bi življenje, ki ga v polnini daje Kristus, zavrnil pa vse, kar ga od Kristusa ločuje, tudi če se kaže v še tako lepi luči.

Kmalu bo 40 let od zaključka 2. vaticanskega cerkvenega zbora. V teh letih se je že pokazalo, še posebej v Zahodni Evropi, katere reforme so obrodile dobre sadove in katere ne, pa naj so bile še tako obetavne. Ne smemo se pritoževati nad časom, vprašati moramo sebe, če smo res zvesti Kristusu. Ljudski pregovor pravi: “Modri se uči na napakah drugih, bedak pa na svojih.” Naj bi se tudi slovenski katoličan ravnal po tem pregovoru.

Tako sebi kot Katoliški cerkvi EU bomo najbolj pomagali, če bomo resno vzeli, kar pravijo *Apostolska dela* o prvi krščanski skupnosti. “Bili so stanovitni v nauku apostolov in občestvu, lomljenju kruha in v molitvah. /.../ Gospod pa jim je vsak dan pridruževal te, ki so našli odrešenje” (Apd 2,42). Naj si

poblizje pogledamo poudarke, ki ga daje poročilo o prvi skupnosti.

*Nauk apostolov.* V neki študentski skupini je bilo rečeno, da ni važno, ali Bog obstaja ali ne, ali so poročila evangelistov verodostojna ali ne, važno je, da se ob meditaciji evangelija lepo počutimo in se imamo radi. Seveda je prav, da se lepo počutimo in se imamo radi, toda lepo počutje in medsebojno razumevanje lahko dosežemo vsaj trenutno tudi brez evangelija. Za resnico gre, ki nas edina pripelje k pravemu življenju. Pred Pilatom Jezus jasno pove: “Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico” (Jn 18,37). Evangelist Marko pa zapiše, da so se ljudje čudili Jezusu in govorili: “Kaj je to? Nov nauk z oblastjo!” (Mr 1,27). Jezusa ne moremo ločiti od njegovega nauka. Če ga hočemo res ljubiti in hoditi za njim, ga moramo poznati. Spoznamo pa ga po tem, kar je učil in delal. Zagotovilo, da poslušamo avtentičen Jezusov nauk, nam daje cerkveno učiteljstvo, po katerem Jezus govori, saj sam pravi: “Kdor vas posluša, mene posluša.” (Lk 10,16). Poslušnost cerkveni avtoriteti kristjana ne oro-pa svobode, ampak mu nasprotno kaže pot k pravi svobodi. Boj med pravim in popačenim naukom, med resnico in neresnico pa traja v krščanski skupnosti že od začetka in se nadaljuje vso zgodovino Cerkve. Prikličimo si v spomin besede, ki jih je sv. Pavel pisal Timoteju: “Prišel bo namreč čas, ko nekateri ne bodo prenesli zdravega nauka, ampak si bodo po svojih željah poiskali veliko učiteljev, ker hočejo ustreči svojim ušesom. Ušesa bodo obračali proč od resnice in zabredli v bajke.” (2 Tim 4,3).

*Občestvo.* Verniki Cerkve mnogokrat ne pojmujejo kot občestvo, ampak bolj kot servisno službo, ki naj bi zadovoljevala njihove religiozne potrebe. Kdor tako gleda na Cerkve, se nanjo obrača, kadar potrebuje verski obred. Pri sveti maši se srečuje z ljudmi kot v veleblagovnici – ljudje so si pa prostorsko

zelo blizu, a duhovno daleč narazen. V duhovniku gleda organizatorja verskih prireditev in je glede na njegovo uspešnost z njim bolj ali manj zadovoljen. Cerkve ne občuti kot svoj dom, z drugimi verujočimi ga nič ne veže. Pride in odide. Tako stori pri vsaki ustanovi. Ko doseže, kar je želel, gre.

Krščansko občestvo naj bi bilo vse kaj drugega! Živi udje živega Kristusovega telesa. Povezani s Kristusom in po njem med seboj. Središče krščanskega občestva pa je evharistija.

*Lomljenje kruha – evharistija.* Osebna prisotnost Kristusa v evharistiji pomeni bistveno spremembo kruha in vina. Ne gre le za dogovor skupnosti, ki bi kruhu in vinu dajala nov pomen. Evharistija je dokončni Božji "da" človeku. Zaradi eshatološke razsežnosti je evharistija vedno praznovanje, radostni shod bratov in sester, ki vedo, da so s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa odrešeni. Hkrati je evharistična daritev tesno povezana z diakonijo. Janezov evangelij omenja, kako Jezus učencem umiva noge. S tem hoče poudariti, da je Kristus človek, ki izgoreva za druge in jim služi. Evharistična skrivnost nas vabi, da služimo svojim bratom in sestram.

*Molitev.* Molitev ni zatočišče za tiste, ki nočejo delovati. Molitev je srčika samega delovanja in daje moč vsem našim akcijam. Kako bomo namreč trpečim vlivali upanje in tolažbo, če tega nismo izkusili v molitvi? Kako priti od sovraštva k bratstvu, če nismo v molitvi Boga doživeli kot očeta? Kako oznaniti Božjo navzočnost ljudem, ki so na robu družbe, če v molitvi nismo doživeli te navzočnosti? Molitev ni ščepec soli, ki jo pridamo svojemu delovanju, zato ker smo pač kristjani. Molitev je srce našega delovanja.

*"Gospod pa jim je vsak dan pridruževal te, ki so našli odrešenje".* V Cerkvi ni osnovna stvar organizacija, medijska prisotnost, še

manj pa pastoralni triki, ampak življenje iz vere, upanja in ljubezni. Če bomo kristjani živeli kot prva krščanska skupnost in z življenjem izpričali, da smo odrešeni, bo Gospod pridruževal vedno novih ljudi, kajti v postmoderni družbi stojijo ljudje v zadnji stopnji pred alternativo: nihilizem ali krščanstvo. Zato kristjani lahko z optimizmom gledamo v prihodnost, ker je ta Kristusova.

Če bomo resno vzeli sklepe Plenarnega zbora, ki gradi na nauku apostolov, občestvu, lomljenju kruha in molitvi, bo to naš najboljši prispevek k duhovnemu razvoju našega naroda in družini evropskih narodov.

1. *Die Tagespost*, 10. 3. 2001, 3
2. Prav tam.
3. Prav tam.
4. Prav tam.
5. Prav tam.
6. Prav tam.
7. Prav tam.
8. *Kirche heute*, št. 11/2002, 18.
9. *Družina*, 18. avgust 2002, 5.
10. Prav tam.
11. Prav tam.
12. Prim. René Rémond, *Krščanstvo na zatožni klopi*, Družina Ljubljana, 2002, 33 sl.
13. *Kirche heute*, 1/1999, 12.
14. Ward II., 460 sl.
15. *Katekizem katoliške Cerkve*, Družina, Ljubljana 1993, 13.
16. Glej: CS 43, 2-3.
17. C 25.
18. Peter Kvaternik (uredil), *V prelomnih časih*, Družina, Ljubljana, 2001, 6.
19. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenstem*, Družina, Ljubljana, 2002, glej: t. 37, 38, 39.
20. Glej: *Dnevnik*, 22. december 2001, 24 in *Delo*, 23. januar 2002, 5.
21. Prav tam.
22. 31. Pastoralni tečaj, Priprava na zakon, Maribor, 1997, 19.
23. *Dnevnik*, 22. julij 1999, 4.
24. *Sklepni dokument*, n. d. t. 7.



# Pomen vključitve Slovenije v EU za slovenski film

Vstop Slovenije v EU bo za slovenski film, tako kot za marsikaj drugega, pomenil predvsem več priložnosti. Tudi zato, ker ima za temeljno izhodišče kulturno avtonomijo članic, je EU glede kulture zadržana. Zato se je evropska kulturna politika v obliki prostovoljnega in ad hoc združevanja razvijala delno mimo EU, tudi pod streho Sveta Evrope, na pan-evropski ravni. Vsaj že desetletje je tako priložnosti za Slovenijo bilo kar nekaj, tudi glede filma. Če naj sodimo po tem, kako in koliko jih je izkoristila, se nam slabo piše.

Naša država je namreč izraziti zamudnik. V Eurimages, evropski filmski sklad, smo vstopili skoraj deset let prepozno. Malo pred Latvijo in Hrvaško. Romunija in Bolgarija – da Slovaške, Poljske, Češke itn. sploh ne omenjam – so članice večinoma prav od začetka (1989). Kaj smo s to zamudo izgubili? Milijone evrov podpore filmskim koprodukcijam, distributerjem in prikazovalcem evropskega filma. Naši producenti se šele učijo iskati partnerje in razvijati evropske filmske projekte. Še ta, prepozni, vstop Slovenije v Eurimages, je preje plod naključij in prizadevanj posameznikov kot kakšnega zavestnega političnega hotenja.

Eurimagesova podpora distribuciji in prikazovanju evropskega filma pri nas in našega filma v Evropi je izostala. V tem zamujenem desetletju je Slovenija izgubila svojo, nekoč svetovljansko filmsko kulturo in postala ameriška filmska provinca, podobna nekaterim, bolj zaostalim, bivšim sovjetskim azijskim republikam. Kino Dvor in tako imenovana "art kino mreža" EU bosta v najslabšem pri-

meru postali "alternativni" geto za filmsko kulturo. Kinematografska mreža bo še naprej brez omejitev prepuščena komercialni pobudi in bo tako za javni interes kakovostne evropske in domače kinematografije izgubljena. Popkornovska kultura "zabave za vsako ceno" se bo lahko razvila do popolnosti. Vse to se ne dogaja po naključju. Gre za plod pogrošnega mišljenja "strokovnjakov", gluhih za zgodovino in slepih za svet, ki vse odkar so se iz samoupravnega socializma preklepili na kapitalizem, z vsemu sredstvu delujejo zato, da bi distribucija in prikazovanje filmov ostali prepuščeni svobodnemu trgu brez regulative. V poslanskih klopeh in nedeljskih časopisnih zapisih pa se potem po možnosti še zmrdujejo nad cenenostjo kolosejske kulture.

Naše pristopanje h Konvenciji o evropskih koprodukcijah se prav zadaj zaključuje, vendar je trajalo skoraj desetletje. Medtem smo domnevali, da je v proceduri, je na Ministrstvu za kulturo potovala iz predala v predal in se nekje dokončno ustavila. Božja previdnost, posamezniki, naključja in nadstandarden posluš sedanje ministrice za film in za urejanje stvari so potlej poskrbeli, da se je ta zapoznili dosežek slovenske kulturne politike končno uresničil.

Slovenija se očitno očitno iz napak ni sposobna ničesar naučiti. Tudi v program Media plus, v medijski program EU, ki je tudi za nas že lep čas odprt, vstopamo z zamudo. In vendar je bila to ena prioriteta ministrice Rihterjeve in še koga na Ministrstvu za kulturo. Vendar se potem oglasi Ministrstvo za finance in najde kakšen tehten razlog, da se stvar zavleče in da

se državi povzroča finančna in drugačna škoda. Slovenija postaja tako s svojim zamudništvom prepoznavno izstopajoča izjema. Večno zadnja. Bolgarija et company so v Media Plus že od srede lanskega leta. Naši vstopajoči bratje tudi vedo, kaj te stvari za njih pomenijo. Lani sem bil kot podpredsednik Eurimagesa povabljen v Varšavo na slavnostno in delovno odprtje Media deska, Medijine informacijske pisarne na Poljskem. Na svečani premieri filma Agneszke Holland se je zbrala vsa poljska filmska elita, z Andrzejem Wajdo vred.

Kaj izgubljam zunaj Medi plus? Podpora filmsko infrastrukturi: izobraževanju, razvoju filmskih projektov, promociji, prikazovanju in distribuciji. Slučajno ali ne, gre prav za vse najšibkejše člene naše kinematografije. Pri nas imamo nepopolno filmsko šolo, ki je že nekaj časa brez gospodarja. Se pravi, da se država dela Francoza in pozablja na ustanovitelje pravice in dolžnosti. Finančno je vsa AGRFT, četudi ni zasebna šola, skoraj popolnoma prepuščena sama sebi in svoji iznajdljivosti pri iskanju "zunaj proračunskih" finančnih virov. Ti so na koncu seveda "proračunski", kakšni pa naj bodo. Gre le za finančno zanikrnost, potratnost in neodgovornost vlade. Obrtni filmski poklici so se po desetletju amaterističnega improviziranja naše proodukcije osipali. Ne zaradi amaterizma naših filmskih ustvarjalcev in delavcev. Zaradi pogojev za proizvodnjo, za katere je odgovorna država. Bogatih mrež dodatnega izobraževanja, ki so na voljo v sklopu Medie plus, kot so scenaristični in produkcijski programi Media Bussiness School, Sources itd. seveda ne izkoriščamo. Tako tudi ne izkoriščamo še kako pomembnega stranskega učinka takega izobraževanja – vzpostavljanja stikov stujimi producenti, ki so potrebni za skepanje koprodukcijih odnosov in drugo mednarodno sodelovanje.

Ker ni sredstev za razvoj, se gre pri nas v snemanje z nedodelanimi scenariji. Tudi za sklepanje koprodukcijskih razmerij in pridobivanje evropskih podpor so potrebna sreds-

tva. Teh naši producenti, ki se z vsako paro trudijo, da bi naši filmi ostali tehnično v stiku s svetovnimi, seveda nimajo. S promocijo se najučinkoviteje ukvarjajo strokovnjaki. Pri nas se vsi "po naših najboljših močeh", torej po domače trudimo, da bi ustvarili kakovostno blagovno znamko "slovenski film", na katero bo možno obesiti presežke. Distribuirati odlične, vendar za širše občinstvo manj zanimive filme je na majhnem trgu predrago. Tu s svojimi podporami posega Media. Kar je še toliko bolj usodno takrat, ko država sama distribucijske politike nima. Kinodvorane v periferni Sloveniji propadajo in se tako praznijo. Zato se polnijo Koloseji. V urejenih državah tako tržno tendenco uravnoveša s svojimi posegi, ugodnimi posojili in nepovratnimi sredstvi za posodobitev tako država kot programi Medie plus.

Mi snemamo poceni filme. Ti so v primeri z evropskimi lahko poceni zato, ker ves denar porabimo za snemanje, saj še za to komaj zadostuje. Razvoj filmov v predprodukciji ne stane praktično nič, zato pa je amaterski. Filme, ki tako nastanejo, prav tako amatersko promoviramo in tržimo.

Edini od vstopajočih v EU nimamo niti enega pravega Evro kina. Cankarjev dom je sicer ta status dobil, pa ga noče. Gre za bolj ubogajme nekomu, ki si tega ne zasluži. Tamkajšnji direktor mi pravi, da je CD za "performing arts" in da kina torej noče imeti. Film želi zgolj izkoriščati kot mašilo za nezasedene termine. Kljub nerednim predstavam, slabi tehnični opremljenosti, direktor utemeljuje svoje nasprotovanje kinu v lastni hiši, še s slabim obiskom povrh. Ki je seveda posledica takega ne-odnosa. Tako v Cankarjevem domu pravzaprav nimamo Evro kina. Dejansko Eurimages z 10.000 evri letno podpira Ljubljanski mednarodni filmski festival.

Direktor Cankarjevega doma s svojim "No go!" kot izraža svoje stališče do kina v svoji



Prvi slovenski časopisni oglas za filmsko predstavo (november 1896).

hiši, predstavlja primerno prisposodbo za odnos slovenske države do filma. Da ne bo izvenelo nepravilno in pavšalno: Po prvi, resda izsiljeni vendar malce poglobljeni razpravi o slovenski kinematografiji v parlamentu, ob priložnosti "evropeizacije" Zakona o filmskem skladu, je ta parlament dejansko zavezal Ministrstvo za kulturo, da do konca predlanskega leta pripravi celostno in učinkovito zakonodajo o kinematografiji. Temu se je zavezala tudi ministrica za kulturo. Da kljub temu še ni nič, ni krivo samo reševanje celotne kulturne problematike s krovnim zakonom vred. Kriva je seveda "špaga", ki je ministrica nima na voljo. Ta "špaga" pa je materializacija politične volje. Politična volja se na koncu konkretizira s sredstvi, ki jih nekdo daje na razpolago za ureditev nečesa.

Ker je filmu namenjeno manj kot ljubiteljskim dejavnostim, se pravi absolutno najmanj v razrezu proračuna Ministrstva za kulturo, celovit zakon o kinematografiji zaustavlja težava, kje vzeti potrebna dodatna sredstva. Od ostalih kulturnih dejavnosti ne, saj so praviloma vse podhranjene. Iz proračuna Bog ne daj, četudi je zlahka dokazljivo, da država vse, kar da in mnogo več, dobi nazaj v obliki davščin! V Evropi so običajni za ta namen logični neproračunski viri, kot so posebne takse na kinovstopnice, video dejavnost, oglaševanje, prispevki televizij, vseh torej, ki od filmske proi-

zvodnje živijo. Pri nas so ti viri zaščiteni z takoiimenovanimi "kulturnimi" lobiji tako v parlamentu in izven njega. Gre za domovno vplivne posamezniki, direktorje in razne samozvane "managerje" praviloma proračunskih sredstev, ki so bolj podobni dobro znanim siciljanskim in balkanskim združbam in njihovim botrom. Pri nas take prodajajo kot vrhunске primerke demokratične evolucije.

Če pregledamo našo zakonodajo na področju kinematografije in medijev lahko ugotovimo da je – vse kaže, da ne po naključju – pomenljivo pomanjkljiva. "Evropski" kozmetični popravki, ki jih je po hitrem postopku v zadnjih letih sprejemal parlament, so v tem procesu amandmajev, ki sicer običajno služijo izboljšavi zakonov, prav po "bizantinsko" izgubljeni prav tiste najbolj "evropske" paragrafe, ali pa so ob njih nastajale luknje, ki so jih spreminjale v "neoperativno" zakonodajo. Rahljali in kot po naključju brisali so namreč tiste dele zakonodaje, ki bi nam zagotovil primeren delež domače filmske in avdio- vizualne kulture primerne kakovosti. Parlamentu je pod krinko evropskih sprememb pogosto uspelo doseči prav nasprotno. Denimo, ko so Zakon o filmskem skladu po hitrem postopku kozmetično "prilagajali" evropski zakonodaji z neko minorno spremembo, ki nikoli ni prinesla kakšnih konkretnih posledic, je nekaterim našim prizadevnim poslancem uspelo zakon bistveno

poslabšati. V nasprotju z evropsko politiko so tako na primer črtali tisti člen, ki je prej nacionalno televizijo vsaj načelno zavezoval k finančni podpori nacionalne filmske produkcije. Ta obveza pa je temeljni kamen filmskih politik v večini držav, ki tako politiko imajo.

Dejstvo je, da imamo obupno filmsko politiko, se pravi da take politike še vedno nimamo. Zato sta odgovorna vlada in birokratska kontinuiteta znotraj ministrstva za kulturo. Najbolj odgovorni so tisti ljudje v parlamentu, ki interese kulture zastopajo in se naj bi nanjo razumeli, pa s temi interesi iz takšnih ali drugačnih interesov sklepajo nenačelne in škodljive kravje kupčije. Prejšnji minister (Šeligo) si je za filmsko v sklopu kulturne politike prizadeval. Zdajšnja ministrica (Rihterjeva) si nedvomno tudi. Saj kot nekdo, ki iz kulturne ustanove izhaja dobro ve, za kaj gre. Vendar vse skupaj ostaja Sizifovo delo, dokler ne bo kultura deležna širše politične podpore. Zdaj je nima niti na tej niti na oni strani političnega spektra. Cankarjeva bela krizantema še naprej ostaja natančna prispodoba za odnos naše združene, v tem smislu konsenzualne, "nacionalne", tako leve kot desne politike do kulture. Kar, roko na srce niti ni tako čudno. Volk dlako menja, čudi pa ne.

Zakaj je torej temu tako? Med birokrati so prezimile najbolj neživljenjske od kardejljanskih idej o abstraktnih interesih, ki naj bi jih predstavljale nekakšne zbornice, in se sparile z najbolj naivnim tržnim fundamentalizmom "turbo"-liberalnega kapitalizma, ki vse na tem svetu zdravi z domnevno svobodnim trgom. Seveda želi zdraviti predvsem umetnike, ki parazitirajo na domnevnih "državnih seskih". Ti jalovi, običajno slepi in gluhi birokrati in njihovi politični zavezniki so prepričani, da je cesta edino pravo zdravilo.

To prodajajo kot "evropski lek", v skladu s borno provincialno predstavo o tem, kaj Evropa je in kako deluje. Vse to verjetno po-

čenjajo s tako ihto samo zato, ker niso sposobni doumeti, čemu umetnost sploh služi. Vsaj tako dajo slutiti s svojo "dikcijo" sumničenja in prezira. Kar ugaja prevladujočem tranzicijskem puhloglavem in vulgarnem parvenijstvu in zmedenosti in se uveljavlja in kipi celo tik pred vstopom v EU. To ihto, uničiti in preprečiti kolikor se da, dokler je še čas, moramo razumeti v kontekstu, da je to skregano z temeljnim duhom urejanja zadev v evropskih državah. Taka "ideološka" podlaga je rodila v vladnem Poročilu o slovenski kulturni politiki (v sodelovanju s Svetom Evrope) objavljenih idej o "reformiranju" slovenskega filma s specializacijo naše filmske industrije na koprodukcije in kratke filme, ideje o pošiljanju naših študentov filmske režije v tujino in ukinjanju lastne filmske šole ... (Nisem opazil, da bi se kdo, ki ni iz tega področja, tem neverjetnim topoumnostim vsaj nasmehnil.) Ej, pa to je tako, kot da bi kdo rekel, da naj se naše časnikarstvo specializira za novičke, založništvo pa za slikanice!

Pred leti je v organizaciji Avdiovizualne Evreke, sedaj že ukinjenega poola za meddržavno izmenjavo informacij in izkušenj Evropske Unije, kjer smo po bog vedi kakšnem čudežu člani bili, organizirala posvetovanje o slovenski filmski politiki v Ljubljani. Poslali so nam predstavnike vseh kinematografij, ki bi nam mogle služiti za vzor: Avstrije, Danske, Irske idr. Sam sem za to priložnost pisal uvodni referat in samoumevno ugotovil, namreč da filmske politike pri nas ni in predstavil Irsko kot primer nasprotnega. Prišla je sikajoča sekretarka iz ministrstva za kulturo in pred malce presenečenimi tujci udrihala po meni, ne da bi oni vedeli zakaj, ker ad rem ni rekla nobene. Prvič se je seje udeležil tudi nekdo iz Ministrstva za finance, vendar je kmalu postalo jasno zakaj. Irsko filmsko politiko je proglasil za nezakonito in jo obsodil na izginotje. Kaj si je lahko o tem mislila predstavnica Irske kinematografije, lahko le domnevamo. Pravza-

prav mi je nekaj o tem povedala: Čudilo jo je, kako da predstavniki naše vlade ponavljajo dvomljive argumente, ki jih je sicer na Irskem slišala, saj so za opozicijsko nasprotovanje vladnim reformam razumljivi.

Vstop Slovenije v EU bo, če drugega ne, pomagal k postopni zaježitvi tega flagrantno protikulturnega, posurovelega, provincialnega razvoja. Seveda se bo morala Slovenija po vstopu soočiti s svojo, z evropsko politiko skregano politiko tudi drugače. Na pristopnih pogajanjih se da marsikaj, kar sicer ni napisano, se pa dogaja v umazani praksi, prikriti. Na dan bodo prišle umazane podrobnosti, kot se je to pokazalo že pri analizi slovenske filmske politike, ki jo je naše ministrstvo opravilo skupaj s Svetom Evrope.

Z vstopom v EU bomo postali za evropsko filmsko politiko tudi soodgovorni. Kakšna bo ta politika odvisno, tudi od nas. Ne gre zgolj za politično puhlico. Evropa sama nam razen uvajanja nekih minimalnih skupnih standardov, ki pa pri nas že niso več minimalni, hvala bogu ne bo nič dala niti nič uredila. Ker se bomo morali prilagoditi, se bodo stvari odvijale podobno kot pri veterinarski kontroli. Dobre klobase in paštete bomo morali narediti in prodati sami. Minimalni standardi bodo poskrbeli le, da najbolj umazani mesarji ne bodo tudi uspešni.

Evropa je kulturni projekt, možnost da se za kulturo poskrbi učinkovito in v medsebojnem sodelovanju. Nič drugače kot velja za področje vojaške varnosti. Žal se zdi, da filmska in kulturna Evropa od nas veliko več pričakujeta, kot bosta dobili. Nimam v mislih sredstev, ampak duha, vrednote, tisto evropskost, na Zahodu prtajeno ali morda celo za vedno izgubljeno, o kateri v svojem znamenitem eseju o Srednji Evropi piše Milan Kundera. Kakšno razočaranje, če se bo pokazalo, da bo Slovenija et consortes vstopajočih članic namesto pričakovanega evropskega duha prinesla na evropsko tržnico na-

prodaj vulgarno kopijo ameriške kulturne industrije! Če se bo naša država vedla tako, kot se je med ameriški pritiski in evropski pričakovanji na zunanje političnem področju, se bo tudi takrat Chirac prijel za glavo. Kajti seveda lahko "Nova Evropa" kot trojanski konj ameriške industrije zabave povzroči, da se bodo zrušili še zadnji okopi obrambe evropske omike pred nebrzdano globaliziranim trgovom?

Kljub temu da mora žal biti Sloveniji svetel vzor, stanje v filmski Evropi samo na sebi nikakor ni bleščeče. Evropski filmski trg obvladuje ameriška filmska industrija.

Kljub temu da obsega skoraj pol milijarde duš, je ta trg razdrobljen. Evropa komajda premore tisto minimalno politično enotnost, ki je potrebna za nadaljevanje dosedanje zaščite skupnih evropskih kulturnih interesov. V resnico so med Francijo na eni in ostalimi državami na drugi strani velike razlike, da ne rečem prepadi.

Toda če ne bi bilo tistih evropskih filmskih politik, o katerih sem pravkar govoril, bi bilo stanje še mnogo, če ne usodno, slabše. Trenutno je evropski delež obiskov v kinematografih približno 25%. Pod to številko se skriva tako Francija, kjer je ameriški delež okoli 50% kot države, kjer je stanje podobno Sloveniji, kjer se delež neameriškega filma v kinematografih giblje okoli 5 odstotkov. Gledanost evropskega filma v Evropi je v zadnjem desetletju sicer naraščala, kar ne pomeni, da se je ta trg evropskemu filmu tudi odpiral. Naraščala je zgolj gledanost nacionalnega filma v matičnih državah. Izvoz v druge evropske države pa že dolgo upada in takorekoč ni več. Nadnacionalna evropska distribucija je v praviloma v ameriških rokah.

Nadaljevanje trenutnega, za Evropo sorazmerno ugodnega stanja, ni samoumevna. Utemeljena je namreč na pravici posameznih držav do tako imenovane "kulturne iz-

260. številka Ljubljana, v sredo 11. novembra 1896. XXIX. leto.

# SLOVENSKI NAROD.

— (Predstave s kinematografom) bodo od ponedeljka dne 16. do nedelje dne 22. v salonu hotela „Pri Maliču“. Kinematograf je narejen po principih kinetoskopa, ali znatno boljšan. Mesto malih posamičnih figur se vidijo celi prizori skoro v naravni velikosti, na stotine ljudi se premika kakor v življenju. Podobe so plastične, podobe krajev in arhitektoničnih del so perspektivno izborne. Vse, kar se godi v življenju in naravi, promet po ulicah itd. vse se giblje prav kakor v naravi. To vian za efekt narejene podoba, vse je fotografirano vzeto iz življenja. Kinematograf prinaša serijo osmih podbki predstave: 1. Zviženje na pariških ulicah; 2. Pri pikniku zabavajoča družba; 3. Prepisjoča se kvartopirc; 4. V perilaici; 5. Opeharjeni čuvar; 6. V plavarici in končno: Brzovlak se prepelje na postajo, katra ali je najinteresantnejša. Kaker v vseh drugih mestih čbudi ta interesatni aparat tudi v Ljubljani: brez dvoma veliko zanimanje. Predstave bodo vsak dan od 5 do 8. ure zvečer.

Napoved in spored prve filmske predstave na slovenskih tleh.  
*Slovenski narod*, 11. novembra 1896.

jeme”. Ta francoska iznajdba pomeni, da so določeni izdelki in storitve uvrščeni v kategorijo posebnega pomena, ki jih matične države smejo podpirati. Med te izjeme sodijo za zdaj tudi film in druge avdio-vizualne vsebine. Vendar je v zadnjem, Urugvajskem krogu pogajanj Evropa, predvsem Francija, komaj uspela obraniti ta privilegij podpore lastni kulturi. Pritisk Američanov za ukinitvev izjeme je bil tako silovit, da je najresneje grozilo da bo zaradi tega celotni krog pogajanj propadel. To se sicer ni zgodilo, vendar so Američani napovedali še hujši pritisk za naslednji krog. Ta že poteka. Napovedi izida so tokrat različne. Vsekakor pa se razmere od leta 1993 do danes nimo spremenile v prid zaščite “kulturne izjeme” in “kulturne raznolikosti”, želenne posledice evropske filmske in kulturne politike. Napovedujejo tako, da bo možnost kulturne izjeme odpravljena, kot to, da bo ta možnost sicer ostala, Američani pa bodo

tokrat zahtevali, da bo njihov kapital imel enakopravn možnost pridobivati evropsko podporo. Kar morda celo ni tako neumno.

Tudi nadaljnji obstoj trenutnih evropskih filmskih in medijskih razvojnih programov ni samoumeven. Odločitev o ukinitvi Avdiovizualne Evreke je že padla. Zdi se, da gre za manj razumljivo, gotovo preuranjeno, če ne kar nespametno odločitev, glede na stanje v kinematografijah vzhodne polovice Evrope. V tej polovici so tako vstopajoče države kot one, ki na vstop še čakajo ali pa sploh nikoli ne bodo vstopile. Media plus je že tretji petletni program za izvajanje evropske medijske politike. Vendar se kaj lahko zgodi, da bo tudi ta ukinjen. Tudi na Eurimages izvajajo pritiske, iz katerih bi se dalo sklepati, da gre morda za sile, ki jim obstoj takih mehanizmov ne ustreza. Pritiski se izvajajo, kljub temu da je ta sklad dokazno učinkovit, vsaj če sodimo po naslovih in av-

torjih, ki jih je v preteklosti podprl in po drugih, "stranskih" učinkih.

Seveda so teorije zarote dvomljiv vzorec razmišljanja, vendar je dejstvo, da je je francoska protiobveščevalna služba odkrila skupino agentov, ki je med Urugvajskim krogom pridobivala podatke o Evropski pogajalski strategiji na pogajanjih o medijskem poglavju. Tudi dejstvo, da se ameriška administracija ukvarja s pogajanja o filmu in medijih v sklopu WTO na najvišjih ravneh, tudi na predsedniški, nam da vedeti, da gre za "velike" stvari. Da so res velike, bo jasno, če pogledamo številke. Ameriški izvoz avdiovizualnih vsebin je drugi po velikosti. Evropski primanjkljaj nasproti ZDA na tem področju je v zadnjih letih naraščal od 5 do 10 bilijonov evrov. Evropa predstavlja ca 35 % svetovnega tržišča. Ca 75 % tega tržišča je pod ameriško kontrolo. Delež evropskega filma in drugih AV vsebin v ZDA je pod 1%. Gre za sektor, ki eksplozivno rase in zavzema vse bolj osrednje mesto v tako imenovani novi ekonomiji.

Tisti v Evropi, ki so to najboljše doumeli, so uspeli postaviti na noge močne filmske in medijske industrije. Tako je pet milijonska Irska v manj kot letu dni povečala svojo filmsko proizvodnjo za skoraj 3500 %, zaposlila 17.000 ljudi, kar dogovarja nekaj manj kot 5000 novim polnim zaposlitvam. Ob tem pa je v tistem obdobju ustanovila sedem novih gledališč, eno novo nacionalno javno televizijo itd. Temelj reforme je bil davčni odlog. Kar je zgolj oblika državne subvencije. Obsežna študija je namreč dokazovala, da na Irskem vsak evro podpore filmski industriji vrne štiri v obliki državnih fiskalnih prejemkov. To je bolje kot pri kemični industriji.

Vse to je v nasprotju z že omenjeno dolgotrajno tendenco domačih kulturbirokratov, ki se zavzemajo za ukinjanje gledališč in drugih ustanov, ker ima Slovenija vsega tega domnevno preveč. Take namere nemalokrat zavijajo celo v potrebo po živi, sodobni, celo alterna-

tivni kulturi, ki naj bi bila v nasprotju z domnevno okostenelo institucionalno. Zdi se kot da ti ljudje, sociologi kulture, raznorodni teoretiki, pa tudi preprosti zgolj birokrati nikoli ne berejo knjig, ne hodijo na koncerte, v kino, v gledališča in na razstave. Če bi, bi vendarle morali pomisliti, da za vsem tem stoje "pretežno" institucije. In da ustanove niso nujno "okostenele", so lahko tudi "rastlinjaki", okolje v katerem šele lahko nastajajo kakovostni "projekti". In da negotovosti, ki naj bi tako blagodejno vplivala na tekmovalnost in konkurenčnost umetnikov, ni tisto, kar jim najbolj manjka v njihovih delovnih okoljih in življenjih. To so lahko domišlja samo nekdo, ki negotovosti v svojem zasebnem in delovnem življenju nikoli ni videl od blizu.

Irski filmski čudež je Irska uspela razviti znotraj EU. Tega ni storil EU za Irsko. V Uniji so tudi države, ki priložnosti ne znajo izkoristiti. Denimo Italija, ki je kljub temu da je celo ustanovna članica, uspela uničiti nekoč eno najvitalnejših kinematografij na svetu. Šlo je za izjemno kinematografijo tako v ustvarjalnem kot v gospodarskem smislu.

Slovenija je žal v vsak dan bolj podobna prav Italiji. Čedalje bolj se oddaljuje od skandinavskih vzorov, na katere se pa rada sklicuje. Vendar je bilo to značilno tudi za bivšega predsednika sosednje države. Zdi da so v primerjavi z danes, celo pod komunisti javne ustanove delovale učinkovito in racionalno. Zdaj pa razvijamo domnevno evropski red, ki pa je napol razumljen in slabo prepisan, kafkovski. Gre za kulturo javnih delavcev, ki to niso, ampak so nedgovorni, samovoljni, anonimni, neučinkoviti in pogosto protislovnici oblastniki. To birokracijo rojevajo in gojijo površno prepisani zakoni brez primerne implementacije.

Tako v Evropi za nas prav gotovo velja Valeryjev napis na francoski kinoteki na trgu Trocadero v Parizu: "Odvisno je od tebe, ki vstopaš ali bom grobnica, ali ..."

# Arhitektura, kuratorstvo in regionalizem

## 1. Iz baze podatkov (Podatkovnik)

Arhitektura. Če danes vprašate vodilne svetovne arhitekta o vlogi arhitekture in arhitekta danes in v prihodnje, se vam pred očmi razgrne kalejdoskop provokativnih idej, dobrih intencij, samovšečnih refleksij in kontroverznih manifestacij stanja, s katerim se stroka spopada na najrazličnejše načine. Nanzanih je samo kak ducat trendov in mnenj, s katerimi nikakor ni zaobjeta vsa raznolikost in večplastnost fenomena. Nekateri bodo trdili, da je stanje posledica teoretskega vakuum, na katerega je edini odgovor avtonomnost izraza absolutne arhitekture. Drugi spet morda ravno nasprotno, da moramo arhitekturo odstaviti s piedestala in jo premisliti skozi sorodne discipline, ki se ukvarjajo s problematiko prostora. Spet tretji bodo propagirali princip zvezdnitva, češ da je arhitekt vse bolj potisnjen iz svoje tradicionalne pozicije in je samo v vlogi zvezde/zvezdnika zmožen producirati arhitekturo; v nasprotnem primeru jo producira trg. Glavno vodilo nekaterih je ločitev raziskovalnega dela od projektiranja, saj se na ta način arhitektura oplemeniti z izsledki raziskovanja, jih pusti odprte za nadaljnje spekulacije, ki bi jih takojšen prevod v arhitekturni projekt preveč zožil, oklestil in nezadnje onemogočil.

Kje stojimo, kakšna je naša pozicija? Na tem mestu se postavlja vprašanje meja vulgarizacije družbe ter s tem seveda tudi vulgarizacije arhitekture. Kakšni so novi procesi produkcije arhitekture? Nekateri "digitalni arhitekti" verjamejo, da je včeraj avtomobilske industrije danes in prihodnost arhitekture. Asoc-

ciativne parametrične metode oblikovanja, ki jih omogočajo najnovejše digitalne programske opreme, odpirajo pot interaktivnemu projektiranju in neposredni povezanosti arhitekta s produkcijskim procesom. Arhitektura je po mnenju mnogih predvsem praksa, neznanstvena disciplina in torej ne omogoča posplošenih zaključkov. Prihodnost se tako lahko predvidi samo skozi posamezen projekt. Multidisciplinarna dejavnost arhitektov je disciplino potisnilo v središče javne debete, ki predloči, vizualizira potencialne razvoja in hkrati nastopa kritično do obstoječih programskih delitev. Paranoičen pogled izpostavi pomen zavedanja, kaj ogroža arhitekturo; kakšni so torej vzvodi moči, ki jemljejo kompetence iz rok arhitekture na račun tržne ekonomije.

Po kratkem uvodu, kaj si o arhitekturi mislijo arhitekti, si lahko pogledamo, kakšno je mnenje developerjev, ki ga kratko bom orisal. Glavni propagandni argument, ki ga navajajo je Emocija+Ekonomija, kar vodi k Moči domišljije. Arhitektura ja s tega stališča obravnavana kot posel, v katerem zgradba pri naša dobiček, ustvarja lepoto ekonomije in je tržno pogojena. Nadvse pomemben je maksimalni dobiček zgradbe v prvih petnajstih do dvajsetih letih, fleksibilnost uporabe ter razmerje med grajeno in uporabno površino, kjer ekonomija tako imenovani javni prostor izriva iz vsakdana. Naj navedem še štiri točke o ekonomiki urbane arhitekture: ustvarjati kompetitivno komercialno okolje, zgradbe so posel, prostor je blago ali proizvod, edino, kar šteje je lokacija in podoba. Arhitektura je samo dodana vrednost.



Mimogrede, okrog 80% stanovanjskih gradenj v Združenih državah ni bilo projektiranih s strani arhitektov, pač pa so to vlogo prevzele nepremičninske družbe.

Pred dobrim mesecem mi je Kenneth Frampton v intervjuju omenil, da ga je Dalibor Vesely, sicer arhitekturni zgodovinar in teoretik z univerze v Cambridgeu, nedavno povsem neposredno spodbujal, naj se vrne k svoji že dvajset let stari tezi o kritičnem regionalizmu. Lahko si predstavljamo, kako odprt je lahko dialog med dvema podobno mislečima o vlogi arhitekture v družbi. Dalibor Vesely zagovarja stališče, da je kultura neposredno odvisna od arhitekture; da je arhitektura prostora, topografije, naravnega in grajenega okolja, pravzaprav osnova za kulturo. Grajeno okolje naj bi skrivalo in pogojevalo latentno, prihajajočo kulturo. Herman Hertzberger je Kennetha Framptona, sicer profesorja na univerzi Columbia v New Yorku, označil kot najpomembnejšega arhitekturnega kritika našega časa, ko pa je imel Rem Koolhaas z njim javen pogovor, ga je označil v lastnem in značilnem tonu kot zadnjega in edinega kritika, kot edinega preživelega te vrste, sicer avtorja mnogoštevilnih kritik in člankov, knjig *Moderna arhitektura – kritična zgodovina* in *(Študije o kulturi tektonike) Studies in tectonic culture*, pa tudi teze “Towards Critical Regionalism”, ki se ji bom nekoliko bolj posvetil.

Skušal bom osvetliti relevantnost kritičnega regionalizma skozi optiko prihajajočih političnih sprememb. Teza je morda trenutno bolj aktualna kot kdajkoli poprej, saj ne temelji na iskanju vloge arhitekturne prakse skozi vračanje k avantgardnim tradicijam, pač pa ima več opraviti z inflektirano modernostjo, ki jo določajo lokalne okoliščine.

V Sloveniji je bila teza vedno deležna velike pozornosti, tako v arhitekturni teoriji, kritiki in tudi v izobraževanju in nenazadnje v bolj ali manj zvestih arhitekturnih materia-

lizacijah. Framptonova knjiga “Modern Architecture: A Critical History”, je bila eno redkih obveznih čtiv v tujem jeziku (v hrvaškem prevodu) na Fakulteti za arhitekturo pred desetimi leti in vsebuje zadnje poglavje z naslovom “Kritični regionalizem: sodobna arhitektura in kulturna identiteta”, ki je pravzaprav predelana izvirna teza “Towards Critical Regionalism: Six points for an Architecture of Resistance”, ki je bila prvič objavljena pred dvajsetimi leti v zbirki esejev o postmoder- ni kulturi z naslovom “The Anti-Aesthetic”.

Pa naj se posvetim osvetlitvi nekaterih postavk kritičnega regionalizma in skušam aktualizirati pojme, ki v tezi nastopajo.

Uvod v članek je sposojen pri Paulu Ricoeurju iz leta 1961 in govori o Univerzalni civilizaciji in nacionalni kulturi in se navezuje na fenomen arhitekture kot “grajenega pomena”: **“It is a fact: every culture cannot sustain and absorb the shock of modern civilization. There is the paradox: how to become modern and return to sources; how to revive an old, dormant civilization and take part in universal civilization”.**

“To je dejstvo: vsaka kultura ne more vzdržati in absorbirati šoka moderne civilizacije. Tukaj je paradox: kako postati moderen in se vrniti k izvorom; kako oživiti staro, spečo civilizacijo, in biti del univerzalne civilizacije.”

Gre torej za nekoliko melanholična razmišljanja in dejavnosti v precepu med kulturo in civilizacijo, tako značilna za nemške avtorje, ki jih najdemo tako pri Oswaldju Spenglerju z začetka, kot pri Petru Sloterdijku s konca dvajsetega stoletja.

Morda bi bilo dandanes moč zamenjati nekatere izraze z novimi, naprimer “modern” z arhitekturno trendovskim “supermodern”, vedeti pa moramo tudi, je Paul Ricoeur govoril o “univerzalni civilizaciji” nasproti nacionalnim kulturam še preden je leta 1967 Marshal McLuhan lansiral termin “globalna

vas”, torej pred razrastom interneta in ostalih komunikacijskih tehnologij.

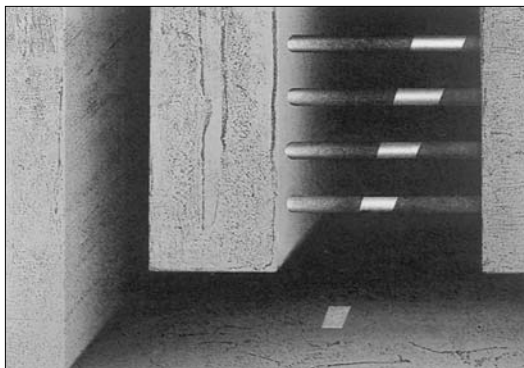
V prvi točka z naslovom “Kultura in Civilizacija” Frampton oriše razslojeno, a vendarle spojeno substanco, ki jo tvorita lokalna kultura in globalna civilizacija. Dinamično sobivanja nasprotij, postmoderno stanje par excellence, je opisano kot zmaga globalne civilizacije nad lokalno inflektirano kulturo tipičnega mestnega središča.

V drugi točki “Vzpon in padec avantgarde” sledimo toku modernizacije tako družbe kot tudi arhitekture v luči avantgardnih gibanj. Navkljub različnim vlogam, ki so jih avantgardna gibanja imela v različnih geopolitičnih situacijah, se Framptonov argument, da modernizacija kot taka ne more več imeti izključno osvobajajoče funkcije, naveže na avantgardizem, ki prav zato ne vzdrži več kot osvobajajoči moment tudi zato, ker bila je njegova utopistična obljuba preplavljena z notranjo racionalnostjo instrumentalnega razuma, ponotranjena s strani političnega sistema, ki projicira nesorazmerno premoč “univerzalne civilizacije” nad svetovno kulturo.

Tretja točka nosi naslov Kritični regionalizem in svetovna kultura ter razloži osrednjo tezo celotnega eseja. Termin “kritični regionalizem” je prevzet iz članka “The Grid and The Pathway” Alexa Tzonisa in Liliane

Lefavre iz leta 1981 in ga od ostalih arriergarde struj razlikuje nujna po vzdrževanju visokega nivoja samozavedanja, ki pomeni ostro nasprotje konzervativnega populizma in sentimentalnega regionalizma. Po Framptonovem mnenju arhitektura lahko obstane kot kritična disciplina samo, če zavzame pozicijo arriere garde, se torej na eni strani distancira od razsvetljenskega mita o napredku, in na drugi, od reakcionarnega, nerealističnega impulza vrnitve k arhitekturnim oblikam predindustrijske preteklosti. Samo čvrsta kritiška pozicija lahko vodi k samozavedni, k sintezi med pritiski univerzalne civilizacije in sublimnimi komponentami svetovne kulture.

Četrta točka, ki se ukvarja s problemom Megalopolisa in prostorske nedefiniranosti sodobnih razpršenih mest, ima naslov The Resistance of the Place-Form (Odpor krajevne oblike). Problem sodobnega mesta namreč tiči v razvojnem načrtu, ki je reduciran na nedosti več kot alokacijo uporabe zemljišč in logistiko distribucije. Frampton navaja primer Rotterdama, ki je bil v drugi svetovni vojni povsem porušen in nato zgrajen na novo, kjer je moral urbanistični načrt vsakih deset let v revizijo in posodobitev v zaradi zgradb, ki so bile realizirane v vmesnem obdobju. Argument o potrebi prostorske definiranosti “kraja” v nasprotju z razpršenostjo pretočnega



Ewa Zawadzka: Zgodovina pokrajine, VI, visoki tisk, 1999.

prostora, se navezuje na Heideggerjev esej *Bauen, Wohnen, Denken* iz leta 1954, kjer je relacija med "graditi" v neposredni povezanosti z "biti in bivati", kar pa je mogoče samo v prostoru, ki je jasno določen, ki ima karakteristiko "kraja". Samo tako definirana meja lahko grajenemu okolju dovoljuje, da se tudi v institucionalnem smislu zoperstavi neskončnemu procesnemu toku Megalopolisa.

Kultura versus narava: topografija, kontekst, klima, svetloba in tektonska oblika (tectonic form) je naslov pete točke. Frampton se spet dotakne fundamentalnega nasprotja med univerzalno civilizacijo in avtohtono kulturo, ki naj bi ju arhitektura kritičnega regionalizma kritičsko spojila. Specifična kultura regije naj bi, tako v zgodovinskem kot tudi v geološkem in agrikulturnem smislu, postala zapisana v obliki realiziranega arhitekturnega ali urbanističnega dela. Ta zapis, ki izvira iz postavitve zgradbe v prostor ima mnogo pomenskih nivojev, saj ima v grajeni obliki možnost zaobjeti prazgodovino kraja, njegovo arheološko preteklost kot tudi časovni razvoj in preobrazbo, ki prvotnemu stanju sledi. Podobno kot za topografijo, je izpostavljen pomen lokalnih kvalitet, ki naj vplivajo na klimatizacijo in (naravno) osvetlitev v zgradbi, ki naj jo razlikuje od optimiziranega načina planiranja v domeni univerzalne tehnike. Na koncu pete točke je izpostavljen pomen "tektonike" kot primarnega principa arhitekturne avtonomnosti nasproti "scenografiji". Leta 1994 je Frampton izdal knjigo z naslovom *Studies in Tectonic Culture* (Študije o tektonski kulturi), kjer je del pete točke razvil do jasno izraženega kvalitativnega gledišča, ki govori o tektoniki in njenih principih, primerih, izvorih in vzgledih. Leti so detajlno obdelani in želijo izpostaviti stremljenje k prezentaciji zgradbe kot poetike konstrukcije namesto zgolj reprezentativnosti v obliki fasade.

V šesti točki Vizualno versus taktilno je izpostavljen pomen taktilnosti in specifične materialne obdelave, ki ne služi zgolj zapeljevanju pogleda, ki ga favorizira univerzalna tehnologija. Gre torej za pomen arhitekturnega stimuliranja vrste komplementarnih čutnih percepcij ki jih telo registrira; intenzivnost svetlobe, teme, toplote, hladnosti, vlažnosti, arome materiala, odmeva itd., ki v nasprotju z oddaljujočim perspektivnim pogledom na realnost, ponujajo bolj neposredno izkušnjo okolja. Taktilnost, je torej lahko dekodirana skozi individualno izkušnjo in ne more biti reducirana na informacijo ali simulatersko reprezentacijo.

Po Framptonovemu mnenju imata taktilnost in tektonika skupaj možnost, da v enaki meri prerasteta tehnizirano pojavnost, kot ima krajevna-oblika možnost kljubovati neizprosnemu pritisku globalne modernizacije.

Šest točk je izvedenih kot recept, ki nima metrično natančno predpisanih vsebin in je zato toliko bolj življenski, prilagodljiv in odprt za interpretacije ter za vzpostavitev lastnega okvira znotraj njega, a še vedno dovolj koncizen, da je njegov vpliv razviden v mnogih arhitekturnih produktih.

## 2. Prototipi

Vprašanje o pomenu in možnem vplivu odprtih meja na arhitekturno dogajanje v slovenskem prostoru lahko vodi k formiranju organizacijskih struktur, ki omogočajo, dovoljujejo in spodbujajo nastajanje prototipov, ki se odzivajo na pritiske globalne civilizacije, vendar so dovolj vpeti v avtentično kulturo lokalnega prostora, da jih lahko razumemo v skozi osvetlitve pojmov kritičnega regionalizma. Razumevanje možnih prototipov rezistence je potrebno na več nivojih. Logika povezav in funkcioniranja institucij, korporacij in predpisov na različnih nivojih uprave deluje podobno rizomatično kot gra-

jeno okolje samo. Za primer lahko vzamemo formiranje predpisov, ki imajo vgrajene faktorje spodbujanja navezave na avtohtono kulturno okolje brez nostalgicne vpetosti v obnovitev "ljudskosti", ki lahko prispeva k regionalno bolj ozaveščenemu formiranju novih struktur. Te tako ne postanejo replika replik ljudskih struktur, ki navadno prispevajo zgolj k disneyfikaciji območij, in ki razen simulakerske podobe, čistega imagea, nimajo več ničesar skupnega s karakterjem avtohtone kulture in služijo zgolj kot potrošno blago turistične industrije. Sprememba lokalne kulture v tematski park je lahko samo zavestna odločitev, ki je plod razumevanja, da je tovrstno delovanje manj v skladu s tradicijo avtohtonosti, kot s tradicijo univerzalnega pretoka kapitala skozi vsako poro tudi preprostega življenskega vzorca, ki tako postaja produkt zase, samemu sebi namen. Razmerje med različnimi akterji se razlikuje glede na potrebe, namen, in funkcioniranje posameznega prototipa, in je prilagojeno specifični lokalni prostorsko politični situaciji. Na ta način, se lahko pritisk, na primer multinacionalne korporacije inflektira v odgovarjajočo formo v odnosu do lokalnih predpisov in struktur, kjer popolna razprodaja materialnih in mentalnih dobrin postane otežena.

Kako torej kanalizirati pretoke, pritiske, želje in možnosti v produkt, ki naj omogoča razvoj, vendar ohranja odnos do lokalnega okolja? Ali je moč misliti vsak objekt, vsako zgradbo skozi procese možnih monetarnih, informacijskih, komunikacijskih in naravnih pretokov? Že samo pozornost na omenjene fenomene v fazi načrtovanja, lahko formira produkt, zgradbo, kompleks ali plan z vgrajenim varnostnim mehanizmom "zlorabe". Na primeru formiranja javnega prostora lahko vidimo predvsem, kako lahko določena arhitekturna prostorska artikulacija predvsem onemogoča njegovo ustrezno delovanje. Prav-

zaprav lahko analiza tovrstnih fenomenov deluje predvsem v negativnem smislu; da opazimo predvsem neustreznost oziroma ovire, ki določeno dejavnost onemogočajo.

Na prostorskem nivoju je navezava na izročilo gradnje lahko prednost, vendar obvezujoče formalno sledenje ljudskim vzorcem, kot sem že omenil, vodi k ustvarjanju izumetničenega stanja tematskega parka. Zavedati se moramo, da so določene forme ljudskega graditeljstva v nastale v odnosu do časovnih okoliščin in pritiskov drugačnih, prav tako "tujih" režimov oblasti, kot je današnja vseobsežna globalna civilizacija. Kako se torej vrniti k izvorom in ostati moderen, je vprašanje, ki ga Paul Ricoeur postavlja pred nas, in ki mu sledi tudi Frampton. Le-ta kot predlog na materialnem nivoju predlaga tektoniko in taktičnost, ki sta lahko kvalitativni odziv na avtohtono kulturo. Hkrati pa moramo seveda opozoriti na kvaliteto gradnje same, čeprav je danes od investitorja težko pričakovati tovrstne odločitve, če se kvaliteta ne meri s performativno podobo objekta, saj trajnost grajenega okolja omogoča oblikovanje kulturnega miljeja, ki se nanj nanaša, ki mu torej služi kot materializirani temelj referenčnosti. Tukaj se lahko spet navežemo na vlogo institucij in predpisov, ki morda premorejo moč formiranja tovrstnih usmeritev. Druga strategija, ki laho morda popelje do podobnega učinka, pa je vzpostavitev mehanizmov "brandinga", ki lahko trajnostne kvalitete izpostavi nad vse druge. Morda se sliši že kar nekoliko utopično, pa vendarle: ali si lahko zamislimo zgradbo s trajnostnim karakterjem kot fenomen, ki lahko konkurira na trgu blagovnih znamk in jih, zaradi specifične vpetosti v lokalno okolje nadvse prekaša. Strategija vzpostavitve trenda, ki ima značilnosti trajnosti in lokalnosti, lahko v sozvočju z zgoraj navedenimi nivoji proto-tipičnega grajenega okolja nudi rezistenčno obliko, ki ne zgolj sledi uveljavljenim logikam, vendar

jih usmerja in omogoča ustvarjanje nadgrajene identitete?

Že sama lingvistična kompozicija prototipa je, bi lahko trdili, v nekolikšnem nasprotju z ustaljeno arhitekturno prakso, ki se je vedno bolj znašla v ustvarjanju in razvoju tipologij. Osredotočenost na prototipe, ki lahko usmerjajo tok razvoja, ustvarjajo nove tipologije in razblinjajo ustaljene vzorce mišljenja, je vitalnega pomena za zavesten razvoj. Seveda pa moramo omeniti težavo, s katero se soočijo pravzaprav vsi prototipi v stanju, ko se še ne zmorejo brezpogojno vključiti v red stvari, ko njihova zrelost še ni vsestransko sprejeta in njihova aktivnost ne povsem odobrena. Govorimo o prehodnem obdobju, ki ga lahko imenujemo liminalna faza in ga lahko primerjamo z antropološko študijo Victorja Turnerja. V poglavju *Betwixt and Between: The Liminal Period* opiše primer robnosti ali liminalnosti kot vmesno (medstrukturno) situacijo v družbi, ki jo določajo strukture pozicij. Gre torej za situacijo, ko nekaj ali nekdo ne pripada več poziciji, ki jo je imel doslej, vendar pa še tudi ni dosegel pozicije, ki ji sledi. V primeri Victorja Turnerja gre seveda za vmesno fazo, ki jo prestajajo "novinci" v mnogih kulturah ob ritualnem prehajanju iz pozicije mladostnika v pozicijo odraslega. Govorimo o pravzaprav nevidni

fazi, saj pripadniki družbe vidimo samo stanja, ki jih pričakujemo, le-ta pa so pogojena s privzgojene in naučenim načinom klasifikacije naši kulturi. Saj nam kot pravi Turner, "posvetne definicije ne dovoljujejo obstoja ne-dečka-ne-moškega, kar novinec v moškem pubertetnem ritualu pravzaprav je (če lahko rečemo, da je sploh kaj)". Nevidne liminalne *personae*, imajo torej dvojni karakter: ne morejo biti več kvalificirane in hkrati še niso kvalificirane na novo. Naslednja značilnost je njihova nečistost, ki je opazna vedno in povsod s strani tistih, ki stanja ne sprejmejo kot takega, čeprav so bili v določenem življenjskem obdobju sami vpeljani v enakem stanju. Ker so strukturno nevidne in fizično, seveda vidne ter ritualno nečiste, so liminalne *personae* navadno delno ali pa povsem odstranjeni iz kulturno pogojenih in urejenih stanj in položajev. Vendar pa imajo ravno zaradi te izvrženosti v vmesno stanje možnost in nalogo premisliti svojo družbo, kozmos in sile, ki jih ustvarjajo in vzdržujejo. Liminalno stanje je lahko tako opisano kot stanje refleksije.

Podobnost z življenjem prototipa je seveda spekulativna in poučna ter ima mnogo opraviti s premislekom o predsodkih in vgrajenih miselnih vzorcih, ki jih posredujemo pri opisovanju obstoječega grajenega okolja in meja



Ewa Zawadzka: *Zgodovina pokrajine, VI*, visoki tisk, 1999.

možnosti in usmeritvah za razvoj v prihodnje. Pri ocenjevanju in merjenju potencialnih kvalitete še ne popolnoma zrelih konceptov, ki še morajo prestat testno fazo, velja spomniti na LCA (Life Cycle Analysis), torej analizo življenjskega cikla za posamezen prototip v navezavi s podobno analizo interakcije med posameznimi prototipi ter njimi in obstoječim okoljem. Tovrstna analiza pa sodi v domeno scenarijskih iger in je pravzaprav pozitivistične kalkulacije zaradi kompleksnosti sistemov ne zmorejo zadovoljivo opisati.

Koncept liminalnosti je lahko zanimiv tudi z drugega zornega kota. Če govorimo o odpiranju meja, vendar vztrajamo pri relativni avtohtonosti in prepoznavnosti določenih teritorijev, je liminalnost, torej mejnost, ki prototipu preprečuje hipen preskok v tip, ki se ga lahko reproducira, priložnost za premislek za vgraditev mejnega elementa v sam prototip. Tako torej zunanja vrsta meje pogojuje notranjo organizacijo, ki ima vsajen identifikacijski mehanizem za re-produciranje nekdanje obstoječe meje na spoznavnem, skorajda virtualnem nivoju.

### 3. Scenarijske igre

Govoriti o vplivu odprtih meja na razvoj lokalnih arhitektur sodi v domeno scenarijskih iger. Tovrstna strategija, ki skuša predpostaviti scenarije, ki si jih sicer ne moremo niti zamisliti, in jo je med prvimi uporabila naftna družba Shell v sedemdesetih letih, je vse bolj, vsaj latentno, aktualna kot del urbanistične prakse. Torej, kaj naj bi se zgodilo, če ...

Preigravnje scenarijev je lahko nadvse koristno, saj služi kot kontekst za realne akcije, ki zaradi premočnih pritiskov kapitala ne vzdržijo več kot statični planski dokumenti, ampak se nagibajo v polje dinamičnega planiranja. Poklic planerja zamenja poklic kuratorja. Kurator torej vodi igro, v katero vstopajo raznovrstni prototipi z najrazličnejšimi ambicijami, njegova naloga pa je,

da jih ustrezno orkestrira. Seveda je sposobnost kuratorja predvideti zmožnosti delovanja prototipov poleg vsestranske informiranosti in povezanosti z raziskovalnimi projekti ključnega pomena za uravnavanje trajnostnega razvoja.

Naj na tem mestu omenim enega od morda manj znanih trendov, ki imajo absoluten potencial spremeniti arhitekturno delovanje. Eden vodilnih prerokov je Bernard Cache, sicer avtor knjige *Earth Moves*, na nastanek katere je vplivala filozofija Gillesa Deleuza, sam rokopis, pa je še pred izdajo imel neposreden njegovo knjigo *The Fold, Leibnitz and the Baroque*, ki so ga mnogi tako imenovani digitalni ali virtualni arhitekti posvojili in interpretirali v svojih "blob" in "surface" in "fold" mojstrovinah. Pred kratkim mi je Bernard Cache, po vrsti predavanj, ki jih je imel, na vprašanje, zakaj se je nekoliko odmaknil od Deleuzovskega jezika v *Earth Moves* in produkcije form skozi filozofske koncepte odgovoril, da je postalo področje povsem modno in pravzaprav polno neadekvatnih interpretacij, ter da se je umaknil in našel novo, nadgrajeno pot, ki vodi k neposredni povezavi arhitekta s produkcijskimi procesi. Govorimo o novih tehnoloških možnostih najsodobnejših softverov, ki omogočajo asociativno parametrično oblikovanje. Gre torej za odmik od računalniških tehnik in procesov, ki so usmerjale arhitekturno dogajanje v zadnjih petnajstih letih; odmik od reprezentacijskih tehnik animacijskih softverov, ki so bili razviti za filmsko industrijo in jih je arhitekturna praksa obsedena z izraznostjo podobe – imagea uporabljala za koncipiranje svojih produktov. Gre tudi za odmik od ustaljenih CAD tehnik, kjer je bil računalnik zgolj orodje za izrisovanje načrtov na sicer tradicionalen način. Novi parametrični softveri namreč omogočajo so-odvisnost (asociativnost) med posameznimi deli projekta, ki se tako kot celota prilagaja posamez-

nim spremembam, ki nastajajo v procesu projektiranja in omogočajo projektiranje podobnosti v serijah.

Tukaj ne gre več za modularnost gradnje v ustaljenem smislu, ampak za serijsko produkcijo različnosti, ki omogoča "mass customization". Seveda je izvedbo tovrstnih operacij možna tudi z obstoječimi metodami, ki pa vsebujejo vprašanje ekskluzivnosti in cene. Verjetno si ne more vsak arhitekt privoščiti 30% celotne vrednosti investicije za projektiranje samo, kot to lahko uresniči na primer Frank Gehry, sicer avtor mnogo sorodnih zgradb najbolj slavnega muzeja Guggenheim v Bilbaou, kar Cache spretno izrablja kot enega svojih argumentov.

V tem primeru je izpostavljen pomen novih tehnologij, ki lahko vplivajo na novonastajajoče grajeno okolje in v katerih avtonomne kulture morda lahko najdejo in definirajo parametre, ki bodo nereduktivno izraznost prostora ohranjale v duhu časa. Vprašanje je seveda, na kakšen način definirati kvalitete posameznega prostora, ki naj nastopa kot pomemben parameter v tovrstnih tehnologijah.

### 4. Akcijski plan

Arhitektura je disciplina, ki je globoko vpeta v vse pore družbe. Njena relativno avtonomnost je seveda vidna v artikulaciji grajenega prostora, kvalitativno izražena v tako imenovani sintaksi materije.

Kot je bilo že večkrat izraženo, naj izpostavim verjetno najbolj pereč problem, ki se tiče nas vseh, namreč, da kvaliteta grajenega prostora ni odvisna samo od arhitektov, pač pa tudi in predvsem od investitorjev. Morda niti ni tako pomembno, kako odprte meje imamo v arhitekturnem smislu, pretok idej je vedno nadvse dobrodošel. Vsakršna mnogoterost pa zahteva jasno opredelitev do

principov delovanja in torej vodi k izpostavitvi lastne pozicije arhitekta, ki morda lahko edinole kljubuje pritiskom globalne ekonomije v sodelovanju z izobraženim investitorjem. V intervjuju se je Kenneth Frampton posvetil tudi tej temi. Omenil je primer italijanskih gimnazij, za katere je na temo "okoljskega oblikovanja" (environmental design) izšlo pet knjig z idejo, da bi oblikovale osnovo programa. Frampton je ob tem izrazil dvom, da je sploh katera od gimnazij sprejela ta program, čeprav verjame, da bi celotno vprašanje okoljskega oblikovanja moralo biti del programa gimnazij in zaključil misel, da je pravzaprav zelo utopično govoriti na takšen način, vendar če se ljudje ne zavedajo svojega okolja in problemov, ki nastopajo v oblikovanju okolja, je najti naročnika zelo težko. Transparentnost opisanih plasti, ki so naložene ena nad drugo in katerih vsebine se poljubno medsebojno povezujejo, je prinesla spodbudne impulze za razmišljanje o vplivu odprtih meja na arhitekturo kot stroko, grajeno in naravno okolje in sploh odnos do tako labilnih terminov kot so napredek, razvoj in bodočnost.

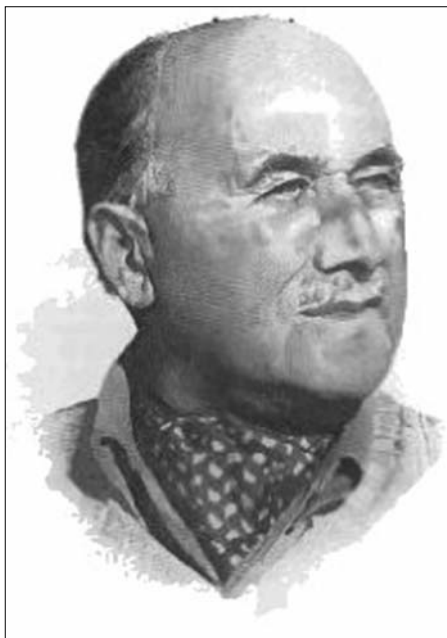
Morda bi si bilo vredno za zaključek spododiti kvaziantropološko misel nizozemskega arhitekta Alda van Eycka in je tudi med priljubljenimi mislimi Kennetha Framptona: "Tisto, kar imajo antikvaristi in tehnokrati skupnega, je sentimentalni odnos do časa. Antikvaristi so sentimentalni do preteklosti, tehnokrati do prihodnosti. Vendar pa je človek vedno in povsod enak. Zatorej začnimo s sedanostjo in skušajmo najti nespremenljivo stanje človeka".

(Struktura štirih plasti v članku je osnovna struktura metodologije raziskovanja in dinamičnega planiranja z naslovom "Urban Gallery" Raoula Bunschotena, CHORA)

Jean Monnet

## Poglobljena, resnična in takojšnja akcija

Vsako leto, če je le možno, se odpravim na velike pohode po Alpah, in tokrat sem se z mojim vodnikom po Alpah nad Huezom dogovoril za srečanje v Švici, v Roselandu. Koliko kilometrov sva napravila v dveh tednih – prenočujoč po kočah – sem pozabil, toda tok mojih misli je še vedno pred mojimi očmi in to v zapiskih, ki sem jih napravil zvečer ob koncu vsake izmed etap. V njih je čutiti strah, ki je ležal nad Evropo pet let po vojni: neka druga vojna je blizu, če nečesa



Jean Monnet

ne storimo. Nemčija ne bo njen vzrok, ampak stavni vložek zanjo. Treba je preprečiti, da bi to bila in da bi – nasprotno – postala izhodišče za nekakšno vez. Trenutno bi le Francija lahko dala iniciativo. Kaj bi lahko povežalo, preden bo prepozno, Francijo in Nemčijo? Kako že od danes dalje uveljaviti skupni interes obeh držav? Takšna so bila vprašanja, ki sem si jih v zbranosti neprestano zastavljal med hojo v tišini. Ko sem se v prvih dneh aprila vrnil v Pariz, še nisem imel povsem pripravljenega odgovora, ampak zgolj poročilo, polno najrazličnejših razlogov za delovanje, in že tako jasno usmeritev, da je bil zame čas negotovosti že mimo. Preostalo je le še izbrati način in najti priložnost.

Poročilo je bilo na nekaj straneh, katere je tedaj prebralo le malo ljudi, kajti do akcije je prišlo zelo hitro in je prehitela neko razčlenjevanje. Toda to razčlenjevanje, ki me je vodilo, je še danes koristno, da razumemo, zakaj so se stvari odvijale na takšen način. Kaže, kako ozka je bila pot miru v svetovnih perspektivah in s kakšnimi omejenimi možnostmi smo razpolagali, da bi spremenili smer kazalcev, ki so bili nagnjeni tako blizu nevarnosti. Že v prvih stavkih je bilo slišati

alarmni signal, na katerega smo danes v miru živeči Evropi pozabili, toda ki je pet let po koncu vojne pomenil nov strah za moške in ženske: “Kakor koli obrnemo, v položaju današnjega sveta srečujemo le zagate, pa naj gre za rastoče sprejemanje vojne, o kateri se sodi, da je neizogibna, za nemško vprašanje, za nadaljevanje francoskega vzpona, za organiziranje Evrope, za sam prostor Francije v Evropi in v svetu.”

“Vojna, o kateri se sodi, da je neizogibna”: le s težavo danes lahko ponazorimo to psihozo iz leta 1950, ki je dogodki niso potrдили. Toda soobstoj dveh blokov je bil kočljiv in dialog med Vzhodom in Zahodom ni poznal drugega pravila kot silo. Preizkušnjo slednjega se je ravnokar izkusilo v Berlinu, in sicer



po letu blokade v prid Zahodnjakom. Ameriški zračni most je uporabil vsa fantastična vojaška sredstva, ki so pripeljala do sovjetske popustitve maja 1949. Toda povsem jasno sta obstajali dve Nemčiji, vsaka vključena v eno izmed strateških con. Adenauerjevo Nemčijo je ščitilo novoustanovljeno Atlantsko zaveznitvo. Delalo se je tudi na tem, da bi se jo pritegnilo k aktivni udeležbi pri skupni obrambi. Do kod bodo šle reakcije Rusov, ki so od nedavnega imeli atomsko bombo? Tako zastavljeno vprašanje je pozivalo na tisoče vse vplivnejših k odgovoru, ki se je zdel navidez pameten: "Pustimo Evropo zunaj teh konfrontacij". Toda nauk nevtralnosti ni nikoli izstopil iz meja intelektualne diskusije. Sam sem o tem razpravljal pri domačem ognjišču z Beuve-Méryjem,<sup>1</sup> direktorjem dnevnika *Le Monde*, katerega globoko iskrenost sem spoštoval in ki je za vselej ostal moj prijatelj. "Odsotnost zahodnoevropskih držav pri velikih svetovnih odločitvah," sem mu dejal, "je ravno razlog za neravnotežje, pred katerim se vi mislite na ta način zavarovati. Nasprotno, treba je, da aktivno prevzamemo naše mesto pri ureditvi problemov, pri katerih je Zahod v celoti udeležen." Kakor koli, nemir je vladal med ljudmi in videl sem – ne brez strahu – da se v Evropi razvija, da ne omenjam drugih mest napetosti v svetu, podnebje "hladne vojne".

Najstrašnejšo nevarnost v mojih očeh niso pomenile toliko človeške ambicije ali kopičenje orožja, ampak psihološki nered posebne narave pri voditeljih in ljudstvih; nered, ki je klical po posebnih zdravilih, ki so sama psihološke narave:

"Duhovi se razčiščujejo ob preprostem in nevarnem cilju: hladni vojni. Vsi predlogi, vsa dejanja se v javnem mnenju interpretirajo kot prispevek k hladni vojni."

"Hladna vojna, katere temeljni cilj je doseči nasprotnikovo popuščanje, je prva faza resnične vojne."

"Ta perspektiva ustvarja pri voditeljih togost v mišljenju, ki je značilna za zasledovanje nekega edinstvenega cilja. Iskanje rešitev za težave izgine. Ta togost v mišljenju, objektivno, na eni in drugi strani neizogibno privede do šoka, ki je v nujni logiki te perspektive. Iz tega šoka bo izšla vojna."

"Dejansko, mi smo že v vojni."

To vojno, ki je bila v duhovih, je bilo treba izboriti z orožjem domišljije. Spomnil sem se Rooseveltove formule, ki je tako presenetila njegove sodržavljane: "Ničesar drugega se nimamo bati kot strahu samega." Leta 1950 je ta strah povzročal ohromljenost in ta se je imenovala usodnost. Nujno je bilo prebuditi gibanje:

"Treba je spremeniti tok dogodkov in zato je treba spremeniti mišljenje ljudi. Besede ne zadoščajo več. Samo takojšnja akcija, ki zadeva bistveno točko, lahko spremeni sedanje statično stanje. Potrebna je poglobljena, resnična, takojšnja in dramatična akcija, ki bo spremenila stvari in napravila realne upe, v katere ljudje na tej točki ne verjamejo več."

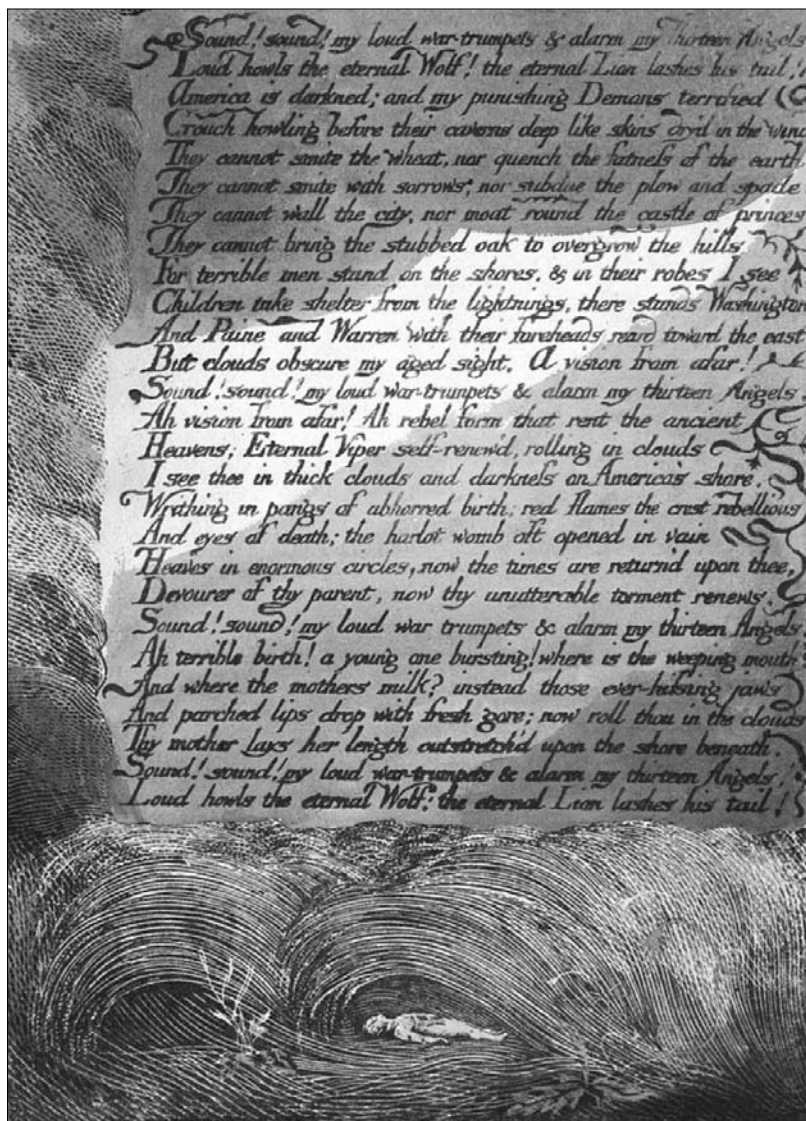
V Evropi se je tveganje še vedno imenovalo Nemčija in tokrat ne zaradi njene lastne iniciative, ampak zaradi voditeljev drugih sil, ki sta jo videli kot vložek v igri. Američani, sem razmišljal, bodo skušali integrirati novo zvezno republiko v zahodni politični in vojaški sistem, Rusi pa se bodo temu z vsemi sredstvi upirali. V Franciji bo prišlo do poglobitve njenih lastnih kompleksov. Kar zadeva Nemčijo, je bilo treba ustvariti pozitivni šok:

"Nemški položaj naglo postaja rakova rana za mir v bližnji prihodnosti, za Francijo pa takoj, če se njegov razvoj ne bo usmeril, kar zadeva Nemce, k upanju in sodelovanju s svobodnimi narodi. /.../ Ni treba iskati rešitve nemškega problema na temelju aktualnih danosti. S preoblikovanjem je te danosti treba spremeniti."

Nedvomno sem se v tistem trenutku ob tem določenem problemu zavedal pomem-

bnih možnosti, ki jih je skrivala metoda delovanja, ki mi je bila blizu že dlje časa in ki sem jo empirično uporabljal za rešitev mnogih težav vseh vrst. Razumel sem, da je pogosto nesmiselno lotiti se težav, ki ne obstajajo kot take same na sebi, ampak so rezultat okoliščin. Le prek preoblikovanja okoliščin se lahko reši položaj, katerega vzrok ali povod te

so. Namesto da bi trošil svoje sile za to, kar se je upiralo rešitvi, sem se navadil iskati to, ki je v okolju ustvarjalo ustalitev, in ga skušal spremeniti. Včasih je bilo to nekaj povsem drugotnega značaja, pogosto pa psihološko ozračje. K nemškemu vprašanju, tako kompleksnemu in obsežnemu kot je bilo, bi gotovo lahko bilo možno pristopiti na ta način.



William Blake, II. ilustracija h knjigi *America: A Prophecy* (*Amerika: prerokba*), barvna jedkanica, London, 1793 (odtis 1795), knjižnica Pierpont Morgan, New York.

Rešeno namreč ne bo tako dolgo, dokler bodo trajali pogoji, ki so napravljali negotovo in vznemirljivo usodo Nemcev za njihove sosedine in za njih same. Vsaka rešitev je zato najprej terjala spremenitev teh pogojev. To pomeni, za Nemce konec poniževanja zaradi našega nadzora brez konca in kraja, za Francoze konec strahu pred povsem nenadzorovano Nemčijo. Ta dva dejavnika seveda v sebi nista povzemala vse svetovne zgodovine, toda zadoščala sta za blokiranje konstruktivnega evropskega razvoja.

Stvari so bile zamotane, potegniti je bilo treba nit, ki bi razvezala nekaj vozlov in postopoma bi bilo preostalo urejeno. Kaj bi lahko bilo nit v zapletenem položaju francosko-nemških odnosov? Zdelo se je, kot da je prenesel poraženec svoje komplekse na zmagovalca: občutek inferiornosti se je vračal v Francijo, kot da bi začeli razumeti ničnost poskusov omejevanja nemškega dinamizma.

“Nadaljevanje francoskega vzpona se bo ustavilo, če vprašanje nemške industrijske produkcije in zmoglosti konkurenčnosti ne bo hitro urejeno.”

“Osnovo za superiornost, ki so jo francoski industrijalci tradicionalno priznavali Nemčiji, predstavlja proizvodnja jekla po ceni, s katero Francija ne more konkurirati. Od tod sklepajo, da je zato vsa francoska produkcija ohromljena.”

“Nemčija že zahteva dvig proizvodnje z enajstih na štirinajst milijonov ton. Mi bomo to zavrnil, toda Američani bodo vztrajali. Nazadnje si bomo ustvarili nekaj rezerv, a vendarle bomo popustili. Hkrati francoska proizvodnja ostaja na enaki ravni ali celo pada.”

“Zadošča omeniti le ta dejstva, ne da bi bilo treba obširno opisati posledice: Nemčija v ekspanziji, nemški izvozni dumping, zahteva po zaščiti francoske industrije, prekinitve liberalizacije menjave, ponovno oblikovanje predvojnih kartelov, možna usmeritev nemške ekspanzije proti Vzhodu kot uvod k politič-

nim dogovorom, vnovičen padec Francije v kolesje omejene in zaščitene proizvodnje.”

Na mestu, ki sem ga zasedal, sem jasno videl prva znamenja tega francoskega umika. Dnevi odločitve za mednarodni položaj so se bližali. 10. maja bi se moral Robert Schuman<sup>2</sup> v Londonu srečati s kolegom Ernestom Bevinom<sup>3</sup> in Deanom Achesonom,<sup>4</sup> da bi se razpravljalo o nemški prihodnosti in o dvigu plafona, določenega za njeno proizvodnjo. Francoski minister ni razpolagal z nikakršnim konstruktivnim predlogom, čeprav je veliko iskal v sebi in spraševal okoli sebe. Sam sem začel stvari videti jasno: akcijo bi bilo treba izvesti tam, kjer je bil nesporazum najbolj otipljiv, tam, kjer so se kopičile znova pretekle napake. Če bi lahko pri nas odpravili strah pred nemško industrijsko dominacijo, bi bila odstranjena največja ovira za povezovanje v Evropi. Predlog, ki bi postavil francosko industrijo na enako izhodiščno polje, kot ga je imela nemška industrija, pri čemer bi se slednjo osvobodilo vseh diskriminacij, izhajajočih iz poraza, bi ustvaril gospodarske in politične pogoje za nujno potrebno zavezanstvo v Evropi. Še več, lahko bi pomenil kvas za evropsko enotnost.

Povsem spontano sem se spomnil načrtov, o katerih sem leta 1943 razpravljal z Etiennom Hirschom in z Renéjem Mayerjem. Te načrte, ki so bili čisti intelektualni konstrukti, zapisani na vojni zemljevid, kjer je bilo treba začrtati nove meje, sem znova odkril ali bolje, jih ponovno ustvaril, upoštevajoč nujnosti trenutka. Toda postaviti jih na nov politični zemljevid Evrope po ponovni vzpostavitvi miru je bilo nekaj čisto drugega. Bi se lahko postavilo pod vprašaj, čeprav le deloma, komaj pridobljeno nemško suverenost, potem ko so se zavezniki zaporedoma odpovedali razkosanju ozemlja, ki so ga zasedali, v številne državice kot tudi temu, da bi se od njega kar koli odtrgalo, niti Posarja, in ko so se ti pripravljali na to, da odstopijo od preproste

internacionalizacije virov v Porurju? Dejansko so te ambicije, ki so bile predvsem ambicije francoske politike, morale prinesiti razočaranje, saj so temeljile na pravu zmagovalca in na trenutni superiornosti, pojmih iz drugih časov, ki danes na srečo niso več nekaj samoumevnega. Toda če bi se lotili vprašanja suverenosti brez navzočnosti duha povračila ali dominacije, če bi nasprotno zmagovalci in poraženci soglašali, da bi skupno razpolagali z delom njihovega skupnega bogastva, kakšna močna vez bi bila torej med njimi, kakšna pot bi bila široko odprta za nove združitve in kakšen zgled bi bil dan ostalim evropskim narodom!

Skupno bogastvo so bile v prvi vrsti tone premoga in jekla, katerega sta si Francija in Nemčija neenako, toda na dopolnjujoč način delili v naravnih bazenih v geografskem trikotniku, ki so ga zgodovinske meje umetno raztrgale. Te naključne meje so postale v industrijski dobi, katere rojstvo je sovpadalo s tem nacionalističnih naukov, ovire za menjavo, potem pa bojne črte. Vsak izmed obeh narodov se ne bi več čutil varnega, če ne bi posedoval sam vseh teh virov, se pravi vsega ozemlja. Rivalstvo se je odražalo v vojni, ki je uredila problem le za določen čas – za čas, v katerem se je pripravilo povračilo. Toda premog in jeklo sta bila hkrati ključ za gospodarsko moč ter za arzenal, kjer se je kovalo vojno orožje. Ta dvojna moč jima je dajala torej imeniten simboličen pomen, ki smo ga pozabili, enak temu, ki ga ima danes jedrska energija. Povezati ju prek meja bi pomenilo odvzeti jima njun zlonosen prestiz in ju nasprotno spremeniti v sredstvo za mir.

Ob koncu razmišljanja sem bil sam dovolj prepričan, kar mi je dalo gotovost, da bom prepričljiv. Toda za koga in ob katerem trenutku? Glede zadnjega se mi je zdel sestanek 10. maja v Londonu priložnost, ki bi jo bilo treba izrabiti. Vendarle se mi takšen sestanek ni zdel pravi kraj za predlog, o kate-

rem sem razmišljal in ki bi nasprotno moral odvzeti bistvo sestankom treh okupacijskih sil. Da bi se doseglo ta rezultat, je bilo treba prej pretvoriti francosko-nemški problem v evropski problem. "Toda, v sedanjem trenutku," sem zapisal, "se Evropa lahko rodi le iz Francije. Samo Francija lahko govori in deluje." To je bilo v mojih očeh enostavno razvidno dejstvo in ne razglasitev zgodovinskega privilegija. "Če Francija zdaj ne govori in ne deluje, kaj se bo zgodilo? Okoli Združenih držav se bo ustvarilo združenje, ki bo z močnejšo silo vodilo hladno vojno. Razlog je bil razviden, saj so se evropske države bale in iskale pomoč. Anglija se bo vse bolj približevala Združenim državam, Nemčija se bo hitro razvijala, ne bomo mogli preprečiti njene oborožitve. Francija se bo vrnila k nekdanjemu malthusanizmu in takšen razvoj bo nujno pripeljal k njenemu zatonu."

Nisem si še zastavljal vprašanja, kdo bi govoril v imenu Francije in v kakšnih okoliščinah. Pomembno je bilo najprej natančno vedeti, kaj bi radi povedali. Predlagati, da bi se postavilo premog in jeklo več držav pod skupno suverenost, je bil preprost koncept. Treba bi bilo priti do naprave in tu se nisem mogel sklicevati na svoje izkušnje – razen da sem zavrnil sisteme, katerih neučinkovitost sem lahko presodil, tj. mednarodnih organizmov za sodelovanje brez moči za odločanje. Toda kakšno obliko bi imela ta oblast za skupno odločanje Francije in Nemčije, oblast, za katero zgodovina ni nudila nobenega modela? Tega še nisem videl, potreboval sem nasvet. Istočasno pa sem hotel zadevo ohraniti tajno tako dolgo, kolikor je bilo možno. Toda naključje je pripeljalo do moje pisarne na ulici Martignac mladega profesorja prava, ki ga še nisem poznal in s katerim sva, če se ne motim, razpravljala o zakonodaji proti trustom, katere okrepitev se mi je v Franciji zdela nujna. Paul Reuter je bil miren in trden možen z vzhoda Francije, njegova briljantna dialek-

tika se je lotevala konkretnih pravnih in političnih problemov in jih postavljala na njihovo mesto. Poučeval je teorijo v Aixu in prihajal v Pariz urejat težave na Quai d'Orsay, pri katerem je bil eden od treh pravnikov. Hitro sem opazil, da so odnosi med Francijo in Nemčijo zanj pomenili hkrati osebno in profesionalno skrb: ali bo mednarodno pravo lahko omogočilo izginotje konfliktov, katerih najbolj stalne žrtve so bili prebivalci ob mejah.

Predstavil sem mu nekatere od mojih idej, ki jih je sprejel s takšnim razumevanjem in navdušenjem, da sem se z njim dogovoril za nov sestanek za naslednjo soboto, tj. 15. aprila. Tistega dne sem mu podal bistveno iz mojega projekta o združenju premoga in jekla ter ga prosil, naj do naslednjega dne razmisli o obliki organizma, ki bi vodil to skupno lastnino. V nedeljo sva se s Hirschem srečala v Montfort-l'Amauryju. Tam smo tega dne izdelali prvo verzijo tega, kar bi 9. maja moralo biti francoski predlog. Po petindvajsetih letih ne bi znal natančno določiti, kakšen je bil prispevek katerega izmed nas treh pri tem besedilu, ki ga je zapisala moja zvesta tajnica gospa Miguez. Lahko le rečem, da se brez Hirscha in Reuterja ne bi doseglo takoj dodelane oblike, ki je iz njega napravila pravi izvorni dokument za Skupnost. Sam sem jasno videl cilj, onadva pa sta mi omogočila, da se ga je doseglo s pomočjo ureditve gospodarstva in institucij, za katere sta si v nekaj trenutkih zamislila nove oblike evropske razsežnosti.

“Svetovnega miru se ne bo ohranilo brez ustvarjalnih prizadevanj po meri nevarnosti, ki ga ogrožajo. Prispevek, ki ga organizirana in živa Evropa lahko doprinese k civilizaciji, je nujen za vzdrževanje miroljubnih razmerij.” Ta uvod se bo ohranil v vseh sledečih verzijah. Kar zadeva ostalo, bo v prihodnjih dneh veliko različic, katerih eksegeza bi pokazala napredovanje našega razglabljanja. Toda že vse je omenjeno: “Evropo se mora organizirati na federalni osnovi. Francosko-

nemška zveza je njen bistveni element in francoska vlada je pripravljena podvzeti /.../ Nakopičene ovire onemogočajo takojšnjo uredništvev tega tesnega združenja, ki ga francoska vlada nakazuje kot cilj. Toda že odslej mora biti postavitev skupnih osnov za gospodarski razvoj prva stopnja francosko-nemške zveze. *Francoska vlada predlaga postavitev celotne francosko-nemške proizvodnje jekla in premoga pod skupno Mednarodno oblast, odprto za udeležbo drugih evropskih držav.* Njena naloga bo poenotenje osnovnih pogojev za proizvodnjo in tako omogočanje postopne razširitve – na druga področja – učinkovitega sodelovanja z miroljubnimi cilji.”

Cilji in metoda Skupnosti so bili torej določeni. Poznejše izboljšave zadevajo le stil in mehanizme. Kar me preseneča ob ponovnem prebiranju tega besedila, je jasnost načrta, ki je postal bolj dodelan v zadnji verziji: osrednja skrb je namenjena francosko-nemški zvezi. Če se je ne bo doseglo takoj, je to zaradi “nakopičenih ovir”. Treba je pričeti s “postavitvijo skupnih osnov za gospodarski razvoj”, najprej za premog in jeklo, potem za ostala področja. Brez dvoma sem določen trenutek menil, da bi bila prva stopnja k evropski federaciji ta zveza dveh držav, in sicer le njiju dveh – in da bi se ostale pridružile kasneje. Končno sem na izvorni verziji zvečer z roko dodal, da bo Oblast “odprta za udeležbo drugih evropskih držav”. Sprva to ni bila odločilna točka – in vedno se je treba vračati k začetku stvari, da bi videli njihovo bistvo.

O pristojnostih nove Oblasti so bile temeljne usmeritve začrtane in to za dolgo časa. Po Hirschevi zaslugi je bila konstrukcija jasno določena že s prvim poskusom. Postaviti na skupno osnovo produkcijo in distribucijo dveh osnovnih proizvodov, zagotavljati njuno prodajo ob podobnih pogojih, omogočiti enakopraven razvoj socialnih pogojev, zasledovati izboljšanje proizvodnje, “ti cilji predpostavljajo kompleksne institucije in obsežne ukrepe.

Treba bi bilo v obeh državah izenačiti gospodarske pogoje nameranih produkcij, in sicer kar zadeva davčne dajatve, socialne obveznosti, transport. /.../ Določitev produkcijskih kvot in institucija finančnih mehanizmov za sorazmerno porazdelitev obveznosti in za izenačenje cen bosta obvezni, tako kot sklad za prilagoditveno pomoč." Velika poglavja evropskih pogodb so bila odtlej odprta. Reuter je zasnoval institucionalni mehanizem: "Zgoraj določena bistvena načela in obveznosti bodo predmet pogodbe, podpisane med državama. Oblast, zadolžena za funkcioniranje vsega sistema, bo sestavljena na osnovi paritetnega francosko-nemškega zastopstva, predsedovala ji bo osebnost, o kateri bosta soglasni obe strani." Če beseda še ni bila izgovorjena, je bila to vendarle prva pravna potrditev načela enakosti med Francijo in Nemčijo, odločilni korak k upanja polni prihodnosti. Besedilo se je končalo s temi nekaj vrsticami, ki povzemajo celoten namen: "Ta predlog ima bistven političen pomen: odpreti v braniku nacionalnih suverenosti razpoko, in sicer dovolj ozko, da bi se doseglo vse privolitve, in dovolj široko, da bi se spodbudilo države k enotnosti, ki je bila potrebna za mir."

Zakaj se ta stavek ne bo več nahajal v kasnejših verzijah, zakaj se bodo pojavili drugi in bodo potem ti prepustili prostor tem formulam, ki jih danes beremo v zgodovinskih knjigah, je skrivnost razmerja med obliko in bistvom besedila, ki smo ga dolgo pripravljali. Devet različic si bo sledilo med nedeljo, 16. aprilom, in soboto, 6. majem. Ne vem, če je to malo ali veliko. V tej zadevi zame ni drugega pravila kot delati toliko, kot je treba – stokrat, če je treba stokrat – da mi bo rezultat prinesel zadovoljstvo, ali devetkrat, kot v tem primeru. Petnajstkrat bodo prej rekli moji sodelavci, ki se bodo rade volje zadovoljili tudi z manj. V dokaz, pravijo, smo se običajno vrnili k prvi verziji, ki se je zdela najboljša. Toda

kaj pomeni to "obračunavanje" truda? Kako biti gotov, da je prva verzija najboljša, ne da bi jo primerjal s tem, o čemer se misli, da je še boljše? Kako bi bilo vse preprosto, če bi intuicija ali naključje vodila brez kakršnega koli boja k točni formulaciji neke misli, ki je ne bi bilo treba iskati! A vsaj ta intuicija in to naključje zahtevata, da bi se ju preverilo – in preverjanje je ponovno branje po noči čilega spanca ali pa nov kritičen pogled.

Ta novi pogled je bil Urijev, ki je v ponedeljek zjutraj prebral tekst prejšnjega večera. Odločen sem bil vključiti ga, toda le njega, v naš začetni projekt. Njegova domišljija in čvrstost njegovega stila sta nam bili dragoceni. Prebral je besedilo s svojo presenetljivo zmožnostjo zbranosti, ki se je odražala na potezah njegovega obraza, potem pa preprosto dejal: "Tole postavlja mnogo stvari na pravo mesto." To je bilo tisto: ni šlo toliko za razrešitev problemov, ki so najpogostejše v samem redu narave, kot za to, da se jih postavi v racionalnejši in humanejši red ter se jih nato preobrne tako, da bodo služili miru med narodi. K temu preobratu je blagodejno prispeval Uri. Projekt je postal bolj strukturiran, institucionalni sistem se je okrepil: Mednarodna oblast je postala skupna Visoka oblast. V četrtri verziji je označena za supranacionalno (nacionalno), toda ta beseda mi ni bila všeč in mi ni nikoli ugajala. Pomembna je bila funkcija, ki jo je vključevala in ki se je nahajala precej bolje izražena v naslednji verziji s stavkom: "Odločitve Visoke Oblasti so pravnomočne v Franciji in Nemčiji ter v drugih državah pristopnicah." Takšna oblast je dajala jamstvo in princip poti za priziv bo vpeljan, brez večje določenosti. Potem ko je dal svoj pečat, ki je bil neprecenljiv v tej ustvarjalni fazi, je Reuter odšel v Aix, da bi nadaljeval s poučevanjem. Komunicirala sva prek telefona in upal sem, da bo prišel in z nami sodeloval pri pripravi pogodbe.

Stvari so se obrnile drugače, ne da bi znal povedati zakaj. A za vedno velja, da je imel Paul Reuter vlogo pri utemeljitvi Visoke oblasti, in sicer kar zadeva besedo in stvar samo.

S svoje strani je dal Uri koherenco gospodarskemu projektu in prek sledečih si poskusov približanja ustvaril pojem skupnega trga, prostora brez carinskih ovir, brez diskriminacije, toda urejen v skladu s splošnim interesom. Uvedel je idejo prehodnih določb. Celota je nudila vtis močne organizacije in liberalne finalnosti hkrati. Tu ni bilo nikakršnih nasprotij: "Postopoma se bodo tako izoblikovali pogoji, ki bodo sami od sebe zagotavljali najracionalnejšo porazdelitev produkcije na najvišji ravni storilnosti." V tehničnem snovanju nismo več mogli iti dlje, saj nismo v skrivnost vpeljali nobenega strokovnjaka, vrh tega pa nas je preganjal čas. Bistveno se je nahajalo v zdaj predelanih sto štirih vrsticah, katerim se je v prihodnjih dneh dodalo le minimalne spremembe, pravzaprav v teh petih vrsticah: "*Prek združitve osnovne proizvodnje in vzpostavitve nove Visoke Oblasti, katere odločitve bodo obvezovale Francijo, Nemčijo in države, ki se bodo pridružile, bo ta predlog udeležil prve konkretne temelje evropske federacije, ki je nujno potrebna za ohranitev miru.*" Zahteval sem, da se ta odstavek podčrta, saj je hkrati opisoval metodo, sredstva in cilj, ki

so bili odslej nerazdružljivi. Zadnja beseda je bila ključna: mir.

Prevedel Zvonko Bergant

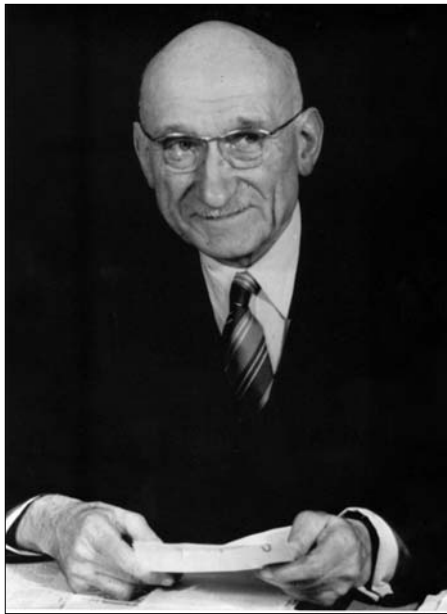
\* Jean Monnet (1888-1979) velja za enega izmed t. i. očetov evropskega povezovanja. Odlomek je iz 12. poglavja njegovih *Spominov*, ki so izšli pri pariški založbi Fayard leta 1976, str. 342- 353. V njem je predstavljeno delo za oblikovanje t. i. Schumanovega načrta oz. Evropske deklaracije, ki je pripeljal(a) k nastanku prve izmed evropskih skupnosti, in sicer te za premog in jeklo. Le ta je pomenila prvi korak pri gospodarskem in političnem povezovanju evropskega kontinenta. Načrt je naziv dobil po takratnem francoskem zunanjem ministru Robertu Schumanu. Da bi se ohranilo tajnost načrta in s tem doseglo večji učinek "presenečenja", so bili le redki posamezniki seznanjeni z njegovo vsebino. Poleg oblikovalcev sta zanj na nacionalni (francoski) ravni vedela ministra René Mayer in René Pleven, na mednarodni pa ameriški državni sekretar Dean Acheson in nemški kancler Konrad Adenauer. Po odobritvah francoskega ministrskega sveta in kanclerja Adenauerja ga je Schuman predstavil javnosti na tiskovni konferenci 9. maja 1950.

1. Hubert Beuve-Méry (1902-1989), ustanovitelj francoskega dnevnika *Le Monde*.
2. Robert Schuman (1886-1963), tedanji francoski zunanji minister.
3. Ernest Bevin (1881-1951), tedanji britanski zunanji minister.
4. Dean Acheson (1893-1971), tedanji ameriški državni sekretar.

Robert Schuman

# Gospodarska integracija je dolgoročno nepojmljiva brez politične integracije\*

Iz prve faze evropskega sodelovanja po prenehanju sovražnosti je treba omeniti OECE (EOGS, Evropsko organizacijo za gospodarsko sodelovanje). Ustanovljena je bila leta 1948 kot rezultat Marshallovega načrta (Marshallov govor z dne 5. junija 1947). Njen začetni cilj je bila porazdelitev ameriške pomoči, dodeljene (vzeto) v celoti v korist evropskih držav. Hitro se je preoblikovala v stabilen in konstruktiven organ za skupno gospodarsko akcijo. Njena nalo-



Robert Schuman

ga je bila dvojna: Najprej postopno liberalizirati menjavo med državami s tem, da bi se odpravile kvantitativne omejitve, ki so to zavirale v obliki posebnih dovoljenj ter uvoznih in izvoznih kvot. Tu še ni bilo govora o carinskih omejitvah. Razen tega je EOGS nameravala olajšati evropsko menjavo z organiziranjem spretne sistema kompenzacije med šibkimi in močnimi valutami. To je bila Evropska plačilna unija, ki je po teh težavnih letih bila izredno učinkovita. Udeležba države z močno valuto, kot je Švica, je zahvaljujoč ravno takšni valuti prispevala k razširitvi količine blagovnih transakcij v krogu multilateralnih nakupov. Tu je vsakdo lahko našel svoj interes, brez rizika in brez žrtev.

Ta organizacija je nastala brez prisile, brez zatekanja k sankcijam in brez preglasovanja. Moglo se je misliti, da se bo nujno ozdravitev doseгло prek prepričanja in dobre volje. Žal pa je bila to iluzija, ki je hitro razočarala.

Da bi se popravilo težak gospodarski nered, se je bilo treba sprijazniti s sprejetjem kolektivne discipline in oblasti. Enoglasnost dobre volje ni zadoščala. Slabosti in ponovni neuspehi so vodili do stalnih demanti-

jev. Francija in druge države so bile prisiljene odstopati od obljubljenega ter začasno in delno ukinjati oprostitev, o katerih se je mislilo, da se jih lahko sprejme.

Takšne izkušnje so nas morale voditi pri naši politiki za prihodnost.

EOGS, zvesta svoji sovražnosti do kakršne koli prisile, podpira sistem svobodne menjave, ki je nasproten temu skupnega trga. Verjame v znižanje in ukinitve carinskih pravic, kot je prej v zrahljanje kontingentov. Rezultat bi bil brez dvoma enak. Če smo dali prednost sistemu skupnega trga, je to zato, ker smo v njem našli niz jamstev in upravnih norm, ki onemogočajo razočaranje zaradi svo-



bode brez zavor. Uveljavili smo ga med šestimi državami, ne zaradi neke vrste sebične ekskluzivnosti, ampak ker so se te same pridružile našemu konceptu in sprejele našo disciplino. Vodimo skupno politiko, ki jo ureja legalno sprejet statut, v katerega so vgrajene učinkovite in mehke zaščitne klavzule. Če bi dopustili odprtje vrzeli v korist drugih držav, bi pregrade več ne vzdržale. Vse, kar nam je možno, vse, kar ponujamo, je sklenitev omejenih sporazumov za proizvode in za države, iz katerih ti izvirajo, ki so združljivi s sporazumi med šestimi. Znotraj teh meja svobode smo pripravljene soočiti se z vsemi možnostmi, ki obstajajo med konzorcijem šestih in enajstimi iz EOGS, pa naj gre za vsakega izmed njih posamično ali povezane v eni coni. Evropejci, ki so se zblížali v sodelovanju med šestimi, ne želijo diskriminacije in oddaljitve od ostalih. Toda to, čemur se skušajo izogniti, je razpad skupnega trga v korist združenja, ki bi bilo manj trdno in manj disciplinirano. Združenje dveh različnih sistemov se bo lahko uresničilo postopoma v okviru začasnega načelnega sporazuma, ne da bi se pri tem zmanjšalo vezi, obstoječe med šestimi.

Pot proti Evropi nas je leta 1950 pripeljala do razpotja, na katerem se je bilo treba odločiti. Toda prej nas je pripeljala do institucije, ki ni terjala nikakršne težke opcije. Bil je to Svet Evrope. Kot EOGS je imel širok okvir, ker je tudi on izključeval disciplino in odločanje po večinskem sistemu. Skupščina v Strasbourgu ostaja izključno posvetovalna. Njen Svet ministrov lahko odloke sprejema le soglasno. Ta izjava nikakor ne zmanjšuje zaslug Sveta Evrope. Njena skupščina, izraz javnega mnenja sedemnajstih držav, je bila avantgarda dinamičnih in pogumnih idej. Toda nujno je potrebna radikalna reforma v smislu evropske institucije, ki bi imela oblast samoodločbe, ne glede na to, kakšna bi bila njena ustavna oblika in obseg njene oblasti.

Če so omejitve, vsiljene novi instituciji, razočarale vse, ki so pričakovali trdno ustavno strukturo, ta vseeno ostaja neke vrste periodična konferenca, laboratorij idej, kjer najdemo povezane posebno vredne ljudi in zelo različne težnje. Ob odsotnosti oblasti za sprejemanje odločitev se ji priznava njena institucionalna avtoriteta. Parlamenti lahko pri njej obsežno črpajo, vlade pa lahko v njej izvajajo sondiranja na mednarodni ravni. Dejstvo je, da se vsakdo še naprej navdihuje pri nacionalnih danostih in pri svojih individualnih preferencah. Svet Evrope ni ne energetska centrala ne motor evropske volje. To trdim brez kakršnega koli očitka in v tem ni nič nepravičnega. Strasbourg je omogočal in še vedno omogoča dejanske usluge v okviru svojih statutarnih možnosti: je svetilnik, ki razsvetljuje evropsko pot.

Do leta 1950 ni bilo primera takšne institucije, ki bi se jo lahko postavilo iznad nacionalne suverenosti in neodvisno od nje. To se je še nadalje razumelo kot nedotakljivo. Sporazum iz Dunkerquea (Francija in Velika Britanija, 4. marec 1947) in iz Bruslja (s katerim so se jima pridružile države Beneluxa, 17. marec 1948) sta temeljila na isti ideji, kakor tudi Atlantsko zavezništvo (4. april 1949). Treba se je bilo prebuditi iz sanj. Težko je bilo uspjeti v času miru.

Zares, pod pritiskom vojnih dogodkov se lažje podredimo neki skupni oblasti, ker je ta močnejša od individualne volje. Ampak kako jo napraviti sprejemljivo, kadar ne obstaja neposredna nevarnost, še posebej pa na gospodarskem področju? Francija je to poskusila leta 1950 in uspelo ji je kljub oklevanjem in ugovorom, ki sta jih zbujala rutina in nezaupanje.

Storila je to v zvezi z dvema ključnima sektorjema industrije: premoga in jekla. Bil je to poskus, omejen na dve proizvodnji, in to na proizvodnji, ki sta bistveni za celotno gospodarstvo, enako pomembni za miroljubne

dejavnosti in za oboroževanje. Ti proizvodnji sta leta bili vzrok vse bolj grobih razprav z Nemčijo. Razmišljalo se je o tem, da bi se vsililo omejitve njenim produkcijskim kapacitetam. Mednarodna oblast za Porurje (novembra 1948) naj bi pazila, da se to ne zgodi. Šli smo tako nasproti nerazvezljivim zapletom, neprestanim konfliktom.

Naša politika se je 9. maja 1950 v temelju spremenila. Ponudili smo Nemčiji in drugim udeleženim državam združenje za dobo petdesetih let, brez diskriminacije in brez omejitev. Cilji članov združenja so bili razširitev proizvodnje, združitve njihovih virov, postavitve enotnih predpisov, ki bodo jamčili največji uspeh dejavnosti, ter vodenje mirne in lojalne tekmovalnosti med nekdanjimi tekmeci. Prvič je tako Evropa, med drugim, dobila zakonodajo proti trustom, socialno politiko pod kontrolo organizmov, kjer so enakopravno sodelovali delodajalci in delavci šestih združenih držav.

Osnovna ideja, ki je tako prvič bila udejanjena, in to na mednarodni ravni, je bila ideja o skupnosti, o nerazvezljivi skupnosti, časovno praktično neomejeni, ki bo delovala v skladu s statutom, katerega spoštovanje štiti nepristransko in neodvisno sodišče. Upravljanje skupnosti je zaupano Visoki oblasti, ki razpolaga v okviru statuta s pravico sprejemanja odločitev, ki je odvzeta nacionalni vladni ali zakonodajni oblasti. V tem smislu lahko govorimo o nadnacionalni oblasti, ki jo štiti nadnacionalna jurisdikcija. Svoj obstoj dolguje temu, da so zanjo glasovali vsi nacionalni zakonodajalci. Toda od trenutka, ko obstaja, skupnost živi svoje lastno življenje in je od tedaj odtegnjena tveganjem in fantazijam nacionalne politike.

In to ni preprosto nek izmišljen pojem. Od 10. avgusta 1952 je ESPJ (Evropska skupnost za premog in jeklo) stvarnost, ki deluje, se brani, si utira pot, se trudi nuditi zadovoljstvo vsem zainteresiranim – tako zaposlenim kot

delodajalcem, tako uporabnikom kot nacionalnemu gospodarstvu. Ona je delo vseh, v ustvarjenem napredku in v težavah, ki se jih trudi premestiti pod javnim in protislovnim nadzorom parlamentarne skupščine.

Ne preseneča torej, da se je po tem uspehu to izkustvo hotelo razširiti na obsežnejše področje. Tokrat je, na moje veliko obžalovanje, Francija imela mnogo manjšo vlogo pri oblikovanju novih skupnosti, ki sta se pridružili Evropski skupnosti za premog in jeklo. Zares, Francija je z glasovanjem svoje Narodne skupščine 30. avgusta 1954 zavrnila EOS (Evropsko obrambno skupnost). Takšna drža, ki jo je postavljala v nasprotje z njeno predhodno politiko, ji ni več dajala nesporno avtoriteto na področju evropskih iniciativ. Te so leta 1954 prihajale iz Belgije, kjer je štafetno palico prevzel minister za zunanje zadeve gospod Paul-Henri Spaak. Pogajanja o skupnem trgu in o Euratomu so se, potem ko je bila odločitev o tem sprejeta na konferenci junija v Messini, odvijala v Bruslju. To dokazuje, kako vsakršno kolebanje določene države na področju zunanjih zadev vpliva na njen ugled in zmanjša njeno avtoriteto. Hkrati to dokazuje, v kolikšni meri zunanjo politiko določene države bremenijo nekoherentnosti notranje politike.

Odslej gre za izhod iz izolacije in izpostavitve konkurenci, čemur se ne moremo izogniti. Vse naše gospodarstvo bo moralo biti na višini preskusa prilagoditi se novim okoliščinam miroljubne konkurence in sodelovanja. Boja se ne bo vodilo v znamenju vojne bitke, ampak v znamenju stroge discipline. To disciplino bo sprejel in izvajal vsak narod, ki se zaveda, da njegova rešitev zavisi predvsem od njega samega, od njegovega truda in njegovih žrtev, a hkrati tudi od sodelovanja v obsežnem skupnem podvigu z drugimi solidarnimi državami.

Sodobna Evropa in vsaka izmed evropskih držav morata imeti na nek način instinkt o

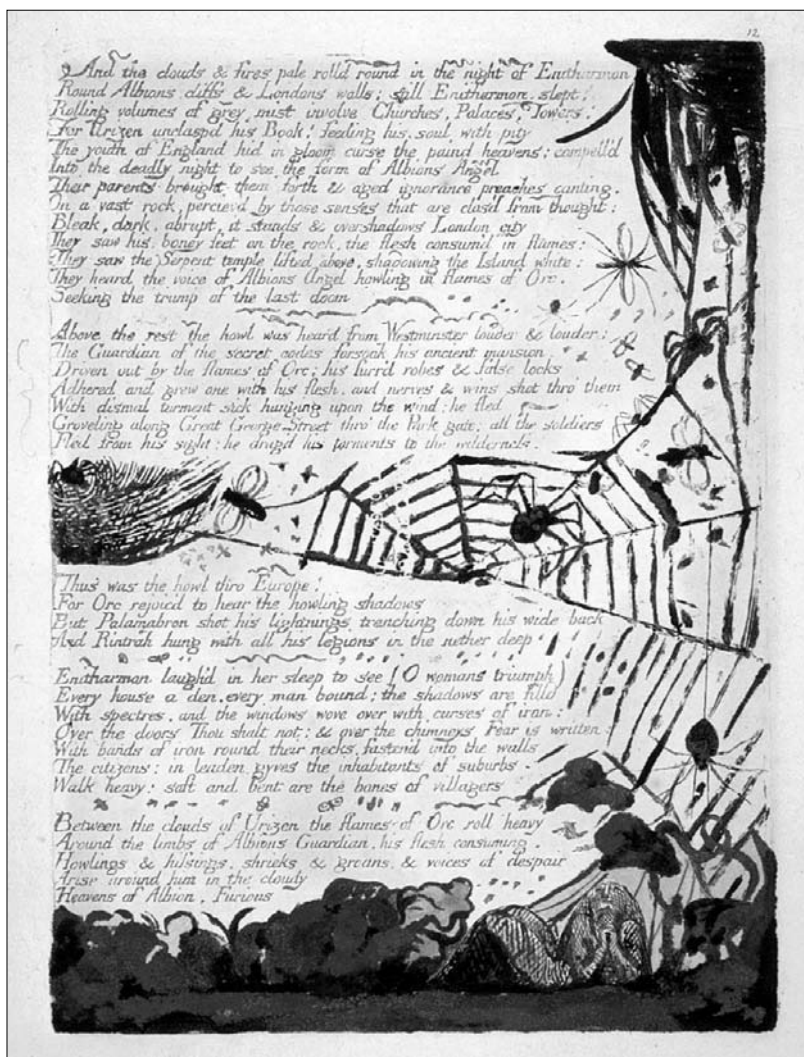
tej medsebojni odvisnosti, živeti in delovati morata v novem ozračju zaupanja in volje, kjer vsakdo daje skupnosti maksimum od tega, kar je vredno in v skladu s svojimi lastnimi zmožnostmi. Tako se bosta Evropa in Zahod lahko rešila pred sovražnimi koalicijami, ki ogrožajo njuno civilizacijo.

Pojem federacije vključuje pravno formulo globlje in bolj človeške ideje, bogate z novimi perspektivami. Tako vidimo hitro, toda logično širjenje ideje, ki se je izhajajoč iz Skup-

nosti iz leta 1950 razvila v bratstvo, ki sega prek meja.

Že Pogodba iz Rima je predvidevala začetek neke Evroafrike, ki bi povezovala dobro voljo in energije v službi svobodne asociacije dveh kontinentov.

Na jutrišnji generaciji leži, da zagotovi preoblikovanje teh vizij v stvarnost, ki se postopoma oblikuje prek marljivega ponovnega pridobivanja zaupanja. Veliko pomeni že to, da smo si drznili kreniti na novo pot, potem



William Blake, 14. ilustracija h knjigi *Europe: A Prophecy* (*Evropa: prerokba*), jedkanica in tuš, London, 1794, Univerzitetna knjižnica, Glasgow.

ko smo bili ukoreninjeni v stoletnem nacionalizmu in kolonializmu.

Toda delovati je treba hitro. Dogodki nam vsak dan dokazujejo, da ne smemo izgubiti niti minute. Vse očitnejši neuspeh OZN zahteva, da Evropa uspe.

Ampak kako nadaljevati, kako razumeti razvoj evropske politike?

Predvsem je treba po črki in po duhu uveljaviti Pogodbi iz Rima, z vso blagostjo, ki jo takšna materija terja, toda ne da bi se pri tem kakor koli zanimalo cilje ali načela. Poleg tega je treba v enakem duhu spravljalivosti in trdnosti urediti cono svobodne menjave. Vendar pri tem nismo odvezani od tega, da bi videli onstran tega, kar je doseženo ali je na poti: treba je pripraviti kasnejše faze.

Gospodarska integracija, katero ravnokar udejanjamo, je dolgoročno nepojmljiva brez minimuma politične integracije. Ta je logično in nujno dopolnilo. Nova Evropa mora imeti demokratično podlago; sveti, komiteji in drugi organi morajo biti postavljeni pod kontrolo javnega mnenja, pod kontrolo, ki bo učinkovita, ne da bi ohromila dejavnost ali koristne iniciative. Evropska integracija se mora, splošno gledano, izogibati zmot nacionalnih demokracij, predvsem čezmerne birokracije in tehnokracije. Kompliciranost mehanizmov in kopičenje delovnih mest nista jамstvo, da ne bo zlorab, sta pa včasih sama po sebi posledica večjih obljub in favoriziranja. Okostenelost administracije je prva nevarnost, ki ogroža nadnacionalne urade.

Nasprotno, prebivalstvu se mora omogočiti, da bo prek posebej izvoljenih predstavnikov lahko spremljalo in pomagalo k razvoju institucij. Treba bi bilo torej v ne preveč daljni prihodnosti predvideti splošne neposredne volitve članov skupščine (Evropskega parlamenta, op. prev.), ki ji v skladu z (ustanovno) listino skupnosti pripadata posvetovalna in nadzorna oblast. Sicer pa 138. člen tej skupščini daje mandat,

da izdela takšen volilni načrt. Ta bi moral biti enak za vse države članice. Gotovo je, da bi se zavest o združeni Evropi okrepila in se bolj udejanjila, če bi se jo periodično potrjevalo z glasovanjem na evropski ravni. Volivec bi se vključil v enotno volilno telo in se izjasnil o ciljih, ki so v interesu celote vseh povezanih ozemelj. Ideja torej zasluži, da se jo sprejme in takoj udejanji.

Druga faza, ki je ne predvidevajo sedanjne pogodbe, bi bila še važnejša in občutljivejša. Govora je o tem, da se ne bi integriralo le volivcev, ampak tudi politike. Odločitev mednarodnega pomena se ne bi moglo sprejeti drugače kot skupaj s strani vseh združenih držav.

Treba bi se bilo dogovoriti o tem, kaj ta pojem pomeni. Gotovo je lahko sprejeti to, da te države pričnejo z medsebojnimi konzultacijami, preden sprejmejo samostojno iniciativo z določeno težo (Suez, Libanon). Po tej poti bi se lahko šlo dlje in se organiziralo kolektivno diplomatsko akcijo, do katere bi prišlo pred vsako individualno akcijo; predvsem prepovedati samemu sebi, da se na svojo roko drugih ne postavi pred gotovo dejstvo. To bi bil velikanski napredek. Toda, ali bi ne bilo že zdaj možno skleniti nekega dogovora, po katerem bi morali vlade in parlamenti spoštovati vsako odločitev, ki bi sicer ne bila sprejeta soglasno, bi jo pa sprejela večina držav ali večina skupne skupščine? Govorimo o težkih odločitvah, od katerih sta odvisna mir in vojna, se pravi, življenje državljanov, neodvisnost naroda, celovitost njegovega ozemlja.

Ne verjamem, da smo zreli za takšen prenos odgovornosti, ko bi se spoštovanje večine mednarodnih volj lahko naložilo nacionalni volji na področju, kjer bi bil sam obstoj države postavljen pod vprašaj. Takšnega razvnetja strasti in sumničenj se je treba bati!

Ampak celo ideja o federalni vladi in o federalnem parlamentu bi vključevala, se mi

zdi, takšno obliko večinskega odločanja, ki bi povezoval zvezne države.

Sem mnenja, da bi se preskakovalo faze, če bi se prezgodaj in neprevidno obvezalo k odrekanju nacionalne suverenosti v bistvenih vprašanjih. Tvegali bi, da se ponovijo izkušnje z EOS, z njenimi razočaranji in s šoki, ki so jih ti povzročili.

Najbolj gotovo sredstvo za zaščito pred nevarnostmi vojne in podrejenosti je naša kolektivna kohezija v vseh vprašanjih: gospodarskih, političnih in vojaških. Tesno sodelovanje, ki se bo vzpostavilo znotraj že obstoječih evropskih skupnosti, bo pripomoglo, da bomo vse vrednotili z vidika deljenega interesa in odgovornosti. Navadili se bomo na to, da ne bomo več vsega ocenjevali le s strogo nacionalnega stališča. Seveda ne bomo zapostavljali nacionalnih presoj, toda enako in nujno jih bomo našli tudi v kolektivnem vidiku. Vključili pa jih bomo z drugimi presojami v vzajemno medsebojno odvisnost. Tako bo treba – izhajajoč iz nacionalnega –

to nacionalno umestiti v določeno celoto, v kateri se bo na koncu vse povezovalo in dopolnjevalo.

Morali se bomo naučiti in znati razumeti drugačno stališče tega, ki je povezan z nami, kot bo ta enako storil v razmerju do nas.

Tako zunanja politika ne bo več gola razvrstitev različnih stališč, ki se soočajo, drugega poleg drugega, ampak prijateljska in preventivna sprava med razlikami, ki obstajajo, ki se jih priznava in se o njih brez vroče krvi razpravlja.

Izkušnje, ki so nam bile razvidne iz razmerja med Francijo in Nemčijo, zadoščajo za naš optimizem in naše zaupanje.

Prevedel Zvonko Bergant

---

\* Robert Schuman (1886-1963) je odigral pomembno vlogo v procesih evropskega povezovanja. Odlomek je iz njegovega dela *Za Evropo*, ki ga je izdala pariška založba Les Editions Nagel leta 1964 (2. izdaja), str. 127- 150.

# Evangelizacija ali restavracija Cerkve

## Naslov

Naslov "Evangelizacija ali restavracija Cerkve" se zdi provokativen, vendar po našem mnenju odpira dileme današnjih dni, zlasti spričo smeri, ki jo ubira slovenska katoliška Cerkev in spričo odmeva v javnosti, ki ga bodisi ona sproža bodisi se nanj odziva. Kot intelektualci smo dolžni te dileme odpirati, kajti če mi ne bomo razmišljali o svoji Cerkvi in svoji veri, kdo bo razmišljal? Razmišljanja si nisem zamislil kot predavanje, temveč kot meditacijo z nekaj točkami ali vprašanji, na katera bom skušal odgovoriti skupaj z vami. To so hkrati tudi vprašanja, ki jih zastavljam sam sebi že dobrih 40 let ali več, odkar razmišljam in verujem ter znova razmišljam in znova verujem, potihem in na glas, podnevi in ponoči – *voce diurna voce nocturna*, kot lepo pove latinski izrek.

## Hoditi v cerkev

Za začetek bom vprašal sebe in morda še koga, kaj pomeni hoditi v cerkev? Ljudje hodimo v cerkev; zakaj? Je to stvar prepričanja, potrebe, stvar navade ali stvar neke davne, rekel bom z malce grobim izrazom, prisile? Ali kot temu reče Bergson, obligacije – *obligation morale*. No, če pogledam v svoje otroštvo, bi rekel, da je bilo tu mnogo vsega, verjetno pa, in to mi ni ušlo iz spomina, je bila v ozadju vendarle neka prisila. Naš oče ni nič "cincal", ampak je ukazal, gremo k maši, in tako je ostalo. Menim, da je večina slovenskih vernikov, vsaj ti iz moje generacije in starejši, zrasla na tej zapovedi ali prisili. Kot otroci se nismo kaj dosti odločali, ampak smo pre-

prosto sledili, ubogali glas staršev. Temu se z lepim pastoralnim izrazom reče verska vzgoja v družini. Če je to res vzgoja, se seveda lahko vprašamo in se tudi bomo. Skratka, na začetku je bila neka samoumevnost. Samoumevnost zapovedi, ki je postala navada, in ki jo je spremljala tudi nekakšna vse bolj rastoča različnost. Zelo zgodaj sem kot otrok ugotovil, da sem v tem pogledu različen od drugih. Kadar smo se mi, kopica petih Capudrovih otrok, ob nedeljah valili po Streliški cesti proti najbližji cerkvi, meni kot zelo občutljivemu otroku, ni bilo prijetno. Ljudje so približno vedeli, kam gremo, tudi mi smo vedeli, da *oni* vedo, kam gremo. In kmalu smo uganili, da oni drugi tega ne odobravajo, da nas gledajo malce postrani in si mislijo svoje. Tako se je ta različnost v režimu ali "družbi", v kateri smo živeli in ki jo danes, v postkomunizmu, skušamo tako hvalevredno pozabiti, začela. Postala je pravcata miselnost nekega *geta*. V svojih javnih nastopih sem večkrat poudaril, da izhajam iz povojnega katoliškega *geta* na Slovenskem in mislim, da boljšega izraza ne bi mogel uporabiti. Ali se tega zavedamo ali ne, je drugo. Ali se tega zavedajo oni drugi, ki so nam ta *geto* vsilili in ga tako načrtno oskrbovali, je tretje. Toda, če se danes vprašam, zakaj hodim v cerkev, so razlogi naslednji: neka zapoved, poslušnost, ubogljivost – in različnost, ki sem jo v nekem smislu sprejel. Sprejel sem jo kot otrok in mislim, da so jo tudi drugi. To smo sprejeli, ker smo v tej zapovedi videli tudi dobre, zelo dobre strani. Rekel bi, da smo z njo vsrkali neko vzdušje, ki je bilo popolnoma različno od pos-

vetnega. To sicer ni bilo vzdušje kake posebne svetosti, ampak dišalo je po cerkvi, liturgiji, molitvi, po jaslicah ob božiču, po butaricah in pirhih ob veliki noči itd. Tu bi lahko naštel še marsikaj, a bistveno je, da kakšnega posebnega razmisleka o svojem početju kot otrok nisem imel, in opazil sem, da ga tudi drugi nimajo. Kot otroci smo avtomatično sprejemali te dogme in navade in spominjam se, kako nisem znal niti sebi, kaj šele drugim, odgovoriti na osnovna vprašanja krščanskega *creda*. Če me je kakšen sošolec vprašal, zakaj hodim v cerkev, sem se ponavadi razjezil – nisem vedel pravega odgovora. Če je bil oni bolj zvit in me je vprašal, kako je lahko Marija devica, če je rodila Jezusa, nisem vedel odgovoriti in sem se znova razjezil. Vse to so kajpak dogme, na katere niti otrok niti odrasli ne ve pravega odgovora. Danes, po dolgih letih in desetletjih razmisleka, bi mu seveda vedel odgovoriti. Spominjam se tudi tiste jalove debate, zaradi katere sva se s prijateljem skoraj stepla na ulici – moj prijatelj je trdil, da je materija večna, jaz pa sem trdil, da je večni duh, in niti eden niti drugi nisva vedela, kaj govoriva. Vse to, vidite, izvira iz tiste popolne odsotnosti razmisleka o naši veri, o temeljnih postavkah in razmerjih, da ne rečem skrivnostih, iz katerih naj bi živeli. Če bi torej hotel odgovoriti na začetno vprašanje, ali sem kot odraščajoči otrok razmišljal o tem, zakaj “hodim v cerkev”, je odgovor skorajda kategoričen, velik ne. V računalniku ne najdete tako velike pisave, s katero bi lahko na ekran ali v zavest napisali ta NE.

### **Ko hodim v cerkev, ali sem boljši o drugih?**

To, naslednje vprašanje, ki je s prejšnjim povezano, se mi kajpak ni porajalo takrat, kajti to je že vprašanje zrelega razmisleka, kot so ga sposobni (?) odrasli. Porodilo se mi je sčasoma, ko sem začel bolj pozorno gledati svet okoli sebe in sem že začel ocenjevati last-

ne odnose in reakcije na svoje in tuje življenje, predvsem pa glede na osebe, ki so me obdajale. No, reči moram, da nisem mogel z ničemer utemeljiti, da me vera dela kaj boljšega (Da sem boljši od *drugih*, za to ni bilo treba posebne vere, to si vsak, količkanj ambiciozen mladenič misli sam od sebe!). Vprašanje, da razmišljaš o sebi, v čem si danes boljši, kot si bil včeraj, to vprašanje ne pride samo od sebe. Pri večini ljudi to vprašanje že zelo zgodaj zakrni, zamre in se nikdar več v življenju ne pojavi, razen v obliki neke temeljne *zamere*, o kateri pa tu ne bom govoril. V meni se je to vprašanje ohranilo in se jasno izkristaliziralo s študijskimi leti, z večjo razgledanostjo, ko človek sprevidi, kako svet vzgibljejo sebični razlogi, ki jih znamo zvito in pretanjeno odevati in zakrivati v nesebičnost in skrb za drugega. Pri tem mi je precej pomagala tudi moja študijska doba, študij francoskih književnosti, zlasti moralistov – Pascal in drugi, kasneje Kierkegaard: ti mojstri psihologije že v najbolj osnovnih zgibih človekove zavesti odkrivajo prevleko neke sebičnosti ali naravnosti nase, ki jo potlej v tej ali oni obliki “izvažajo” v svet. Ta spoznanja so me začela vznemirjati do take mere, da so precej narušile mojo otroško vero v človeško (in božjo) dobroto, tako da se čedalje bolj zavzeto sprašujem, ali premislek veri škodi ali jo vzpodbuja. V svoje opravičilo moram povedati, da je to zelo staro vprašanje, ki ga je srednji vek formuliral takole: *credo ut intelligam* – verujem zato, da bi razumel, in narobe: *intelligo ut credam* – razmišljam, da bi razumel, presvetlil svojo vero. Med te zadnje, denimo, sodi mojster *Eckhart* s svojimi govori, ki so med mojimi najljubšimi berili. Mojster *Eckhart*, oče visoke renske mistike, sodobnik Danteja, je zelo strog do tistih, ki samo verujejo in nič ne razmišljajo. Pravi, da so tisti, ki verujejo “grobi”, tisti, ki vedo, pa so “umni”: pri tem je treba vedeti, da je pri njem Um pojmovan zelo visoko, integralno,

po načelih novplatonskega duha – predvsem pa se ne enači z racionalno utemeljnim “razumom”, ki danes razsvetljuje tako filozofijo kot religijo in ki se odraža v nekakšni praktični, uporabnosti drži celotne zahodne civilizacije. Ta dilema, kaj je poprej, razmislek ali vera in kako se eno z drugim dopolnjuje, je bila v Cerkvi prisotna že zelo zgodaj. Ravno kar sem omenil razvoj novoveškega krščanstva v praktični, znanstveno uporabni um, ki mu je botrovala že sama teologija. Teologija je začela že v dvanajstem, trinajstem stoletju ostro razmišljati o veri. Ker ni našla prave osnove za verski izraz oziroma občutek, se je naslonila na staroveško filozofijo, zlasti na *Aristotela* in njegovo kategorialno mišljenje ter na Platona in njegov nauk o idejah. Tako smo polagoma, iz vse večje vednosti (ali nevednosti?) zabredli v stanje, da je vera danes mnogim, zlasti pa teologom, pomeni neki koncept ali zbor konceptov, umno zgrajeno hierarhijo konceptov, s katero pa navaden vernik ne ve, kaj početi. Tako je nastal usodni razkol med pametjo in vero. Vera je ostala v povojih, pamet (kot omejeni um) pa ni mogla naprej. – S to ugotovitvijo pa že odpiramo zgodovinske razsežnosti razmisleka o veri. S tem ko v vero vnašamo umnost, se od osebnih ali zasebnih vprašanj selimo v nadosebna, družbena razmerja. Rekli smo, da je verski občutek ostal v povojih, podkrepil se je, oziroma našel svoje opravičenje v konceptih, dogmah in podobah – skratka v posredovanju, v doktrini in v cerkvenem učiteljstvu – ni pa v sebi razvil svojega lastnega razmisleka. Človek, zlasti veren človek, se ni sklonil sam nase, da bi v sebi, iz sebe in preko sebe utemeljil svojo vero. Morda ni “imel časa”, morda je bil socialno tako privit, da tega ni bilo sposoben ali pa ni našel prave potrebe. Skratka, tista plast v njem, ki bi morala razmišljati na globoko, se je temu docela odpovedala. Odtod razkol, predvsem v renesansi, ki se je nadaljeval v razsvetljenstvu in ki traja do dan-

današnega. Evropski intelekt je šel po svoje, vera po svoje. Vprašanje “boljšega” človeka, še posebej kristjana, je ostalo odprto.

### **Problem kristjana, problem krščanske Evrope**

Mnogi zaneseno govorijo, da je bila Evropa vedno krščanska, zlasti da to velja za umetnost in za filozofijo. Pravkar pa smo ugotovili, da je problem krščanske Evrope napačno zastavljen, saj na osebni ravni zlahka pristaja nekem videzu in prisili, ki se na nadosebni ravni še stopnjujeta in prehajata v svoje nasprotje. Tisti, ki pravijo, da so bili umetniki navdihnjeni s krščanskimi temami, ne vedo ali nočejo vedeti, da drugih takrat pač ni bilo; če so hoteli živeti in zaslužiti, so morali slikati Marije Magdalene, vnebovzetje z angeli in druge podobne svete podobe itd. Glede filozofije pa je znano, da gre bolj za pokristjanjeno antiko kot za neko novo duhovnost, ki je – še je kdaj resnično bila – ostala v zametku. Razsvetljenstvo je to dobro začutilo, ko se je obrnilo nazaj k virom, *ad fontes*. Take in podobne polovične resnice o tem, kako smo mi vsi otroci krščanske Evrope, zaslužijo velik in temeljit razmislek. Predvsem pa se moremo in moramo vprašati, kdaj je ta Evropa sploh *bila* krščanska? Ali takrat, ko je množica njenega prebivalstva – potem ko se je bila izvežbala na judovskih pogromih – odšla na križarske vojne in so križarji izživljali svoje krščanstvo s tem, da so pobijali tiste, ki niso prisegali na iste ikone, na iste koncepte? Je bil to Kristusov nauk? Ali je bila Evropa krščanska v tem, ko je “izvažala” svoj nauk na druge celine in jih pokristjanjevala s križem, z ognjem in mečem? Veliko vprašanje je, ali se ni krščanstvo s tem, ko se je odločilo oznanjati (beri: pozunanjati!) evangeljsko oznanilo, tragično odreklo svoji notranji duhovni preobrazbi, zlasti ker je Cerkev vsa svoja reformna gibanja ali poizkuse “čistih” označila kot herezije in jih temu primerno tudi kaz-

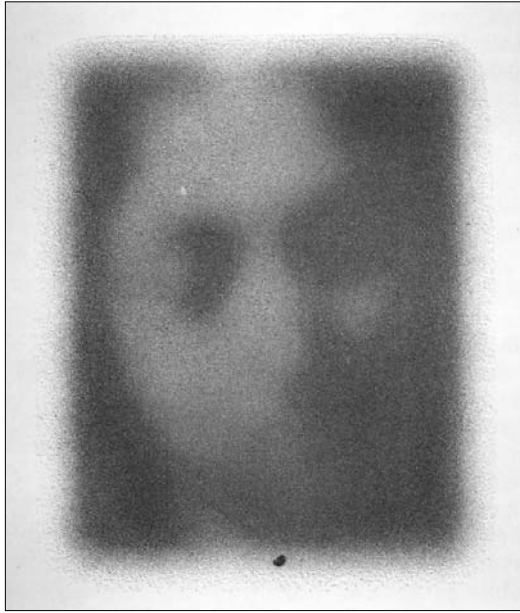


novala. Kakorkoli še, rezultat je na dlani: danes, po dvatisoč letih krščanske "vzgoje" smo se znašli znova na začetkih. Kot da je treba laični Evropi znova oznanjati Kristusov evangelij, zlasti še tisti paradoksalni "Govor na gori", za katerega se zdi, da ga je pokopala njegova lastna Institucija. Mnogo razlogov govori za dejstvo, da je večina Evrope v svojem temeljnem odnosu in razmisleku ostala poganska. Krščanstvo se je dotaknilo samo na povrhu. Krščanstvo je torej samo neka *forma mentis*, ki je Evropa v svojem bistvu, v svoji drži, ni osvojila. Če bi si jo bila osvojila, Evropa danes ne bi bila tam, kjer je. Predvsem pa si danes ne bi mogli kar tako "izmisliti" protikrščanske Evrope, če ne bi bila le-ta nastajala skozi stoletja. Nobena skrivnost, kako se je to dogajalo. Velik prag v tej laizaciji verskega občutenja je bila evropska romantika, ko so prišle na dan zatrte in neizražene težnje slabo pokristjanjenih ljudstev, zlasti tistih z evropskega oboda – Škotov, Skandinavcev, Nemcev, Švicarjev in drugih. Vse to se je uprlo središčnemu latinsko-grškemu propelerju, ki je potiskal naprej neko krščansko zavest, učvrščeno z antičnimi vplivi. Tako imenovani "modernizem" 19. in 20. stoletja je ta upor poglobil na ravni osebe in ga posplošil na družbeno in politično raven. Vsi veliki spopadi in revolucije današnjih dni so v nekem smislu "riktusi" slabe krščanske "prebave", nad katero tarnata danes tako Cerkev kot civilna družba. – Ostaja torej temeljno vprašanje, koliko se je krščanstvo v resnici prijel naše vere, koliko je ta "prijem" umen in dejaven. Problem krščanske Evrope ostaja zame in za mnoge, ki o tem razmišljajo bolj temeljito, še vnaprej nerešen in zbuja mnoge pomisleke, strahove, pa tudi upanja. Sili nas v obračun z lastno preteklostjo in nas s tem pripravlja tudi na soočenja s prihodnostjo. Kako se bo na primer krščanska Evropa spopadla s tem, kar danes proslavljamo kot enoletnico atentata dne 11. septembra 2001? Kak-

šen odgovor na to daje krščanstvo? Kako se bomo protistavili tistim, ki imajo trdnejšo vero, četudi ni zrasla pod znamenjem Križa? O tem sicer razmišlja cerkveno učiteljstvo, a razmišljati moramo tudi mi sami. To je naša moralna zapoved, tak je naš notranji ukaz.

### Nekaj o krščanski Sloveniji

Predlagam, da se zdaj z obzorij tako imenovane krščanske Evrope ozremo na to, kar radi imenujemo krščanska Slovenija. Obravnava zgodovine Cerkve na Slovenskem, na primer, je danes tako enostranska z ene strani in druge strani, tako bojaželjna in maščevalna, da razmišljujočega intelektualca prime srh. V nekem smislu lahko govorimo kar o restavraciji Cerkve na Slovenskem, saj so naša idejna izhodišča kot tudi praktični napotki natančno taki, kot so bila pred 2. svetovno vojno; še več, kot so bila konec 19. stoletja, v prosluli dobi "ločitve duhov". Vprašanje se postavlja, koliko se je slovenska Cerkev naučila iz svoje bližnje ali daljne preteklosti. Šel bom še bolj v živo, v obravnavo medvojnih dogodkov. Vsi vemo, kakšne strahote so se na Slovenskem dogajale. Danes postaja vse bolj jasno, kako je to potekalo. Kristjani smo takrat stali v dveh civilno in politično nasprotujočih si taborih in bilo bi metodološko, človeško in moralno zgrešeno, če ti dve drži ne bi ločili na civilno in versko. Denimo, da bi iz civilnih herojev ali neherojev delali ali mučenike ali nemučenike katoliške Cerkve. Tako početje ne zdrži zdravega pretresa. Ali jih obravnavajmo kot civilno stran vojskujoče se logike 2. svetovne vojne ali pa jih obravnavajmo kot kristjane, ki so storili to, kar so storili, ki so se bojevali za to, za kar so se bojevali. O medvojnih dogodkih sem pisal zelo prizadeto v svojih dveh romanih *Rapsodija 20* in *Iskanje drugega*, tako da se nerad vračam na te tragične strani slovenske zgodovine, ki jih tem bolje meljejo tisti, ki so jih pol stoletja, ali iz strahu ali iz preračunljivosti, metali pod



Michael Windle: *Obličje Boga* (po Reniju), sitotisk, 1996.

preprogo. A če bom zdaj kritičen, bom kritičen do “naših”. Glejte, ko berem izjave visokih dostojanstvenikov slovenske katoliške Cerkve, ko spremljam in berem uvodničarje in komentatorje v Družini, se moram z grenkobo vprašati, kje je tisti *profetski* duh, ki je preveval judovski narod – s katerim se tako radi vzporejamo in ki je bil še neizmerno bolj izpostavljen preganjanju. Slovenske medvojnne žrtve so v primerjavi z žrtvami judovskega holokavsta zanemarljive, toda Judje se nikdar niso spustili tako daleč, da bi poniževali svoje nasprotnike. Oni svoje žrtve *objokujejo*. Celo za babilonskega kralja, ki jim je porušil tempelj in vse ljudstvo odpeljal v pregnanstvo, najde prerok Jeremija besedo, da je bil “božji služabnik”, v tem smislu, da mu je Jude “Bog dal v roke zavoljo njihovih grehov.” Kdaj bo ste iz slovenskih ust kaj takega slišali o Leninu in Kidriču? Medvojnne pobite žrtve s tem ne bi niti za senco izgubile svoje etične veličine, utišala pa bi se marsikatera od onih trobent, ki s svojim hrupom išče bolj lastno pro-

mocijo, misleč da brani katoliško stvar. Napačno je tudi, da se danes, po zlomu komunizma, tako avtomatično in nekritično povzdiguje vse, kar je bilo katoliškega med vojno, pred vojno in nasploh v zgodovini katoliške Cerkve. To, da največje zlorabe odpravimo z zamahom roke, češ “to je bil pač človeški element”, predstavlja popolno odsotnost ne samo kritičnega, temveč tudi etičnega čuta, brez katerega ni pravega religioznega občutka. Pod “človeški element” vam bo zag-nani katolik strpal vse hudo, kar ga je Cerkve zagrešila nad svojimi in tujimi nasprotniki – in tega ni bilo malo! Samo mi o tem danes ne vemo nič. Zgodovine ne beremo, če jo beremo, jo slabo beremo, če jo preberemo, se nismo pripravljani iz nje nič naučiti.

### Statična in dinamična religija

Ali smo se iz preteklosti kaj naučili? – V nadaljevanju bom govoril o razliki med statično in dinamično religijo. Tu se bom naslonil na avtorja, o katerem ravno zdaj pišem knjigo,

tj. na Henrija Bergsona in na njegovo delo *Dva izvira morale in religije*. Bergson vidi v statični religiji predvsem navrhanje navad in konceptov, kjer se instinkt ohranjanja preprega s koristnim intelektom, kar se potem izrazi v hierarhiji in instituciji "praktičnih kristjanov". Vendar ji priznava vlogo pedagoga, ki pripravlja humus za velike ljudi in velika junaštva – za mistične preboje, iz katerih se človeštvo, ki stopica na mestu, potem odreši na novo stopnjo duhovnosti in druženja. Za to je vsekakor potrebna vera, ki daje potrebno gotovost. – Kdor je bral zgodovino križarskih vojn, zlasti pa zgodovino vojne proti Albižanom, husitske vojne ipd., kdor je o tem poučen in kljub vsemu še ostane veren, si poguma za tako vero, vero v zgodovinsko vlogo Cerkve, nabere prav iz *gotovosti*, iz prepričanja, da je tako moralo biti, in da to nečemu služi. *Deus vult* je rekel sveti Bernard, ki je sprožil križarske vojne nad Arabci. Recimo še mi *Deus vult*, da požremo vse tisto, kar so nam zapustili v veri negativnega naši predniki. Bog nam je naklonil evropsko krščansko zgodovino za preizkušnjo. Moram reči, da sem danes, kot evropski in slovenski kristjan, ki je soočen s planetarno situacijo, v trenutku mondializacije ali krize svetovnega občutka, kot državljan sveta, hvaležen za to krščansko vzgojo, za to gotovost. Imam pa veliko težavo: kako bi svojo krščansko vzgojo soočil in spravil skupaj z drugimi? Tu se znajdem pred svojevrstno dilemo, saj naša statična religija, tradicionalno krščanstvo, pred našimi očmi dobesedno usiha. Čudim se, da skoraj nikogar ne moti dejstvo, da nas je katoličanov številčno vedno manj in manj. Ali vemo, da je v Franciji zdaj že pet milijonov budistov, ob šestih milijonih muslimanov? Tako gre ta postopica, ki ji ni videti kraja. Katoličanov nas je danes vse manj in manj (tudi če verjameмо statistikam), tako da vse bolj postajamo otok, ki se krči in v katerega butajo valovi drugega in drugačnega. In tu, glejte, pride do ve-

ljave razlika med statično in dinamično religijo. Ali se bomo oklepali tega otočka, naših pridobljenih navad, vsi srečni v praznovanju našega Božiča, vsi srečni v tej novi zmešani liturgiji, vsi srečni ob tem, da je gre za nami *garancija* naše vere? Peklenska vrata je ne bodo premagala, pravi Evangelij, o naših lastnih zapahih pa ne govori. Ali se smemo s tem zadovoljiti? Tu je Kristusov nauk dovolj zgovernen za tistega, ki hoče poslušati: ljubi Boga, ampak ljubi tudi svojega bližnjega. V krščanski sferi statične religije smo skozi dva tisoč let svojega bližnjega ljubili tako, da smo ga s silo, z nasiljem spreobračali – pozabili pa smo spreobrniti samega sebe. Od vseh treh velikih abrahamskih religij, krščanstva, islama in judovstva, se je naša veroizpoved v zgodovini izkazala kot najmanj tolerantna. (Danes je morda drugače). Tudi v drugih religijah je vedno obstojala nestrpnost, vendar tam ni tako poudarjeno zaukazana ljubezen do bližnjega. Osebnost me je vedno zanimalo, kako bi lahko bil srečen, če pa bo, recimo, 9/10 človeštva po smrti ali po sodnem dnevu nekje na Golem otoku, jaz pa na Brionih ...? Ali kot pravi Ivan Karamazov v romanu Dostojevskega: "Če stane moja vstopnica v nebesa samo solzo otroka, hvala, vrnem vstopnico." To je radikalna izjava, kot so jih sposobni samo Rusi in samo Dostojevski, ampak v *logiki* božjega odrešenjskega načrta dejansko nekaj ne drži. Če prepustimo Bogu zadnjo sodbo, in v to se ne bom spuščal, ostane še vedno naše življenje tu. Kako naj shajam s tako vero, ki je nedostopna za druge, in ki je drugim ne znam približati? Toliko slabše za druge, bo odgovorila večina kristjanov. Taka, vidite, je statična religija.

### Prehod v dinamično religijo

Kako naj shajam s svojo statično vero, z vso bero predsodkov in nezavedne preračunljivosti, ne da bi me kdaj zamikal prehod v tisto, kar smo z Bergsonom imenovali dina-

mična religija? Bergson, ki je tako vneto brskal po danostih človeške zavesti in v njej razkrinkaval okorelost naših individualnih in kolektivnih "stališč", si je z prav z odklanjanjem struktur nakopal *anathemo* Cerkve. To sicer danes počne že vsak, čeprav z dosti manjšim naporom kot imenovani francoski filozof, prerok *trajanja* in *življenjskega poleta*. Ne vidi pa vsak, kar je videl on, to je velike vzore krščanskih mistikov. Mistika zanj ni nekakšna odmaknjenost, zasanjanost, da se nekam zapreš in z največjo gorečnostjo živiš in shiraš ob ponavljanju svetih obrazcev, pri tem pa si sam sebi zadosti. Bergson pravi, da je prava mistika potisk v dejanje, v izraz simpatije oziroma ljubezni. Kot primer naj navedem našega argentinskega rojaka Pedra Opeko, ki je mistik Bergsonovega kova (kot denimo Jeanne d'Arc, Tereza Avilska in drugi). S Pedrom Opeko sem se srečal v Parizu. O teologiji se z njim ni dalo dosti govoriti, prav tako ne o poslednjih resnicah ali ekskluzijah. Zanimalo ga je predvsem to, kje bo dobil denar, da bo na Madagaskarju na smetiščih gradil zavetja za zapuščene otroke, z njimi igral nogomet in govoril, da je na svetu nekoč živel velik prerok Kristus, ki ga je vredno spoznati in ki mu je vredno, ne pa vselej tudi lahko slediti. Vse drugo je pustil vnemar. – Glejte, danes smo na Slovenskem daleč od tega, da bi posnemali vzor Petra Opeke, da bi svoje krščanstvo pojmovali kot dejavno ljubezen in žrtev za druge. Radi bi mu sicer sledili, zlasti v domišljiji. A težko je prebiti svoj lastni zaprti sistem, svojo lastno zaprto dušo – saj je znano, da znamo biti katoliki najbolj zaprti ljudje na svetu, pravi *zaprtki*. Ne zmoremo ali nočemo ven iz lastnega risa verskih predsodkov, dogmatičnih konceptov in vnaprej izdelanih sodb. Zanimivo je gledati, kako to vpliva na naše življenje v soheski. Nisem še srečal bolj prepričanih ljudi, kot so katoličani. Ljudje, ki jih najtežje kaj naučiš,

so ravno katoličani, ker vse vedo. Vedo, da so, tako kot pravi moj nadškof, nebesa *naša*. Pa kaj bi si potem še trli glave, če to vnaprej *vemo!* Taka, glejte, je vednost (ki niti ni vera, kajti za vero se je treba vse drugače potruditi!), ki človeku ne dopušča, da bi se odprl in sprejel še kaj drugega in drugačnega. Da bi, na primer, stopil še k sosednji religiji in pogledal, kaj je tam sorodnega našemu navdihu, naši pobožnosti. Z mojim odličnim prijateljem Alojzom Rebulom nisva nikdar prišla preko te točke. Če sem samo omenil Budo, je bilo tako, kot bi biku pokazal rdečo cunjo. To je obrambna drža, to ni tisti ogenj ljubezni, razen če ga zamenjamo z ognjem minometalca. To ni ogenj ljubezni, ki bi zanetil še v kom, ki ni prepričan katoličan, iskro bodočega kristjana. Mislim, da ta bitka postaja na Slovenskem precej značilna, da smo se kristjani zaprli vase, in da bruhamo ogenj na druge. Imamo sto izgovorov, tudi upravičenih. To, kar si dovolijo laični listi proti nam, je nesramnost. Ampak Slovenci smo tega vajeni, ta burka je stara že tisoč let (Cankar). Predvsem pa, če primerjamo take in drugačne žalitve s tem, kar so bruhalo na Kristusa, kaj je to takega? Kirkegaard, ta veliki kristjan, je lepo zapisal: "Pa kaj naj bom užaljen jaz, ki skušam biti Kristusov učenec?" Tudi nanj so bruhalo ogenj in žveplo, njegova Cerkev ga je izpljunila, umrl je osamljen in nepriznan. – Torej: zakaj naj bom užaljen jaz? – Seveda je tu na mestu še globlje filozofsko in religiozno vprašanje: Kateri *jaz?* – Vidite, to je tisto, kar sem poprej imenoval mešanje civilne in krščanske države. Ne vem, kje bi lahko bila srednja pot. Nisem ne slovenski nadškof ne uradni komentator družine, zato si tega ne upam vedeti. Ampak prepričan sem, da to ni evangeljska drža, predvsem pa ni drža za prihodnost. S tem se opogumlja samo že opogumljene. Krščanstvo, če je pravo, ne potrebuje advokata.

### Problem odprtega in zaprtega prostora

Prižgem televizijo in ujamem intervju z *Dalajlamo*. O njem sem že veliko bral, zlasti odkar se je bil Thomas Merton, veliki trapist, na stara leta, po petindvajsetih letih življenja v samoti, odpravil v Azijo, da bi poiškal stične točke med vzhodno in zahodno duhovnostjo, med vzhodnim in zahodnim meništvom. Tam se je srečal z mnogimi znamenitimi budisti, tudi z *Dalajlamo*, potem pa ga je na tej poti doletela smrt. Spomnil sem se na Odiseja, ki je na večer svojega življenja odšel od doma in zveste Penelope spet na pot, da bi "dognal krepost ljudi in vzroke pogubljenja". Tam ga je pred goro *Vic* požrlo morje, kot poroča slikovito Dante. – No, iz tega pogovora sem zvedel, kako močno sodobna budistična misel zagovarja držo, ki bi morala biti blizu tudi nam kristjanom. To je *compassion*, po slovensko sočutje, občutek, da je še nekdo ob nas. Na tem občutku se edino da graditi planetarnost in zdi se mi, da bi na tem občutku morala graditi tudi katoliška Cerkev. Graditi bi morala z neko dejavno držo približevanja in odpravljanja lastnih pedsodkov, s čiščenjem lastne ropotarnice in dejavnim približevanjem drugim duhovnostim, ne le samo z nekakšnim ekumenizmom aparata. Trdno sem prepričan, da niti evropska niti slovenska Cerkev ne bosta mogli mimo temeljnega zblíževanja z religioznimi občutji vseh prebivalcev planeta. Zato pa se bo treba povrniti nazaj, na prvinski religiozni občutek, ga znova odkriti v sebi in ga gojiti. Treba bo spet "opravljati svoja prva dela", kot pravi apostol Janez v Razodetju. Ali je to tisto, kar naj bi se imenovalo evangelizacija Cerkve? Verjetno, samo morda ne ravno tako, kot si to predstavljajo aparatčiki te ali one institucije, tudi religiozne. Treba bo iti prav do temeljev, do tistih Kristusovih paradoksov, o katerih poroča Evangelij in ki so razpoznavno znamenje, ali je Kristus v njih avtentičen ali

ne. Že omenjeni filozof Bergson, ki je bil Jud, a se je zelo približal krščanstvu – pred smrtjo leta 1940 ni hotel stopiti v Cerkev edino zato, ker so Jude takrat vodili v taborišča – ta mož pravi, da ni važno, ali je bil Kristus zgodovinska oseba ali ne, kakšne barve kože je bil in kakšen jezik je govoril, kaj se je potem z njegovimi zapisi dogajalo in kaj ne: važno je samo to, da nam je ostal njegov Govor na gori, ki je nedvomno božanskega porekla. Ta govor je njegova velika "izjava", v njegovih paradokskih najdemo ne samo srž svoje vere, ampak tudi imeniten most do vseh drugih. Nič čudnega, zakaj Cerkev do teh paradoksov ne seže. Preveč je obremenjena z imetkom, (danes je ta že skromen, ampak je še vedno), obremenjena je z lastno institucijo, predvsem pa z lastno tradicijo, ki se ji ni pripravljena odreči niti za ped. Podedovali smo vse pobožnosti prvih petkov in blaževe žegne, v Kristusove paradokse Govora na gori pa se nismo pripravljene poglobiti. – Problem odprtega in zaprtega prostora torej ostaja, je vselej aktualen. Restavratorstvo Cerkve vidim ravno v nekritičnem ohranjanju starega, pri čemer marsikdaj velja zanjo isti očitek, kot ga je Kristus napotil "svoji", judovski Cerkvi: da vliva novo vino v stare mehove. Restavratorstvo vidim tudi v premočnem poudarjanju posredniške vloge, češ brez Cerkve ni odrešenja, *nulla salus sine Ecclesia*. Ravno v tem gre današnja mladina po svoje in išče vse drugačnega odrešenja. Nekje sem prebral prigodniško pesem, ki jo je napisal slovenski pesnik o tem, kako se z dekletom božata nekje na cerkvenem obzidju. Takole pravi: "O, Bog, ohrani najino ljubezen, predvsem pa ne daj, da okoli naju ne zraste cerkev." Izpoved tega pesnika, ki ga sicer ne poznam, vsebuje ogromno resnice, pa tudi grenkega razočaranja za nas, ki bi radi ostali v "zidu" slovenske Cerkve. Mladi rod na to pač tako gleda in bili bi slepi, če bi si pred tem dejstvom zatiskali oči. Mlademu rodu je v napoto sleherna Institucija, kakšno-

koli posredovanje, vzorci, koncepti in dogme: v tem vidijo prepreko na poti do avtentičnega doživljanja skrivnosti, še posebej tistih paradoksov, ki jih najdejo v Evangeliju. Predvsem zato – in to je najbolj tragično – ker jih te prepreke odvrčajo od junaštva. Junaštvo pa je prav tista beseda, ki jo Bergson predlaga kot oznako mistika. Tu seveda ne gre za poceni junaka, junaka pred javnostjo, temveč za najglobljšega junaka, junaka pred Bogom, pred tistim Neizrekljivim, ki te velikokrat ne poplača, ampak mnogokrat zato celo udari. Primer Bernardke Soubirous iz Lurda: ona, ki je odprla svetu vir tolikih spreobrnitev in ozdravitev, je umrla za rakom. Nje Marija *ni* ozdravila. To je ena velikih lekcij za tiste, ki skušajo biti avtentični kristjani in računajo na takojšnje plačilo. Logika je tu obrnjena: doživeti moramo, kako nas svet za našo službo dobremu prezira, četudi jo na skrivaj posnema in obrača po svoje (hudič se hrani od dobrega!) – zato da nas na koncu zavrže kot smet. Sprejeti je potrebno to vlogo, ki je bolj ali manj zavedna vloga žrtve. Ne sme pa biti ta vloga hotena, kajti drugače se znajdemo v perverziji. V tem je veliki nauk Evangelija.

### Kako posredovati “nauk”?

Staro Sokratovo vprašanje, “ali se kreposti da naučiti”? – Glejte, poznam kar nekaj izvrstnih katoličanov, ki so mi celo zelo blizu in katerih ideal je Kristus, ki pa niso sposobni, da bi zadržali grenko besedo, če jih kdo pohodi. Tudi sam sem večkrat med njimi. Takrat si govorim: “Hotenih žrtev programiranega krščanstva, obvaruj nas, o Gospod “ Ali pa: ”Daj nam milost za srečanja, na katera nismo bili pripravljeni!” In večkrat se vprašam, ali je bila naša vzgoja res takšna, da nas pripravlja za to “nepripravljenost”. Sprašujem se kot vzgojitelj in kot uporabnik te vzgoje. Prvi rezultat, ki ga dobiš v taki preizkušnji, pa če skušaš biti še tako pozitiven, je ponavadi odbojnost. Večkrat se zdi, da smo ravno

kristjani najslabši apostoli svoje ideje, da smo nerode, tako da mora biti naš sogovornik zelo sočuten in zelo razumevač, da bo iz nas izgrebel tisto dobro, ki ga mi povečini ne znamo dati ali posredovati. Posredniška vloga je torej tista, ki odvrča mladino od Cerkve in za katero se mi zdi, da smo mi vsi in vsak zase osebno odgovorni. Vzhodnjaki predlagajo sistem gurujev, osebnih iniciatorjev. Naši župniki tej vlogi slabo odgovarjajo, četudi se nekateri zelo trudijo – vsak seveda nima karizme in tudi vzgoja v semeniščih ni nagnjena k temu, da bi delala karizmatike, ker to tudi ni cerkvena doktrina. Karizmatik je uradno samo tisti, na katerega položi roko sveti Duh v osebi svojih pooblaščenih. Na dejanja skritih, “nepooblaščenih” karizmatikov Cerkev zaenkrat še ne pristaja. V tem je velika škoda, kajti tudi utegne biti pot. – Zato pa smo mnogo bolj glasni v nasprotni smeri in si stalno “naročamo” zunanjšega sovražnika, zunanjšega nasprotnika, v podobi nevernih. “Mi verni””, neverjetno, kolikokrat to preberem v Družini! Tisti, ki to piše, niti ne pomisli, kaj piše. To je, kot bi pisal, mi, ki nimamo *plafusa* ali kaj podobnega. Mi ga nimamo, vi ga imate, zato ste manj vredni ... Do take preproščine gre ta ločitev na verne in neverne. Tu bi morala biti Cerkev zelo previdna in nikakor ne bi smela mešati *verozpovedi* in *vere*. Glede te zadnje pa je tako ali tako pisano, da bodi sodba pridržana Bogu ... Tako pa se pojavlja neki poceni triumfalizem, kot da bi bilo krščanstvo, zlasti zdaj, po padcu komunizma, ena sama ljuba pozitiva, s preprostim odpisom vsega dolga za preteklost. Krščanstvo naj bi dalo Evropo – in Slovenijo – s tega naslova smo dobili vse te velike umetnike, mislece in pisatelje, itd. – tako govorimo in pozabljam, da je tisto, iz česar črpa vsak resnični ustvarjalec, v svoji srži *religiozni* občutek, kar pa ni vselej doma v tej ali oni doktrini, tej ali oni Cerkvi. Včasih je celo daleč proč od nje. Pozabljam, da so imeli vsi veliki krš-



Janez Bernik: 13. 5. 989, jedkanica, 1989.

čanski umetniki in celo mistiki v zgodovini največje težave prav z Institucijo. Vse te stvari se pozabljajo in poenostavljajo, iz njih se dela neka neka bilanca ali tolažba *ad hoc*, s katero mislimo, da bomo reevangelizirali Evropo. Mladina danes precej več razmišlja, kakor smo mi. Človeštvo postaja vse bolj osveščeno in vsestransko informirano, tako da ga ne moremo pitati s takimi poceni in preprostimi rešnicami, ki smo se jih mi naučili skozi avtomatično vzgojo, da ne rečem prisilo, in o katerih nismo nikdar dovolj razmišljali. Odtod značilnost kristjana, da od drugih pričakuje, da bodo izpolnjevali tisto, česar ni sposoben sam. Odtod tudi "vlečenje vrvi" v javnosti, ki je znak naše manjvredne kulture, vzgoje in – če smo kritični – nizke stopnje našega religioznega osveščanja.

### Smer ponotranjenje

Na političnem izpitu v zadnjem desetletju, ko smo imeli kristjani znova možnost, da sodelujemo pri oblasti, smo kot vse kaže padli. Ne bom iz tega izvajal sklepa, da smo bili slabše pripravljeni kot naši "levi bratje" – čeprav je to objektivno res in povrh še zgodovinsko utemeljeno – pač se bom zadovoljil z ugotovitvijo, da gre naš politični polom v prvi vrsti na rovaš neštivilnih *predsodkov*, ki nam jih je bila vcepila ravno neprimerna religiozna vzgoja, o kateri je bil govor in katere bistvo je ravno v tem, da iščeš krivca, recimo kar naravnost *hudiča*, na drugi strani. Da "diaboliziraš". Ali iz tega sledi, da so oni, ki v vraga ne verjamejo, bolj primerni za vladanje? Tega metafizičnega vprašanja tu ne bom razpletal, o tem bi se dalo organizirati novo okroglo mizo.

A dejstvo je, da je ves *eksorcizem*, če odpredanes religiozni tisk v Sloveniji, naperjen proti oni drugi, laični strani, ki nas je v obliki komunistične vladavina zatirala petdeset let in iz nas napravila politične lutke ali pajace. Kako vdihniti dušo tem lutkam, kako jih napraviti hkrati vernike in državljanje, o tem, vidite, govori tudi moj naslov o evangelizaciji ali restavraciji Cerkve. Vsa skrivnost je v ravnotežju. Moj občutek je, da gremo v restavracijo, nekaj dokazov o tem sem že predložil. Tak je moj občutek, taka je moja kritična sodba. Želim pa si, da bi bila tu vendarle prisotna tudi evangelizacija. Mislim, da si tega v bistvu vsi želimo, samo da ne najdemo prave poti do nje. V čem vidim evangelizacijo? Najprej v ponotranjenem človeku. Javna skrivnost je, da postajamo kristjani vse bolj pozunanjena bitja. Bergson bi rekel: *zlagana!* Videz večkrat zatemni resnico, še posebej v religioznih rečeh, kjer nas ponavadi rešuje pobožna zvižajača, *pia fraus*. Predvsem pa nam škodi odsotnost tistega temeljnega razmisleka o naši veri, ki naj bi nas naredila *umne* (gr. Nous, Duh), ne samo praktično razumne in preračunljive. Vzhodnjaki, glejte, poznajo pot ponotranjenja v obliki *meditacije*, ki ni samo mehanična molitev, vrtenje molilnih mlinčkov ali rožnega venca. Je *tudi* to, vendar obenem še nekaj globljega. Je neke vrste notranje osrediščenje človeka, notranja zbranost, torej osebni kontakt z Bogom ali z Božjim. Ta notranji "treening" bi moral priti v program sleherne institucije in slehernega posameznika. Nekaj takega bolj ali manj zavedno že počnemo, hodimo v naravo, na koncerte, v najslabšem primeru na "fitnis", ampak tista osebna, načrtna, šolana meditacija Zahodu absolutno manjka in tu so vzhodnjaki za debelo miljo pred nami. Govorim o "šolanem" ponotranjenju, a tu je na delu še instinkt in preko njega intuicija. Kako se odpreti, kako *ne* preslišati klica, kako videti nevidno ... Omenil sem že, kako važno je, da se prebijemo iz za-

prtega risa stare in že uveljavljene religije na nekaj novega – to držo, ta *razvoj* nam priporoča Evangelij sam. Ko sem bil otrok, sem veroval kot otrok, govori apostol Pavel, odrasel mož verujem drugače, tam na koncu pa bom videl vse ožarjeno v slavi. Kakšno razsvetljenje nas čaka šele onstran! Tudi evangelist Janez v svojem Razodetju govori o prizoru, kjer angel "žveči knjižico". To pomeni, da mora biti sleherna črka, knjiga, nauk ali doktrina prežvečena. Prviokus je grenak, ker obstaja v duši nekakšen upor, ker nauka ne prebaviš takoj. Kristusove paradokse žvečiti ni lahka stvar, še teže pa jih je povrniti svedu "v obliki gibanja, kamor je Duh vtisnil svojo svobodo" (Bergson). In glejte, ravno priprava kraljestva Duha je stalnica ne samo osebne temveč tudi evropske zgodovine. Doživeli smo že mnoge velike poizkuse, hiliaistična in osvobodilna gibanja vseh vrst. Navsezadnje je tudi komunizem, o katerem vemo danes vse bridko, nastal iz povsem legitimne težnje, da bi se izvili iz zacementirane prakse fevdalne katoliške cerkve v novo, bolj pravično socialno stanje in novo duhovno budnost. Prvotni socialisti so bili verni ljudje, le z Institucijo niso shajali. Prav oni so prevzeli neko temeljno doktrino katoliške cerkve – enakost v uboštvu, manjšanje socialnih razlik, pravičnost v plačilu itd. Lahko jih imenujemo tuje delavce v vinogradu Gospodovem, njihova lekcija pa je, da je svoboda ena in nedeljiva, na osebni in družbeni ravni, v duhovnem preboju navznoter in udejanjanju navzven.

### Dih navznoter in navzven

Pripravljajmo torej kraljestvo Duha na naši osebni ravni, skušajmo se odreči predsodkom, sprejmimo drugo in drugačno, da bomo deležni česa novega. Zato pa se bo potrebno odpreti navzven, v primerjavo in tekmo z drugimi duhovnostmi in religijami na planetu. Glejte, ena največjih skrivnosti (in



dogem) krščanske vere je podoživljanje trinitarnih skrivnosti, zlasti božjega sinovstva. Na tem področju je vedno bilo in je še danes tudi globlje bolj *umno* berilo, ki se tudi na Slovenskem že uveljavlja. Prevedene imamo že imenitne duhovne avtorje, denimo Mojstra Eckharta in druge. Takrat, ko me je bil sošolec razjezil z brezmadežnim spočetjem Marije, še nisem vedel tega, kar vem danes – kako je to spočetje – in rojstvo – duhovni fenomen, ki se dogaja in se mora dogajati v slehernem od nas! Ta dogma je dejansko formalizacija neke velike skrivnosti, ki ti jo odpečati šele življenje, ki pa ga moraš seveda živeti v resnici. Resnica ali čistost v življenju ti navrže življenje v čistosti ali resnici, je pribil Miguel de Unamuno, prav tako eden tistih junakov, ki so za (po) svojo resnico šli v smrt ... Poglejmo na primer dogmo o sv. Trojici, ki je eden najstarejših religiozних izrazov ne samo v krščanskem, ampak tudi v egiptčanskem in hindujskem verskem sistemu. Če to vemo in zlasti, če o tem razmišljamo, ne bomo kar tako odmahnilo z roko in rekli, ah, Buda ... Zanimivo, prav ob besedi *Budha* ima slovenščina direktno zvezo s sanskrtom. V slovenščini to pomeni *buden*, prebujen. Budiisti vztrajajo na prebujenju, na budnosti. Bergson tu predlaga izraz “življenjska budnost” (*attention a la vie*). Slovenci bi se lahko vsaj terminološko kaj navdihnili v Indiji, ki seveda ima in je imela veliko svojih religiozних in političnih spletk, ampak daje danes najbolj misijonsko vero na svetu. Največ drugomislečih, duhovno zrelih ljudi pridobi danes v svetu prav budizem – tako kot ona primarna, *prisilna* verska vzgoja že vedno najbolj cveti v islamu. Kje je tu krščanstvo? Vidim ga v spoju akcije in kontemplacije, zrenja in dejanja. Ta spoj se izraža navzven v dejavni ljubezni, navznoter pa v odkrivanju umnega, ki se najbolj pristno izraža v besedi. (*um* – grško *nous*, slovensko tudi *duh*). Bog je Duh in je Beseda, beremo. Mojster Eckhart je bolj

direkten – Bog ali Božje je Um, seveda ne naš uporabni, matematični um, ki je sicer lahko tudi odblesk večnega Uma, ampak tisti veliki, vseobsegajoči Um, ki je, naslonjen na Dobro, prva od hipostaz. Ta naš duhovni svet, svet osebne vere in notranjega zrenja, naj bi bil torej z božjo popkovino pripet na skrivnost in kot tak transparenten (prosojen) navznoter in navzven. Božja podoba, ki se nam vse bolj odkriva na bitnostnem dnu, se pozunanja navzven v najširšo povezavo ali *simpatijo* z drugimi osebami in z drugimi svetovi. Morda je prav to tista že omenjena *compassio*, so-čutje ali kot to dobro pove beseda religija. Re-ligija (lat.) namreč pomeni povezavo, ne samo družbeno, temveč planetarno, kot jo je napovedoval Teilhard de Chardin, ta imenitni jezuit in kristjan. Težnja v planetarnost, današnja globalizacija, je potemtakem popolnoma legitimna zahteva človekovega duha, le da mora biti izpeljana z duhovnimi, ne zgolj z materialnimi sredstvi. Duh in materija se v kreativnem dejanju nujno dopolnjujeta, eden pomaga drugemu, eden je izraz drugega, v enem se skriva možnost kot tudi nuja za drugega. Iz tega “prevpreganja”, ki nas postavlja kot svobodna in hkrati odgovorna bitja, naj bi rasla Teilhardova “Noosfera”, kot navrhanje Biosfere in hkrati kot zorenje v tisto, kar kristjani pojmujejo kot božje otroštvo. Problem svobode, tega “diha” med možnostjo in nujo, ki je zastavljen v sleherni izbiri, je torej za kristjana problem metafizične pred-izbire: le-to pa vlečemo nase z nekim bitnostnim *manj*, ki je izpraznjenje samega sebe, ki je prošnja za milost in poveličanje nas nevednih. Je v molitvi, že bolj pa v držbi, s katero odbijamo tisto lažno *več*.

### **Biti več, pomeni družiti se (Teilhard de Chardin)**

Več ali odvečno? Kako nekritično so nas, ne samo kristjane in ne samo na Slovenskem,

vpregli v dirko za ta več! Danes imamo skoraj vsi vsega preveč, čutimo pa se prikrajšane in celo osleparjene – zato, ker tega “več” nismo sproti uravnovešali z nekim nekim notranjim izničenjem, z nekim notranjim izdihom. Vsaka kretnja navzven bi morala biti uravnovešena z zlato podlago religioznega umovanja. Če nas naša vera k temu navaja, je prava, sicer utegne postati samo ena od oblik (in kako prefinjena!) potrošništva in manipulacije. Kaj je torej vera, *substantia rerum*, ki ni samo veroizpoved, ampak tudi njena “izpeljava”? Z modernega, dinamičnega vidika se zdi kot udejanjanje bitne prosojnosti, ki jo lahko izsilimo z velikimi izbirami, kamor smo vložili celega človeka. Pri tem je potrebna milost, tisto navrženo, tisto “več”, ki pa ni od tega sveta. To milost lahko “izsili” odprta duša, ki se ustvarjalno predaja in rojeva novo: v tem je pomen božjega sinovstva, pa tudi brezmadežnega spočetja. Moški in ženski element – *animus* in *anima* – kot pravijo mistiki, se tu prepregata v intimnem sodelovanju s prvotnim Enim, ki smo mu ljudje zgolj raztreščena ogledala. Povratak v Eno, to utegne biti kretnja “zaobrata” ali spreobrnjenja, ki jo je oznanjala že novoplatonska modrost in jo je krščanstvo prevzelo v svoji skrivnosti učlovečenja in odrešjenja. Da smo kristjani, ni treba, da postanemo novoplatoniki. Lahko pa postanemo boljši, bolj umni in bolj ljubeči kristjani, še se zavedamo vsesplošnih korenin človeške modrosti, ki je v našem gospodu Jezusu Kristusu doživela posebno poveličanje in milost. V tem smislu postaja svet *Kristogeneza*, kot nam je razložil Teilhard de Chardin, ki v tej vesoljni *konvergenca* ali stekanju vidi poklic za vse vere in vse duhovnosti – da so le doživete pristno, v vzgibu najgloblje človečnosti. Pristno pomeni pa povratak k “prvim delom”, podoživetje svojega metafizičnega spomina, zagledanost v izgubljeni raj naših prvih staršev in umevanje krivde, da smo ga bili zapravili. Odtod tudi veliki potisk za naprej, želja po moralnem opravičenju

in zadoščenju, ki so izraža (tudi) kot vesoljni življenjski vzgon ali polet. Bistvo krščanstva je v ponotranjenju, v odkrivanju lastnega metafizičnega spomina. Le skozi notranje lahko bolje obvladamo tudi zunanje. Obvladovanje pa ne sme biti le fizična spretnost, ampak moč dejavne simpatije, ki se odraža kot pravičnost in resnica za vse. Ko se sklonimo nase in postanemo transparentni, prosojni za božji vpoklic, za ono prvo intencijo in zlahtni namen, ki ga še ni utegnil potvoriti zli duh samoljubja in gospodovanja, postanemo vredni in pomembni ne samo zase ampak tudi za druge. In če nas drugi ne sprejmejo, pomeni, da še nismo pravi, da te visoke vadbe duha (*asketizis*) še ne obvladamo. Kajti v tej vadbi, v tej enačbi posamičnega in vesoljnega, se vselej skriva oni skrivnostni geometrični *pi* ali *pith*, ki si ga je bil Kristus naložil na rame kot les križa in ga tudi svojim učencem ni prihranil. Kdor hodi za njim, odkriva to smer: vedeti nekaj več, biti nekaj več, vdihovati globlje, družiti se bolj polno in navdihnjeno. Da ta “vaja” ni drugega kot prenos obraza trpečega Boga v stvarstvo, nas učijo veliki mistiki in filozofi. Njihov nauk moramo žvečiti noč in dan, da nam postane zdravilna hrana in znamenje za naprej. Rekli smo skozi notranjost. Ne bojmo pa se zajemati iz zunanjega! Človek, ki jemlje iz zunanjega, se bolj poduhovi kot tisti, ki zajema (zgolj) iz notranjega, pravi nemški mistik Suso. Iz pravičnega sorazmerja se hrani naš *dajmon*, naš značaj. Velike potvorbe – naj jih imenujemo evangelizatorske ali restavracijske – gredo tu skozi. In prav tako velike milosti. Prosimo zanje, ali bolje, bojujmo se zanje!

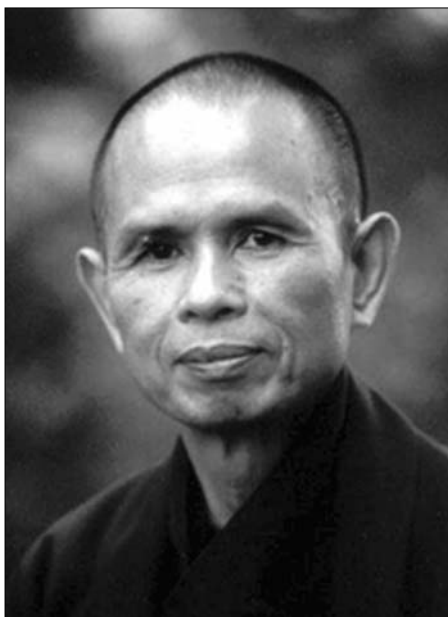
*(Pričujoči zapis je malce predelana oblika prostega nagovora Društvu slovenskih katoliških izobražencev v septembru leta 2002. Avtor se zahvaljuje Radiu Ognjišče za tehnični posnetek, predsedniku dr. Cvelbarju in njegovim sodelavcem pa za računalniško obdelavo. Vsem prisrčna hvala! – A. C.)*

# Razmišljanje o budizmu z Thich Nhat Hanhom

V dobi, ko budizem vedno bolj dobiva domovinsko pravico v Evropi, je prav, da spoznamo temeljne misli enega od najimenitnejših predstavnikov te religije – Thich Nhat Hanha, vietnamskega zen budističnega meniha, ki ga je leta 1967 sam Martin Luther King predlagal za Nobelovo nagrado za mir. Pod njegovim vplivom in skupaj z njim je Martin Luther King nastopil javno zoper vojno. Spoštoval ga je tudi svetovno znani trapistični menih Thomas Merton, ki je napisal esej, kjer poziva, naj prisluhnejo Thich Nhat Hanhovemu predlogu za mir v Vietnamu. Thich Nhat Hanh se je med drugimi srečal tudi z papežem Pavlom VI.

## Življenepis

Thich Nhat Hanh, zen učitelj, pesnik, borec za mir in človeške pravice je bil rojen v osrednjem Vietnamu leta 1926. S šestnajstimi leti je vstopil v zen budističen samostan v Vietnamu. Toda čeprav je bilo predvideno, da postane opat samostana, je sledil drugačnemu klicu v sebi. Zunaj samostana je v celem Vietnamu divjala huda vojna. Thich Nhat Hanh je postal vodja budističnega nenasilnega mirovnega gibanja "Tretja pot."



Thich Nhat Hanh

Ustanovil je tudi šolo mladih za socialno službo. Kmalu je v šoli delalo na stotine mladih vietnamskih budistov z željo olajšati trpljenje rojakom v deželi. Bil je tudi soustanovitelj budističnega instituta An Quang, ki je center za budistične študije v južnem Vietnamu. Zaradi njegovega zavzemanja za spravo med obema stranema je postal oblastnikom trn v peti: ko je bil leta 1966 na obisku v ZDA in Evropi, so v Vietnamu napadli člane njegove šole in nekatere umorili. Jasno je bilo, da je bil napad namenjen Thich Nhat Hanhu. Ni se mogel več vrniti v domovino, tudi po podpisu mirovne pogodbe v Parizu 27.1.1973 ne. Antikomunistična oblast je videla v njem komunista in sovražnika. Toda mir je bil le na papirju. Konec aprila 1975 je južni Vietnam padel pod nadzor severnega Vietnama. Komunistični oblastniki so ga imeli prav tako za sovražnika in kot takšnega ga gledajo še danes, čeprav je Thich Nhat Hanh deloval za spravo med obema silama. Po vojni je poskušal delati skupaj z vlado v Hanoi, pošiljati preko veleposlaništva v Parizu pomoč lačnim otrokom v Vietnamu, toda komunistični oblastniki so pomoč odbili. Pomagati je skušal tudi

beguncem v Maleziji in Singapurju, a so mu različne oblasti onemogočale delo. Ni vedel, kaj naj stori. Nemočen se je umaknil s "pri-zorišča" za dolgih pet let. V Plum Villagu v južni Franciji, ki je sčasoma postal močan budističen center, je meditiral, pisal, delal na vrtu in priložnostno sprejemal goste. Tam Thich Nhat Hanh živi in poučuje budistično meditacijo. Ob tem pa še veliko piše in deluje na socialnem področju. Objavil je več kot 100 knjig, od tega več kot 40 v angleščini.

Naj zdaj predstavim nekaj njegovih temeljnih misli in razumevanj budizma. Thich Nhat Hanh poudarja, da ta temelji v nauku o nestalnosti, ne-sebstvu in nirvani, zato se bom podrobneje ustavil ob vsaki od teh treh točk.

### 1 Nestalnost in minljivost vseh stvari

V temelju vseh budističnih šol je izkušnja, da trpimo zaradi naše minljivosti in nestalnosti. V stvareh in osebah iščemo več, kot nam le te lahko dajo. Bivanje vsakogar izmed nas je časovno pogojeno in omejeno in vsi smo podvrženi gotovemu koncu. Vezati se zato na kar koli ustvarjenega je iluzija in vodi v trpljenje. Minljivost ne mora dati neminljivosti. To je globok Budin uvid, ki "de-fascinira" svet in osebe, pa vendar še ne pomeni pesimizma. Buda ponuja pot osvoboditve iz tega stanja – plemenito osmero pot: pravo spoznanje, pravo mišljenje, pravo govorjenje, pravo obnašanje, pravi način življenja ali zaposlitve, pravo prizadevanje, prava razsodnost, prava zbranost duha. Ali kot je zapisal Thich Nhat Hanh:

"Nauk budizma uči, da je pomembno gledati globoko v stvari in odkrivati naravo nestalnosti (anitya) in ne-sebstva (anatman), ki nista nič negativnega, ki sta samo vrata, ki vodita v pravo naravo resničnosti."<sup>1</sup> Thich Nhat Hanh tudi poudarja, da je ta nauk optimističen, saj bi seme, če ne bi bilo spreminjanja, ostalo vedno in ne bi imeli žetve.<sup>2</sup> "Ne-

stalnost je stvarnost stvari v pojavnem svetu./.../ Nihče se ne kopa dvakrat v isti reki."<sup>3</sup> "Vse se neprestano spreminja."<sup>4</sup> Že oče semantike Korzybski, je pokazal s prstom na problematičnost glagola *biti*, ki kaže na stvarnost kot nekaj statičnega, medtem ko je zakon vesolja nenehno spreminjanje. V trenutku, ko izrečemo *roža je rdeča*, se je že spremenila.<sup>5</sup> Morda bi bilo bolje reči, da roža *rožuje*, hiša *hišuje*, papir *papiruje*. Pojmi so statični, stvarnost pa je dinamična. Zato se Buda ni nikoli utrudil ponavljati, da je vse nestalno in v nenehnem spreminjanju: rože, mize, gore, politični režimi, telo, čuti, zaznave, misli in zavest. Nič stalnega ne moremo najti. Če se naučimo gledati z očmi nestalnosti, se bomo dotaknili resničnosti.<sup>6</sup>

### 2 Ne-sebstvo

Zaradi učenja o ne-sebstvu so pogosto očitali budizmu, da je nihilističen in materialističen. Očitki ne vzdržijo. Če je vse nestalno, potem stalnega bistva ali osebka ni. Stvarnost je dinamična, je serija pojavov nastajanja in zahajanja, čemur pritrjuje tudi moderna fizika. Vse je mreža odnosov, nič ne biva zase. Materialnost je polje energij, v katerem lahko razumemo delce le iz odnosa do celote. Vse je v procesu. Nemočni smo, če hočemo subjekt – jaz razložiti iz njega samega. Identiteto nam daje vedno odnos. Nekdo je oče, sin, brat, prijatelj, ker ima sina, očeta, brata, prijatelja. Nekdo drugi določa našo identiteto. Ne moremo biti iz sebe oče, brat, prijatelj. V tem je bistvo ne-sebstva. Identiteto dobivamo od drugod. Iluzija si je predstavljati substančni jaz, ki živi sam iz sebe. To je globok uvid budizma, ki ga sprejema tudi moderna filozofija. Pot filozofije, v našem kulturnem svetu, je šla, bi lahko rekli, skozi tri njene konce ali pa tri njene ponovne začetke:

- a- konec absolutne racionalnosti,
- b- konec metafizike,
- c- konec subjekta.<sup>7</sup>

Budizem prispeva k odkrivanju novega subjekta in stvarnosti, ki je bolj dinamična, v odnosu in odprta. Tako Thich Nhat Hanh o ne-sebstvu piše sledeče:

“Veliko budistov je bilo in so še pilepljeni na nauk o ne-sebstvu. /.../ Pomembneje kot ne-sebstvo je osvobojenost od predstav sebstva in ne-sebstva.”<sup>8</sup> “Glej le globoko vase! S tem spoznaš, da si le nadaljevanje svojega očeta, da nobeden od vaju nima samostojnega, neodvisnega sebstva, da bivata v izmenično odvisnem odnosu, da sta eno, kar pomeni, da sta prazna.”<sup>9</sup> “Če je vse nestalno, potem ne more biti stalnega bistva. To je pomen ne-sebstva. Ne-sebstvo ne pomeni ne-osebe ali ne-obstoja. Četudi si ne-sebstvo, si še naprej oseba s telesom, občutki, zaznavami, mislimi, zavedanjem. Še naprej si oseba, a oseba brez ločenega sebstva.”<sup>10</sup> “So budisti, ki so ujeti v pojem ne-sebstva. /.../ Vprašali so meniha, ki je sedel pod drevesom, o mimoidoči dami. “Spoštovani, ali ste videli iti tod mimo damo?” Odgovoril je: “Ne, nisem videl dame. Videl sem le kombinacijo kosti in mesa ter petih elementov.” To je smešno. Ta menih je bil ujet v pojem ne-sebstva.”<sup>11</sup> “Učenje o nestalnosti in ne-sebstvu nam želi pokazati, da je vse povezano z vsem drugim. /.../ Val je narejen iz vseh ostalih valov. Elektron je narejen iz vseh ostalih elektronov.”<sup>12</sup> “Ko val gleda globoko vase, spozna prisotnost vseh drugih valov.”<sup>13</sup> “Nestalnost je drugo ime za ne-sebstvo. V času so stvari nestalne, v prostoru so oropane trdne identitete.”<sup>14</sup> “Pojmi nestalnosti, ne-sebstva, vsepovezanosti bivajočega in praznine želijo bolj razodevati napake spoznavanja, kot pa dajati opis objektov spoznavanja.”<sup>15</sup> “Nič nima ločene eksistence ali ločenega sebstva.”<sup>16</sup> “Ne-sebstvo ni doktrina ali filozofija, je vpogled, ki nam pomaga živeti življenje globlje, z manj trpljenja in v večjem veselju.”<sup>17</sup> “Moral bi vaditi tako, da bi lahko gledali muslimane kot hindujce in hindujce kot muslimane. Moral bi vaditi tako,

da bi lahko videli Izraelce kot Palestince in Palestince kot Izraelce. Moral bi vaditi, dokler ne bi mogli videti, da smo mi sami vsaka oseba, da nismo ločeni od drugih.”<sup>18</sup> Ne-sebstvo pomeni, da si narejen iz elementov, ki niso ti. /.../ Tvoja sreča in tvoja eksistenca prihajata od stvari, ki niso ti. Tvoja mati je srečna, ker si ti srečen. In ti si srečen, ker je ona srečna. Sreča ni individualna stvar.”<sup>19</sup>

### 3 Nirvana

Cilj budističnih religioznejših vaj je osvoboditev jaz-iluzij in dosega nirvane, ki ne pomeni izničenja bivanja v nič, pomeni pa izničenje iluzij, trpljenja in nepravilnih želja. To je stanje sreče in miru, ki ga po budističnem nauku lahko dosežemo že tu, na zemlji. Veliko pesniških izrazov opisuje nirvano kot varen pristan, hladno votlino sredi vročine, otok v povodnji, prostor sreče, osvoboditev, najvišjo varnost, transcendentnost, tišino, mir, konec trpljenja, neizrekljivo, sveto mesto ... Budistom pomeni nirvana temeljno večno in neumrljivo, ne pa izginotje, ugasnitev, prenehanje bivanja. To idealno stanje iščejo že zdaj, na zemlji, in ne šele po smrti. Thich Nhat Hanh to razloži takole:

“Nirvana je temelj vsega bivajočega, bistvo vsega, kar je. Valu ni potrebno umreti, da bi postal voda. Voda je bistvo vala. Val je že voda. Tudi mi smo tako. V sebi nosimo bistvo vsebivajočega, nirvano, svet ne-rojstev in ne-smrti. /.../ Nirvana je popolno utišanje konceptov. Nestalnost in ne-bivajoče pripadajo svetu pojavov kot valovi. Nirvana je temelj vsega, kar je. Valov ni zunaj vode. Če veš, kako se dotakniti valov, se dotakneš istočasno vode. Nirvana ni ločeno od nestalnosti in ne-sebstva. Če veš, kako uporabljati sredstva nestalnosti in ne-sebstva, se dotakneš nirvane tukaj in zdaj.”<sup>20</sup>

Thich Nhat Hanhu se zdi, da je negativna teologija<sup>21</sup> najprimernejša za dialog med krščanstvom in budizmom. “Negativna teologija se trudi kristjane odvrčati od oprijema-

nja pojmov, ki jim preprečujejo priti v stik z živim duhom krščanstva.”<sup>22</sup> “Negativna teologija, teologija smrti Boga misli na smrt pojmov o Bogu, da bi lahko neposredno izkusili Boga. Pojem Bog nam lahko preprečuje, da bi se dotaknili Boga ljubezni, modrosti, pozornosti.”<sup>23</sup> “Buda ni bil proti Bogu. Bil je le proti pojmom o Bogu, ki so zgolj miselni konstrukti in nimajo nič opraviti s stvarnostjo.”<sup>24</sup> “Ko rečeš, da je Bog ustvaril človeštvo, govoriš o odnosu med vodo in valom. Bog ni ustvaril človeka na enak način kot mizar ustvari mizo./.../ Nemogoče je uporabljati naše koncepte in besede za opis Boga. Pridevnikov in samostalnikov, ki jih uporabljamo za opis valov, ni moč uporabiti za opis Boga. Lahko rečemo, da je ta val visok ali nizek, velik ali majhen, lep ali grd, ima začetek in konec. Toda vseh teh pojmov ne moremo uporabiti za vodo. Bog ni niti majhen, niti velik. Bog nima ne začetka ali konca. Bog ni bolj ali manj lep. Nobene ideje, ki jih uporabljamo za opis pojavnega sveta, ne moremo uporabiti za Boga. Tako je torej zelo modro molčati o Bogu. Najboljši teolog je po mojem tisti, ki nikoli ne govori o Bogu. Če

nismo zmožni govoriti o Bogu, pa še ne pomeni, da Bog za nas ni dosegljiv.”<sup>25</sup> “V krščanski in budistični praksi se bo zelo težko ali nemogoče dotakniti ne-pojavnega sveta, če se ne boš sposoben dotakniti pojavnega sveta dovolj globoko.”<sup>26</sup> “Se je možno dotakniti nirvane? Dejstvo je, da si nirvana ti. Nirvana ti je dostopna 24 ur na dan. Je kot val in voda.”<sup>27</sup> “Če odvržeš vse valove, ne bo več vode za tvoj dotik.”<sup>28</sup> “Ali je Bog oseba ali ni oseba, to se sprašujejo mnogi ljudje. Teologi in ostali poskušajo najti odgovor, pa bi si prihranili veliko moči, če bi spoznali, da to sploh ni koristno, saj vemo, da morajo biti vsi koncepti transcendirani, če se temelja našega bivanja dotaknemo globlje.”<sup>29</sup>

Z temi tremi točkami smo lahko spoznali umevanje budizma s pomočjo enega najbolj znanih in najimunitnejših budističnih učiteljev. Kdor želi globlje razumeti budizem, ne more iti mimo soočenja z budističnim naukom o nestalnosti, ne-sebstvu in nirvani.

### Zaključek

Če pogledamo te tri temeljne osi budističnega nauka skozi krščanski pogled, moramo



napisati nekaj kritičnih misli o Thich Nhat Hanhovem učenju. Čeprav ta priznava vrednost pojavnega sveta kot sredstva na poti do nad-pojavnega, je zanj vendarle temeljna označba za pojavni svet nestalnost, minljivost. Pojme razume zgolj kot prst, ki kaže na luno in ki kot miselni konstrukti, bi lahko ovirali neposredno izkušnjo nad-pojavnega. Po njegovem moramo prodreti do vode in ne ostati v valu. Krščanski apofatični teologi bi verjetno pritrdili, da radikalni nauk o Božji nedoumljivosti ni že takoj agnosticizem ali ateizem. Dionizij Areopagit v svojih spisih nenehno opozarja, da ni človeškega pojma, ki bi lahko dosegel Njega, ki je nespoznat. Veliki cerkveni oče Gregor iz Nise je tudi učil, da Bog ni spoznat po svoji bitnosti, da pa se spoznati po svojem delovanju. "On, ki je po naravi neviden, postaja viden po svojem delovanju"<sup>30</sup> To je postal tudi ključni nauk bodoče vzhodne cerkve po zmagi sv. Gregorja Palamasa nad grškimi racionalisti. Trditve o Bogu so vedno opis Božjega razodevanja v svetu, On pa ni predmet spoznavanja. Njegovega bistva človeški pojem ne more zaobjeti, ker presega njegove zmožnosti. Zakaj? Ves pojavni svet je podrejen zakonom dualnosti, polarnosti. Vse, kar je, nosi pečat dvojic: belo-črno, moški-ženska, jaz-ti, tema-luč, dobro-zlo ... Brez teme ne vemo, kaj je luč, in brez luči ne vemo, kaj je tema. Drug drugemu omogočata obstoj. Drug drugega potrebujeta. Bog pa je absoluten in ne relatičen. Ne potrebuje nasprotnega pola za svoj obstoj. Če bi ga potreboval, ne bi bil več absoluten, ne bi bil več Bog. To je zelo globok uvid apofatične teologije, ki bi mu verjetno pritrdili tudi budisti. Vendar apofatični teologi poudarjajo, da nespoznavni Bog deluje v svetu, da se razodeva v Kristusu, da se inkarnira. Materija potemtakem ni zgolj nekaj minljivega in nestalnega pač pa tudi Božje razodevanje. Ljubezen se vedno želi izreči, razodeti. Ko smo zaljubljeni, želimo to povedati. Ljubezen vedno išče izraz, ubeseditev, inkarnacijo,

materializacijo. Zato je bilo razumljivo, da je Absolutno, Bog stopil iz svoje nadpolarnosti, naddualnosti, naddvojnosti in deloval v svetu.

Thich Nhat Hanh v prisposodbi valov in vode tudi poudarja, da je potrebno priti skozi val (pojavni svet) do vode (nirvana, Božja nadbitnost). To pomeni, da je Absolutno, Božja nadbitnost dostopna tudi v svoji naddualnosti, nadpolarnosti, čeprav še vedno ohranja prostor za skrivnostnost, nespoznavnost. Brez te zmožnosti bi bil človek določen, "obsojen" na večno dualno zaznavanje vsega, kar je. Ta pa je vedno pogojna in relativna. V tej luči lahko tudi razumemo Mojstra Eckharta, ki je napisal naslednje stavke: "Mojzes je šel v oblak in je stopil na hrib: tam je našel Boga in v mraku je našel resnično Luč."<sup>31</sup> Zato molči in ne blebetaj o Njem, ne ovešaj Ga z oblačili pridevkov in lastnosti, temveč Ga jemlji brez lastnosti, kakršen je nadbivajoča bit/bitnost in nadbivajoča ničnost.<sup>32</sup> "Kajti če ljubiš Boga, kolikor je Bog, kolikor je duh, kolikor oseba in podoba – mora vse to proč. /.../ Ljubiti Ga moraš, kolikor je Ne-Bog, Ne-duh, Ne-oseba, Ne-podoba, še več: kolikor je pristno, čisto jasno Eno, ločeno od vsake dvojnosti, in v tem Enem se moramo večno zatapljati od nečesa k ničū."<sup>33</sup>

To ne pomeni uničenje lastnega jaza, pač pa njegovo razširitev. Ker je to nad-pojavna dimenzija, jo je težko razložiti z pojavnimi pojmi. Prisposodba drevesa nam lahko nekoliko pomaga razumeti izkušnjo. Veja raste iz debla in kot taka je samostojen objekt, ima lastno individualnost, je nekaj drugega kot deblo. Toda veja je tudi del drevesa. Čuti se kot del drevesa. To je izkušnja dualne enosti, ki je temeljna za nad-pojavni svet. To ni panteizem. Panteističen izrek: "Gore so Bog", se ne more primerjati z izkušnjo nirvane, naddualnosti, Božje nadbitnosti. Gore, ki jih zaznava naš prostorsko-časovni jaz, niso Bog. Toda gora, ki jo izkušamo v izkustvu dualne enosti, "je Bog." To je izkušnja tudi krščanskih mistikov npr. svetega Janeza od Križa,

ki pravi, da duša združena z Bogom čuti, kako so vse stvari Bog.<sup>34</sup>

Iz povedanega lahko sklepamo, da budizem poudarja močnejše potrebnost prodora v Božjo nadbitnost ali nirvano v našem religioznem življenju. To je lahko izziv tudi za krščanstvo, naj ne zanemari te dimenzije vere.

Dialog z budizmom je velika priložnost in opomin za krščanstvo: dati apofatičnemu nauku večjo veljavo v našem delovanju in poučevanju ter prodreti do vode in ne obstati na nivoju valov. Je pa tudi priložnost za budizem, da prizna svetu inkarnacijsko vrednost ter da uvidi, da najgloblje globine voda ostajajo še vedno nespoznavne.

V času globalizacije, ko se srečujejo različne religije, se lahko zavemo kako pomemben je dialog med religijami, ki oblikujejo kulture. Švicarski teolog Hans Küng poudarja, da brez miru med religijami, ne bo miru v svetu. Ljudje lahko zaradi svojih okostenelih religioznih prepričanj in ideologij celo ubijajo. V tej luči je dialog med religijami vedno pridobitev. Thich Nhat Hanh pravi: "Ko ljudje različnih duhovnih tradicij pridejo skupaj, nihče ne izgubi. Skupno komuniciranje prinese vsem le pridobitev."<sup>35</sup> Upam, da bo tudi ta prispevek pridobitev h globljemu razumevanju budizma.

## Literatura:

- Eckhart, Mojster, 1995 Pridige in traktati, Mohorjeva družba, Celje.
- John of the Cross, 1991 *The Collected Works of St. John of the Cross*, ICS Publications, Washington.
- Kovač, Edvard 1992 *Modrost o ljubezni*, Mihelač, Ljubljana.
- Louth, Andrew 1993 *Izvori krščanskega mističnega izročila: Od Platona do Dionizija*, Nova revija, Ljubljana.
- Nhat, Hanh Thich 1995 *Zen Keys*, Image, New York.
- Nhat, Hanh Thich 1996 *Zeiten der Achtsamkeit*, Herder, Freiburg.
- Nhat, Hanh Thich 1995 *Lächle deinem eigenen Herzen zu*, Herder, Freiburg.
- Nhat, Hanh Thich 1999 *The Heart of the Buddha's*

*Teaching: Transforming Suffering into Peace, Joy and Liberation*, Rider Books, London.

- Nhat, Hanh Thich 1996 *Lebendiger Buddha, lebendiger Christus: Verbindende Elemente der christlichen und buddhistischen Lehren*, Goldmann, Augsburg.
10. Nhat, Hanh Thich 1999 *Going Home: Jesus and Buddha as Brothers*, Rider Books, London.
11. Nhat, Hanh Thich 1998 *Schritte der Achtsamkeit: eine Reise an den Ursprung des Buddhismus*, Herder, Freiburg.

- 
1. T. N. Hanh, *Lebendiger*, 207.
  2. Prim. T. N. Hanh, *Herzen*, III.
  3. T. N. Hanh, *Going*, 19.
  4. T. N. Hanh, *Keys*, 39.
  5. Prim. prav tam, II.
  6. Prim. T. N. Hanh, *Heart*, 131.
  7. Prim. E. Kovač, *Modrost*, 50-51.
  8. T. N. Hanh, *Lebendiger*, 76.
  9. T. N. Hanh, *Schritte*, 112.
  10. T. N. Hanh, *Going*, 19.
  11. Prav tam, 21.
  12. Prav tam, 22.
  13. Prav tam, 40.
  14. T. N. Hanh, *Keys*, 39.
  15. Prav tam, 110.
  16. Tich Nhat Hanh, *Heart*, 133.
  17. Prav tam, 134.
  18. Prav tam, 135.
  19. Prav tam, 135.
  20. Prav tam, 136.
  21. Negativna ali apofatična (apofasis-zanikanje) teologija odkriva Boga tako, da bolj naglaša to, kar Bog ni, kot pa to, kar Bog je. Katafatična (katafatidzo-zagotavljam) teologija pa poudarja, kar Bog je.
  22. T. N. Hanh, *Lebendiger*, 174.
  23. Prav tam, 174.
  24. Prav tam, 174.
  25. T. N. Hanh, *Going*, 7-8.
  26. Prav tam, 9.
  27. Prav tam, 10.
  28. Prav tam, II.
  29. Prav tam, 12.
  30. Gregor iz Nise, *Razlaga Visoke pesmi, homilija VI: 1269A, v: A.Louth, Izvori*, 133.
  31. Mojster Eckhart, *Pridige*, 253.
  32. Prim. prav tam, 27.
  33. Prav tam, 336.
  34. Prim. John of the Cross, *Collected*, 526-527.
  35. T. N. Hanh, *Schritte*, 86



# Globalni oris desekularizacije sveta\*\*

Pred nekaj leti se je na moji mizi znašel prvi zvezek obsežnega projekta raziskav o fundamentalizmu (*Fundamentalism Project*). Projekt je bil zelo radodarno financiran s strani MacArthurjeve fundacije, predsedoval pa mu je Martin Marty, ugledni profesor cerkvene zgodovine na Univerzi v Chicagu. Pri projektu so sodelovali številni odlični strokovnjaki in objavljeni rezultati so večinoma izredno kakovostni. Toda ko sem si ogledoval prvi zvezek teh obsežnih raziskav, se mi je zgodilo tisto, kar nekateri imenujejo "aha" doživetje. Knjiga na moji mizi je bila izredno velika, nekakšna "knjiga-orožje", ki bi lahko povzročila resno poškodbo. Vprašal sem se torej, kako da je MacArthurjeva fundacija vložila več milijonov dolarjev za mednarodno raziskavo o religioznih fundamentalistih.

Na misel sta mi prišla dva odgovora. Prvi je očiten in ne posebno zanimiv. MacArthurjeva fundacija je zelo progresistično usmerjena, fundamentaliste pa dojema kot anti-progresistične. Raziskava naj bi torej imela za cilj spoznati nasprotnika. Toda obstaja še drugi, zanimivejši odgovor. "Fundamentalizem" je zanje čuden, težko razumljiv pojav. Projekt naj bi raziskal ta čudni pojav in ga pojasnil. Toda komu? *Komu* je ta pojav čuden? Odgovora ni težko najti: gre za ljudi, s katerimi imajo predstavniki MacArthurjeve fundacije navadno opraviti – to so profesorji na elitnih ameriških univerzah. In v tem je bilo zame tisto "aha" doživetje. Zanimanje za ta obsežni projekt izhaja iz na glavo postavljenega dojemanja sveta. Po tem dojemanju je "fundamentalizem" (ki ga navsezadnje pripišejo vsa-

kemu navdušenemu religioznemu gibanju) redka, težko razložljiva stvar. Toda ob pogledu bodisi na zgodovino bodisi na sodobni svet ugotovimo, da ni redek pojav, pač pa njegovo poznavanje. Težko razumljivi pojav niso iranski mule, ampak ameriški univerzitetni profesorji – oni bi lahko bili upravičeni predmet več milijonov dolarjev vredne raziskave!

## Napake v teoriji sekularizacije

Moje mnenje je naslednje: podmena, da živimo v sekulariziranem svetu, je napačna. Ob nekaterih izjemah, o katerih bom kmalu spregovoril, je svet danes ravno tako divje religiozen, kot je vedno bil, ponekod pa še bolj, kot kdaj prej. To pomeni, da je vsa obsežna literatura, ki jo zgodovinarji in sociologi ohlapno označujejo kot "teorijo sekularizacije", v bistvu zgrešena. S svojimi zgodnjimi deli sem tudi jaz prispeval k tej literaturi. Bil sem v dobri družbi: večina sociologov religije je bila podobnih pogledov in za te poglede smo imeli tudi dobre razloge. Nekateri teze še držijo. (Rad rečem svojim študentom, da je ena od prednosti sociologa – za razliko od filozofa ali teologa – v tem, da ima lahko prav toliko veselja ob ovrženju svojih teorij kakor ob njihovi potrditvi!)

Poimenovanje "teorija sekularizacije" se sicer nanaša na dela iz petdesetih in šestdesetih let prejšnjega stoletja, toda v resnici lahko ključno idejo te teorije najdemo že v razsvetljenstvu. Ta ideja je preprosta: modernizacija nujno vodi v izginjanje religije, tako v družbi kot v zavesti posameznikov. In prav ta ključna ideja se je pokazala za napačno. Brez dvoma

drži, da je imela modernizacija določene sekularizacijske učinke, ponekod več in drugje manj. Toda povzročila je tudi močna protisekularizacijska gibanja. Poleg tega sekularizacija na družbeni ravni ni nujno povezana s sekularizacijo na ravni posameznikove zavesti. V mnogih družbah so religiozne institucije izgubile moč in vpliv, toda v življenju posameznikov se vendarle nadaljujejo stara in pojavljajo nova religiozna verovanja in religiozne navade. To včasih vodi v nove oblike institucionalne organiziranosti in včasih v velike izbruhe religioznega navdušenja. Velja pa tudi obratno: religiozne institucije včasih ohranijo precejšnji družbeni ali politični vpliv, čeprav zelo malo ljudi pripada religiji oz. prakticira religijo, ki jo institucija predstavlja. Ob tem lahko rečemo najmanj to, da je razmerje med religijo in modernostjo precej zapleteno.

Trditev, da modernost nujno vodi v izumiranje religije, je v osnovi vrednostno nevtralna trditev. Pritrjujejo ji lahko tako tisti, ki vidijo v njej dobro napoved, kot tudi tisti, ki jo imajo za zelo slabo napoved. Določen profil ljudi (večina razsvetljenskih mislecev nekoč in večina progresistično naravnanih danes) se bolj nagiba k mnenju, da je sekularizacija dobra, vsaj v toliko, v kolikor pomete s tistimi religioznimi pojavi, ki so "zaostali", "praznoverni" ali "reakcionarni" (religiozna usedlina, ki bi bila očiščena teh negativnih značilnosti, bi bila za nekatere sprejemljiva). Toda tudi religiozni ljudje, med njimi tisti z zelo tradicionalnimi in ortodoksnimi prepričanji, priznavajo povezanost med modernostjo in sekularizacijo in se nad njo na veliko pritožujejo. Nekateri od teh imajo modernost za sovražnika, proti kateremu se je treba boriti. Drugi v modernosti vidijo zmagovalni svetovni nazor, kateremu se morajo religiozna verovanja in religiozne navade prilagoditi. Z drugimi besedami, *zavračanje* in *prilaganje* sta dve strategiji, ki ju verske

skupnosti lahko izbirajo v svetu, ki se – kot se zdi – sekularizira. Obe strategiji sta imele zelo dvomljive rezultate – kot se vselej zgodi s strategijami, ki temeljijo na napačnem zaznavanju stvarnosti.

Seveda je teoretično čisto mogoče zavrnilo katerokoli moderno misel ali moderno vrednoto, toda veliko težje je doseči, da bodo ljudje trajno živeli v takšnem zavračanju. Da bi dosegli to, sta na voljo dve strategiji. Prva je *religiozna revolucija*: skušaj zavladati celotni družbi in napraviti določeno protimoderno religijo obvezno za vsakogar. To je v večini dežel sodobnega sveta težko izpeljati (Franco je to neuspešno poskušal v Španiji; mule to še vedno poskušajo v Iranu in v nekaterih drugih deželah). Takšen poskus se mora soočati z modernizacijo, ki ustvarja zelo heterogene družbe in velikanske preskoke v komunikaciji med različnimi kulturami. Oboje je ugodno za proces pluralizacije in *ni* ugodno za uveljavitev (ali ponovno vzpostavitev) religijskih monopolov. Drugi možni način za odvrnitev ljudi od modernih idej in modernih vrednot je ustvarjanje *religioznih subkultur* z namenom, da vplive zunanje družbe zadržijo zunaj. Ta poskus je nekoliko bolj obetajoč od religiozne revolucije, toda tudi poln težav. Moderna kultura ima izredno moč in velikanski napor je potreben za ohranjanje takšnih enklav z neprodušnim obrambnim sistemom. Povprašajte o tem pripadnike amišev v vzhodni Pensilvaniji. Ali pa hasidskega rabija v williamsburškem predelu Brooklyna.

Zanimivo je, da je bila teorija sekularizacije ovržena tudi z rezultati prilagoditvenih strategij religijskih institucij. Če bi resnično živeli v močno sekulariziranem svetu, potem bi lahko pričakovali, da se bodo religijske institucije obdržale le v toliko, v kolikor se jim bo uspelo prilagoditi sekularizaciji. Takšna je bila empirična podmena prilagoditvenih strategij. Dejansko pa se je vsepovsod pokazalo, da so religiozne skupnosti preživele in

se celo razcvetele v toliko, v kolikor se *niso* skušale prilagoditi domnevnim zahtevam sekulariziranega sveta. Preprosto povedano: poskusi sekularističnih religij na splošno niso uspeli; religiozna gibanja z verovanji in navadami, polnimi nazadnjaškega sklicevanja na nadnaravno (ki so popolnoma izven dosega samozaverovanih univerzitetnih krogov), so na široko uspela.

### **Katoliška cerkev in modernost**

Boj z modernostjo v rimskokatoliški cerkvi dobro ponazarja težave različnih strategij. Ob pojavu razsvetljenstva z njegovimi spremljajočimi revolucijami je bil odziv Cerkev najprej bojevit, takoj zatem pa kljubovalno zavračajoč. Morda najveličastnejša poteza kljubovanja se je zgodila leta 1870, ko je 1. vatikanski koncil slovesno razglasitev papeževe nezmotljivosti in Marijinega brezmadežnega spočetja takorekoč "vrgel v obraz" razsvetljenstvu, ki se je v obliki armade Viktorja Emanuela I. že pripravljalo na zasedbo Rima. (Zavrnitev je bila obojestranska. Če ste si imeli kdaj priložnost ogledati rimski spomenik bersaljerjem, elitnim kraljevim enotam, ki so v imenu italijanskega *risorgimento* zavzele Večno mesto, ste lahko opazili postavitve junaškega lika v bersaljerjski uniformi – s hrbtno je obrnjen natančno proti Vatikanu.)

Skoraj stoletje kasneje je 2. vatikanski koncil znatno spremenil dotlej zavračajočo držo Cerkev. Vodilo koncila je bil *aggiornamento* – Cerkev naj se posodobi, uskladi z modernim svetom. (Spomnim se, da sem pred koncilom vprašal protestantskega teologa, kaj misli, da se bo na koncilu zgodilo. Odgovoril mi je, da ne ve, a da je prepričan, da ne bodo brali zapisnikov s prejšnjega srečanja!) 2. vatikanski koncil je imel namen odpreti okna, zlasti okna katoliške subkulture. Do te je prišlo, ko je postalo jasno, da celotne družbe ne bo mogoče znova osvojiti. V Združenih državah je bila ta katoliška subkultura še do ne-

davnega zelo navzoča. Težava z odpiranjem oken je v tem, da ni mogoče nadzorovati, kaj bo prišlo noter. Prišlo je tudi veliko silno begajočega in težavnega za Cerkev: ves razburkani svet moderne kulture. Pod sedanjim papežem je Cerkev krmarila po niansirani liniji med zavračanjem in prilagajanjem – z mešanimi rezultati v različnih deželah.

Tu se mi zdi koristno opozoriti, da želim biti vsa moja tukajšnja opažanja vrednostno nevtralna: ob pregledu sodobnih religijskih pojavov skušam biti objektivni. Dokler opravljam to nalogo, puščam ob strani svoja religiozna prepričanja. Kot sociologu religije se mi zdi verjetno, da je moral Rim zaradi institucionalnih težav, ki so sledile 2. vatikanskemu koncilu, nekoliko "zategniti uzde", tako na doktrinalni kot na praktični ravni. Ta ugotovitev pa nikakor ne pomeni, da se v teološkem smislu strinjam s tem, kar se je dogajalo v rimskokatoliški cerkvi v času sedanjega pontifikata. Če bi bil katoličan, bi bil pravzaprav resno zaskrbljen nad takšnim razvojem. Vendar sem liberalni protestant (pridevnik označuje moje religiozno stališče, ne pa političnega) in nisem neposredno eksistencialno prizadet ob tem, kar se dogaja znotraj rimskokatoliške skupnosti. Tu pišem kot sociolog in se pri tem lahko sklicujem na določeno kompetentnost. Teoloških pooblastil nimam.

### **Globalni religijski pregled**

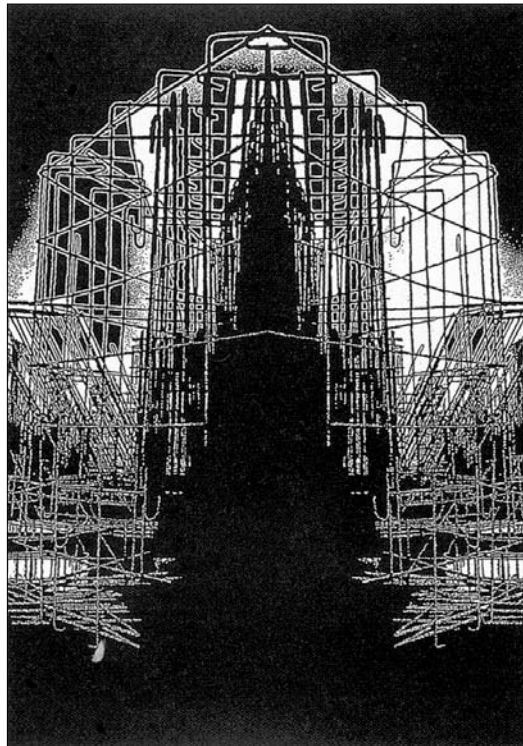
Ob pogledu na mednarodne religijske pojave ugotovimo, da so vsepovsod v porastu gibanja, ki so konservativna ali ortodoksna ali tradicionalistična. To so prav tista gibanja, ki so zavrnila *aggiornamento* (posodabljenje) v razmerju do modernosti (kakor je bila definirana s strani progresističnih intelektualcev). Nasprotno pa so skoraj vsepovsod v upadu tista religiozna gibanja in institucije, ki so se z velikimi naporji skušala uskladiti s tako razumljeno modernostjo. V Združenih državah

Amerike je bilo veliko govora o tem dogajanju, ki ga značilno ponazarja upadanje takoimenovanega glavnega toka protestantizma (*mainline Protestantism*) in istočasni porast evangelijskih skupnosti (*Evangelicalism*).<sup>1</sup> Toda Združene države v tem niso nobena izjema.

In tudi protestantizem ni izjema. Konservativna težnja v rimskokatoliški cerkvi pod Janezom Pavlom II. je obrodila sadove tako glede števila spreobrnjencev kot glede prenovljenega navdušenja med rojenimi katoličani; to velja zlasti za nezahodne dežele. Po razpadu Sovjetske zveze se je znatno okrepila pravoslavna cerkev v Rusiji. Najhitreje rastoče judovske skupine so ortodoksne, tako v Izraelu kot v diaspori. Podobno je bilo zaznati močno kipenje konservativne religioznosti v vseh drugih velikih religijskih skupnostih (islamu, hinduizmu, budizmu) in preroditvena gibanja

v manjših skupnostih (kot šintoizem na Japonskem in sikhizem v Indiji). Ti procesi se močno razlikujejo po svojih družbenih in političnih implikacijah. Skupen pa jim je očitni *religiozni* navdih. Vsi skupaj zato predstavljajo močan dokaz proti miselnosti, da sta modernizacija in sekularizacija istoizvorna pojava. Iz tega lahko z gotovostjo ugotovimo, da je *protisekularizacija* vsaj tako pomemben pojav za sodobni svet kot sekularizacija.

Omenjena gibanja so v medijih in v znanstvenih publikacijah pogosto označena kot "fundamentalistična". To ni prav posrečen izraz, ne le zato, ker ima slabšalni podton, ampak tudi zato, ker izhaja iz zgodovine ameriškega protestantizma, v katerem je imel poseben pomen – izraz je zavajajoč, če ga posplošimo na druga religiozna izročila. Toda isti izraz je po svoje zelo sugestivni, ko ga uporabljamo



Dieter Josef: Ekvador I, "Ingapirca", litografija, 1998.

pri opisovanju omenjenih gibanj. Označuje kombinacijo nekaterih značilnih potez: veliko religiozno navdušenje; kljubovanje *Zeitgeistu* (duhu časa), kot so ga definirali drugi; vrnitev k tradicionalnim virom religiozne avtoritete. To so v resnici skupne poteze, ki prese-gajo kulturne ločnice. In te poteze tudi kažejo na navzočnost sekularizacijskih teženj, saj jih lahko razumemo le kot reakcijo *proti* tem tež-njam. (V tem smislu lahko – posredno – po-trdimo, da nekaj od stare sekularizacijske teo-rije vendarle drži.) Medsebojno vplivanje se-kularizacijskih in protisekularizacijskih teženj je po mojem mnenju ena najpomembnejših tem za sociologijo sodobne religioznosti, ven-dar je preobsežna, da bi jo lahko obravnaval tukaj. Zato naj zgolj namignem: modernost iz razumljivih razlogov spodkopava stare go-tovosti; negotovost je za mnoge ljudi zelo težko prenašati; torej ima priložnost vsako gibanje (ne le religiozno), ki obljublja, da bo ustva-rilo ali obnovilo gotovost.

### Razlike med uspevajočimi gibanji

že omenjene skupne poteze so pomembne, vendar se mora analiza družbenih in politič-nih vplivov religioznih vrenj posvetiti tudi nji-hovim razlikam. To postane jasno, ko pogle-damo na religiozni vrenji, ki sta v današnjem svetu verjetno najbolj dinamični: islamsko in evangelijsko. Njuna primerjava opozarja tudi na pomanjkljivosti pojma “fundamen-talizem”, ki ga uporabljajo za obe gibanji.

Islamsko vrenje je zaradi svojih bolj ne-posrednih političnih razraščanj tudi bolj zna-no. Vendar bi storili hudo napako, če bi ga gledali le skozi politične leče. Gre za osup-ljivo oživitev izrazito *religioznih* drž. In to na zelo obširnem zemljepisnem področju: svoje vplive širi v vseh muslimanskih deželah od severne Afrike do jugovzhodne Azije. Prido-biva spreobrnjenca, še zlasti v subsaharski Afriki (pogosto v tekmi s krščanstvom). Pojav postaja zelo opazen v brstečih muslimanskih

skupnostih v Evropi in, v mnogo skromnejših razsežnostih, v Severni Ameriki. Vseposod oživlja ne le islamsko verovanje, ampak tudi značilen islamski življenjski slog, ki v mno-gočem neposredno nasprotuje modernim ide-jam, na primer v prepričanjih o razmerju med religijo in državo, o vlogi žensk, o moralnih normah vsakdanjega življenja in o mejah re-ligiozne in moralne strpnosti. Islamski pre-porod nikakor ni omejen na manj moderni-zirane ali “zaostale” dele družbe, kakor še ved-no radi mislijo progresistični intelektualci. Nasprotno, zelo močan je v mestih z visoko stopnjo modernizacije in v mnogih deželah je posebno opazen med ljudmi z visoko izo-brazbo zahodnega stila: v Egiptu in Turčiji se na primer dogaja, da si hčerke sekularizi-ranih intelektualcev nadevajo naglavne rute in druga znamenja islamske spodobnosti.

Vendar so znotraj tega gibanja tudi veli-ke razlike. Celo v islamski domovini, na Bliž-njem vzhodu, obstajajo pomembne religiozne in politične razlike med sunitskim in šiitskim prepородom. Islamska konservativnost po-meni na primer v Sadski Arabiji nekaj čisto drugega kot v Iranu. Z oddaljenostjo od Bliž-njega vzhoda se razlike še večajo. Tako v In-doneziji, najgosteje naseljeni muslimanski de-želi, obstaja zelo močno prepородno gibanje, Nudhat’ul-Ulama, ki se odkrito zavzema za demokracijo in pluralizem – pravo nasprotje tega, kar se običajno pripisuje muslimanske-mu “fundamentalizmu”. V številnih deželah, kjer politične okoliščine to dopuščajo, se od-vijajo živahne razprave o razmerju islama do raznih vidikov modernosti; pri tem prihaja do ostrih nasprotij med ljudmi, ki so enako zavezani prepородu islama. Vendarle je ver-jetno treba priznati, da se islam v celoti srečuje z velikimi težavami v procesu sprejemanja ključnih institucij modernosti, kot so plura-lizem, demokracija in tržna ekonomija – in to iz razlogov, ki so globoko zakoreninjeni v samem jedru islamskega izročila.

Evangeljsko vrenje je po obsegu prav tako osupljivo. Po zemljepisnem obsegu je še celo širše. Pridobilo je velikansko število spreobrnjenec v vzhodni Aziji, v vseh kitajskih skupnostih (vključno z Ljudsko republiko Kitajsko, kljub hudemu preganjanju) in v Južni Koreji, na Filipinih, na južnem Pacifiku, v subsaharski Afriki (kjer pogosto vključuje elemente tradicionalne afriške religioznosti) in, kot vse kaže, tudi v delih postkomunistične Evrope. Toda največji uspeh je doseglo v Latinski Ameriki: ocenjujejo, da je južno od ZDA že 40 do 50 milijonov evangeljskih protestantov, ki so v veliki večini prva generacija protestantov. Najštevilčnejši del evangeljskega vrenja je binškošna cerkev, ki biblično ortodoksno in strogo moralnost združuje z ekstatičnim bogoslužjem in poudarjanjem duhovnega ozdravljanja. V Latinski Ameriki prestopanje v protestantizem povzroča opazne kulturne spremembe: drugačno držo do dela in potrošnje, drugačno vzgojno etiko in silovit odpor proti tradicionalnemu *machismu* (ženske imajo v evangeljskih cerkvah zelo pomembno vlogo).

Po vsem svetu razširjeno evangeljsko vrenje se je najprej začelo v Združenih državah, odkoder so izšli prvi misijonarji. Toda zelo pomembno je razumeti, da je to novo evangeljsko gibanje – zlasti v Latinski Ameriki, potencialno pa tudi povsod drugje – povsem udomačeno in nič več odvisno od podpore sovornikov iz Združenih držav. Latinskoameriške evangeljske skupnosti že pošiljajo svoje misijonarje v špansko govoreče skupnosti v ZDA, kjer prihaja do podobnih valov spreobrnjenj.

Jasno je, in o tem ni potrebno izgubljati besed, da sta si islamski in evangeljski preporod popolnoma različna po njihovi religiozni vsebini. Isto velja za njihove družbene in politične posledice. Oba pojava pa se razlikujeta še v enem pomembnem vidiku: do islamskega preporoda prihaja predvsem v deželah, ki so že muslimanske, ali med musli-

manskimi izseljenci (na primer v Evropi), medtem ko evangeljsko gibanje dramatično raste vsepovsod po svetu, tudi v deželah, kjer je bila religija tega tipa prej neznana ali zelo obrobna.

### Izjeme v desekularizacijski tezi

Naj ponovim, kar sem malo prej že omenil. Današnji svet je močno religiozen, je vse prej kot sekularizirani svet, ki so ga (bodisi z veseljem bodisi z obžalovanjem) napovedovali tako številni analitiki modernosti. Vendarle obstajata pri tem opažanju dve izjemi, prva nekoliko nejasna, druga pa zelo očitna.

Kot prva izjema se kaže Evropa: bolj določno Evropa na zahodni strani takoimeno vane železne zavese (razvoj v nekdanjih komunističnih deželah še ni dovolj raziskan in je nejasen). Zdi se, da stara teorija sekularizacije v zahodni Evropi drži, tudi če ne drži nikjer drugje. Z naraščajočo modernizacijo so naraščali ključni pokazatelji sekularizacije, tako na ravni izjavljanja o verskih prepričanjih (zlasti tistih, ki v protestantskem ali katoliškem smislu označujejo pravovernost) kot tudi – posebej dramatično – na ravni vedenja v razmerju do Cerkev: obiskovanje bogoslužja; pristajanje na norme osebnega življenja, kot jih zapoveduje Cerkev (posebej glede spolnosti, reprodukcije in poroke); vstopanje v kleriški stan. Ti pojavi, ki so bili že dolgo prisotni v severnih deželah kontinenta, so po 2. svetovni vojni hitro zajeli še jug. Italija in Španija sta doživeli hiter upad s Cerkvijo povezane religioznosti. Tako se je zgodilo tudi v Grčiji, kar izpodbija trditve katoliških konservativcev, da je za upad kriv 2. vatikanski koncil. Na jugu kontinenta zdaj vlada močno sekularizirana evropska kultura; ta proces lahko preprosto opišemo (ne da bi ga s tem tudi pojasnili) kot invazijo te kulture v omenjene dežele. Čisto stvarna se zdi napoved, da se bo podobno zgodilo tudi v vzhodni Evropi, in sicer v takšni meri, v ka-

kršni bodo tudi te dežele vključene v novo Evropo.

Ob splošni veljavnosti teh dejstev pa je zlasti v Franciji, Britaniji in skandinavskih deželah nedavno izšlo več razprav s področja sociologije religije, ki postavljajo po vprašaj ustreznost pojma "sekularizacija" za navedene procese. Številni podatki kažejo na izrazito ohranitev religioznosti, ki ima kljub prevladujoči odtujenosti od organiziranih cerkva večinoma splošne krščanske poteze. Torej bi bil doslednejši opis stanja v Evropi, da ne gre toliko za sekularizacijo, kolikor za premik v institucionalni umestitvi religioznosti. Kljub temu pa se položaj v Evropi precej razlikuje od drugih delov sveta in prav gotovo od Združenih držav. Ena najbolj zanimivih ugank za socio-

logijo religije je v vprašanju, zakaj so Američani v primerjavi z Evropejci veliko bolj religiozni *in poleg tega tudi* močneje navezani na cerkvene institucije.

Druga izjema v desekularizacijski tezi je manj dvoumna. Obstaja mednarodna subkultura, sestavljena iz ljudi z visoko izobrazbo zahodnega tipa, zlasti v humanističnih in družbenih vedah, ki so resnično sekularizirani. Ta subkultura je poglavitna nosilka progresističnih, razsvetlenskih prepričanj in vrednot. Njeni pripadniki so razmeroma maloštevilni, a zelo vplivni. Oni namreč nadzorujejo institucije, ki nas oskrbujejo z "uradnimi" definicijami stvarnosti: zlasti izobraževalni sistem, sredstva množičnega obveščanja in vrhove pravnega sistema. Ti ljudje so si presenetljivo podobni po vsem svetu – to velja danes in že kar nekaj



Leonardo Gotleyb: Tempelj, lesorez, 1998.

časa. (Vendar ima ta subkultura tudi bele lise, zlasti v muslimanskih deželah, kot smo že omenili.) Na žalost tu ne morem nadaljevati razmišljanja, zakaj so ljudje s tovrstno izobrazbo tako zelo naklonjeni sekularizaciji. Lahko le opozorim na dejstvo, da obstaja takšna globalna *elitna* kultura.

Religiozna vrenja imajo v mnogih deželah poudarjeno ljudski značaj. Ob čisto religioznih motivih so to hkrati gibanja protesta in upora proti *sekularistični* eliti. Tudi v takoimenovanem kulturnem boju (*culture war*) v ZDA gre v veliki meri prav za to. Ob tem naj pripomnim, da ima teorija sekularizacije v dobri meri prav zaradi te mednarodne subkulture videz resničnosti. Ko intelektualci potujejo, se ponavadi zaustavijo v intelektualnih krogih – med ljudmi, ki so jim podobni. Zelo hitro jih lahko zavede misel, da ti ljudje odsevajo stanje celotne družbe, kar je nedvomno zelo zgrešeno. Predstavljajte si sekularizirane zahodnoevropske intelektualce, ki v akademskem klubu kramljajo s kolegi tesaške univerze. Morda se jim zdi, da so spet doma. Potem pa si jih predstavljajte, kako se v nedeljskem jutru skušajo prebiti skozi prometni zamašek zabaviščne četrti v Austinu ... Morda jim pride celo na misel, da bi prižgali avtoradio ... Bog jim pomagaj! Kot bi prejeli močan udarec s pestjo, ki mu antropologi pravijo kulturni šok.

### Izvori in perspektive oživljene religije

Po tem nekoliko hitrem globalnem pregledu religioznosti naj se pomudim še pri nekaterih vprašanjih, ki želijo biti spodbuda za diskusijo. *Prvič, odkod izvira ta ponovna oživitvev religije, do katere prihaja vsepovsod po svetu?* Dva možna odgovora sem že omenil. Prvi odgovor je, da modernost izpodkopava gotovosti, s katerimi so ljudje od nekdaj živeli. To ustvarja neprijetno ozračje, ki je za mnoge nevzdržno; zato so

religiozna gibanja, ki ponujajo gotovost, zelo privlačna. Drugi odgovor je, da je sekularizirani pogled na svet sociološko umeščen predvsem v elitni kulturi. Ta kultura pa se je zamerila velikemu številu ljudi, ki ji ne pripadajo, a občutijo njen vpliv (najbolj boleče je, da so njihovi otroci podvrženi izobraževalnemu sistemu, ki ignorira ali celo napada njihova prepričanja in vrednote). Zato so religiozna gibanja z močnimi protisekularističnimi težnjami prikupna za ljudi s tovrstnimi zamerami (ki so lahko čisto nereligiozne narave).

Tu se želim še enkrat spomniti na začetno predstavo o članih ameriške fundacije, ki so zaskrbljeni zaradi "fundamentalizma". V nekem smislu tu ni česa razlagati. Močno občutena religioznost je vedno vsepovsod obstajala; ne njena prisotnost, ampak njena odsotnost kliče po razlagi. Moderna posvetnost je veliko zagonetnejši pojav od vseh teh religioznih izbruhov. Univerza v Chicagu bi bila na primer za sociologijo religije veliko zanimivejši predmet raziskav, kot so islamske šole v Qomu (Iran). Z drugimi besedami povedano: pojavi, o katerih tu razmišljamo, kažejo na kontinuiteto obstoja religije v človeški eksistenci.

*Drugič, kakšen je verjetni prihodnji razvoj ponovno oživljene religioznosti?* Glede na veliko raznolikost verskih gibanj v sodobnem svetu se ne bi bilo smiselno lotevati celovite napovedi. Če že, potem bi bilo napovedi boljše omejiti na nekatera področja. Z določeno gotovostjo je vendarle mogoče reči naslednje: Nobena razloga ni za predvidevanje, da bo v enajsetem stoletju prišlo do upada religioznosti. Manjšina sociologov religije sicer skuša rešiti staro sekularizacijsko teorijo z nečim, kar bi jaz imenoval hipotezo zadnjih zdihljajev. Zveni nekako takole: modernizacija *pomeni* sekularizacijo; gibanja, kakršno je npr. islamsko ali evangelijsko, predstavljajo zadnje trzljaje religije, ki nujno izumira; sekularizacija bo



končno zmagala. Ali, če povemo nekoliko manj spoštljivo: Nekoč bodo iranski mule, binškoštni pridigarji in tibetanski lame razmišljali in delovali tako, kot današnji profesorji književnosti na ameriških univerzah. Osebnostnim, da je ta teza neprepričljiva.

Ob splošni napovedi, da religioznost v tem stoletju ne bo upadla, zelo raznoliko razmišljam o posameznih vidikih religioznega razvoja. Mislim na primer, da bodo najboljeješa islamska gibanja v primeru, da bodo uspela zavladati neki deželi, težko obdržala svojo sedanjo držo *nasproti* modernosti (to se, kot kaže, že dogaja v Iranu). Tudi binškoštno gibanje, ki je danes razširjeno večinoma med revnimi in neizobraženimi ljudmi, bo po mojem mnenju težko obdržalo svoje verske in moralne značilnosti nespremenjene ob rastoči družbeni mobilnosti teh ljudi (to je že bilo v veliki meri opaženo v Združenih državah). V splošnem je veliko teh religioznih gibanj povezanih z različnimi nereligioznimi težnjami; njihov prihodnji razvoj bo torej vsaj delno pogojen z razvojem teh teženj. Bojevito evangelijsko gibanje v ZDA bo na primer imelo drugačen razvoj, če bo kakšna od njihovih zahtev zmagala na političnem in zakonodajnem področju, in drugačnega, če bo na teh področjih še naprej doživljalo neuspehe. Poleg tega v religijah – kot v vsakem drugem človeškem prizadevanju – posamezne osebnosti igrajo veliko večjo vlogo, kot je večina sociologov in zgodovinarjev pripravljenih priznati. Mogoče bi v Iranu prišlo do islamske revolucije tudi brez Ayatollaha Khomeinija, a bi bila verjetno precej drugačna. Nihče ne more napovedati pojava karizmatičnih osebnosti, ki lahko poženejo silovita religiozna gibanja v povsem nepričakovane smeri. Kdo ve – mogoče bo v Ameriki naslednje religiozno vrenje izbruhnulo med razočaranimi postmodernimi akademiki!

*Tretjič, ali se znova oživljene religije razlikujejo v svojih kritikah sekularistične ureditve?*

Da, gotovo: glede na specifični sistem verovanja. Kardinal Ratzinger in Dalai Lama bosta zaskrbljena zaradi različnih vidikov sodobne posvetne kulture. Gotovo pa se bosta oba strinjala o plitkosti kulture, ki skuša shajati brez vsake presežne orientacijske točke. In imela bosta dobre razloge za takšno mnenje. Religiozni vzgib, iskanje pomena, ki presega omejenost izkustvene eksistence v tem svetu – ta vzgib je bil vedno prisotna poteza človeštva. (Ta trditev ni teološka, ampak antropološka; tudi agnostični ali celo ateistični filozof bi se lahko popolnoma strinjal z njo.) Da bi iztrebili ta vzgib za dobro, bi bilo potrebno nekaj podobnega mutaciji človeške vrste. Seveda so si radikalni razsvetljski misleci in njihovi mlajši nasledniki želeli nekaj takega. Vendar se to še ni zgodilo in, kot sem skušal pokazati, ni verjetno, da bi se zgodilo v dogledni prihodnosti. Vsem ponovno oživljenim verskim gibanjem je skupna naslednja kritika sekularistične kulture: Človeška eksistenca, ki je prikrajšana za transcendentno, je osiromašena in končno nevzdržna.

V kolikor ima današnja sekularistična kultura svojo posebno moderno obliko (obstajale so tudi že drugačne oblike, na primer v konfucianistični in helenistični kulturi), je kritika sekularnosti usmerjena tudi v določene vidike modernosti. Poleg tega se različna verska gibanja seveda razlikujejo tudi po svojem razmerju do modernosti. Kot sem že omenil, lahko ugotovimo, da islamski preporek močno teži k negativnemu pogledu na modernost. V nekaterih vidikih je naravnost protimoderen oziroma zavrača modernizacijo, na primer glede vloge žensk v družbi. Za razliko od tega je po mojem mnenju mogoče dokazati, da je evangelijski preporek naravnost k modernizaciji v večini dežel, kjer se pojavlja; v Latinski Ameriki je gotovo tako. Novi pripadniki evangelijskih skupnosti opuščajo številne tradicionalne poteze, ki so zavirale modernizacijo, na primer *mac-*

*hismo*. Isto velja za servilnost do hierarhije, ki je bila značilna lastnost iberskega katolicizma. Njihove cerkve spodbujajo vrednote in vedenjske vzorce, ki prispevajo k modernizaciji. Naj osvetlim le eno pomembno točko: pripadniki evangelijskih skupnosti želijo brati Sveto pismo, da bi bili lahko v polnosti soudeleženi pri življenju svoje skupnosti; ta želja spodbuja pismenost in s tem pozitivno naravnost do izobraževanja in osebnega napredovanja. Želijo biti udeleženi tudi pri pogovorih o zadevah skupnosti, ki so v veliki meri v rokah laikov (zelo pogosto žensk); ta laična cerkvena organiziranost spodbuja učenje organizacijskih spretnosti, ki so potrebne za izvedbo javnih zborovanj in za finačno poslovanje. Povsem stvarno je predvidevanje, da so evangelijske skupnosti v tem smislu – gotovo nenamerno – šole demokratičnosti in družbene mobilnosti.

Prevod Tone Dolgan

- \* Peter L. Berger je univerzitetni profesor in predstojnik Inštituta za raziskovanje ekonomske kulture na Bostonski univerzi. Med njegovimi pomembnejšimi knjigami so *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity, Redeeming Laughter in A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. V Sloveniji je znan predvsem po prevodih dveh del, ki sta nastali skupaj s Thomasom Luckmannom: *Družbena konstrukcija realnosti* (Ljubljana: Cankarjeva založba 1988, orig. 1966), in *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija 1999.
- \*\* Prevod je odlomek prispevka Peter L. Berger, "The Desecularisation of the World: A Global Overview", str. 1-14, v P. L. Berger (ur.) *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Grand Rapids: Eerdsman Publishing Co.
- I Z izrazoma "evangelijske skupnosti" in "evangelijsko gibanje" označujem novejši pojav religioznega gibanja, ki ima bistveni poudarek na branju Svetega pisma in navdihovanju ob njem, za razliko od evangeličanov, kakor se pri nas imenujejo pripadniki starih reformatorskih oziroma protestantskih denominacij. Kolikor vem, ima evangelijsko gibanje svoje začetke (ali svoj preporod) v 20. stoletju v ZDA. V to gibanje bi lahko šteli npr. binkoštno in hišne cerkve, ki so navzoče tudi v Sloveniji (op. prev.).

## Prvi spisi iz mladostne dobe

Gimnazijec Hegel se je že v svojih izpiskih, dnevniških zapisih in v spisih, ki nam jih je zapustil, kazal kot bodoči učenjak. Poskušal si je prisvojiti celotno znanje, ki so ga humanistični izobraženci in razsvetljenci zbrali in uredili. Pri tem mu je bila na antropološkem, kulturnem in zgodovinskem področju temeljna podmena, da spoznavanje človeka, kot je človek na sploh, ustreza tedanjemu zgodovinskemu spoznanju, da človek v svojem bistvu ostaja v vseh časih isti.

Ko je Hegel v Tubingenu skupaj s Hölderlinom in Schellingom študiral v evangelicanskem zavodu, je razmišljanje teh prijateljev vzgibala kriza, v katero je zašla krščanska teologija zaradi razsvetljenske misli, nadalje francoska revolucija, za katero se je zdelo, da je Nemčijo približala temeljiti spremembi zaničevanih starih političnih odnosov, prav tako je na njihovo razmišljanje vplivala revolucija načina razmišljanja, h kateri sta pripomogla Rousseau in Kant, in tudi navduševanje za Grčijo, ki se je v Goethejevem času razmahnilo na podlagi humanističnega izobraževanja. Kot kažejo njihova kasnejša pisma, so prijatelji sklenili "Zvezo", katere gesla so se glasila: "Božje kraljestvo", "Um in svoboda", "nevidna Cerkev" in tudi "Hen kai pan". Božjega kraljestva niso razumeli kot dogodek, ki naj bi napočil kot nekaj od ljudi drugega in njim tujega, temveč bolj kot delo, ki ga morajo ljudje doseči z lastnim trudom. Preko uma in svobode večno vdira v ljudi kot njihova last. Spinozovo substanco so razlagali idealistično kot svobodo, razumeli so jo kot eno, ki je v vsem. Kdor je po njihovem naziranju stal na strani tistih, ki so pomagali k preboju "Hen kai pan"-a, je pripadal nevidni Cerk-

vi, ki je kot skrivna Cerkev prihodnosti zoperstavljena uradni Cerkvi. V času svojega študija, se je Hegel znebil vpliva poznega razsvetljenstva. Odločilni za njegovo razmišljanje so postali protirazsvetljenski pisci kot Rousseau in Jacobi,<sup>2</sup> pa tudi tradicija Shaftesburyja. Heglovi zapiski, ki so se ohranili iz njegovega zadnjega leta študija, nam kažejo prvo lastno spraševanje: duh zahoda, ki je nekoč oblikoval bleščeči lik Grčije, je postal star in nemočen; kako lahko religiozna in politična prenova prinese preokret?

V času, ko je bil domači učitelj v Bernu, je Hegel v svojih zapiskih še bolj kot prej kritiziral teologijo, ki jo je moral študirati: dogme o grehu in o opravičenju /Rechtfertigung/, prav tako eshatološke predstave, so se mu zdele pomoč, ki jo teologija daje despotom, ko ti odrekajo ljudem možnost svobode in avtonomnosti /Selbstbestimmung/.<sup>3</sup> "Religija in politika", tako piše Hegel Schellingu 16. aprila 1795 "sta bili v navezi, religija je učila, kar je despotizem hotel: zaničevanje človeškega rodu, njegova nezmožnost za kakršnokoli dobro, do katerega bi prišel iz samega sebe. Z razširitvijo idej o tem, kako bi moralo biti, bo izginila indolentnost ljudi, ki menijo, da je potrebno vse, kakor je, vzeti za večno." Ljudje se na novo učijo, kako naj se spoštujejo, kako naj si pripišejo "dostojanstvo". "Filozofija dokazuje to dostojanstvo, narodi se ga bodo naučili občutiti; in svoje poeptane pravice ne bodo zahtevali, temveč si jih bodo sami vzeli – prisvojili." Hegel je svoje upanje polagal v Kanta, katerega misel je Schelling kot Fichtejev privrženec dovrševal in jo poskušal braniti pred možnostjo zlorab v tübingski kompromisni teologiji. "Od

Kantovega sistema”, je pisal Hegel “in njegove najvišje dovršitve pričakujem v Nemški revoluciji, ki bo izhajala iz že prisotnih načel in bo morala te le razviti, z njimi prežeti vse dosedanje znanje.” Hegel torej ni imel namena razvijati lastne filozofije, temveč je hotel samo aplicirati najnaprednejšo filozofijo svojega časa na religiozno in politično področje ter tako podvreči kritiki vladajoče predstave. V smislu te naloge, ki si jo je postavil, je Hegel napisal *Jesusovo življenje*, kjer je ustrezno Kantovi težnji v spisu *Religija v mejah golega uma* Jezusa predstavil kot učitelja moralnosti in avtonomnosti /Selbstbestimmung/ brez zgodb o čudežih in o vstajenju. Hkrati je Hegel v nekem spisu o “pozitivnosti”<sup>4</sup> krščanske religije podvrnil temeljiti kritiki zgodovinski izvor svoje sodobnosti: v podegovani krščanski religiji se je moralnost, to je svoboda in avtonomnost /Selbstbestimmung/ človeka, sprevrгла v pozitivnost, v neavtonomnost /Fremdbestimmung/, ko se človek ne določa več sam; pozitivno v svobodi ni produkt uma, temveč nekaj, kar je določeno od nekega Boga, ki stoji človeku nasproti onstran uma; Bog hoče tako ukazovati človeku kot gospodar hlapcu in kar zaukaže njegova avtoriteta, se ohranja le preko tradicije. V t. i. dodatku k temu spisu je Hegel pokazal, da religije svobodnih ne dojema le kot moralno religijo v ožjem smislu, temveč tudi – ustrezno svojim predhodnim razmišljanjem v Tübingenu, kjer se je oziral na Grke in sledil Herderju – kot religijo svobodne in igrive fantazije, tako da se večno kaže v končnosti mitov, ritualov in institucij. Kot je Schelling v svojih “Filozofskih pismih o dogmatizmu in kritizmu” zavrnil izkrivljene razlage kritičnega načina razmišljanja ter videl dve edini možni filozofski poziciji v dogmatizmu in kritizmu, med katerima se mora filozof odločiti, tako je videl Hegel tako edino možno alternativo v nasprotju med pozitivnostjo in moralnostjo. Vendar je Hegel to al-

ternativo vključil v potek zgodovine: Grki so uresničili svobodo in avtonomijo /Selbstbestimmung/; Jezus pa je v času razkroja spet uveljavil moralnost, ki se je potem v Cerkvi znova izgubila; francoska politična revolucija in nemška revolucija duha poskušata človeka spet preusmeriti k moralnosti. Toda zakaj vsa ta zgodovina? – tako se je spraševal Hegel in prišel do meja svojega razmišljanja. “Toda zakaj” je pisal Schellingu v zgoraj citiranem pismu “smo prišli tako pozno do priznavanja velikega dostojanstva človeka, njegove zmožnosti za svobodo in njegove enakovrednosti z vsemi drugimi duhovi?”

V svojih frankfurtskih letih je Hegel še enkrat temeljito spremenil svoje stališče, na osnovi katerega je kritiziral svoj čas. Njegovi bernski spisi kažejo neuravnovešeno napetost, ko se na primer njegove trditve o svobodi stopnjujejo v prikaz tragičnega heroizma, ali ko na primer religijo enkrat razume po Kantu kot moralno religijo, drugič spet po Herderju kot religijo fantazije in ljudstva. Ko je poleg vsega tega francoska revolucija razglasila svobodo, a končala s terorjem, je moral gotovo začeti dvomiti o poizkusu, da bi se ljudem kot neposredna naloga postavljala svoboda. Schiller je v svojih *Pismih o estetski vzgoji človeka* zastavil vprašanje, ali ni Kantova moralna filozofija v svojem zoperstavljanju dolžnosti in nagnenj zrcalila tisto, kar je kot razdvojitve v človeku in kot nasprotje družbenih tendenc pahnilo Francijo v anarhijo. Schiller je kot zdravilo za svoj čas priporočal estetsko vzgojo, ki naj bi proizvedla harmonične in celostne ljudi, ti bi tudi predstavljali temelj nove politične ureditve. Medtem ko je Schiller videl lepoto v ukvarjanju z umetnostjo in njen izvor iskal v ljudeh, je Hölderlin storil korak naprej od tega estetsko-antropološkega stališča. V kritiki idealizma, ki jo je razvil v spoprijemu s Fichtejem in ki je ostala zavezujoča tudi za oba njegova prijatelja (Schellinga in Hegla), je Hölderlin dojel lepoto kot

globino sveta in kot zadnji temelj, h kateremu se mora približati filozofija. Zapiski, ki jih je delal Hegel v prvih frankfurtskih letih, kažejo, da se je Hegel v nekaterih bistvenih stališčih strinjal s Hölderlinom. Kantova filozofija je trem prijateljem pokazala, da se na teoretičnem področju najpomembnejša metafizična vprašanja – ali smo svobodni, ali je Bog – ne morejo odločiti; na praktičnem področju pa smo s temi vprašanji nujno soočeni; v “ti moraš” nravno dobrega delovanja se v nas razpre absolut kot avtonomija /Selbstbestimmung/ in svoboda. To razprtje absolut pa se v svojem pravem pomenu zgreši, ko se svoboda zoperstavlja naravi in ko dolžnost razume stvari le kot material. Če v teoriji objekt določa subjekt in če v praksi subjekt določa objekt, potem ostajata teorija in praksa druga od druge določeni in obvladovani; povsem drugače pa je v izkustvu lepega, ki je tudi izkustvo združujoče ljubezni, saj nam tu stoji nasproti duh našega duha; združevanje in harmonija se razpirata kot globina sveta. Bit v tistem edinstvenem pomenu besede, v katerem je Spinoza govoril o substanci, se kaže kot lepota, ne sme pa biti izrečena kot ena od strani, ki sta v njej združeni, na primer kot “jaz”. Lepota je tako pri Hölderlinu kot pri Heglu mišljena v navezavi na grško tragedijo kot tragični in tudi religiozni dogodek. Hegel je to misel prevzel v svojo kritiko sodobnosti in zgodovine: moralnost, ki kot svoboda in avtonomnost /Selbstbestimmung/ stoji nasproti pozitivnemu in neavtonomnosti /Fremdbestimmung/, postane sama pozitivna, če vztraja zgolj na zoperstavljanju narave in svobode objekta in subjekta ter pri zahtevi po prevladi ene od obeh strani. Moralnost mora biti (v skladu s Schillerjem) utemeljena v nastrojenosti, ki je enotnost dolžnosti in nagnenja; nastrojenost k ljubezni pa mora kot sebe občutenje voditi v združevanje. Ta ljubezen kot sebeobčutenje v združevanju se na način predstav razmahne v re-

ligiji. Usoda, ki v tem združevanju ustvarja ločevanje, prisiljuje ljubezen kot tudi religijo k vedno novi spravi in tako k vedno novim zgodovinskim tvorbam.<sup>5</sup>

V enem od zgodnjih zapiskov, ki je bil povzet v naslovu “Duh krščanstva in njegova usoda”, je Hegel postavil vprašanje: “Ustanoviti lepo religijo, njen ideal? Ali ga je mogoče najti?” Grška religija, ki je kot lepa religija podpirala svobodo, je propadla; duh razdvojitve in pozitivnosti kot zgolj zunanje prevladovanje razdvojitve, ki je najbolj prišel do izraza v judovski religiji, je določeval pravovernost krščanstvo in tudi Kantovo in Fichtejevo misel. Krščanska religija je bila v svojem izvoru, kot kaže Janezov Evangelij, religija ljubezni, a je ostala tuja svetu /weltfremd/ in apolitična. Možnosti za oblikovanje svobode v politični sferi je obravnaval Hegel v svojem frankfurtskem času v celi vrsti spisov: v prevodu propagandne brošure, ki je nastopala proti bernski prevladi v Waadtlandu, nadalje v brošuri o ustavnem sporu v Württembergu, v komentarjih h Kantovi “Metafiziki nravi” in k Stewartovemu “Državnemu gospodarstvu”, v zgodovinskih fragmentih in v zasnutku spisa o ustavi Nemčije. Vendar je razvijanje in izoblikovanje ideala lepe religije, ki naj bi podpirala svobodo, hkrati s prikazom možne politične konkretizacije svobode v modernem svetu ostalo za Hegla naloga prihodnosti. Ko je Hegel zapustil Frankfurt, je v nekem pismu Schellingu naznanil, da se je v svojem mišljenju rešitvi te naloge približal za odločilen korak: v njegovem znans-tvenem formiranju, kot je pisal 2.II. 1800, ga ženejo naprej zadeve sekundarnega značaja (torej ukvarjanja s politično in religiozno sfero) k sami znanosti, njegov ideal mladostne dobe se mu je moral spremeniti v reflektivno obliko, v sistem. Medtem ko je bil še zaposlen s to spremembo svojega razmišljanja, se je vprašal, “kateri pristop k dožemanju življenja ljudi” je pravi? Heglu torej ne gre več

toliko za uporabo najnaprednejše filozofije pri diagnosticiranju in kritiki sodobnosti, temveč mu je postala glavna naloga filozofija predvsem kot znanost in sistem.

### Izoblikovanje sistema iz Jene

Od Heglovega zadnjega velikega dela iz frankfurtskega časa sta se ohranila le dva majhna kosa spisa, katerima so dali ne prav posrečen naslov "Fragment sistema iz 1800". Ti fragmenti kažejo, da Hegel vendarle še podreja filozofijo religiji, filozofija bi se morala odpraviti v religijo: filozofiji uspe le dojemanje končnih odnosov, ki kažejo čez sebe; religija pa preko simbolov, mitov in ritualov predstavlja neskončno enost, v katero se odpravlja /aufhebt/ končno. V času prehoda v jensko obdobje je postajal Hegel pozoren na nevarnost, da bi re-

ligija s svojim predstavljanjem neskončne enotnosti stala poleg refleksije, ki končno fiksira, ga v njegovi različnosti zoperstavlja in v svojih različnih oblikah obvladuje moderni svet. Tako je filozofiji zadal nalogo, da opravi refleksijo lastne refleksije in tako vodi v spekulacijo, v miselno povzdignjenje do neskončnega.<sup>6</sup> Filozofija tako ni več podrejena religiji; še več: filozofija lahko zdaj na novo določi smisel in pomen religije. V svojih jenskih predavanjih o naravnem pravu je Hegel podal oris zgodovine religije kot razvoja, ki gre skozi tri stopnje; to stopnjevanje neposredno kaže, da Hegel ideal lepe religije, ki ga je izoblikoval v Frankfurtu ob Hölderlinu, prepušča preteklosti, oziroma ga ohranja le še v spremenjeni obliki. Za naravno religijo, ki je hkrati tudi religija na način umetnosti, je življenje pogovor z bogovi;



William Blake: Staroletni. ("Ko je pripravljajl nebo, sem bila tam ...", *Pregovori*, 8:27.) Prednaslovna ilustracija h knjigi *Europe: A Prophecy* (Evropa: prerokba), jedkanica, akvarel in tuš na papirju, London, 1794, Kongresna knjižnica, Washington.

toda ta religija je izginila s propadom svobodnih antičnih držav. V bolečini Kristusa, ki je soočen z izginitvijo Boga iz sveta in z zapuščenostjo od Boga, najde krščanska religija, ki je zdaj dojeta predvsem kot religija križa, Božje, iz česar se lahko rekonstruira religija.<sup>7</sup> Ker pa je protestantizem svetu vzel posvečenost /die Weihe/, ki ga je svetu dal katolicizem, se naj (s pomočjo filozofije) kot tretja stopnja izoblikuje religija, v kateri svobodno ljudstvo ne pusti, da bi mu nekdo drug omogočil spravo, temveč si jo iz svojega lastnega dostojanstva sam daje, ko si Božje predstavlja kot tisto, kar pride na dan v njem samem.

Hegel je v Jeni v dveh brezplodnih poskusih hotel dokončati tudi spis o ustavi Nemčije, ki ga je začel pisati v Frankfurtu. Njegovi osnutki kažejo, da je Hegel spremenil svoje dojemanje o načinu poteka zgodovine. Frankfurtski osnutki še kažejo njegovo vero, da je možno s prenovljenim načinom mišljenja in to zgolj z lastnimi silami tega mišljenja spremeniti življenje. V deželi kot je Nemčija, ki je priklenjena na že preteklo obliko življenja, nekateri – kot pravi v enem od teh osnutkov – nezavedno iščejo boljše življenje, a se odpovedujejo temu svojemu bistvu, da bi se lahko udeleževali dejanskega življenja; drugi, kot Hölderlin in Hegel, ki so se “v sebi prebili do narave ideje”, in ki torej vedo, kako naj bi tisto, kar je, zares moralo biti, pa so s tem svojim vedenjem izgani v “notranji svet”. “Potreba prvih, da bi prišli do ozaveščenja tega, kar jih drži ujete, in do ozaveščenja nepoznanega, po katerem hlepijo, sovpada s potrebo drugih, da bi s svojimi idejami prodrli v življenje.” V takem sovpadanju lahko življenje spremeni svojo obliko in lahko pride do zgodovinskih dogodkov. Vendar pa jenska dodelava dvomi o tem, da bi ljudje kdajkoli lahko spreminjali življenske razmere skladno s svojimi uvidi; s sklepom iz Machiavellijeve knjige o vladarju zahteva ta dodelava nekega Tezeja /Theseus/, ta bi ljudi

s silo vodil k novemu, ki bi ustrezalo njihovim lastnim potrebam. Tu je že pripravljajl nauk o zvitosti uma, po katerem um za svoje udejnjenje v zgodovini potrebuje svetovnozgodovinske individue, ki ostajajo slepi glede pomena lastnega delovanja, a prav na ta način pomagajo k samorealizaciji uma.

Hegel je imel pred očmi nalogo filozofije in njeno zgodovinsko pot, ko je stopil na stran Schellinga, prijatelja iz mladosti, ki je kljub svojim mladim letom postal ob Fichteju eden najpomembnejših predstavnikov idealistične filozofije. Ko se je Hegel filozofski javnosti predstavil s spisom o razliki med Fichtejevim in Schellingovim filozofskim sistemom, je posegel v ravno nastali spor o pravi idealistični filozofiji: ostro je ločil Schellingovo filozofijo od “subjektivnega” idealizma pri Fichteju. Prav s Heglom je Schelling izdajal *Kritische Journal der Philosophie*, ki so ga predtem dolgo časa načrtovali Fichte, brata Schlegel in Schelling. Tako je imel Hegel priložnost, da je predstavil svoje dojemanje zgodovine in stanja filozofije. Njegovo primerjanje starega skepticizma z novim je tako na primer pokazalo, da je Hegel prevzel Platonovo naravnost k ideji in tudi Spinozovo k substanci. Filozofija je po Heglu filozofija absoluta, hkrati pa tudi skepticizem, ki kot pristni skepticizem iz antike vsako trditev podvrže dvomu in ne pusti izven dvoma – kar počne moderni skepticizem – določena področja, kot so matematične znanosti in področje čutne gotovosti; če je ob vsakemu stavku – kot že v Platonovem *Parmenidu* – postavljeno nasprotje in če je vsaka trditev izkazana v svoji enostranskosti, potem je skepticizem negativna plat filozofije absoluta. Spekulativno dojetje absoluta se kaže kot dovršeni skepticizem, kot samoodprava refleksije, ki končno fiksira in ga v njegovi različnosti ločuje. Refleksija je v moderni filozofiji vsekakor prišla do veljave, tako da so vsako stališče spodkopali in je vedenje bežalo v vero; Jacobi je v tej si-

tuaciji obtožil Fichtejevo filozofijo, da je razpustila vsako realnost in da je nihilistična. Hegel je prevzel ta očitek nihilizma v svoji veliki razpravi *“Vera in vednost ali reflektivna filozofija subjektivitete v popolnosti svoje forme kot Kantova, Jacobijeva in Fichtejeva filozofija; Vendar je vztrajal pri tem, da je nihilizem (tudi religiozni v teologiji križa, v nauku o smrti Boga) ena od nalog filozofije. Pri tem pa (Fichtejeva) filozofija subjektivitete ne pride do pravega nihilizma, do samoodprave /Selbstaufhebung/ končnega in enostranskega, saj je absolut tudi pri Fichteju razumeti enostransko-subjektivno kot “jaz”. Zgodovina filozofije, če si jo ogledamo v celoti, kaže filozofiranje kot proces, ki iz refleksije sebe in preko samoodprave razgrne neko novo spekulativno filozofijo.*

Spekulativna filozofija v svoji reflektivni obliki, v sistemu, je za Hegla postala naloga, ki jo mora mišljenje opraviti še pred vsako svojo aplikacijo na področju politične in religiozne kritike. Tak sistem je poskušal Hegel razviti v povezavi s svojimi jenskimi predavanji. Pri tem mu je bila v prvih jenskih letih s samo seboj enotna “narava” vodilo za interpretacijo tega, kar je; Hegel je razlikoval prvo, fizično naravo, od druge, npravne narave, tako je vzpostavil razliko med filozofijo narave v ožjem smislu od filozofije npravnosti. Morda je tedaj Hegel hotel, da bi filozofiji fizične in npravne narave – “realni filozofiji” – prešli v religiozno-spekulativno obravnavo, ki bi fizično in npravno še enkrat združila v absolutu. V vsakem primeru je pred realnima filozofijama narave in npravnosti postavil logiko in metafiziko. Ta spekulativna filozofija v ožjem smislu naj bi vnaprej prikazala absolut kot idejo ali substanco. Pri tem naj bi logika vpeljevala v metafiziko; Hegel je bil prepričan, da se mišljenje vzpenja od stopnje do stopnje, ko se prepusti čistim določilom in formam misli. V kategorijah kvalitete (kot realnost in negacija ali kot bit in nič) gre še za mišljenje, kjer se dve plati nasprotja vsa-

kokrat fiksirata kot izolirani; kategorije relacije (kot substanca in akcidenca, ali kot vzrok in učinek) pa nosijo v sebi že od vsega začetka v parih kategorijah posredovanost. Kategorije, prav tako forme mišljenja (pojmem, sodba, sklep) in metode spoznavanja vodijo k vedno višjim načinom mišljenja in na koncu v metafizični temelj, ki vsebuje vse razlike in vsa ločevanja in ki ga Hegel označuje kot substanco ali idejo.

Absolut kot substanca ali ideja se udejanja najprej pod pogoji fizične in potem npravne narave. Da se mora končno fizičnega in npravnega odpraviti (aufheben) v absolut, kaže tista plat absoluta, po kateri je nič nasproti vsakemu končnemu, to se ljudem najčistejše razodeva v smrti. Tako je lahko Hegel v prvih jenskih letih včasih absolut emfatično označil kot nič ali brezdno. Razvoj njegovega mišljenja v Jeni pa se je iztekel v dojemanje absoluta kot substance, ki je subjekt in ki kot subjekt v teološkem procesu sama sebe udejanja. Tako je lahko absolut označen kot duh, ki vsebuje vse končno. To, kar je na sebi, napravlja za sebe /Er macht das, was er an sich ist, fuer sich/, ko postavlja naravo kot svoje drugo in se tako skozi lastno zgodovino vzdiguje iz končnosti v absolutnost. Hegel preoblikuje svoj sistem v smislu te nove koncepcije: metafiziko je predelal v metafiziko duha in jo z logiko združil v znanost logike; filozofiji narave sledi enotna filozofija duha, ki ima svoj začetek v tem, ko v samozavedanju ali v jazu najde svoj temelj, na katerega so razvrščene vse teoretične in praktične potence, ki omogočajo duha. Ko Hegel dojema duha iz samozavedanja, ki sebe najdeva v drugem in ki je v svoji posameznosti obče, je pravzaprav na pozitivni način prevzel to, kar je v prvih jenskih letih kritiziral kot novoveško filozofijo subjektivitete. Ko je absolut pojmoval kot duha, je s spekulativno interpretacijo krščanske religioznosti prišel do svojih temeljnih misli, da je Bog kot absolutno sebstvo postal človek in sebe najdeva v posameznih ljudeh. Tako je postala za Hegla



spekulativno razumljena krščanska religija absolutna religija.

Ko je hotel Hegel proti koncu svojega jenskega obdobja v nekem novem poskusu javnosti predstaviti svoj "sistem znanosti", se mu je zgodilo nekaj nenavadnega: namesto sistema oziroma namesto prvega dela sistema, logike in metafizike, je nastal uvod, ki je tako postal prvi del sistema in ki je zaobsegel celo knjigo – knjigo o zgodovini zavesti, *Fenomenologijo duha*. Če se ozremo na celoten razvoj mišljenja, skozi katerega je Hegel predtem šel, potem priobčenju *Fenomenologije duha* ni nenavadno: Hegel je predtem s svojo logiko in metafiziko hotel na sistematičen način vpeljati v dojetje absolutna, zdaj pa je to nalogo vpeljevanja in uvoda prenesel na fenomenologijo; vedno znova se je čutil obvezanega, da najprej s kritiko časa in zgodovine pokaže na nujnost svojega "ideala", oziroma svojega spekulativnega dviga k absolutu, in zdaj je nalogo tega posredovanja zadal zgodovini zavesti; konec koncev je absolut dojel kot duh, torej kot proces, zato je razgrnitev absolutna lahko predstavil ne le v sistemu, temveč tudi v zgodovini kot delu tega sistema. Ker torej *Fenomenologija duha* izvira iz temeljnih vzgibov Heglovega mišljenja, nam lahko prav ona pokaže na temeljni problem Heglovega mišljenja, to je na posredovanost sistema in zgodovine.

Prevedel Mihael Šorl

- I. Vir: G. W. F. Hegel: *Philosophie als System* (von Otto Poggeler) v *Grundprobleme der Grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit II*, strani 150-160. Prevedeni poglavji Poggelerjevega teksta, ki sem jima sam dal naslov, obravnavata pet Heglovih zgodnjih obdobjih filozofiranja, v katerih si je njegovo mišljenje krčilo pot k *Fenomenologiji duha*. Ta obdobja, ki so sprva razdeljena po odstavkih, so naslednja:
- gimnazijska leta;
  - študijska leta v Tübingenu (1788-1793), kjer je bil Hegel skupaj s Schellingom in Hölderlinom;

- obdobje, ko je bil domači učitelj v Bernu (1793-1796);
  - frankfurtsko obdobje (1797-1800);
  - jensko obdobje, ki se začne leta 1800 in konča leta 1807 z izdajo *Fenomenologije duha*.
  - (Vse opombe so delo prevajalca.)
2. Ker bo F. H. Jacobi (1743-1819) še večkrat omenjan, povejmo nekaj o njem. Radikaliziral je Kantovo idejo, kako je potrebno pokazati na omejenost razuma in vednosti, da bi vera dobila svoj prostor. Jacobi se je tako povsem zoperstavil racionalizmu in trdil, kako je vsa realnost dana le iz vere, ne le realnost Boga, temveč tudi drugih ljudi in končnih reči. V svojem poudarjanju subjektivnosti in individualnosti je močno vplival na romantiko.
  3. Izraz "Selbstbestimmung" je najbrž potrebno najprej razumeti iz Kantove filozofije, ki onstran naravne nujnosti išče svobodo človeka. Svoboda človeka je v tem, da določa sam sebe iz sebe in je torej pokoren zakonu, ki si ga nalaga sam sebi. Tak zakon je moralni zakon. In ker človek sam sebi daje ta zakon in torej ni odvisen od sebi tujih sil, gre pri poslušnosti moralnemu zakonu za njegovo avtonomijo, samodoločitev /"Selbstbestimmung"/. O heteronimiji človekove volje pa govorimo, ko je podvržen zakonu, ki si ga ni sam zadal. Recimo, ko sem podvržen svojim strastem, delujem po zakonu narave. Prav to podleganje zakonu, ki ni postavljen od mene, me dela nesvobodnega. Sicer pa gre tu za zapleten problem, saj po Kantu lahko včasih razumemo eno in isto dejanje hkrati kot učinkovanje zakona narave in kot sebe določitev iz moralnega zakona, torej hkrati kot posledico vpetosti v naravno nujnost in kot rezultat rezultata svobodne volje. Tu je pomembno, da je mladi Hegel svobodo in avtonomnost razumel ne toliko kot nasprotje podrejenosti zakonu narave temveč kot nasprotje "pozitivnosti", o kateri govori Pogelerjev tekst v nadaljevanju.
  4. "Pozitivnost" je potrebno tu razumeti v negativnem smislu: skrepenelost, otrdelost, neprožnost, omejeni dogmatizem.
  5. Zaradi pomembnosti in težavnosti zadnjih dveh stavkov, ju tu navajam v izvorniku: *Vorstellungshaft entfaltet ist diese Liebe, das Sichfühlen der unendlichen Vereinigung, Religion. Das Schicksal, das Trennung in diese Vereinigung trägt, zwingt Liebe und Religion zu immer neuen Versöhnungen und damit zu immer neuen geschichtlichen Bildungen.*
  6. *So stellt er der Philosophie die Aufgabe, die Reflexion auf ihrem eigenen Gebiet aufzusuchen und durch eine Reflexion der Reflexion zur Spekulation, der denkenden Erhebung zum Endlichen, zu führen.*
  7. *Die christliche Religion, die nun wesentlich als Religion des Kreuzes aufgefasst wird, findet im Schmerz der Entgötterung und der Gotterlassenheit in Christus ein Göttliches, von dem aus Religion sich rekonstruieren kann.*

# Pretenzija *Fenomenologije duha*\*

Heglova *Fenomenologija duha* (1807) je eno najbolj nejasnih in hkrati najbolj vplivnih filozofskih del. Drugače je z *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, z delom, ki ga poznavalci imenujejo *Differenzschrift*, in je poznano le v strokovnih krogih. Hegel ga je objavil leta 1801, ko je imel 31 let in je začel svojo univerzitetno kariero. Spis so razumeli kot njegovo zavze-manje za mlajšega prijatelja Schellinga, tako tudi Fichte. Toda že v tem spisu je Hegel nakazal svoje razlikovanje od Schellinga. V jenskem obdobju<sup>2</sup> je šel razvoj obeh mislecev vedno bolj narazen. Tako je ob opredelitvi svoje filozofije v predgovoru k *Fenomenologiji* Hegel ostro kritiziral Schellingovo šolo. Čeprav je Hegel v pismu Schellingu tega izvzel iz kritike, so knjigo razumeli kot njegovo dokončno razmejitve od Schellinga.

Toda Hegel je v *Fenomenologiji* ostal zvest ciljem svojih predhodnikov: s Fichtejem se je strinjal, da mora filozofsko spoznanje začeti z dojetjem načel oziroma s strukturo subjektivitete. Istočasno kot Schelling je poskušal preseči dualizem duha in narave. V resnici ne obstaja nič "neduhovnega": materija, razsežnost, čutnost so implicitne in nereflektirane forme duha. Pri tem ne gre za običajni "idealizem", ki je zoperstavljen "realizmu". Objekti (stvari, dogodki, stanja stvari) niso odvisni od človeške zavesti – tudi ne v Kantovem in Fichtejevem "transcendentalnem" smislu, po katerem kategorije in sheme, skozi katere človek dojema svet, izvirajo iz nujnih in nezavednih funkcij človeškega duha. Po Heglu človeški duh le participira na obči "logiki", ki je določujoča za naravo in kulturo; to logiko lahko človeški duh s svojim mišlje-

njem "reflektira", jo s svojim delovanjem odkriva in vzpostavlja (na družbenem področju). Proces, v katerem red dejanskosti vedno bolj in z vedno večjo diferenciranostjo prihaja v ljudeh do zavesti, je njihova kulturna zgodovina. Hegel seveda ne uporablja modernega pojma "kulture", temveč govori o zgodovini duha ali religije, o zgodovini vseprežemajočega načina človeške razlage sveta. V to so vključene – in glede na določena obdobja različno zdiferencirane – zgodovine prava, države, gospodarstva, umetnosti, znanosti, itd.

Hegel je torej moral svetovno in kulturno zgodovino v svoj sistem vključiti povsem drugače od svojih predhodnikov. To se je najprej na vseobsegajoč /umfassend/ način zgodilo v *Fenomenologiji*, to je bil eden od glavnih razlogov njenega širokega vpliva na "izobraženo javnost". Še danes, kot kažeta primera Jürgena Harbemasa in Francisa Fukuyame, *Fenomenologija* daje pobude za razlago sodobnosti, njenega zgodovinskega izvora in možnega razvoja v prihodnosti.

Hegel je poskušal duhu svojega časa, ki je prišel do izraza v velikih prelomih Napoleonove in Goethejeve dobe, pomagati, da bi prišel do "zavesti" o samem sebi. V ta namen je izdelal sistem kategorij, ki bi razložil razvoj morale, kot tudi umetnosti, državnih ustav, prav tako naravoslovnih znanosti. Toda Hegel ni zgolj filozof kulture, ki bi tolmačil znamenja svojega časa. Predvsem hoče zadostiti najstrožjim zahtevam spoznavne kritike, kot sta jih formulirala Kant in njegova šola. Prav tako hoče prepričati najbolj temeljite filozofske skeptike, ko jih spodbija z njihovo lastno metodo. *Fenomenologija*

hoče biti radikalni (“dovršujoči se”) skepticizem, ki vodi preko samoodprave skepticizma v svoje nasprotje. To nasprotje imenuje Hegel absolutna vednost, absolutna tako po stopnji gotovosti kot tudi vsebini; gre za pretenzijo, ki je vzbudila toliko fascinacije kot zavračanja, celo posmehovanja.

“Absolutno vedenje” mora seveda nastopiti kot konkurenca religiozne pretenzije po gotovosti. Obravnavanje “religiozne zavesti”, “vere”, “religije” zavzema v *Fenomenologiji* veliko prostora in na koncu hoče Hegel resnično vsebino celotne zgodovine religije prevesti v filozofske pojme. Heglova “odprava” /”Aufhebung”/ religije v filozofijo, ki jo je v svojih poznih berlinskih predavanjih in spisih širokopotezno in sistematično izpeljal, je sprožila žolčne polemike in razcep njegove šole. Heglu je pri tem šlo, kot kaže *Fenomenologija*, za spravo religije, znanosti in filozofije – proti banalnemu nerazumevanju religije v površnem razsvetljenstvu. *Fenomenologija* poskuša tudi dokazati, da novoveško znanstveno in filozofsko spoznanje potrjuje religiozno prepričanje, da se je v svetu razodela absolutna (Božja) modrost.

Hegel je tako nastopil proti religioznim in teološkim “defenzivnim pozicijam” svojega časa, ki so med vedenjem in vero vpeljale strogo ločitev, ter so imele Božje za nespoznatno, oziroma v najboljšem primeru za dostopno preko moralne nastrojenosti ali religioznega občutka – te pozicije so zastopali Kant v svoji kritični filozofiji ter Jacobi in Schleiermacher v teologiji vere in religioznega občutka. Kant sicer ni povsem zavrnil religioznega prepričanja o svetu, ki ga je Bog smotrno uredil, in o prisotnosti Božje previdnosti v zgodovini. Toda temu prepričanju je odrekel karakter znanstvenega spoznanja. “Strogo znanstveno” je bilo za Kanta le “mehanično” spoznanje narave in analiza nujnih predpostavk tega spoznanja v človeškem umu.

A s takim načinom pojasnjevanja po Kantovi *Kritiki teološke razsodne moči* (Drugi del *Kritike razsodne moči*) ne moremo povsem razumeti niti naravnih proizvodov. Prav tako ne moremo s tem načinom pojasnjevanja vnesti v naše spoznanje narave – vključno s posebnimi zakoni fizike in biologije – sistematične povezanosti. Človeški um pa mora iskati tako sistematično enotnost v silogistično povezanem celostnem sistemu, ki je zgrajen na načelih in sklepih. Zato je podmena smotrne narave, katere povezanost temelji na modrosti neskončnega razuma, poskusno nujna, čeprav tudi nedokazljiva. Ker tudi pri pojasnjevanju našega moralnega občutka dolžnosti pride mo do – prav tako hipotetične – podmene o vsevednem, vsemogočnem in nadvse dobrem bitju, smo dolžni iskati sledove umnega načrta tudi v zgodovini.

Kant torej daje religioznemu prepričanju o modrosti stvarjenja in “previdnosti” umni smisel, ne priznava pa mu karakterja znanstvenosti v smislu empirične ali “logične” dokazljivosti. Hegel pa hoče religioznemu prepričanju v filozofiji vrniti znanstvenost – a, kot se bo pokazalo, vendarle za ceno radikalne demitologizacije (kot to imenujemo od Rudolfa Bultmanna naprej) religioznih vsebin. Moderna znanost o naravi in napredek uma v moderni, “sekularizirani” državi kažeta, če ju hočemo pravilno razumeti, na smotrno urejenost narave in zgodovine.

Toda povsod je razširjeno nerazumevanje teh znanosti kot tudi “naivno” dojetje religioznih resnic – v znanostih in njihovem razsvetljenem samorazumevanju, v filozofiji, literaturi in teologiji. To nerazumevanje temelji na dualizmu: med čutno zaznavno materijo in za razum dostopnimi zakoni, med zrenjem in pojmom, med subjektom in objektom, med človeških in Božji duhom, itd. Vseobsegajoča in popolna kritika vseh teh dualizmov je vsebina *Fenomenologije duha*. Po Heglu se lahko iz moderne znanosti nau-

čimo, da svet ni iz čutnih stvari in duhovnih zakonov, temveč je proces, v čigar dogodkih in strukturah se kaže nek razumljiv red, ki se ga lahko razlaga s pojmi in logičnimi sklepi. Podobno velja za razvoj kultur v zgodovini, še posebej pravnega reda, a tudi za razvoj umetnosti in religije.

A v naravi in v zgodovini ni vse umno ali smotno. Obstajajo fenomeni in področja, kjer so komaj vidna znamenja reda – recimo vrste živih bitij ali pa nekatere veje človeške kulture in njihove partikularne tradicije. Ta mejna področja pa ne ovirajo celotnega reda, temveč ta celo kaže svojo neomadeževanost od “prekompliciranih” primerkov kot tudi od historičnih nazadovanj in stranskih poti.

Če ta red ljudje deloma spoznavajo – pri čemer gre za naravo – deloma pa ga porajajo (kultura), potem je potrebno razumeti človeško mišljenje in delovanje kot ozaveščenje in izvrševanje /*Vollstreckung*/ univerzalnega uma. Razodevanje in samoudejanjenje nekega reda je za Hegla bistvo “duha”. Če ga imenujemo božji ali človeški, je konec koncev le vprašanje perspektive: če ga gledamo od spodaj navzgor, od individuuma določene kulture in dobe proti celotnemu redu, ki se razkriva preko epoh in ljudstev, potem ga zagotovo vidimo iz človeške perspektive. Če pa gledamo od zgoraj, od celotnega reda narave in zgodovine, ki je v napredovanju kultur in znanosti od posameznih ljudi spoznan, oziroma “razodet”, potem smo zavzeli neskončno, v religiji bi rekli “Božjo” perspektivo.

Ves čas moramo imeti pred očmi to pretenzijo Heglove filozofije, ki je bila v *Fenomenologiji* prvič povzdignjena v sistematično obliko, le tako bomo lahko razumeli idejo in vpliv te knjige. V današnji kulturi se zdi pretenzija po “absolutnem vedenju” in po popolnem dojetju religije in zgodovine kot nesprejemljiva arogantnost. V filozofiji je praktično nihče več ne zastopa. Sodobno zanimanje za *Fenomenologijo* je večinoma usmerjeno

na bolj “skromne” aspekte. Vsekakor pa poskus sinteze znanstvenega in religioznega spoznavanja sveta zaznamuje filozofijože od začetkov krščanstva. Tomaž Akvinski, Leibniz in Hegel so morda najpomembnejši ustvarjalci takih sintez.

Če to enotnost imenujemo “metafizika”, potem je razumljivo, da Heglovo filozofijo razumemo kot konec metafizike. Od druge polovice 19. stoletja so namreč najbistvenejše predpostavke take sinteze postale vprašljive; empirične naravoslovne znanosti so se oddaljile od predstave o jasni, v logično celoto povezani naravi. Raziskovanje kaosa in moderne zamisli o nastanku vesolja so vedno več prostora dajali naključju. To velja tudi pri zgodovini Zemlje in pri evoluciji žive narave. Padce meteoritov ali pa premike kontinentalnih plošč prav tako težko razlagamo z umnim načrtom ali smotrom kot to velja za spontane mutacije, oziroma za “napake prepisov” pri odčitavanju genetičnih informacij.

Nastanek razumljivega, na virih temelječega in nasproti “velikim zasnutkom” kritičnega zgodovinopisja je na področju proučevanja človeške kulture s še močnejšo tendenco vodil k “nesistematičnemu”, kar je mogoče le pripovedovati in česar ni mogoče več dojeti kot načrt Božje previdnosti. Politične in moralne katastrofe 20. stoletja so naposled zelo omajala vero v um in njegov napredek v zgodovini. Ostaja sicer odprto, kako daleč bodo prišli poskusi za dosego enotne teorije v fiziki. Večinoma tudi še vztrajamo pri ideji minimalnega napredka na področju prava (temeljne človekove pravice, demokracija, delitev oblasti). A ideja nekega popolnega, racionalnega, celoto zaobsegajočega reda je danes manj prepričljiva kot kdajkoli prej v evropski zgodovini. Zato se mora danes Heglov sistem predvsem z ozirom na zgodovino zdeti kot hibrid.

V *Fenomenologiji* lahko vsekakor najdemo tudi nasprotne, “protimetafizične” miselne za-

snutke, ki so Hegla pri nekaterih interpretih napravili za začetnika moderne. Nihče ni tako daleč gnal zgodovinske relativizacije /*die Historisierung*/ vseh religiozних, filozofskih in znanstvenih stališč in nihče ni genezo modernega, od vseh tradicionalnih vezi prostega subjekta predstavil tako sistematično kot Hegel v *Fenomenologiji*. Prav tako ni nihče pred *Fenomenologijo* tako poudaril pomena življenja skupnosti za nadaljnji razvoj pojmov možnih objektov in za kriterije resničnega in dobrega. Na te teze se navezujejo antimetafizična branja, ki Hegla postavljajo povsem v bližino pragmatizma ali poznega Wittgensteina.

Tudi kdor je po eni strani skeptičen glede "modernega" branja *Fenomenologije* in po drugi strani ne more sprejeti njenih pretenzij po sistemu, najde v njej pomembne navezave na teme sodobne filozofije. To velja za Heglov program prevladovanja tradicionalnih dualizmov (pojem-predmet, razum-čutnost, forma-materija, itd), za njegovo celostno, "holistično" dojetje teorij in predmetnih področij, oziroma za njegov uvid v soodvisnost zgodovine družbe in zgodovine znanosti. Tudi o odnosu religije in znanosti vsebuje *Fenomenologija* zanimive ("racionalistične") teze.

Pravi dosežek religije, ki je pripomogla k napredku človeške kulture, je za Hegla v miselnih sistemih, ki so jih razvijali v religioznem nauku in v dogmatiki o Božjem bistvu in učinkovanju – ne pa primarno v doprinosu k moralnemu razvoju kot pri Lessingu, Kantu in večini razsvetljenčev. Če te miselne vzorce in sheme opazujemo na določeni abstraktni ravni, potem so ti tudi tisti, s katerimi dojemamo naravo in strukture človeškega duha. Hegel je menil, da lahko pokaže, kako napredek teologije ni oviral napredka naravoslovnih znanosti, temveč ga je omogočil. Narave ne bi mogli razumeti kot sistema, ki samega sebe organizira, brez idej o substanci, subjektu, smotrnosti, seberazlikovanju, itd, ki so jih predtem razvili ob spoznavanju Boga.

Nesporno velja tudi obratno: da so Božje dojeli v kategorijah, s katerimi so "uspešno" dosegli spoznanje narave in ljudi. Zreduciranje Boga na končnost in na človeško mero se dogaja, ko se ga razume kot ločenega od sveta in kot "drugo". Tradicionalna religiozna zoperstavljanja na onostranstvo in tostranstvo, končnost in neskončnost so za Hegla nesprejemljiva. Ne le, da spoznavamo naravo, ljudi in Boga z istimi kategorijami, temveč pri tem vedno spoznavamo eno in isto, le da na različnih stopnjah razvoja in kompleksnosti. Ustrezni pojem za to eno in isto je "duh" – in to pomeni, kar krščanska dogmatika pokaže seveda še na bolj nazoren način (stvarjenje, učlovečenje, odrešenje), postati drugo ("sebedrugachenje" /"Sichanderswerden"/) in v tem prepoznati sebe. Spoznavanje zakonov v prostorsko-materialnih sistemih je prav tako ena od stopenj razvoja duha kot njegovega prepoznavanja v drugem, isto velja za spoznanje razvoja umnih etik in državnih ustav v časovnih podobah človeške kulture, katere celotno povezanost imenujemo zgodovino.

Kako je Hegel lahko menil, da lahko tako spekulacijo o eno(tno)sti brani vpricho meril Kantove kritike in njegovih skeptičnih naslednikov? S tem vprašanjem se ukvarja večina modernih interpretov *Fenomenologije*. Zato so spisi in rokopisi iz jenskega časa pred *Fenomenologijo* vse bolj zanimivi za raziskovanje. Kot je pokazal v *Differenzschrift* Hegel v njih ne postopa na način imanentne Kantove kritike. Skupaj s Fichtejem in Schellingom je prepričan, da razvoj filozofije in "omike" (moralne, prava, umetnosti) vodi v preseganje Kanta. Iz nekega novega razvojnega stadija se lahko ugleda Kantova filozofija v njenem pomenu in tudi v njeni omejenosti.

Hegel je gotovo sam sodeloval v tem razvoju; v rokopisih iz njegovega teološkega študija v Tübingenu (1788-1793) in iz časa, ko je bil domači učitelj v Bernu (1793-1796) ga vidimo kot privrženca Kantove filozofije, zla-

sti njegove moralne in religiozne filozofije; od nadaljnega razvoja te misli je pričakoval prevrat ("revolucijo") tudi v religioznih in političnih razmerij Nemčije.

Skupaj s svojima prijateljema iz Tübingena, Schellingom in Hölderlinom, je poskušal od leta 1796/1797 Kantovo filozofijo spojit z nasprotnimi filozofskimi tokovi spinozizma in estetskega platonizma. Do tega je prišlo zaradi razočaranja nad uresničitvijo ideala svobode v francoski revoluciji in tudi zaradi srečanja s čustvenostjo in estetskim panteizmom kot načinom mišljenja pri Hemstewrhuisu in Shaftesbury-ju, Herderju in Goetheju.

To prizadevanje je Hegel zasledoval najprej v svojih razmišljanjih o vsebini in zgodovinski vlogi krščanstva. Namesto Kantovih temeljnih pojmov, zakona in delovanja, čutnega in nadčutnega sveta, svobode in narave so postali zanj odločilni pojmi ljubezen, življenje in – v prvih jenskih letih – "duh", ki ga je dojel v njegovem procesu "razdvojitve" in ponovne združitve ločenega.

Z svojim nastopom v akademski filozofiji v Jeni se je Hegel usmeril k sistematični izpeljavi naloge, da se preseže razdvojitve v kulturi časa, pa tudi v moderni misli nasploh.

V svojih prvih natisnjenih spisih in malo kasneje v velikih spisih v *Kritischen Journals der Philosophie*, ki ga je izdajal skupaj s Schellingom, se je v smislu te naloge spoprijel z vodilnimi filozofi časa, s Kantom in Fichtejem, Reinholdom Jacobijem in končno tudi s prijateljem in podpornikom Schellingom.

V predavanjih jenskega obdobja je razvil lastni sistem logike in metafizike, filozofije narave in filozofije duha; več let je naznanjal priobčenje tega sistema. Toda šele potem, ko je končal svojo dejavnost docenta v Jeni – pričemer so nanj vplivale osebne in politične katastrofe (poraba očetove dediščine, Napoleonova osvojitve Prusije) – je leta 1807 v Jeni objavil *Fenomenologijo duha*. Ta ni celotni sistem, temveč le, kot sam pravi, uvod v prvi del, ki pa iz svoje duhovno filozofske perspektive vsebuje vsebino in kategorije drugih delov.

Prevedel Mihael Šorl

- 
- \* Vir: knjiga Ludwig Siep: *Der Weg der Phanomenologie des Geistes*, za založbo Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000. Strani 14-23. Gre za knjigo, ki poskuša na enostaven in preprost način uvajati v nadvse težavno branje *Fenomenologije duha*.
- 1 Torej po letu 1800, ko je Hegel prišel v Jeni.

# Vloga psihologije pri duhovni rasti

Mnogim se je pogosto zdelo in se še zdi, da sta psihološka in duhovna razsežnost človeka popolnoma ločeni. Na psihologijo oziroma psihološko zorenje so gledali kot na konkurenco ali pa alternativo duhovni rasti, kakor da med njima ni nobenih stičnih točk. Seveda je razumljivo, da začetni odnosi med psihologijo in duhovno teologijo niso bili povsem idilični: nesoglasjem glede pristojnosti, ki so še kar razumljiva, so se kar hitro pridružile še druge napetosti, ki so temeljile predvsem na obojestranskem nepoznavanju ali pa na neutemeljenih predsodkih. Bil je čas sumničenja, ko je Sveti sedež razsodil, da "duhovniki, redovniki in redovnice ne morejo pristopiti k psihoanalizi brez dovoljenja ordinarija in zelo težkega razloga".<sup>1</sup> Toda intervenci Pija XII.<sup>2</sup> in še posebej Pavla VI.,<sup>3</sup> v katerih sta priznala, da je ta nova veda odkrila nove globine psihe, so odprli nove poti v odnosu med teologijo in psihologijo, ki naj bi temeljil na medsebojnem dialogu. V sedanjem času prav Janez Pavel II. pogosto spodbuja k takšnemu interdisciplinarnemu dialogu.<sup>4</sup>

To spodbujanje k *interdisciplinarnemu sodelovanju* je pravzaprav nadaljevanje smeri, ki jo je začrtal drugi vatikanski koncil, ko je priznal možen prispevek psihologije na treh področjih: vzgoja bogoslovcev (prim. DV 2-3.11); priprava na pastoralno poslanstvo duhovnikov (prim. DV 20); teološke raziskave (prim. CS 54.62). Prav tako ni videl več psihologije le v vlogi človeškega zorenja ali večje usposobljenosti vzgojiteljev in učinkovitejše pastore, temveč tudi v temeljitejšem du-

hovnem zorenju, ki vodi k bolj celovitemu in zrelemu življenju po veri (prim. CS 62).

## Nevarnost redukcionizmov

Moderna doba pojmuje človeka kot psihofizično stvarnost, ki je vključena v družbeno okolje. Pojem "duše" se je počasi zлил s pojmom "psiha" in se tako povsem psihološko obarval. Človek je postal predmet psihologije, sociologije in tudi politike in ekonomije. Duhovno se je izenačilo z nematerialnim svetom, ki pa je sovpadel s psihičnim svetom, skrčenim na svet mišljenja, volje in čustvovanja. *Duhovno* postane na ta način *psihično*. Duhovno življenje se omeji zgolj na življenje misli, volje in čustev. Ta miselnost je postopoma prodrla tudi v Cerkev in privedla do zmotnega pojmovanja duhovnosti, ki se ga pogosto niti ne zavedamo: duhovno življenje se je pravzaprav pomešalo ali celo zlilo z intimnim, s psihičnim življenjem. "Enačenje duhovnega z nematerialnim in eteričnim je v vsakem primeru past. Če je duhovno dimenzija intelekta, torej področje mišljenja in idej, potem ne vodi v religioznost, ampak v idealizem ali intelektualizem. Končno pripelje do prepričanja, da z gojenjem »zvzišenih« idej postajamo čedalje bolj duhovni. Če naj bo duhovno stvar volje, zdrsnemo v voluntarizem: duhovni smo, če je naša volja v službi velikih idealov. Če pa duhovno razumemo kot čustvenost, se izteče v sentimentalizem."<sup>5</sup>

To krčenje duhovnega življenja na zgolj psihično življenje imenujemo *psihologizem*. S pretiranim poudarjanjem notranjih silnic v človeku reducira osebo zgolj na psihične

mehanizme in pozabi na njene druge razsežnosti in predvsem na njen temelj, ki je v Svetem Duhu. Oseba je namreč mnogo več kot pa skriti zapis v "črni skrinjici" podzavesti.<sup>6</sup> Kljub temu nekateri zaradi čudnega kompleksa manjvrednosti pred psihologijo nekritično in neomejeno sprejemajo vse psihološke teorije, tudi če so samo navidez skladne s krščanstvom ter jih na pospešen način prenašajo na duhovnost; včasih tudi kar improvizirajo vlogo psihologa. Prepričani so, da je možno vse težave rešiti zgolj na psihološki ravni in samo s sredstvi, ki jih ponuja psihologija. Menim, da sta dva izmed razlogov, zakaj nekateri tako zelo odklanjajo psihološko pomoč v duhovni rasti prav to nekritično sprejemanje psihologije in pa enostranski psihologizem, ki vodi v nerealni idealizem.

Kot nasprotje psihologizma se pojavlja *spiritualizem*, ki prezira pomen konkretne vsakdanjosti za duhovno življenje. Pozablja, da je duhovno življenje življenje v Svetem Duhu, ki "poduhovlja" vse konkretno človekovo življenje in delovanje. Vsakdanje življenje s svojimi skrbmi, radostmi, prizadevanji in interesi dobi prav zaradi tega "poduhovljenja" svoj smisel. Nič ni izključeno, nič ni potrebno prezirati.<sup>7</sup> Spiritualizem vidi v človeku le njegovo duhovno razsežnost ter pozablja oziroma kar izključuje njegovo telesno in duševno razsežnost. V luči takšnega gledanja na človeka in njegovo duhovno življenje in zaradi razočaranja nad nekaterimi psihološkimi razlagami človeka in njegovega duhovnega življenja (še posebej s strani psihoanalize) nekateri zavračajo prav vse znanje, posredovano s strani psihologije. V imenu neodvisnosti in samozadostnosti svete znanosti, teologije, ali izključno duhovne narave izkustva Boga popolnoma ignorirajo psihologijo, kakor da se psihološko in duhovno nikoli ne prekrizata na poti duhovnega življenja. Vsi problemi naj bi bili rešljivi samo na duhovni ravni in le z nadnaravnimi sredstvi (npr. molitev, askeza, itd.). Od

Boga pričakujejo izredne posege, čudeže, s svoje strani pa ne uporabljajo dovolj niti rednih sredstev, ki so jim na razpolago.

Takšni in podobni redukcionizmi so vedno obstajali, čeprav včasih bolj ali manj prikrito. Ne smemo pa pozabiti, da sodobna psihologija – na področju raziskav – ne upošteva duha in se ne ukvarja z duhovnim, temveč s *psihičnim življenjem*. V tem smislu so vse psihološke teorije na nek način redukcionistične. To pa še ne pomeni, da ne moremo zaznati oziroma da ni nekakšne vzporednosti in medsebojnega vpliva med psihologijo in duhovnostjo.<sup>8</sup>

Vedno se moramo zavedati tudi dejstva, da ne obstaja ena psihologija, temveč mnoge *psihološke šole*. Zato je potrebno biti vedno pozoren, o kateri psihološki šoli avtor določenega dela govori in iz katere antropologije izhaja. Ta množica psihologij nas postavlja pred dejstvo, da moramo narediti neko izbiro. Nekatero psihološke smeri namreč izključujejo objektivne in razodete vrednote. Druge ne zanikajo njihovega obstoja, temveč le zmanjšujejo njihovo pomembnost. Spet druge povsem izključujejo človekovo duhovno razsežnost itd.<sup>9</sup>

### **Pomen antropoloških predpostavk psihologije**

Papež Janez Pavel II. zelo jasno poudarja, da je sodelovanje med (duhovno) teologijo in psihologijo možno le znotraj horizonta skupne *antropologije*, tako da kljub različnosti metod in ciljev ohranita pogled na človeka, ki je odprt za obe področji.<sup>10</sup> Resnični problem odnosa med duhovno teologijo in psihologijo namreč ni v "psihologiji" kot ravni razumevanja in približevanja človeku, temveč v antropologiji, ki je – bolj ali manj posredno – njen temelj.<sup>11</sup> Vpliv antropoloških predpostavk na pogled psihologa lahko še posebej opazimo pri študiju religioznih fenomenov. Npr. S. Freud je prišel do zaključka,



da je religija kot takšna patološki fenomen ("kolektivna nevroza človeštva"), medtem ko K. G. Jung meni, da je religija eden izmed središčnih dejavnikov mentalnega zdravja. Oba se sklicujeta na antropologijo, toda ne na isto in prav v tem je glavni razlog njihovih nasprotujočih se pogledov na religijo.

Vsaka antropologija namreč na svojstven način gleda na človeka ter skuša opisati njegovo strukturo in njegove razsežnosti. Za večino antropoloških ved je duša, ki je zelo poudarjena v krščanski antropologiji, samo pojem, ne pa kakršnakoli resničnost, ki bi bila samostojna in tudi počelo kakšne človekove razsežnosti in dejavnosti (npr. duhovne). Človek je mnogokrat samo psihofizična stvarnost ali pa psihosomatsko bitje. Prav zaradi takšnega redukcionističnega (ozkega) pogleda na človeka nekatere psihološke šole v veri ne vidijo notranjega vabila k uresničenju osebe same, temveč nekaj zunanjega, kar uničuje njo samo, njeno svobodo in avtonomijo. Toda Bog Stvarnik in Odrešenik ponuja človeku svoj Ti – v popolnem spoštovanju njegovega bistva in njegovih medosebnih odnosov – ter ga iskreno in zaupno vabi in spodbuja, da bi se ob njegovem Ti prečiščeval, ponotranjal in integriral (povezal v celoto) ter tako napredoval k polnosti svoje uresničitve. Če se oseba zapre sama vase ali išče svojo uresničitve samo s svojimi naravnimi močmi, bo razvila samo eno plat svoje osebnosti. Če pa sprejme načrt, ki si ga je zamislil Bog in ki je vpisan v njeno naravo, in Božjo milost, ga bo prav ta spodbujala in mu pomagala, da bo uresničil samega sebe, tako na človeški kot tudi duhovni ravni.

Milost namreč ne samo predpostavlja psihološko zrelost, temveč jo tudi pospešuje. Njena dejavnost je olajšana v psihološko bogatih in zrelih osebah in obratno. Kolikor bolj zdrav in poenoten je naravni temelj osebe, toliko bolj je omogočeno nadnaravno delovanje. Psihološka zrelost je idealna podlaga

za njeno delovanje: njeni učinki so običajno sorazmerni s stopnjo posameznikove poenotenosti in svobode. Bog namreč tako zelo spoštuje in upošteva posameznika, njegovo stanje, njegovo svobodo in njegov način bivanja, da more kot svobodno in odgovorno bitje sprejeti ali pa zavrniti milost.<sup>12</sup>

Če se torej človeško oblikovanje uresničuje s pomočjo psihologije, ki temelji na antropologiji, ki sprejema vso resnico o človeku, tedaj se to oblikovanje odpira in dopolnjuje v duhovnem oblikovanju. Vsak človek, ustvarjen od Boga in odrešen s Kristusovo krvjo, je namreč "poklican v prerojenje »z vodo in Duhom« (prim. Jn 3,5), in da postane »sin v Sinu«. V tem učinkovitem Božjem načrtu je temelj globoke religiozne razsežnosti človeškega bitja, kot jo sicer uvidi in prizna preprost razum: človek je odprt za nadnaravno, za absolutno; ima srce, ki je nemirno, dokler se ne odpočije v Bogu".<sup>13</sup>

### Oblike psihološke pomoši

Psihologija najpogosteje pomaga pri spoznavanju in razvoju dejanske strukture<sup>14</sup> in dinamike osebnosti, z njenimi različnimi stopnjami konsistence in inkonsistence,<sup>15</sup> trdnosti in šibkosti, zrelosti in nezrelosti, normalnosti in patološkosti. Na tem spoznavnem področju psihološka pomoč največ prispeva k večji in celostni zrelosti osebe. S procesom postopnega celostnega povezovanja psihičnih struktur osebnosti in zahtev, ki jih postavljajo ideali, lahko omogoči, da oseba svojo vero živi globlje.

Psihološka pomoč je potrebna ne samo za večje psihično zdravje, temveč tudi za bolj zrelo versko življenje. Pomembna je za vse ljudi, še posebej pa pri vzgoji za življenje v zakonu in družini, za življenje v skupini in občestvu, za osebno in duhovno življenje. Seveda se moramo vedno zavedati, da je med psihološko pomočjo in zorenjem vere posreden odnos, ki ga istočasno spremljajo mnogi

drugi dejavniki. Psihološka pomoč se uresničuje na različnih ravneh glede na cilj, ki ga želi doseči, in konkretne situacije osebe:<sup>16</sup>

1) *Psihodiagnostika* opisno tolmači stanja psihične strukture in dinamike osebnosti. Dotika se predvsem ravni objektivnega in poglobljenega poznavanja osebe, tako s strani drugih kot nje same, in njenega harmoničnega delovanja v smeri rasti in zorenja. Uporaba teh spoznanj pa je povsem prepuščena osebi sami, vzgojiteljem in staršem. Uspešnost te pomoči je torej predvsem v rokah subjekta

samega ter usposobljenosti vzgojiteljev in staršev. Lahko pa ta oblika pomoči pokaže na potrebnost še kakšne nadaljnje psihološke pomoči, ki jo more nuditi psihološko svetovanje in globinska analiza.

2) *Psihološko svetovanje* se odvija na srečanjih, katerih število določajo potrebe. Pogosto je med njimi vsaj kratek časovni razmik. Predpostavlja zadostno samostojnost osebe, ki ga želi, in sposobnost, da privzame spodbude in jih vključi v vsakdanje življenje. Pogosto se omejuje na nekatere pojasnitve problemov



Yvonne Boag: Podzemeljska železnica, linorez, 1998.

na spoznavni ravni ter na soočenje in ureditev neposrednih težav predvsem na ravni zavestnega. Omogoči lahko tudi bolj ustrezno in odgovorno razvijanje odnosov in osebnega življenja. Ne vstopa pa neposredno v temeljito prestrukturiranje osebe same.

3) *Globinska analiza* je usmerjena v bolj ali manj temeljito prestrukturiranje osebe same. Da bi globinska analiza omogočila večje psihično zdravje, izboljšala vitalnost in povečala svobodo, deluje neposredno ali posredno na *dveh* najtesneje povezanih *polih*:

- na motivacijskem sistemu osebe, na podzavestnih konfliktih, ki so navzoči na različnih področjih človeškega in duhovnega življenja s ponavljajočimi se podzavestnimi prisilami, na resničnih vzrokih sedanjih problemov, na obrambnih mehanizmih, ki izkrivljajo resnično dožemanje in različne izbire, na shemi podzavestnega delovanja (npr. strategije podzavesti, zadovoljevanja in obrambnega bega);
- na zmožnostih osebe, ki se jih še ne zaveda dovolj, da bi jih uporabila, in na sposobnostih, ki se zaradi osebnostnih problemov še niso razvile.

Tako odpre vrata k resničnemu jazu, da bi se lahko vedno bolj uresničil skladno z jedrom svoje resnične istovetnosti in poklicanosti. S tem ko pomaga osebi, da poveča stopnjo dejanske svobode, ji omogoči, da živi vedno bolj v skladu z objektivnimi krščanskimi vrednotami in dopušča, da jo vedno bolj motivirajo resnične vrednote, ki jih je ponotranjila, in ne toliko tisto, kar jo zadovoljuje.

Ta način pomoči traja različno dolgo, odvisno od situacije osebe. Povprečno zahteva eno ali dve srečanja na teden in to približno dve leti.

Zavedati se moramo, da *cilj psihološke pomoči* ni življenje, ki bi bilo brez konfliktov, torej enostavno in zadovoljno življenje brez težav. Ta pomoč želi omogočiti osebi, da bi

se bolj pozitivno in učinkovito soočala z osebnimi problemi in koristneje uporabljala svoje psihične energije. Z njeno pomočjo naj bi zmogla bolj odgovorno odgovoriti na zahteve in izzive življenja na različnih področjih (družinsko, družbeno in versko področje) in postala sposobna svobodneje odgovoriti Bogu, ki kliče k sodelovanju pri njeni lastni rasti in zorenju vsega človeštva.

Psihološka analiza ni ne za patološke ne za pred-patološke osebe: te spadajo na področje, ki je lastno psihiatriji. Predvsem je *namenjena* osebam, katerih dejanska svoboda je omejena zaradi različnih stopenj inkonsistenca na raznih področjih življenja: osebnem, družinskem, družbenem, duhovnem in profesionalnem itd.

Upoštevati moramo tudi to, da vse vrste psiholoških posegov ne omogočajo resničnega procesa prestrukturiranja. Nekatere psihološke pomoči težijo predvsem k temu, da bi se oseba sporazumela sama s sabo, da bi popustile napetosti, da bi našla pozitivnejši odnos s seboj in z drugimi (npr. avtogeni treningi, kratke terapije, skupinske terapije, sistematične terapije itd.). Na ta način večkrat uspešno odpravijo blokade začasnih situacij in poživijo posebna področja življenja.

Drugi posegi imajo za cilj prestrukturiranje osebe same na podzavestni ravni, tj. sprememba strukture osebnosti in njene intra- in interosebnostne dinamike. Zato delujejo ne samo na ravni poznavanja ali na motečih simptomih in njihovih neposrednih vzrokih, temveč tudi na ravni podzavesti, na konfliktih jedrih, iz katerih izvira obrambni slog, ki ga je oseba prevzela kot samozaščito, in na vklenjenih sposobnostih, da bi jih osvobodili. Tako spodbujajo sprožitev procesa spremembe osebe same v odnosu do življenja, da bi dosegla prožen, primeren in kreativen slog delovanja. Med temi vrstami posegov omenimo predvsem globinske analize, tako psihoanalitične kot tudi druge.

### Pomembnost zdrave integracije

Psihološka pomoč ne nadomesti duhovnega vodstva in drugih oblik osebne duhovne pomoči (npr. zakramenta svete spovedi, duhovnega svetovanja, duhovnega pogovora v času osebno vodenih duhovnih vaj itd.), temveč kaže na njihovo potrebnost in jim pripravljaja pot. Vedno je potrebno upoštevati in spoštovati *posebnost obeh področij pomoči* in si prizadevati za medsebojno *povezanost v različnosti* na poti k skupnemu cilju vzgoje. Duhovni vzgojitelj in vsak, ki daje osebno duhovno pomoč, deluje predvsem na človekovi duhovni ravni. Psiholog pa more nuditi svojo pomoč predvsem na človekovi psihični ravni. Da bi se izognili nerodovitnim (in nevarnim) zmešnjavam, je potrebno spoštovati posebne pristojnosti tako duhovnega vzgojitelja kot psihologa. Še več, moramo biti pozorni, da se ne prepreči pravičen razvoj zaupane osebe. Le tako je možno ohraniti in poglobiti človekovo enotnost, ki je enota iz telesa in duše oziroma telesa, duše in d(D)uha.

Ni mogoče trditi, da *posegi* duhovnega vzgojitelja na noben način nikoli ne vplivajo na psihično raven človeka in, obratno, da posegi psihologa ne vplivajo na nek način tudi na duhovno rast ali nazadovanje človeka. Noben poseg, tako duhovnega vzgojitelja kot psihologa, ne more biti povsem brez odnosa oziroma neopredeljen do psihološke ali duhovne stvarnosti. Njuni posegi na osebi vsekakor povzročajo določene učinke in sprožajo pozitivne ali negativne reakcije. Ti učinki bi lahko privedli – v primeru, da gre za napake – do kakšnih psiholoških ali duhovnih blokad v harmoničnem razvoju osebe.

Ta kompleksna situacija v pastoralni duhovnega življenja zahteva *jasno razlikovanje in zdravo integriranje* spoznanj in metod “psihologije” ter njeno bolj teološko in duhovno dimenzijo (cilji, vsebina, načela, sredstva ...). Zato je zelo prav, da ima duhovni vzgojitelj primerno poznavanje “psihologije” in, podobno, tudi psi-

holog naj bi si pridobil primerno znanje o teologiji in duhovnosti.<sup>17</sup> Samo na ta način ne bosta ostala samo na “točki” jasnega razlikovanja, temveč bosta mogla ustvarjalno iskati možnosti zdrave integracije in tako pospeševati celostno zdravje in razvoj neizmerne človeško-duhovnega potenciala.

### Sklep

Psihološka pomoč je začasna, čeprav včasih traja dalj časa, odvisno od teže inkonsistence na področju podzavesti. Lahko rečemo, da lahko psihologija kot pomožna veda pomaga duhovni teologiji tako, da proučuje “zemljo”, na katero pada Božje seme. Na ta način pripravlja ustrezne razmere, da bi se oseba lahko bolj odprla Bogu in delovanju njegove milosti ter tudi bolj polno in celostno zaživela v svoji duhovni razsežnosti.

Psihološka pomoč želi predvsem pomagati osebi, da bi postala dejansko bolj svobodna in sposobna ponotranjiti predložene vrednote. Stopnja dejanske svobode namreč neposredno vpliva na stopnjo učinkovitosti vzgoje. Za kristjana pa je vedno odločilna pomoč Jezusa Kristusa Odrešenika, ki v moči Svetega Duha odpira srce za poslušanje Božje besede ter ga po zakramentih osvobaja in preraja.

Svobodni odgovor, ki ga more oseba lažje dati tudi zaradi psihološke pomoči, omogoči itinerarij (pot) osebne in skupne uresničitve ter samopreseganje v teocentrični ljubezni. V tem kontekstu lahko psihološka pomoč koristi vsakomur, da more dati celovitejši odgovor vere Bogu, ki kliče. Včasih ta pomoč razširi človekovo notranjo svobodo in njegovo razpoložljivost za vero in službo v Cerkvi. Drugič pa je zelo koristna in včasih celo nujna v situacijah, ko je dejanska svoboda zelo zmanjšana zaradi inkonsistenc.

Celostna sinteza duhovne rasti se lahko uresniči samo na duhovni ravni. Če tega dejstva nimamo vedno pred očmi, bomo zgrešili pot. “Ne smemo pozabiti, da je življenjsko poče-

lo za telo duša, za dušo pa duh. In za duha Sveti Duh. Moč in prostor poenotenja je torej duhovni svet, ki prodira vse do našega jedra. Lahko dosežemo neko duševno umirjenost, vendar zaradi tega še ne rastemo v veri, v ljubezni, v vnemi za Kristusa. Zato moramo duhovni svet poznati vsaj tako globoko in natančno, kot poznamo telesni in duševni svet. Kajti treba je poznati umetnost, s katero vidimo, kako Duh prežema naš duševno-telesni svet, kje se mu upiramo in kako lahko podpremo našo bolj celostno razpoložljivost. Cilj tega procesa je podobnost Kristusu, h kateri Sveti Duh vodi vsakogar. [...] Samo Sveti Duh ve, kako se dogodek Božje ljubezni uresničuje tudi v zelo trpečih in zbeganih ljudeh.”<sup>18</sup>

1. *L'Osservatore Romano*, 16. julij 1961.
2. Prim. Pij XII., *Sedes Sapientiae*, v: *Acta Apostolicae Sedis* 48 (1956), 354-365.
3. Prim. Pavel VI., *Octogesima adveniens*, 40. v: *Enchiridion Vaticanum* 4/764.
4. Prim. Janez Pavel II., *Discorso ai membri del Tribunale della Rota romana*, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1 (1987), 271-272.
5. M. I. Rupnik, *V plamenih gorečega grma*, Ljubljana 1995, 13.
6. Prim. V. Tomažič, *Ali je mogoče govoriti o komplementarnosti med duhovnostjo in psihologijo?*, v: *Tretji dan* 29 (2000), 152.
7. Prim. T. Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti*, Maribor 1978, 25-26.

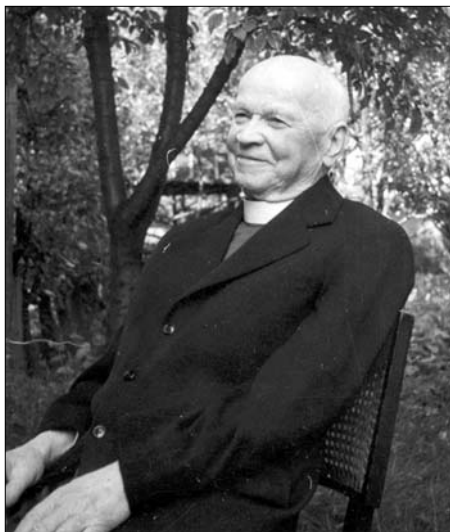
8. Prim. M. Szentmártoni, *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 9.
9. Prim. A. Manenti, *Le scienze umane in aiuto alla direzione spirituale*, v: *La direzione spirituale oggi. IV° Seminario di studio per i presbiteri e laici*, Sestri Levante (Genova) 1984, 36.
10. Prim. Janez Pavel II., n. d., 271-272.
11. Prim. F. Imoda, *“Troppa” psicologia?*, v: *Consacrazione e Servizio* 46 (1997) št. 9, 42-43.
12. Prim. B. Goya, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Bologna 1999, 46-51.
13. Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 45, v: *Cerkveni dokumenti* 48, Ljubljana 1992.
14. Struktura osebnosti je razmerje med ideali in resničnostjo. Idealni jaz vključuje ideale, ki jih oseba hoče v svojem življenju uresničiti. Resnični jaz pa vključuje vse, kar oseba dejansko je (čustva, potrebe in obrambni mehanizmi, tako zavedni kot tudi nezavedni itd.).
15. Pojem konsistence ali inkonsistence nam pove, v koliki meri oseba dejansko živi ali ne živi skladno, v zvestobi izbranemu idealu. O poklicni konsistenci govorimo, kadar se posameznikove potrebe ujemajo s poklicnimi vrednotami in kot takšne motivirajo delovanje na zavednem in na nezavednem področju. Za temeljito in obširno razlago pojmov konsistence in inkonsistence glej L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione*, Roma 1975. V luči njegove razlage ju kratko in jasno opisuje V. Tomažič, n. d., 156-157.
16. Prim. G. Sovernigo, *L'aiuto psicologico nella crescita spirituale*, v: *Crederci oggi* 13 (1993) št. 75, 107-110.
17. Prim. I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consacrata (1962-1996)*, Roma 2001, 366.
18. M. I. Rupnik, *Razločevanje. Drugi del: Kako ostati s Kristusom*, Ljubljana 2002, 44.

# O okolju in osebi Franca Grivca

Letos, 26. junija, bo minilo 40 let od smrti Franca Grivca, ki je utiral nova pota ekumenizmu ne samo na Slovenskem, temveč tudi v širšem evropskem prostoru. Leta 1963 sta umrla še dva velika moža – papež Janez XXIII. in nadškof Anton Vovk. Vsi trije so v močno spremenjenih družbenih razmerah utrjevali navzočnost katoliške Cerkve na Slovenskem in drugod po svetu.

Papež Janez XXIII. je umrl 3. junija 1963. Ko je bil nuncij v Bolgariji, Grčiji in Turčiji, je prišel v stik z bogato krščansko dediščino Vzhoda. Že v tistem času je začel načrtno delati za krščansko edinost. Kot nadškof Angelo Giuseppe Roncalli, tedaj apostolski vizitator v Bolgariji, je obiskal Grivca v Rožni ulici 11 v Ljubljani leta 1926 in 1927. Grivec je bil v Rimu znan strokovnjak za krščanski Vzhod. Nadškof Roncalli je zelo pohvalil Grivčevo delovanje na misijonskem zborovanju v Bergamu leta 1926. Ko je bil 28. 10. 1958 izvoljen za papeža, je čez tri mesece, ob sklepu molitvene osmine za zedinjenje kristjanov, naznanil 2. vatikanski koncil. V pripravi na koncil je ustanovil tajništvo za edinost kristjanov in tako utrl pot ekumenizmu v katoliški Cerkvi.

Ljubljanski nadškof Anton Vovk, ki je umrl 7. julija 1963, po prazniku sv. Cirila in Metoda, je vsestransko podpiral Grivčevo pri-



Franc Grivec

zadevanje za širitev cirilmetodijske misli v ljubljanski škofiji. Na Grivčevo pobudo in po Vovkovem posredovanju je papež Janez XXIII. potrdil sv. Cirila in Metoda za prva zavetnika ljubljanske nadškofije. Nadškofa je papež izredno cenil zaradi njegove „pokončnosti“ v odnosu do države, ko je utiral nova pota v odnosu Cerkve na Slovenskem do države. Prof. Grivca je nadškof večkrat obiskal v času

priprave na koncil in ko se je odpravljal v Rim na njegovo prvo zasedanje v zgodnji jeseni leta 1962. V Grivcu je imel odličnega svetovalca v ekumenskih in ekzezioloških vprašanjih.

## Rod Grivčevih

Grivčevi so bili v Velikem Lipovcu v župniji Ajdovec premožnejši posestniki, tako imenovani „svobodnjaki“. Sinovi „svobodnjakov“ so imeli večje možnosti, da so jih starši poslali v mestne šole. Tako so imeli odprto pot tudi v duhovski stan. Franc Grivec je imel strica duhovnika z enakim imenom, Franca Grivca starejšega. Pri njem je rad preživljal šolske počitnice.

Ko je bil Franc Grivec mlajši star eno leto, mu je umrl oče. Ko je začel hoditi v ljudsko šolo, so učitelji in sorodniki odkrili, da je zelo nadarjen, zato so ga dali v Novo mesto, da bi se še bolj usposobil za prihodnjega gospodarja na domu. Ker se je z lahkoto učil, Franc

ni hotel pustiti šolanja. Domače posestvo je prepustil starejši sestri Mariji, ki se je poročila s Francem Jarcem, dobrim gospodarjem. Jarčevi so staro rojstno hišo prof. Grivca leta 1901 podrli in zgradili veliko, podkleteno, daleč naokrog najlepšo hišo.

Teta Neža, ki je gospodinjala svojemu bratu Francu Grivcu starejšemu, se je po bratovi smrti vrnila v domači kraj. Franc Grivec mlajši je rad prebival pri njej, kadar je obiskal domači kraj.

Franc Grivec mlajši je imel poleg sestre Marije, poročene s Francem Jarcem, še neporočeno sestro Urško. Profesor je svoji sestri Urški gmotno pomagal in jo je rad obiskal.

V rodbini Grivec je bil duhovniški poklic zelo cenjen. Tudi brata Franca Grivca starejšega so hoteli poslati v šole za „gospoda“, a je končal le srednjo šolo, v bogoslovje pa ni hotel. Odšel je v svet, umrl je v Dalmaciji.

### **Ajdovska župnija in njeni upravitelji**

Ajdovska župnija ni nikoli imela več kot tisoč prebivalcev. V začetku 19. stoletja jih bilo okrog osemsto, v času francoskih vojn je število upadlo. Na prelomu 19. v 20. stoletje se je približalo številu tisoč. Obe svetovni vojni sta skoraj prepолоvili število prebivalstva. Po 2. svetovni vojni je bila Suha krajina na robu družbenega dogajanja na Slovenskem, zato je ostala gospodarsko nerazvita. Zadnja leta je število prebivalcev padlo pod petsto.

Ajdovec je postal lokalija že leta 1789 in je imel ves čas kaplana (capellanus localis). V letih 1845-1861 sta v lokaliji delovala celo dva duhovnika. Letopisi ljubljanske škofije iz prvih desetletij ajdovske lokalije nam poročajo o prvih dveh kaplanih. Na samem začetku je Ajdovec imel začasnega kaplana Andreja Močilarja, rojenega v Krškem. Bil je pobožen in goreč mož, skrbel je za lepoto božje hiše in neutrudno poučeval vernike v krščanski nauku. Kot zgleden duhovnik je bil pri-

ljubljen pri vseh ljudeh. Umrl je v žužemberku 10. 8. 1812. Nekdanji kapucin Nikolaj Gutmann je deloval v Ajdovcu v letih 1792-1800. Francišek de Brandis, ki je bil Goričan, je v Ajdovcu deloval v letih 1800-1809. Bil je dober, ponižen, postrežljiv, duhovnik z glednega življenja in priljubljen pri ljudeh. Umrl je pri Sv. Križu pod Turnom v župniji Dolenjske Toplice 6. 7. 1810. V naslednjih desetletjih se je v Ajdovcu zvrstilo veliko odličnih duhovnikov, ki so pošiljali fante v šole; nekateri so se odločili tudi za duhovniški poklic. Običajno je bilo iz iste hiše po več duhovnih poklicev.

Andrej Olipitsch je bil "capellanus localis" v Ajdovcu v letih 1809-1828. Umrl je prav tam 13. 8. 1828. Lavrencij Kopitar je bil ajdovski kaplan v letih 1829-1857. Rodil se je v Šmartinu pri Kranju 5. 6. 1778. Za pomočnika je sprejel upokojenega župnijskega vikarja Martina Orehka od leta 1844 do Orehkove smrti 5. 1. 1848. Martin je bil rojen v Moravčah 26. 10. 1786. Verjetno je lokalist Kopitar zaprosil na škofiji za pomočnika, zato se je v naslednjih letih tam zvrstilo več kaplanov (subsidiarijev), ki so delovali v Ajdovcu takoj po novi maši. Janez Germ je bil kaplan v Ajdovcu leta 1850, nato pa v Kostanjevici na Krki. Rodil se je v Laščah 7. 4. 1823, umrl pa je kot župnik v Škocijanju pri Dobravi 12. 8. 1901. Anton Pibernik je bil kaplan v Ajdovcu leta 1851, nato pa v Starem Logu na Kočevskem. Rodil se je v Trebelnem 9. 1. 1827, zaradi bolezni pa je umrl že 16. 4. 1857. Martin Novak je bil kaplan v Ajdovcu 1852, nato ga ni več na seznamu duhovnikov ljubljanske škofije. Rodil se je v Dobrniču 4. 11. 1826. Janez Kaplenk je deloval v Ajdovcu v letih 1853-1854, nato je bil prestavljen v Mirno peč. Rodil se je v Cerkljah 16. 6. 1828, umrl kot župnik na Blokah na Notranjskem 6. 4. 1893. Matija Smolej je bil kaplan v Ajdovcu leta 1855, nato je deloval v vikariatu "s. Petri penes Weinhof" (Št. Peter-Otočec), dekanija Novo

mesto. Rodil se je v Trziču na Gorenjskem 9. 2. 1829, umrl je kot kaplan v Dobropolju na Dolenjskem 15. 7. 1871. Matija Torkar je bil kaplan v Ajdovcu leta 1856, nato v Šentlovrencu pri Temenici, dekanija Trebnje. Rodil se je v Zasipu pri Bledu 27. 2. 1832, umrl je kot župnik na Raki 29. 3. 1902. Janez Debelak je deloval v Ajdovcu leta 1857, nato je šel za kaplana v žužemberk. Rodil se je v Poljanah nad Škofjo Loko 10. 8. 1832, umrl pa kot župnik v Preddvoru 26. 2. 1901. Ko se je Lavrencij Kopitar leta 1857 upokojil, je postal pomočnik novega lokalista Petra Bizjaka. Lavrencij Kopitar je umrl v Ajdovcu 13. 1. 1861. Peter Bizjak je deloval kot lokalist v Ajdovcu v letih 1857-1876. Rodil se je v Kranju 2. 7. 1804, umrl pa je kot upokojeni lokalist v Ajdovcu 10. 10. 1876. Mihael Bogolin je bil prvi župnik v Ajdovcu v letih 1876-1894. Rodil se je v Leskovcu pri Krškem 5. 9. 1831, umrl pa je kot upokojeni župnik v Velikem Gabru 2. 3. 1908. Martin Poljak je bil župnik v Ajdovcu v letih 1896-1914. Rodil se je v Ljubljani 2. 11. 1863, umrl pa je kot upokojeni župnik v Ljubljani 25. 11. 1935. Ignacij žust je bil župnik v Ajdovcu v letih 1915-1935. Rodil se je na Poljanah nad Škofjo Loko 27. 7. 1879, umrl pa je v Višnji gori 30. 4. 1957. Gospodinjala mu je Marija Jarc iz Dolnjega Ajdovca, sestra Pepce Jarc, lastnice hiše v Rožni ulici 11 v Ljubljani. Gregorij Mali je bil župnik v Ajdovcu v letih 1935 do maja 1945, ko je odšel iz Slovenije in nadaljeval delo v Argentini. Rodil se je v Selih pri Kamniku 12. 3. 1901, umrl je kot upokojeni hišni duhovnik v nadškofiji Buenos Aires 26. 7. 1983. Franc Kastelic je bil župnik v Ajdovcu od leta 1945 do 1947, ko sta zamenjala službo z Janezom Kmetom, do tedaj župnikom v Mirni peči. Franc Kastelic se je rodil v Šentlovrencu na Dolenjskem 28. 9. 1918, Janez Kmet pa 27. 3. 1917 v Selih pri Šumberku. Kmet je umrl 15. 9. 1965 v Novem mestu in je pokopan v Ajdovcu. Miloš Briški je bil župnik v

Ajdovcu v letih 1965-1984. Rodil se je v Šentvidu nad Ljubljano 5. 6. 1925. Inkardiniran je bil v ljubljansko nadškofijo iz salezijanske družbe leta 1965. Iz Ajdovca je šel za duhovnega pomočnika v Hrastje, župnija Šenčur. Andrej Sever je župnik v Ajdovcu od leta 1984. Rodil se je v Škofji Loki 18. 9. 1950.

### Številni duhovni poklici

V Velikem Lipovcu sta se v isti hiši rodila kar dva duhovnika Franca Grivca. Franc Grivec starejši je bil rojen 23. 1. 1826 in je umrl 5. 9. 1907 v Lahovčah, župnija Cerklje na Gorenjskem. Bil je kaplan v Fari ob Kolpi, Podzemelju, Laščah, Studencu pri Krškem, Črmošnjicah, Prečni pri Novem mestu, Planini, Leskovcu pri Krškem, upokojen pa v Lahovčah, župnija Cerklje na Gorenjskem. Dr. Franc Grivec mlajši, njegov nečak, je bil rojen 19. 10. 1878 in je umrl 26. 6. 1963 v Ljubljani. Bil je profesor ekleziologije in vzhodnega bogoslovja na Teološki fakulteti v Ljubljani.

V Velikem Lipovcu so se rodili v isti hiši štirje duhovniki s priimkom Gnidovec, trije bratje in njihov nečak. Dr. Janez Frančišek Gnidovec, roj. 29. 9. 1873, u. 3. 2. 1939 v Ljubljani, je bil je kaplan v Idriji in Vipavi, katehet v Kranju, direktor, vzgojitelj in rektor v Škofovih zavodih v Šentvidu nad Ljubljano. Vstopil je k lazaristom in postal škopski škof. Karel Gnidovec, roj. 26. 10. 1877, u. 2. 2. 1962 v Olševku, župnija Šenčur, je bil kaplan na Bledu, v Metliki, Dolenji vasi pri Kočevju, Šentvidu pri Stični in žužemberku. V žužemberku je bil tudi župnik in dekan. Anton Gnidovec, roj. 28. 12. 1888, u. 23. 10. 1916 v Postojni, je bil kaplan v Postojni, kjer je bil med 1. svetovno vojno tudi vojaški kurat. Nečak Albin Gnidovec, roj. 27. 8. 1894, u. 19. 6. 1984 v Rocks Springsu v ZDA, je bil kaplan v Šentjerneju na Dolenjskem in v Šentvidu pri Stični, izseljeniški duhovnik pa v Clevelandu in Rocks Springsu v ZDA.



Iz Gornjega Ajdovca sta bila duhovnika dva Jarca, stric in nečak. Alojzij Jarec, roj. 12. 10. 1872, u. 26. 5. 1929 v Dupljah, je bil kaplan v Metliki, Gorjah pri Bledu, železnikih in Slavini pri Postojni ter župnik v Hotedršici. Njegov nečak Alfonz Jarc je bil rojen 30. 7. 1904. Sorodnike je sodišče uradno obvestilo, da je umrl 10. 8. 1949. Po izpovedi prič pa naj bi živel še leta 1961 kot zapornik v Gotenici. Verjetno je umrl po letu 1967. Bil je kaplan na Raki na Dolenjskem, župnijski upravitelj v Poljanah pri Dolenjskih Toplicah ter župnik v Starem trgu ob Kolpi in Dragatušu.

V Gornjem Ajdovcu so se rodili tudi štirje duhovniki Gnidovci, doma iz iste hiše. Daljni sorodnik mlajših treh, frančiškan p. Inocenc (Anton) Gnidovec, je bil rojen leta 1832 in je umrl leta 1868 v Novem mestu. Bil je profesor matematike in glasbe na tamkajšnji frančiškanski gimnaziji. Njegov učenec je bil poznejši frančiškan p. Hugolin Sattner. Frančiškan p. Mohor (Anton) Gnidovec je bil rojen 13. 12. 1884 in je umrl 20. 6. 1965 v župniji Vratnik pri Senju na Hrvaškem. Najprej je vstopil k frančiškankom in dokončal šolo v Gorici. Med 1. svetovno vojno je bil vojaški kurat na soški fronti. Po 1. svetovni vojni je bil inkardiniran med škofijske duhovnike senjsko-modruške škofije. V letih 1924-1965 je bil župnik v Vratniku pri Senju, kjer je bil tudi pokopan. Nečak dr. Franc Gnidovec je bil rojen 29. 3. 1914 in je umrl 19. 2. 2002 v Argentini. Doktoriral je na Teološki fakulteti v Ljubljani leta 1942. Določen je bil za naslednika prof. dr. Franca Grivca, a je leta 1945 odšel iz Slovenije in bil v Argentini rektor slovenskega dijaškega zavoda (Adroque, Buenos Aires). Bil je tudi hišni duhovnik v nadškofiji Buenos Aires. Pranečak Anton Gnidovec, roj. 18. 9. 1962 v Novem mestu (Ajdovec), je bil kaplan na Vrhniki, v Trnovem v Ljubljani, Dolenjskih Toplicah, nato pa župnik v Cerkljah ob Krki. Sedaj je župnik v Kočevju.

V Dolnjem Ajdovcu so se rodili tudi štirje duhovniki iz rodbine Jarc. Anton Jarc je bil rojen 15. 8. 1813 in je umrl 13. 2. 1900 v Ljubljani. Doktor teologije je postal, ko je v letih 1839-1842 študiral na Dunaju. Eno leto je bil kaplan na Vrhniki, nato profesor verouka v Ljubljani. Od 1851 do 1861 je bil inšpektor gimnazij na Hrvaškem in Slavoniji, inšpektor šol na Kranjskem pa v letih 1861-1872, nato se je upokojil. Leta 1860 je postal prošt zagrebškega stolnega kapitlja. Pred ljubljanskim potresom je stanoval na Starem trgu 13, od leta 1897 pa v Rožni ulici 11. Tam je od 1916 do 1935 stanoval tudi prof. dr. Franc Grivec mlajši. Martin (Jernej) Jarc je bil rojen 19. 8. 1832 in je umrl 24. 3. 1894 v Dolu pri Ljubljani. Bil je kaplan v župniji Št. Peter - Otočec, dekanija Novo mesto, in v Trebnjem ter župnik v Dolu pri Ljubljani. Franc Jarc je bil rojen 3. 2. 1845 in je umrl 14. 11. 1911 v Ljubljani. V letih 1870-1874 je bil kaplan pri sorodniku Martinu (Jerneju) Jarcu, župniku v Dolu pri Ljubljani, v letih 1874-1882 pa pri Francu Grivcu starejšem v Leskovcu pri Krškem. Župnik je bil v Mirni na Dolenjskem od 1882 do 1904, nato se je naselil v stanovanje svojega sorodnika že pokojnega prošta Antona Jarca v Rožni ulici v Ljubljani. Martin Jarc je bil rojen 12. 10. 1884 in je umrl 27. 6. 1927 v Ljubljani. Bil je kaplan na Dobrovi pri Ljubljani in na Raki na Dolenjskem ter župnik v Prežganju.

Vinko Gostiša se je rodil v Dolnjem Ajdovcu 21. 1. 1894 in je umrl 22. 8. 1961 v Zaplani pri Vrhniki. Bil je kaplan župniji v Št. Peter - Otočec, Ribnica in Breznica, župnik pa na Jezerskem. Na Zaplani pri Vrhniki je živel kot upokojenec.

Vas Sela pri Ajdovcu je dala dva duhovnika iz iste hiše. Jožef Gnidovec je bil rojen 26. 1. 1885 in je umrl 17. 9. 1963 v Mačkovcu pri žužemberk. Bil je kaplan v Novem mestu, Idriji, Ribnici in v Ljubljani - Sv. Peter ter župnik pri Sv. Križu (Gabrovka), Zagrad-

cu in Podlipi, zatem pa beneficiat v Vogljah. Med 1. svetovno vojno je bil vojaški kurat. Ciril Murn je bil rojen 17. 11. 1953 v Novem mestu (Ajdovec). Bil je kaplan v Leskovcu pri Krškem, zdaj je župnik v Hinjah.

V Podlipi, župnija Ajdovec, se je 21. 10. 1875 rodil Franc Vidmar, ki je umrl v Višnji gori 5. 5. 1961. Bil je kaplan v župniji Šmihel pri Novem mestu in nato administrator župnije Boštanj. Kaplan je bil tudi v Krškem, župnik pa v Tržišču, dekanija Trebnje (1909-1929) in v Višnji gori, kjer je tudi umrl.

Franc Grivec mlajši je vstopil v ljubljansko škofijsko bogoslovje v času, ko je bilo duhovno ozračje v ajdovski župniji najbolj ugodno za duhovne poklice. V zadnjem desetletju 19. stoletja in prvem desetletju 20. stoletja je iz te župnije vstopilo v ljubljansko bogoslovje okrog deset fantov. Ker so ohranjeni v letopisih ljubljanske škofije seznami alojzijeviščnikov za drugo polovico 19. stoletja, lahko najdemo v njih vse gojence iz Ajdovca. Razen enega so vsi vstopili v bogoslovje. En alojzijeviščnik je umrl kot dijak. Številni duhovni poklici iz rodbin Gnidovec in Jarc nam govorijo o globoki zakoreninjenosti vere in zdravem družinskem življenju.

### **Predan svojemu rodu**

Prof. Franc Grivec mlajši je bil najtesneje povezan z Andrejem Snojem, profesorjem Svetega pisma na Teološki fakulteti v Ljubljani. Veliko let sta skupaj stanovala na Rožni ulici 11 v Ljubljani. Stanovanje jima je dala na razpolago Pepca Jarc, sorodnica prošta Antona Jarca. Grivcu je tudi gospodinjala, Snoj pa je imel svojo gospodinjo.

Ko je leta 1932 prišla Francu Grivcu mlajšemu gospodinjit nečakinja Julka Jarc, se je nekaj pozneje odločil zgraditi hišo v Cimpermanovi ulici na Prulah. Tam takrat še ni bilo stanovanjskih blokov, temveč veliko vrtov. Hiša je bila tako načrtovana, da je kar najbolje služila profesorjevi pedagoško-raziskovalni

dejavnosti. Zgrajena je bila hitro. Plača univerzitetnega profesorja je bila sicer visoka, a še vedno prenizka, zato se je dr. Grivec zadolžil. Dolgotrajnega izplačevanja dolga ga je rešila 2. svetovna vojna. Ko so zamenjali denar, so tudi stari dolgovi zapadli.

Druga svetovna vojna je vzela Henrika Jarca, gospodarja v rojstni hiši profesorja Grivca, očeta sedmih otrok. Umrl je v italijanskem taborišču na Rabu. Njegova sestra dvojčica, profesorjeva gospodinja Julka Jarc, je vzela v jeseni 1945 k sebi v Ljubljano nečaka Franca. Mali nečak se je le težko privadil mestu. Pričakoval je, da se bo ob koncu šolskega leta vrnil v Veliki Lipovec. Sprememba je bila zelo velika: prvič je dobil nove čevlje, prišel je v hišo, ki ni bila grajena za družinsko življenje, profesor je bil zadržan, le malo časa je odmeril za pogovor z njim ... Ko je prišel v Ljubljano, je hiša še imela lesen opaz, ki jo je varoval pred bombardiranjem, kar je kmečkega fanta utesnjevalo.

Prof. Franc Grivec je bil dostojanstven, kot se je spodobilo za univerzitetnega profesorja, ki je začel pedagoško delovati že v času avstroogrske monarhije in dosegel vrhunec v svojem poklicu v času kraljevine Jugoslavije. Bil je v polnem pomenu „gospod“, kakor so takrat rekli duhovnikom. Verniki so se nekoliko bali „gospodov“, a so jih spoštovali. Profesor se je s svojo zadržanostjo in dostojanstveno ljubeznivostjo umikal v svoj odmaknjeni svet raziskovalca teološke misli. Oblačil se je zelo elegantno. Rad je videl, da so bili tudi drugi lepo oblečeni.

Ni ga motila igrivost otrok, ko je bil v svojem odmaknjenem svetu znanstvenika. V otroške prepire je posegal le takrat, ko so si začeli očitati napake. Ni dovolil, da bi se predajali brezdelju. Najbolj ga je vznemirilo, če so domov prinašali slabe ocene iz slovenščine.

Ko je telesno opešal, ga je na sprehodih spremljal pranečak Franc. Šele takrat je povedal nekaj več iz svojega osebnega življenja.

Tako je omenil, da sta bila njegova sošolca Murn in Prijatelj verna. Okrog deset let je maševal samo še doma. Kot prej v šentjakobski cerkvi je tudi doma maševal zelo zgodaj zjutraj, kar je bilo posebno naporno za pranečaka Franca. Kako si je želel še spati, a je moral ministrirati profesorju! Maša je bila kratka, brez pridige, kakor so običajno maševali profesorji.

### Socialni čut

Grivčeva visoka plača univerzitetnega profesorja je omogočala redno vzdrževanje nekaj študentov in drugih socialno ogroženih ljudi. V Ajdovcu je gmotno vzdrževal svojo neporočeno sestro Urško. Denarno je podpiral revne študente: študenta meteorologije, medicine, bogoslovca itd. Nekemu bogoslovcu je dal denar za novomašno pogostitev. Po 1. svetovni vojni je podpiral Rusa, ki je pribežal pred oktobrsko revolucijo v Ljubljano. Nekateri pomoči potrebni so prihajali k njemu redno vsak mesec.

Posebno se je izkazal v dobroti, ko mu je njegov prijatelj, univerzitetni profesor Polc izposloval, da je po štirih letih namesto plače kvalificiranega delavca dobil ne samo znova plačo univerzitetnega profesorja, ampak mu je bila tudi izplačana razlika. Večjo vsoto denarja je razdelil za Cerkev, popravilo hiše, osebne potrebe in za reveže. Sorodniki so trdili, da se ga „denar ni držal“.

### Družabnost

Prof. Grivec je imel širok krog prijateljev. Ko ni mogel več od doma, so prihajali bogoslovci k njemu na dom poslušat predavanja in delat izpite.

Pogosto so ga obiskovali duhovniki: profesorji Janez Janžekovič, Jakob Šolar, Maks Miklavčič, njegov spovednik stolni kanonik Anton Čepon in stolni prošt Franc Kimovec, ki je bil njegov sošolec v Alojzijevišču in ljubljanskem bogoslovju. Najtesneje pa je bil Gri-

vec povezan s prof. Andrejem Snojem. Ko sta stanovala v Rožni ulici 11, sta šla vsak dan skupaj na sprehod. Šentjakobski farani so, če so ju srečali, govorili: “Glejte, Ciril in Metod gresta!”

Grivec je na god sv. Frančiška Ksaverja, ko je godoval, povabil več duhovnikov na slovesno kosilo, obvezno tudi šentjakobskega župnika. Občasno je bil njegov gost škof Vovk. Nekoč so si zanj izposodili poseben sedež, on pa ni hotel sedeti na njem, ker je bil skromen in preprost. Škof je bil zelo dobrodošel, saj je bil znan po svoji družabnosti, ko je bil med duhovniki. Njegov gromki smeh se je slišal v sosednje hiše. Ko je Grivec slišal škofove domislice, se je razživel in tudi sam povedal kaj kratkočasnega.

Vsako sredo je Grivca obiskal univerzitetni profesor Polc, doma iz Trebnjega. Njegova žena je bila Dunajčanka in tudi sam je živel nekaj let na Dunaju. V Ljubljani je imel vilo v bližini Tivolija. Z Grivcem sta si bila kot Dolenjca značajske blizu. Za Grivca je urejal pravne zadeve. Med 2. svetovno vojno mu je prinašal sveže politične novice. Povezan je bil s kraljevo jugoslovansko vlado v Londonu.

Med 2. svetovno vojno se je naselil v pritličju hiše na Cimpermanovi ulici nemški štab za javna dela. Mobiliziranci so kopali, med drugim, strelske jarke na Golovcu. Prof. Grivec je na vprašanje nemškega častnika, kaj meni o prihodnosti Slovenije, odgovoril: “Tito bo prevzel oblast.”

Grivec je bil socialno čuteč človek, saj je imel v letih 1952-1957 na stanovanju Jožefa Jeraja, profesorja na Teološki fakulteti, sicer duhovnika mariborske škofije.

Pogosto sta prihajala k njemu zgodovinar dr. Josip Mal in globoko verni šentjakobski župljan univerzitetni profesor dr. Viktor Korošec. Dr. Mal je bil dolgoletni ravnatelj Deželnega muzeja v Ljubljani (po 2. svetovni vojni Narodnega muzeja), po upokojitvi pa honorarni ravnatelj Mestnega mu-

zeja v Ljubljani. Malov sin dr. Miran je bil Grivčev osebni zdravnik, ambulanto je imel ob starem Karlovškem mostu na začetku Ižanske ceste.

### Profesor in znanstvenik

Grivec je običajno maševal ob 5. uri zjutraj v župnijski cerkvi sv. Jakoba. Tako zgodaj je maševal tudi katehet dr. Gregorij Pečjak. Ko so drugi še sladko spali, sta bila ministranta Marijan Šef, študent medicine ter Kajetan Gantar, študent latinščine in grščine, že na nogah. Gantarjevi so bili družina s številnimi otroki. Kajetan je pogosto prihajal k prof. Grivcu, skupaj sta reševala težka filološka vprašanja, ki jih je obravnaval profesor v svojih povojnih razpravah.

Profesor Grivec se ni udeleževal župnijskih slovesnosti in prav tako ni prevzemal pastoralnega dela. Vse njegovo življenje je bilo podrejeno pedagoškemu in znanstvenemu delu.

Drugačen je bil njegov najboljši prijatelj Andrej Snój, profesor Svetega pisma. Snój je rad pomagal šentjakobskemu župniku pri pastoralnem delu. Vodil je gradnjo župnijske dvorane ob cerkvi tik pred 2. svetovno vojno. Po vojni je bila dvorana nacionalizirana, vanjo se je naselilo lutkovno gledališče.

Grivec je bil med vojnama upravičeno zadržan do šentjakobskega župnika Janka Barleta, saj se je le-ta javno zavzemal za "jugoslovanstvo", kot je bilo takrat značilno za liberalne politike. Takšno stališče so zavračali v Koroščevi ljudski stranki, ki je imela med slovenskimi katoličani največ privržencev.

Grivčeva gospodinja Julka je morala biti točna z dnevnimi obroki. Ni bilo odmerjenega veliko časa za obede, celo ko je povabil goste, se ni dolgo zadrževal z njimi. Za hrano je bil nezahteven. Najraje je imel kmečke jedi, predvsem kislo zelje in žgance. Bolj kot zase je skrbel za druge, da ne bi bili prikrajšani pri hrani. Raje je videl, da so bili na mizi večji kosi kakor manjši.

Ni ga motila razigranost otrok v hiši in tudi ne živžav in hrup iz sosesčine, kjer je bil po 2. svetovni vojni v leseni baraki v prvem nadstropju internat za dijakinje gostinske šole, v pritličju pa vrtec. Ko so vrtec preselili drugam, je bilo profesorju dolgčas po otroškem živžavu.

Grivec v hiši ni trpel brezdelja in poležavanja v postelji. Čez dan se je veliko zadrževal v svoji sobi. Ko je telesno zelo opešal in je moral večji del dneva ležati, so bile ob njegovi postelji skladovnice knjig.

Ko ni mogel več iz hiše, je sprejemal obiskovalce na domu. V drugi polovici petdesetih let, ko je pripravljal nemško izdajo življenjepisa sv. Cirila in Metoda, so ga obiskali Nemci. K njemu so prišli tudi Hrvatje iz Staroslovanskega inštituta v Zagrebu. Na Teološki fakulteti v Ljubljani še ni imel naslednika, zato je telesno že zelo onemogel bogoslovcem predaval na svojem domu. Za svojega naslednika v profesorski službi si je želel dr. Franca Gnidovca, a je ta leta 1945 zapustil Slovenijo in deloval v Argentini. Grivec je celo pisal takratnemu notranjemu ministru Mitji Ribičiču, ali imajo kakšne zadržke, da bi bil dr. Franc Gnidovec njegov naslednik v profesorski službi na Teološki fakulteti. Na notranjem ministrstvu so mu zagotavljali, da jih nimajo, a se dr. Gnidovec vseeno ni odločil za vrnitev v domovino.

Grivec je bil tesno povezan z grškokatoliškim škofom iz Križevcev in nato z beograjskim nadškofom Gabrijelom Bukatkom. Ko je Bukatko po vojni vodil vzhodno bogoslužje v ljubljanski stolnici, se je vznemiril, ker vernikom nihče ni razlagal tega bogoslužja. Spraševal je bogoslovce, ki so prepevali pri bogoslužju, in njihove vzgojitelje, zakaj ni nihče prišel k njemu, da bi ga poučil o vzhodnem bogoslužju. Rekel je celo: "Ko bi vedel, bi šel sam razlagat."

Večkrat ga je duševni napor pri pisanju tako zelo izčrpal, da je zbolel. Zadnja leta mu

niso prizanesla z delom: pripravljaj je življenjepisa o sv. Cirilu in Metodu v nemščini in slovenščini, šmarnice, sodeloval je pri obhajanju 1100-letnice prihoda sv. Cirila in Metoda na Moravsko, bil je mentor Francu Perku, poznejšemu beograjskemu nadškofu in metropolitu, ko je pisal doktorsko disertacijo *Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda* itd. Ob tako obilnem delu je potožil: "Sv. Ciril in Metod me bosta spravila v grob."

Težko je sprejel, da so njegovi nekdanji študentje bolj kompetentni v stroki. V njih je še vedno videl študente, ne pa strokovnjake, pristojne za svoje področje. Pogosto je bil polemičen posebno do nekaterih eklesioloških vprašanj, o katerih se cerkveno učiteljstvo še ni opredelilo. Teologom je namreč pustilo proste roke, ko so skušali priti do večje jasnosti v nauku. Tudi o težjih mestih v staroslovanskem cerkvenem slovstvu je polemiziral, npr. s prof. Slodnjakom, Tomšičem ipd.

Po 2. svetovni vojni so Grivca zasliševali na notranjem ministrstvu zaradi dveh predavanj o Rusih in Slovencih leta 1944: *Narodna zavest in boljševizem* ter *V Cirilovi zarji*. Niso mu mogli očitati protidržavne dejavnosti, ker je v obeh predavanjih predvsem skušal ovrednotiti ciril-metodijško idejo med slovanskima narodom.

Sosedje so profesorja zelo spoštovali, tudi če so bili drugačnega svetovnega nazora. Nekateri so bili kljub temu ideološko prenapeti. Otroci nekega aktivista Osvobodilne fronte so profesorja ob neki priložnosti na sprehodu polili z mlekom. Ko je nekoč prišel mimo dveh mož, je prvi rekel drugemu: "Kaj ta far tako pokonci hodi?" Drugi mu je odgovoril: "Ali ne veš, da je to največji strokovnjak za ruščino?" "Potem pa kar naj bo." Pranečak Franc je bil kar prizadet, ko je videl na nekem zemljevidu Prul v Ljubljani Grivčevo hišo edino

drugače pobarvano kot so bile druge, kar naj bi pomenilo, da v njej prebivajo ljudje, ki niso naklonjeni komunistični oblasti.

Grivec je prejemal priznanja ob sedemdesetletnem in osemdesetletnem življenjskem jubileju, med drugim častni doktorat Karlove univerze v Pragi ob njeni 600-letnici leta 1948. Ko ga je imenoval papež Janez XXIII. tik pred smrtjo za apostolskega protonotarja, ni slavil. Samo potožil je: "Preveč sem doživel, zato sem tako bolan." Za obe obletnici je dobil več čestitk in priznanj iz tujine kot iz domovine.

Vzel si je čas tudi za osebno pobožnost. Rožni venec je molil, ko se je sprehajal po balkonu svoje hiše. Navihanci in ideološki nasprotniki so ga oponašali. Kljub temu se ni pustil motiti v osebni pobožnosti. V njegovi sobi je bil klečalnik, kar nam govori, da je gojil osebno molitev.

Ko je bil že zelo bolan, se je zelo razveselil knjig, ki so pravkar prišle iz tiska, in sicer življenjepisa sv. Cirila in Metoda v nemščini in slovenščini. Domačim je naročil, naj hitro izročijo knjigo njegovemu osebnemu zdravniku dr. Miranu Malu. V osemdesetih letih življenja si je namreč Grivec sam postavil spomenik, ko je izdal mojstrovino svojega življenjskega dela – nemško in slovensko knjigo o sv. Cirilu in Metodu.

*Zahvaljujem se Francki Kužnik, ing. Francu Jarcu in Albinu Gnidovcu za pričevanja o življenju in delovanju svojega sorodnika dr. Franca Grivca. Pričevanja sem dopolnil s podatki iz virov: France Dolinar, Franc Grivec, Meddobje, Buenos Aires, 8 (1964), str. 1-22; France Dolinar, Slovenska katoliška obzorja: izbor esejev, razprav, člankov, Slovenska kulturna akcija, Buenos Aires 1990; Letopisi ljubljanske škofije oziroma nadškofije 1788-2000.*

# Med dvema vodama, med dvema ognjema

*Na zidove Uruka se povzpni, po vrsti vso zgradbo preskusi,  
opeko si njeno oglej!*

*Mar ni iz ila, žganega v pravih pečeh,  
mar ji ni temeljev postavilo sedem modrih!*

(Ep o Gilgamešu, prva plošča.<sup>1</sup>)

Britanski muzej v Londonu doživlja zadnjih nekaj tednov pravi razcvet; število obiskovalcev je skokovito naraslo. Vzrok: muzej hrani eno najbogatejših zbirk mezopotamske umetnosti in umetnoobrtnih izdelkov z območja današnjega Iraka.

Povečano zanimanje širše javnosti za stvarno in umetnostno kulturo politično "aktualnih" območij ni nov niti presenetljiv pojav. (Naj nihče ne bo začuden, če se bodo v modi za jesen/zimo 2003 pojavili kaki "babilonski" in drugi bližnjevzhodni oblačilni motivi.) Če kaj, je presenetljivo kvečjemu to, kako malo pozornosti so kulturni dediščini na območju Iraka namenila javna občila *pred* začetkom napada. A celo zdaj (ko to pišem, minevata dva tedna od začetka napada) v radijskih in televizijskih poročilih ni slišati skoraj nič o kulturni dediščini Iraka, razen kadar ta zadeva neposredne strateške cilje zavezniške ofenzive. Natančneje: kadar zadeva verske simbole današnjega prebivalstva. Tako smo lahko videli prizor ameriških vojakov, kako se v "svetem mestu" Nadžafu ritensko umikajo pred tisočglavo množico šiitov, ki jim je preprečila dostop do čaščene Alijeve džamije, v kateri je pokopan ustanovitelj šiitskega islama, sicer Mohamedov bratranec in zet

(mož njegove hčere Fatime). Še bolj previdni so bili zavezniki pri napadih na Karbalo, enega najsvetejših šiitskih krajev, kjer je pokopan Prerokov vnuk, mučenik Husajn. (Pri tem je koristno vedeti, da prav šiitsko prebivalstvo, ki jih je Huseinov režim zatiral – a so tudi sicer v nemilosti pri večinskih sunitih –, zavezniki štejeta za svojega potencialno najmočnejšega zaveznika v "bitki za srca in duhove".)

Hkrati pa smo že od začetka napada lahko mimogrede slišali – le slišali – o večkratnem silovitem bombardiranju mest na severu, zlasti Mosula, za islamsko kulturo zelo pomembnega mesta, pri katerem pa ležijo tudi ostanki starodavne Ninive. V tem trenutku je tudi še neznan, kaj natanko se je dogajalo med dolgotrajnim bojevanjem na širnem območju med Bagdadom in Basro (blizu katere, na sootočju Tigrisa in Evfrata, je domnevno nekoč cvetel sam rajski vrt, Eden). Dejstvo, da so že pred dnevi izstrelki zadeli muzej v Mosulu, v Bagdadu pa med drugim starodavno Al-Mustansirijo, eno najstarejših univerz na svetu (ustanovljeno 1234), in celo Iraški muzej, hranišče neprecenljivih dragocenosti, je večina javnih občil omenila le mimogrede ali pa sploh ne. (Seveda je mogoče sklepati, da so 100 000 dra-

gocenosti muzeja že pred napadom spravili na varno. A kaj je varno? Bagdadski – in ne le bagdadski – muzeji so v neposredni bližini vladnih palač, ki so tarča napadov, med drugim tudi z novim orožjem za uničevanje protiatomskih bunkerjev. Dragocenosti, kakršne hranijo bagdadski muzeji, bi bilo smotrno shraniti le na najvarnejše kraje v mestu – prav ti pa so glavne tarče.)

Seveda bi bilo obstreljevanje kulturnih spomenikov, če nič drugega, politično samomorilsko dejanje. In skrajno neverjetno je, da bi kdo kaj takega načrtoval. Vendar še tako “pametne” bombe pogosto zgrešijo predvideni cilj, kar se je v zadnjih dveh tednih že pokazalo. In glavne ceste, po katerih poteka prodor v notranjost Iraka, tečejo vzdolž rek; prav tam so nastajale tudi starodavne naselbine. (Te naselbine pa so bile pogosto orjaških razsežnosti za tiste čase. Ktesifon, denimo, naj bi se po doslej opravljenih raziskavah raztezal na kakih 30 kvadratnih kilometrih.)

Poleg tega naj bi, vsaj po zelo razširjenih trditvah, večina rafinerij, tovarn in drugih strateško pomembnih “ciljev” stala v bližini najdišč in kulturnih spomenikov.<sup>2</sup> To se zdi verjetno (iz več razlogov). Ali je Saddam Hussein – ki mu sicer celo nasprotniki priznavajo zgledno ravnanje s kulturnimi spomeniki<sup>3</sup> – s tem zlorabil kulturno dediščino za “ščit”, je na tem mestu irelevantno.

Vendar obstreljevanje, ukopavanje in druga škoda, neposredno povezana z bojevanjem, niti niso glavna nevarnost, ki grozi kulturni dediščini v Iraku. Kot se je pokazalo leta 1991, je že najmanjša zmeda po napadu na kak kraj zadoščala za to, da so plenilci najdišč (in celo muzejev) izrabili priložnost in izropali, kar se je dalo. Večina doslej najpomembnejših najdišč in spomenikov pa je na območju ali celo v neposredni bližini mest na črti napada (Mosul, Nasirija, Basra, mesta vzdolž cest ob Tigrisu in Evfratu; o samem Bagdadu niti ne govorimo).

Tako ZDA kot Velika Britanija sta obljubili, da bosta ob napadu na Irak spoštovali 53. član 1. dodatnega protokola k ženevski konvenciji in Haško konvencijo iz leta 1954, ki izrecno prepovedujeta uporabo verskih in kulturnih objektov za tarče napada. (Mimogrede velja omeniti, da ZDA slednjega sporazuma niso podpisale, Velika Britanija pa ga je sicer podpisala, vendar nikoli ratificirala.) Pentagon je ob sodelovanju štiridesetih strokovnjakov za mezopotamsko arheologijo in umetnost pred napadom menda sestavil seznam “nedotakljivih” krajev, ki naj bi jim v celoti ali “kolikor je le mogoče” prizanesli z bombardiranjem. A koliko je “kolikor je le mogoče” sploh mogoče v ofenzivi, ki naj bi prinesla popolno in brezpogojno prevlado v deželi, ki jo pisci tako radi imenujejo z neprijetno konvencionalnim, a globoko resničnim izrazom “zibelka civilizacije”?

Po mnenju poznavalcev bližnjevzhodne kulture je na območju Iraka okoli 100 000 arheoloških najdišč; od tega jih je veliko še popolnoma neraziskanih. Večina teh najdišč sega nazaj v predislamske čase (in so morda zato politično trenutno manj relevantna?), v obdobju starodavnih mezopotamskih civilizacij. Že nekaj borih imen zadošča za približno predstavo, kaj je na kocki: Ninive, prestolnica Asirije, ki naj bi jo bil ustanovil Noetov pravnuk Nimrod (pri Mosulu); Ur, sumersko mesto z ostanki slavnega zigurata (stopničaste piramide), zgrajenega ok. 2100 pr. Kr., domnevni rojstni kraj Abrahama,<sup>4</sup> in bližnji Eridu, najstarejše sumersko mesto-država in eno najstarejših mest na svetu (oba sta ok. 30-40 km jugozahodno od Nasirije, ob edini cesti, ki pelje do strateško pomembnega mostu čez Evfrat); Uruk, prestolnica legendarnega kralja Gilgameša, najdišče doslej najstarejšega zapisa v človeški zgodovini (ok. 70 km severozahodno od Nasirije); Ašur, mesto, po katerem je asirsko cesarstvo dobilo svoje ime (15 km od Nimruda, med Mosu-

lom in Bagdadom); Dur Šarrukin (Horsabad), v 8. stoletju pr. Kr. ustanovljena prestolnica asirskega kralja Sargona II. (okoli 40 km severovzhodno od Mosula); Selevkia na Tigrisu, v 4. stoletju pr. Kr. zgrajeno grško mesto, ki je nadomestilo Babilon kot trgovsko središče (okoli 30 km južno od Bagdada); Ktesifon, eno od najpomembnejših mest partskega cesarstva in pozneje dinastije Sasanidov (med drugim pa tudi izredno pomembno žarišče nestorijanstva), kjer se je ohranil eden najsijajnejših primerkov sasanidske arhitekture, t. i. Hozrojeva prestolna dvorana (25 km južno od Bagdada); Samarra, zgodnjeislamska prestolnica (zgrajena leta 836), katere veličastni ostanki – med katerimi je slavnj spiralni minaret mošeje kalifa al-Mutawwakila – se raztezajo okoli 35 km vzdolž Tigrisa, kakih 100 km severozahodno od Bagdada; in seveda Babilon, v osemdesetih letih 20. stoletja obnovljeni kompleks ostankov bajeslovnega mesta, v katerem je ok. 1750 pr. Kr. kralj Hamurabi sestavil enega najstarejših ohranjenih zakonikov v zgodovini človeštva,<sup>5</sup> prestolnica Aleksandra Velikega in kraj, v katerem je domnevno stalo eno od svetovnih čudes antike: “viseči vrtovi”, ki naj bi jih bila po legendi v 9. stoletju pr. Kr. zgradila bajeslovna kraljica Semiramis oz. – sodeč po nekaj ostankih hidravličnih naprav – v 7. stoletju pr. Kr. kralj Nebukadnezar. (Večino najdragocenejših babilonskih izkopenin, med drugim slovita Ištarina vrata, hrani Državni muzej v Berlinu.) Marsikatero od teh – in številnih drugih – najdišč raziskujejo že od 19. stoletja (najprej francoske in angleške, zatem pa tudi nemške in ameriške odprave), iz njih je prišlo že na sto tisoče vrhunskih umetniških in umetnoobrnih izdelkov ali drugače kulturno pomembnih, pogosto neprecenljivih predmetov (klinopisni zapisi, med katerimi so tudi najstarejši doslej najdeni zakoniki na svetu) – in vendar niti ta najdišča še zdaleč niso v celoti raziskana.

Tako nemara kar preseneča, da ima Irak na seznamu zaščitene svetovne dediščine pri UNESCO za zdaj vpisan le en sam spomenik: Hatro (1986). To dobro ohranjeno mesto,



Ur-Nammujev zakonik. Klinopis na glini, iz Mezopotamije, ok. 2095-47 pr. Kr., zbirka Schøyen, London.

Ur-Nammujev zakonik, zbirka sumerskih zakonov, je najstarejši doslej najdeni zakonik na svetu, 300 let starejši od Hamurabijevega.



ki leži 105 km jugozahodno od Mosula, v polpuščavskem območju med rekama Tigris in Evfrat, znanem kot *Al Džazira* ("otok"), je cvetelo v obdobju med 1. stoletjem pr. Kr. in 4. stoletjem; njegovo dvojno obzidje – notranje meri 6 km, zunanje pa 8 km – je odbilo dva rimska napada (v letih 116 in 198). Hatra je bila od ok. 156 prestolnica arabskega kraljestva Arbaja in zelo pomembna postojanka na "svileni poti". Njen izvor je za zdaj še neznan – več kot štirideset let trajajoča izkopavanja so namreč odkrila šele zgornje plasti mestne naselbine – vendar jo strokovnjaki že ocenjujejo za enega najpomembnejših ohranjenih spomenikov mezopotamske kulture. Odkriti napisi so v aramejščini in zapisani v isti pisavi kot napisi iz Palmire in drugih bližnjevzhodnih mest tiste dobe. Vrsto zlatih, srebrnih in bakrenih predmetov iz Hatre, ki pričajo o vrhunsko razviti kulturi kraja, hrani Iraški muzej v Bagdadu.

V preteklosti je iraška vlada sicer predložila UNESCO vrsto spomenikov, vendar je bila dokumentacija menda nepopolna; poleg vloge je namreč treba predložiti tudi načrt vzdrževanja spomenika, tega pa Irak ni storil. Zalivska vojna in desetletje mednarodnih sankcij proti Iraku sta vzdrževanje spomenikov – in s tem postopek njihovega vpisa na seznam zavarovane kulturne dediščine – še dodatno zavrla.

Kulturna dediščina Iraka je dejansko že več kot deset let zamolčana žrtev vojne. Gospodarski propad, ki so ga prinesle mednarodne sankcije, je osiromašil nekdanj bogati proračun iraških muzejev. Izkopavanja so zastala, konserviranje in restavriranje sta obtičala na najbolj rudimentarni ravni, večina strokovno najbolj usposobljenih muzealcev je odšla v tujino. Morda najbolj zastrašujoče znamenje razmer v iraškem muzealstvu je dejstvo, da so se po letu 1991 – in šele tedaj – na mednarodnem trgu začele pojavljati umetnine iz Iraka. Zaradi ekonomskih razmer je namreč

po letu 1991 izgubilo delo na stotine oboroženih paznikov, ki so nekdanj varovali arheološka najdišča.

Po delni olajšavi sankcij leta 1996 se je v Iraku začela vrsta novih arheoloških projektov, pri katerih so sodelovale odprave iz različnih držav. Poleg nadaljevanja izkopavanja v Hatri omenimo na tem mestu le načrt za rekonstrukcijo slavne ninivske knjižnice (v današnjem Mosulu), ki jo je dal je v 7. stoletju pr. Kr. postaviti asirski kralj Ašurbanipal in ki naj bi bila po mnenju strokovnjakov prva organizirana knjižnica na svetu. Pred letom dni je projekt podprl Britanski muzej, ki hrani okoli 25 000 fragmentov klinopisnih "knjig" iz ninivske knjižnice – med njimi odlomke najbolj znane verzije *Epa o Gilgamešu* (mdr. Utnapištimovo zgodbo o potopu) –, po katerih naj bi naredili odlitke za obnovljeno knjižnico. Omeniti velja tudi odpravo Nemškega arheološkega inštituta iz Berlina, ki se je po dvanajstletnem premoru pozimi 2001 in 2002 lotila geofizikalne raziskave pokopanih delov Uruka, domnevne Gilgameševe prestolnice, v katerem so sicer že v začetku 20. stoletja odkrili obzidje in sijajne templje, med drugim dva zigurata. Vendar večji del mesta že od 3. stoletja, ko je bilo opuščeno, leži pod debelim slojem peska. Odprava je med drugim ugotovila, da se raziskani del ujema s (sicer zelo splošnim) opisom v epu,<sup>6</sup> odkrili pa so tudi sistem vodnih kanalov, ki jih ta ne omenja. (Precej daleč proč, sredi struge Evfrata, so z magnetometrom menda zaznali tudi osamljeno zgradbo, ki bi, kot sklepajo nekateri optimisti, utegnili biti Gilgamešev grob.)

Javna občila vse to omenjajo zelo skopoli ali pa sploh ne. Ker so – že po svoji naravi – prevzeta od dinamike sprotnega dogajanja na bojiščih? Ker jim (samo)cenzura to prepoveduje? Ker je natančnih in verodostojnih podatkov o dogajanju premalo? Ker je vsega, na kar bi lahko opozarjala, na vsakem ko-

raku kratko malo *preveč*? Ali morda zato, ker razsežnost človeške tragedije, ki spremlja bojevanje, preglša neme priče davne preteklosti? To je morda najbolj verjetna – vsekakor pa najbolj sprejemljiva – razlaga.

Vendar je tehtanje pomembnosti človeških življenj nasproti “mrtvemu kamenju” nepotrebno in neprimerno, celo zavajajoče. “Mrtvo kamenje” palač, skulptur, obzidij, napisov je spomin človeštva: edini verodostojni vir podatkov o vzgibih in iskanju človeškega duha skozi zgodovino; o vsem tistem, kar je v pravem pomenu *zgodovina*. Je pa tudi prežitek – edini in zadnji prežitek – neponovljivega živega duha, ki ga je ustvaril. V svoji krhkosti, enkratnosti in nepovrnjivosti je “mrtvo kamenje”, ki priča o neodjenljivem iskanju lepote in nesmrtnosti, morda najgloblji simbol človekove lastne usode.

1. Prevod Mirko Avsenak (*Ep o Gilgamešu*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1978, str. 6).
2. Ostanke Ninive, denimo, so menda blizu vojaškega letališča v Mosulu, ki je bil intenzivno bombardiran že v prvih dneh napada; starodavna bagdadska univerza Al Mustansirija stoji tik ob ministrstvu za obrambo; v neposredni bližini Husajnove džamije v Karbali naj bi se domnevno skrivala tovarna kemičnega orožja; ostanki mesta Ašur so na pehotni bojni črti med Mosulom in Bagdadom; Basra al-Qurna, umetnostnozgodovinsko nepomembna, pač pa mitološko in simbolno nezanemarljiva lokacija “rajskega vrta” (označuje ga prastaro “Adamovo drevo”), je le uro vožnje od Basre v smeri proti Bagdadu – in prav tako v neposredni bližini domnevne tovarne kemičnega orožja.
3. Res je, da je Huseinova vlada pred letom 1991 namenjala muzealcem izredno bogat proračun, kar je gotovo bistvenega pomena za ohranjanje

kulturne dediščine. Po drugi strani pa so bile nekatere obnovitvene akcije – denimo rekonstrukcija Babilona, od 1978 naprej – izpeljane bolj “hollywoodsko” kot pa arheološko verodostojno. In načrtovana zajezitev Tigrisa pri Mahulu (v izgradnji) naj bi poplavila nič manj kot starodavni Ašur, eponim asirske civilizacije. Vendar je po mnenju tujih arheologov predvidena zajezitev – del namakalnega načrta – spet posledica sankcij in prizadevanj države, da bi preživela, kakor ve in zna. Irak je sicer predložil Ašur za vpis na UNESCO-v seznam zavarovane kulturne dediščine, vendar brez potrebne dokumentacije o načrtu za vzdrževanje.

Veliko težje opravičljiva je Huseinova izsušitev močvirja al-Hammar ob Evfratu v južnem Iraku in posledično (namerno?) uničenje naravnega življenjskega okolja, ne le živali in rastlinja, temveč tudi okoli 500.000 t. i. “močvirskih Arabcev” (*al-Mādan*), ljudstva, ki je tam živel že od sumerskih časov in je pozneje prevzelo šiitski islam. In še težje opravičljivo je dejstvo, da pristojne svetovne organizacije o tem niso nikdar dovolj glasno poročale. (Gl. npr. <http://www.oberlin.edu/art/Iraq/Iraq.html>, ki vsebuje 110 imenitnih fotografij najpomembnejših kulturnih in naravnih spomenikov v Iraku, predvsem pa *The Wetlands of Southern Iraq* oz. “Marsh Arabs”, <http://www.oberlin.edu/art/Iraq/Iraq.html>), z ustreznim komentarjem in povezavami.

4. Treba je omeniti, da antični zapisi omenjajo več krajev, imenovanih Ur, in da ni z gotovostjo znano, kateri od teh je mesto, v katerem naj bi se bil rodil Abraham. (Prim. mdr. Alan R. Millard, “Where was Abraham’s Ur?”, *Biblical Archaeology Review*, maj-junij 2001 ([www.ot-studies.com/Documents/Ur.htm](http://www.ot-studies.com/Documents/Ur.htm)).
5. Dejansko so najmanj tri doslej najdene zbirke zakonov starejše od Hamurabijevega zakonika, vse pa so iz Mezopotamije. Najstarejša je Ur-Nammujeva zbirka sumerskega prava (od leta 1996 v londonskem oddelku zbirke Schøyen), zapisana v 21. stoletju pr. Kr., okoli 300 let pred Hamurabijevim zakonikom (ohranilo se je tudi več poznejših kopij, ki so prav tako starejše od Hamurabijevega zakonika).
6. Prim. *Ep o Gilgamešu*, navedena izdaja, str. 76.

# Pojasnila k predstavitvi moje knjige *Kozmos, evolucija, življenje*\*

1. Dela, ki obravnavajo v naslovu knjige imenovane teme so navadno naravoslovnega značaja. Vendar je naravoslovna znanost usmerjena predvsem na raziskovanje pojavnega sveta, ki ga v znatni meri obvladuje s pomočjo matematike. Moje delo pa poleg naravoslovnih vidikov obravnava tudi bitni (ontološki) ustroj narave, ki ni več neposredno pojavno dostopen, vendar ga spoznavamo skozi pojave in na osnovi pojavov, s tem, da miselno prekoračimo svet pojavov. To je naloga znanosti, ki se imenuje filozofija narave. Danosti naravnega in znanstvenega spoznanja poskuša napraviti umljive tudi iz splošnejših, predvsem spoznavno-teoretičnih in bitnostnih gledišč. To pa ima izreden pomen za oblikovanje celostnega nazora o svetu in našem mestu v njem. Zato se delo obrača na vse tiste intelektualce, ki jih zanimajo globlja vprašanja našega bivanja kot so: *zakaj, čemu, odkod in kam*. Gre za preseganje zgolj znanstvene, abstraktne podobe sveta in življenja, ki nam ga podajajo empirične znanosti, omejene le na delne vidike resničnosti. Eden sodobnih filozofemov je „evolucija“, ki naj bi razložila prav vse. Vendar se pri tem spregleda, da podaja sodobni evolucionizem rezultate iz razuma izvirajočih omejitev oz. abstrakcij za edino resničnost, kar neizogibno vodi v neko ideologijo, ki ni več znanstveno utemeljena, temveč pomeni absolutizacijo delnih vidikov stvarnosti. Ta ideološki, neznanstveni moment, se kaže posebno v trditvah, da človek kontinuirano izhaja iz evolucije, ne da bi prišlo v znanstveno zavest, da gre pri tem za nesmisel izvajanja celega človeka – njegovega

duha, razuma, govora, etičnosti itn. – torej nečesa, kar je mnogo več kot njegova, naravoslovni metodiki dostopna telesnost – iz nekega, le hipotetično-abstraktno dojemljivega procesa. Zato se moja knjiga sooča s temi temeljnimi problemi nastanka kozmosa, življenja, človeka, pri čemer analizira samo bistvo kozmosa in njegovega izvora, posebej še bistvo življenja in mesto človeka v njem. Opozoriti moram, da bi se navedek v prikazu moje knjige, kjer je rečeno, da o „naravoslovnih odgovorih“ ne razpravljam, lahko napačno razumel. Nedvomno so predmet moje obravnave v veliki meri tudi „naravoslovni odgovori“. Toda te odgovore poskušam presojeti tudi iz znanstveno-teoretičnih in filozofskih vidikov. Poleg tega odgovori znanosti niso zgolj dejstva, ampak vedno že tudi interpretacije, tako da ima Nietzsche vsaj delno prav, ko pravi „dejstev ni, so samo interpretacije“.

2. V tekstu predstavitve je navedek: „Vse raziskave kažejo, da je gostota snovi v vesolju manjša od  $7 \times 10^{-30} \text{ g/cm}^3$ , kar je pogoj za to, da se bo vesolje kar naprej širilo“. Toda odkar so l. 1987 odkrili, da imajo tudi nevtrini mirovno maso, kar se jim je prej odrekalo, se je začelo uveljavljati tudi mnenje, da ima s tem vesolje dovolj mase, da se ne bo širilo v neskončnost. Brez mirovne mase so samo fotoni, čisti energetski „delci“. „Dejstvo je“, pravi R.V. Sexl, „da že najmanjši odklon, neznamenat učinek v četrti ali peti decimaliki, lahko izzove popolno omajanje dosedanje fizikalne podobe sveta. Zato „naravoslovne teorije niso niti resnične, niti dokončne, niti go-

tove”, so samo „začasne hipoteze”, ki jih je postavil človek pri svojem iskanju resničnosti (Prim. J. Hlebš, Znanost in Bog, Ljubljana 2000, str. 72)

3. Trditev, „da je sv. Tomaž Akvinski vpeljal simbolično branje sv. Pisma” ne drži. Prispodobno (alegorično) razlago bibličnega poročila o stvarjenju ima že sv. Avguštin. „Leta” in „dnevi” Boga, pravi Avguštin, niso naš čas. „Vse čase si ustvaril in pred vsemi časi si in pred časom ni bilo nobenega časa” (Confessiones XI, 13, 16). Stvarjenje samo leži v večnosti, to je zunaj časa. Pred realno bivajočim svetom uči idealno stvarjenje, ki ima svoje korenine v Platonovem nauku o idejah. Bog je vse na enkrat priklical v bivanje *potencialno* in tako ustvarjeno se je potem sukcesivno razvilo v času. Najprej so nastala nižja bitja in na koncu najvišja, čisto nazadnje človek. Zemlja je ob stvarjenju prejela ključne sile za celoto vseh rastlin in živali, da bi se potem vsaka vrsta udejanila v času (De genesis ad literam, V, 5; VI, 1, 5) V simultanem stvarjenju je nastal najprej nek „pra-svet”, tj. zvezde in elementi ter potencialno celotni svet organizmov. Določene elementarne spojine so bile nosilke hipotetičnih ključnih sil (seminalis ratio), katerih udejanjenje se je zgodilo nato v času in sicer v odvisnosti od naravnih pogojev in zakonov, ko so bili za to dani pogoji (De trinitate III, 9, 16) Seveda ta razvojna misel implicira smiselni in ne naključni razvoj kot v sodobnem evolucionizmu.

4. *E. Haeckel* je sicer zagovarjal mehanični nazor o svetu, vendar ni bil materialist, ampak *panpsihist*. Nastanek življenja je razlagal kot neke vrste „*piknozo*” (piknosis = gr. zapletanje). On ne uči nobenega hipnega nastanka življenja, ampak evolucijo že od vekomaj oduševljene materije. Sila, ki predstavlja bistvo vse-edinega (monistično pojmovanega) temelja sveta, je mišljena kot po-

tenca, ki je opremljena z občutkom in stremljenjem. Materija in energija nista le med seboj identični, temveč sta identični tudi z duševnim. V tej zvezi govori o „psihoplazmi” kot substratu vseh pojavov, ki kontinuirano napolnjuje ves svetovni prostor in ki s svojo težnjo zgoščevanja (piknosis) tvori vse stvari do vključno človeka. Podobne zamisli imamo tudi danes pri nekaterih holističnih teoretikih.

### 5. *Elan vital, finalnost, entelehija*

Vsi ti pojmi niso naravoslovni, ampak filozofski. Sicer je Hans Driesch pojmoval entelehijo kot nek vitalni agens, vendar ga v mojem pojmovanju uporabljam zgolj v ontološkem smislu, torej ne naravoslovno. Bergsonovega *elan vitala* ne sprejemam, kajti on je pojem biti zamenjal s pojmom življenja in ne misli pri tem le na nek življenjski princip pri živih bitjih. Pri Bergsonu je elan vital monistično pojmovan kot prasila vse narave (od materije do duha), ki vse prešinja, vse določa od znotraj in poganja ustvarjalni razvoj celotnega kozmosa. Pri tem so vse stvari samo včasovljeni „dogodki” ene same, vse prešinjajoče življenjske sile. *Življenjsko počelo*, ki ga lahko označimo z Aristotelovim pojmom entelehija pa je sopočelo živega bitja, ki skupaj z materijo v substancialni povezanosti tvori živo bitje in utemeljuje njegovo zakonitost. Je torej bionomno počelo, ki mu stoji nasproti materija. *Finalnost* pa je analogni pojem. To pomeni, da se finalnost na drugačen način izraža v neživem svetu (hilonomno) in drugače v živem svetu (bionomno). Kozmična finalnost je zgolj finalnost odnosov, ki se izraža v kozmičnem redu, posledici naravnih zakonov. Ne moremo pa kozmos pojmovati kot substancialno celoto, ker predstavlja množstvo bitnih stopenj in posameznih individumov, ki so že sami po sebi celote. Finalnost v organizmu pa je substancialna, bistvena. Organizem ima že po svojem bistvu en-

telehijo, torej nek življenski princip, ki obvladuje fizikalne in kemijske zakone. Pojem finalnosti v kozmosu pomeni samo neko težnjo v razvoju, ki je položena v strukturno kozmično povezanost.

### Pojasnila k opombam

#### 6. *Problem samoorganizacije* (str. 14)

Tu govorim o prenosu pojma samoorganizacije, ki je prvotno veljal za področje življenja in duha, tudi na neživi svet (vesolje kot celoto), deloma zato, da bi se na evolucionistični način (po aksiomu kontinuitete) lahko tudi življenje razložilo na fizikalno-kemijski način. Pri tem pa se pojem redko jasno opredeli, kajti pri vsem tem prenosu ostaja nejasno, kaj naj tisti „samo“ v pojmu „samoorganizacije“ sploh pomeni. In potem je postavljena trditev: „Dokler namreč naravoslovje gradi na eksperimentalni ponovljivosti in matematični opisljivosti, je pojem samoorganizacije tujek v razlagi in se zato prej izključuje.”

Na tem mestu (str. 14) sem nakazal predvsem problem. Kajti vprašanje samoorganizacije je obsežneje obravnavano pod naslovom „Samoorganizacija materije = nastanek živega bitja.” Tudi tu se ne spuščam v podrobnosti nastanka beljakovinskih ali nukleinskih velemolekul, ampak poskušam prikazati vso hipotetičnost in konstruiranost samoorganizacijskih modelov. V razlago disipativnih struktur se načelno nisem hotel spuščati, da ne bi pretirano obremenjeval bralca s podrobnostmi iz področja kemije, ki v navedenem primeru tako ali tako nimajo tiste teže, ki jim jo nekateri neupravičeno pripisujejo.

In kaj so disipativne strukture? Gre za določena *strukturiranja* raztopin, ki nastanejo v oddaljenosti od termodinamičnega ravnotežja in energetskega minimuma, ker se stalno dovaja energija. Pri določeni stopnji dovajane energije nastanejo urejene strukture, ki seveda pri nadaljnjem dovajanju zopet izginejo. Pri tem ni problem opisati, zakaj do tega mora

priti, ampak predvsem, kako je mogoče, da je struktura taka in ne drugačna, zakaj se torej npr. robovi šesterokotnih celic (Benardovih celic), ki nastanejo pri enakomernem ogrevanju neke viskozne tekočine, nahajajo ravno na tem mestu in ne za kako točko oddaljeno bolj na levo ali desno. Tu vidijo nekateri „slučajno fluktuacijo”, ki izpodrine druge možnosti: Materija, čeprav ne oživljena, je po tej „teoriji” (iz tega dejstva napravijo kar teorijo!) v stanju sama sebe organizirati. Če vzamemo torej nastanek teh „Benard-cells”, tako obstaja teoretično neskončno možnosti, praktično pa samo ena, katere pogoji nastanka proces njenega nastanka *totalno determinirajo*. Ta proces je vedno znova ponovljiv, kar je nasprotje resnični spontanosti, ki je pojmovno, v smislu fizike, neopredeljiva. Ravno na tem, da se *pojma samoorganizacije ne da fizikalno jasno opredeliti*, se kaže, da ne gre za fizikalni pojem. Pri zgoraj omenjenem primeru Benardovih celic pa gre za dogajanje, kjer za pojem samoorganizacije – totalna determinacija – ni nobenega mesta!

Prenos takih primerov na razlago nastanka življenja, kjer ne gre za *nobeno totalno determinacijo* (za Monoda je nastanek življenja absolutni slučaj), je nesmisel. In tu trdim, dokler naravoslovje gradi na eksperimentalni ponovljivosti in matematičnem opisu, se pojem samoorganizacije ne da sprejeti. Zahteva po ponovljivosti eksperimenta je negacija spontanosti in ravno tako se zahteva po matematično funkcionalni zvezi relevantnih parametrov ne da vskladiti z neko, kakor koli pojmovano, lastno dejavnostjo narave.

Novodobno naravoslovje je nastalo tako, da je bila izključena vsaka *analogia entis* (analogija biti). Če pa se hoče razlagati celota sveta, mora teorija kaosa (ta namreč zastopa samoorganizacijo materije) na različne načine zopet privzeti analogijo entis, torej prenos od ene na drugo miselno ali bitno raven. Če pa se privzame pojem samoorganizacije (ali celo

filogeneze), ki velja za področje življenja, tudi za razlago neživih struktur, gre dejansko za opis vsega (elektronov, atomov, molekul, fotonov, celic, živali, človeka) z istimi principi, kar pomeni, da pojem samoorganizacije sploh ni predhodno reflektiran.

V opombi recenzije je zapisano: „Eksperimenti kemikov so ponovljivi, niso pa ponovljivi posamezni dogodki.” Nedvomno! Zato tudi trdim, da sta eksperimentalna ponovljivost in matematičen opis tujek v pojmu samoorganizacije, kar poskušam prikazati tudi na primeru t. i. „samoorganizacije” disipativnih struktur, ki so strogo determinirane, torej nimajo tiste spontanosti, ki jo zahteva pojem.

Kako je s samoorganiziranjem proteinskih velemolekul v živa bitja pa najbolje ilustrirajo poskusi Orgela (gl. str. 207 v moji knjigi), ki kažejo, da v neki raztopini z izhodiščnimi snovmi, hitreje nastajajo spojine z „napačnimi”, torej biološko nefunkcionalnimi molekulami, kot pa s pravimi, torej takimi ki tvorijo funkcionalne polimere! Tu ne gre za nobeno determinacijo v smeri funkcionalnih spojin.

### 7. Vprašanje sinteze med znanostjo in religijo (str. 32)

O tem na široko razpravljam v moji knjigi „Znanost in Bog“, Ljubljana 2000, kjer natančno opredelim zakaj imam tako sintezo za neprimerno. Tu sta glede tega važni predvsem poglavji „Naravoslovno spoznanje” in „Sodobna znanost in religiozno vprašanje”.

V knjigi *Kozmos, evolucija, življenje* (str. 32) omenjam, da moramo načelno povezavo krščanskega razodetja s kozmogenetskimi izjavami – kot jih daje npr. *Teilhard de Chardin* – „videti že v tem, da je inkarnacija Božjega logosa v svetovno resničnost absolutna skrivnost, naravoslovje pa ravno vsako skrivnost poskuša odpraviti, raz-ložiti, kar se odraža predvsem v tvorbi evolucionističnih osnut-

kov.” Je pa še drugo, kar nam tako sintezo onemogoča. Sodobna znanost se namreč po eni strani kaže v suverenosti subjekta, po drugi pa z nezmožnostjo prodreti v naravno resničnost samo. Intelkt je tisti, ki postavlja osnutke in registrira, zato njegovo spoznanje ni absolutno „objektivno” in od njega čisto „neodvisno”. Omejene metode lahko pripeljejo le do omejenih spoznanj. Iz tega pa neposredno sledi, da znanost v sodobnem smislu o vprašanju Boga načelno ne more odločati. Ker v resničnost prodiramo s posebnimi metodami, torej po posebnih, ozkih poteh, se nam celota vedno bolj izgublja izpred oči. Takoj ko se poskuša podatke znanosti neposredno povezati s katerokoli ideologijo in iz njih skonstruirati neko celoto, je znanstveno dejanje nujno ponarejeno. In če realna danost sveta skriva v sebi tudi pojavno nedosegljive globine – in dejansko jih – potem znanosti sami ne moremo prepustiti, da bi o teh razsežnostih odločala sama. Seveda se mora svetovni nazor, ki hoče biti objektivni, orientirati tudi ob znanosti, ni pa mogoča sinteza znanosti in religije.

### 8. Verjetnost slučajnega nastanka gena s 100 nukleotidi je $1:10^{60}$

„To bi veljalo, če med nukleotidi, ki sestavljajo gen, ne bi bilo kolektivnih samoorganizacijskih pojavov, ki so pri nukleinskih kislinah prav izraziti“, tako se glasi opomba k mojemu navedku.

Kolikšna je „samoorganizacijska“ sposobnost nukleinskih kislin se da ugotoviti samo zunaj organizma. Tu pa ravno eksperimenti s „prajuhami“ kažejo, da je ravno tvorba nukleinskih kislin zelo problematična. Nekaj drugega je seveda sinteza, ki poteka v organizmu, kjer je ves proces usmerjen po vrsti encimov, ki so vsi zopet koordinirani po genih in delujejo po posebnem redu! Vsak korak v zapletenem kibernetičnem procesu je sicer razumljiva kemija. Kljub temu celote ni mo-

goče razložiti s kemijo, kajti red, ki tu vlada, ne more biti produkt samo sebe organizirajoče materije. Sama sebi prepuščena kemična dogajanja potekajo vedno v smislu padajočih energetskih nivojev in v smeri od urejenega proti neurejenemu (entropija). A. Mit-tasch, ki je objavil delo o katalizi in determinizmu v kemiji, je glede starega spora, ali so organizmi fizikalno-kemijski sistemi ali ne, dejal: „Seveda so, ampak so več kot to, najmanj tako dolgo, dokler v nobenem učbeniku fizike ali kemije ne bodo biološka funkcijska, korelacijska in urejevalna pravila brezpogojno in z nujnostjo izvedena iz dejstev fizike in kemije.“ Zanimivo je, da pri simulacijskih eksperimentih s prajuhami nastajajo že same nukleinske baze (elementi nukleinskih kislin) v mnogo manjši meri kot pa aminokislina, tako da bi bil že to nek omejevalni dejavnik. Toda vzemimo primer s „samoorganizacijo“ aminokislin, ki nastopajo pogosteje. Tu moramo razlikovati med spontano tvorbo aminokislin in njihovo sintezo v proteine (ali polipeptide). Pri *slučajni* tvorbi beljakovinskih (proteinskih) molekul je treba upoštevati, ne le prisotnost aminokislin, ampak predvsem prisotnost tistih aminokislin, ki so biološko funkcionalne.

Polipeptidi, ki nastajajo v neusmerjenih eksperimentih iz mešanice aminokislin, katere so nastale npr. v poskusih Millerja, so načelno proteinoidi (ki nimajo s funkcionalnostjo nič skupnega), zgrajeni iz optično levosučnih in desnosučnih aminokislin, medtem ko funkcionalni proteini vsebujejo le levosučne aminokislina. V eksperimentih z „prajuhami“ pa nastaneta vedno oba tipa aminokislin (poleg drugih snovi).

Lahko postavimo vprašanje, kakšna je verjetnost spontanega nastanka beljakovinske molekule iz samo ene vrste aminokislin. Ker se v nekem mediju aminokislin na osnovi proste igre molekul vedno tvorijo le polimerizati, ki na splošno nimajo nobene *določene*

stopnje reda, to je, so nebiološki proteini (= proteinoidi), se postavlja vprašanje, kolikšna je možnost nastanka biološko funkcionalne molekule v primerjavi z možnostjo tvorbe „nebioloških“ molekul. Pri tem se da številčno izraziti samo *notranja verjetnost* ( $V_n$ ), kajti *zunanja verjetnost* ( $V_z$ ), ki se nanaša na okolje, na pravo koncentracijo na pravem mestu itn., je komaj mogoče pravilno oceniti. Celokupna verjetnost  $V$  bi bila torej  $V = V_z \times V_n$ . Zaradi omenjenih težav se lahko izračuna samo  $V_n$ , ki pa je odvisna od časovnega in količinskega dejavnika ( $k$ ). Čim večja je koncentracija molekul in čim več časa je na razpolago, toliko večja je  $V_n$ .  $V_n$  je poleg tega sorazmerna verjetnosti, da se v polipeptidnih verigah vsakokrat vgradi ena od obeh aminokislinskih antipod (l- ali d-tip). Ta dejavnik označimo z  $V_{\text{antip}}$ . Končno je  $V_n$  sorazmerna tudi odnosu med „biološkimi“ in „nebiološkimi“ ureditvami (dejavnik  $V_{\text{biol}}$ ). Tako nastane formula  $V_n = k \times V_{\text{antip}} \times V_{\text{biol}}$ . Faktor  $k$  pokaže pri tem koliko vrst molekul se sploh lahko tvori. Izračuni na osnovi te formule pokažejo, da že pri polimerizacijski stopnji 1000 enot (aminokislin) in pri  $k = 10^{40}$  znaša  $V_n = 10^{-1378}$ . To je velikostni red, ki bi odgovarjal najdenju določenega atoma med vsemi atomi sveta. S tem hočem povedati samo to, da s t. i. samoorganizacijo ne pridemo nikamor. Zato tudi ne vemo, *kako* je nastalo življenje. Imamo samo vrsto hipotez!

Moj navedek v knjigi na str. 116 pa se nanaša na slučajni nastanek gena v organizmu, torej po mutaciji. Geni pa so zelo kompleksne strukture, saj vsebujejo veliko število nukleotidov, ki so razporejeni po posebnem vzorcu in v posebnem zaporedju, če naj bodo funkcionalni. Slučaj, o katerem govorim, je fizikalni slučaj, za katerega vemo, da skoraj nikoli ne zgradi reda, temveč ga praviloma redno uniči. Čimbolj je tak sistem zapleten, tembolj je izpostavljen razdiralni moči fizikalnega slučaja. To velja tudi za fizikalno pov-

zročene mutacije. Vzemimo sedaj makromutacijo (veliko spremembo) gena. Kolikšna je verjetnost, da bo nastopila ugodna mutacija, da se bo zgradil nek gen na novo ali se na novo preuredil. Vzemimo, da je potrebna čisto določena ureditev stotih nukleotidov, da nastane neka makromutacija. *Fizikalno* gledano ne obstaja noben razlog zato, da bi imela neka ureditev prednost pred drugo. Fizikalno-kemijske sile delujejo samo v neposredno bližino. Tu ni teleologije. Pri tem je vsak nukleotid lahko sosed drugega in tako so praktično fizikalno možne vse ureditve in jih moramo pojmovati kot bistveno enako možne. Odprto ostane vprašanje, koliko ureditev je lahko biološko funkcionalnih. O tem ne vemo nič gotovega. Toda dejstvo, da en sam, izmenjan nukleotid, lahko povzroči že velike motnje, kaže na to, da zagotovo ni veliko takšnih ureditev. To izhaja že iz dejstva, da je v naravi nešteto različnih genov (od bakterije do človeka), ki se razlikujejo samo po njihovi nukleotidni ureditvi. Vzemimo sedaj, da samo ena ureditev, v enem samem genu, ki je sestavljen iz 100 nukleotidov, po 25 od vsake štirih vrst, vodi do makromutacije. Potem je število ureditev  $100! / 25! \times 25! \times 25! \times 25! = 10^{60}$ , torej število s 60 ničlami. Verjetnost, da pride do *pravilne ureditve* po slučaju je  $1:10^{60}$ . Pri dolžini verige z 200 nukleotidi bi bilo razmerje že  $1:10^{120}$ . Pri tem je to število še precenitev verjetnosti!

Predpostavimo, da se v nekem organizmu stalno menja ureditev nukleotidov, da bi nastal nov gen. Čas, ki je potreben za novo ureditev naj bi bil  $10^{12}$  sekunde (To je sicer nedvomno prekratek čas, če upoštevamo, da atomarni in posebno molekularni procesi rabijo veliko več časa). Pri populaciji  $10^{15}$  individuov neke vrste (kar je zelo veliko) bi trajalo  $10^{33}$  sekunde =  $3 \times 10^{25}$  let, da bi v enem samem organizmu nastal *nov* gen. Starost vesolja pa gotovo ni večja kot  $10^{12}$  let. Ta račun nam pokaže, da je fizikalni slučaj izključen. Da bi se

obšla hipoteza slučaja, nekateri biologi govorijo o neki usmerjenosti, da ne rečem „smotrnosti“ pri graditvi nukleotidnih verig. S tem pa so področje fizike in kemije že zapustili, kajti le-to ne pozna nobene teleologije.

### 9. *Omne vivum ex vivo*

Ta zakon ni nobena „apriorna trditev“, ki bi ne bila „vsestransko dokazana“. To najprej nima s „prajuho“ nič opraviti. Postavlja pa se vprašanje, kaj je sploh naravni zakon. Najprej naj poudarim, da se prepričanje o neki znanstveni resnici hrani iz različnih virov in nikakor ne gre le za logične dokaze. Tako npr. za zakon težnosti (čeprav se da matematično izraziti) ni nobenega logičnega dokaza. Iz opazovanih podatkov se ga tudi ne da dokazati, ker bi bilo za to nujno potrebno neskončno število eksaktnih podatkov. Kljub temu smo o resnici tega zakona brezpogojno prepričani. Zakaj? Stroga nujnost in eksaktna veljavnost zakona slonita na dveh predpostavkah: 1. na veljavnosti zakona vzročnosti in 2. na predpostavki, da ima enakost učinkov strogo matematično idealnost. In tu dodajam (gl. str. 215), da je „nujnost zakona samo hipotetična, kar pomeni, da je v vsakem dogajanju uresničena le, če so izpolnjeni vsi pogoji.“ *Naravni zakon* je v bistvu *splošnoveljavna, konstantna vsepovsod in vedno prisotna enakost naravnega dogajanja*. Tudi če izhajamo iz podmene, da so v davni preteklosti nastala živa bitja, ne spremeni to ničesar na zakonu, da „vse življenje izhaja iz življenja“, kajti ne poznamo *nobenega primera*, da bi živo bitje nastajalo iz neživega. Za recentne organizme lahko mirno rečemo, da zakon brezpogojno velja. Če pa je svet nekoč nastal, potem so nastali z njim tudi naravni zakoni in tako je nastal tudi imenovani zakon življenja. Tako kot so nastali fizikalni in kemijski zakoni. Tudi pri teh zakonih je pomembna lastnost, da so to idealizacije, abstrakcije, ki v naravi nikoli ne morejo biti dokazani kot sto-od-



stotno veljavni. Včasih je seveda natančnost zelo velika npr. pri gibanju planetov, in nam omogoča zelo točne napovedi celo za tisočletja. Ko pravimo, da so zakoni nastali, še ni rečeno, da jih lahko razložimo evolucionistično. Spreminjanje se vedno dogaja v okviru določene biti. Beseda „življenje“ je izvirni pojem in označuje nek pra-pojav, ki je neposredno dan in neizvedljiv iz drugega. Nasprotje življenja je smrt. Ontološko gledano je jedro vsakega naravnega zakona neka idealna vsebina, ki ne eksistira le v našem spoznanju, ampak sama na sebi. Ta realna idealiteta je brezčasna in določa dogajanje v času. To je bistvo naravnega zakona, ki ga v nobenem primeru ne moremo izpeljati iz stvari samih, saj so zakoni ravno tisto, kar določa bistvo in dinamiko stvari. Tako tudi življenje ni neka zapletena izpolnitev zakonov fizike in kemije, ampak jih obvladuje. V tem smislu je prej njihova antiteza (Prim. poglavje „Stopnje biti in razvoj“).

Ravno zato, ker je zakon *omne vivum ex vivo* pravi zakon, izhajajo holisti iz predpostavke, da življenje sploh ni moglo nastati v nekem Newtonsko pojmovanem vesolju, ampak, da je neke vrste živa substanca bivala že od vekomaj in da se je neživa materija v bistvu ločila od žive substance.

Pa tudi če bi nam uspelo materijo v laboratoriju tako disponirati, da bi končno nastalo preprosto živo bitje, nikjer ni rečeno, da je s tem o samem *izvoru* življenja že kaj odločeno. Odločitev bi padla šele takrat, če bi se dalo *brez slehernega dvoma* dokazati, da pojav življenja ni nič drugega kot stvar materialnih relacij. Sam nastanek živega bitja na tak način pa ne izključuje z gotovostjo, da ni življenje *bit posebne vrste (sui generis)* in s tem izraz ne-materialnega počela, – in to poskušam v moji knjigi tudi dokazati – ki se udejani šele tedaj, ko so za to dani posebni materialni pogoji. Torej tudi v tem primeru ni omajana veljavnost zakona življenja, ki je dobro ute-

meljen in ima ravnotako apodiktično veljavnost kot fizikalni zakoni, samo, da so tu še drugi parametri, ki jasnost lahko nekoliko zakrijejo.

10. *Nesorazmerje med materialnimi, kot dražljaj delujočimi dejavniki in biološko reakcijo* (str. 226)

Da obstaja to nesorazmerje ni samo stvar razlike v nakopičeni energiji, kot hoče sugerirati primer z napeto puško. Razlika med neživimi bitnostmi in živim organizmom je bistvena! Nesorazmernost je posebno vidna pri oblikovanju organizma, kjer imamo opravka z fizikalnimi in kemijskimi dražljaji (npr. induktorji organogeneze) pa vendar je rezultat tak, da moramo upoštevati še nek dejavnik *x*, ki se izmika fizikalno-kemijski analizi. S tem pa ni rečeno, da se izmika vsaki analizi. *Driesch* je npr. s strogo analizo – torej eksaktno – prišel do odkritja ne-mehaničnega dogajanja v živem svetu. „Eksaktno“ se sicer navadno uporablja le za tisto, kar je v zvezi z matematiko. Toda eksakten postopek ne pomeni le uporabljati matematiko. (Na strani 234 sl. je navedenih več primerov z t. i. indukcijskimi dražljaji, kjer je posebno očitvidna nesorazmernost med dražljaji in odgovori).

Naj navedem še en tak primer. Vzemimo človeka zgolj kot biološki, torej „materialni objekt“ – kar človek vsekakor tudi je – kar pa še ne pomeni, da ga reduciramo zgolj na nekaj takega. Vprašanje, ki se postavlja, je, ali je zakonitost delovanja tega „materialnega objekta“ mehaničnega značaja, ki pozna samo učinkovanje med poslednjimi delci materije, ali ni. Celotna zmožnost dejanja kakega človeka v določenem trenutku njegovega življenja, torej celota tistega, kar je v tem trenutku zmožen storiti, je odvisna od celote dražljajev, ki so ga od začetka življenja zadeli in od učinkovanja teh dražljajev. Zmožnost dejanja je bila torej v vsakokratni posebnosti ustvarjena po pred-zgodovini dotičnega človeka. Ta predz-

godovina pa je bila vseskozi *slučajna*. (Kate-remukoli dojenčku npr. lahko privzgojimo poljubni jezik). Skratka: zmožnost dejanja kakega človeka lahko označimo kot historično ustvarjeno reakcijsko bazo. Nekaj takega v neživi naravi ne poznamo. V neživem svetu imamo samo *kvantitativne* spremembe reakcijske zmožnosti po predhodnem dogajanju, medtem ko je v organskem svetu ustvarjena reakcijska zmožnost po poljubnosti predzgodovine, ki se vsakokrat izraža v obliki zelo sestavljenih in v vsakem primeru specifičnih reakcij. In ne le zmožnost dejanja je ustvarjena pri človeku na način, ki nima nič skupnega z neko mehaniko, tudi njegovo resnično obnašanje (behaviour) poteka v vsakem posameznem primeru na mehanistično nerazložljiv način. Človek izgovorjen stavek drugega človeka tudi lahko „razume“ in nanj „smiselno“ odgovori (reagira). Smiselne reakcije imamo seveda tudi pri živalih. V jeziku naravoslovca (behavioristično) povedano, pomeni to, da je fizikalni dražljaj, ki obstaja v nekem zelo sestavljenem zaporedju zračnega nihanja, od človeka dojet kot celota, in da je tudi reakcija nanj neka celota. Oboje, dražljaj in reakcija, ne pride do izraza kot t. i. fizikalne „rezultante“, ampak vseskozi glede na posebnosti svoje sestave (ki ima „smisel“ in je „razumljena“). Tu se dele dražljaja, ki je vedno neka sestavljena fizikalna tvorba, ne da po delih nanašati na dele reakcije. Pojem celote je tu temeljnega značaja, čisto tako kot pri našem zgoraj omenjenem nauku o tvorbi forme organizma.

II. *Vsi procesi v fiziki in kemiji so načelno reverzibilni ali obrnljivi itn.* (str. 125)

Glede te trditve je v recenziji zapisano, da je formulacija nekoliko preohlapna. In potem je rečeno, da je obrnljivost temeljno dejstvo v mehaniki. Tudi ta formulacija je nekoliko ohlapna. Vprašanje je, v kateri mehaniki, klasični ali tudi kvantni? Dejstvo je, da pri vseh fizikalnih procesih lahko opazujemo proti puščici časa obrnjen (reverzibilen) proces. Pokazalo se je, da zakon obrnljivosti spada med najsplošnejše fizikalne zakone, ki sploh obstajajo. Velja, kakor daleč sega naše sedanje spoznanje [z izjemo toplotnega področja (2. zakon termodinamike) in razvoja kozmosa], za celotno fiziko, to je mehaniko, elektrodinamiko, vključno relativnostno teorijo, kvantno mehaniko (atomska fiziko), relativistično kvantno mehaniko in celotno teorijo elementarnih delcev. Seveda slednji področji še nista zaključeni in zato ne moremo vnaprej izključiti možnosti, da se pokažejo področja fizike, kjer ta zakon obrnljivosti ne velja. Toda to zaenkrat tudi ni pomembno. Za mojo temo je dovolj tisto, kar sem povedal v svoji knjigi, da so vsi procesi (kolikor vemo danes) v fiziki in kemiji reverzibilni, da pa je razvoj kozmosa ireverzibilen proces, ki je v tesni zvezi z 2. zakonom termodinamike.

\* Odgovor na prispevek F. Cvelbarja in A. Prediha: Ob branju knjige Jo•e Hlebs: *Kozmos, evolucija, •ivljenje*, objavljenem v *Tretji dan* št. 1/2 (januar februar) 2003, str. 149-155.

**Ahmed Pašić**  
**Islam in muslimani**  
**v Sloveniji**

Emanet, Sarajevo 2002,  
 213 str.

V zadnjih desetletjih islam, morda tudi zaradi izziva, ki naj bi ga predstavljal za zahodno civilizacijo, pridobiva na pomenu v medijskem prostoru. Ob pomanjkanju literature o islamu v slovenskem jeziku, še zlasti spod peresa domačega avtorja, je treba pozdraviti izdajo dela *Islam in muslimani v Sloveniji* Ahmeda Pašića. To je kompleksno zasnovano, saj ga sestavljajo tri poglavja s sorazmerno različno in obsežno tematiko. Prvo poglavje je posvečeno predstavitvi islama, tj. njegovega pojava in širjenja, njegovih temeljev in njegovega razumevanja vere. Temu se pridružujeta kratki predstavitvi Korana in Mohamedovega življenja. V drugem poglavju avtor obravnava zgodovino islama in muslimanov v Sloveniji od prvih turških vpadov v začetku 15. stoletja do razglasitve slovenske samostojnosti leta 1991. Precej pozornosti v njem posveča vlogi bošnjaških vojakov na soški fronti, tudi zaradi takrat obstoječe mošeje v Logu pod Mangrtom. Njeno odkritje je pravzaprav zanj pomenila velik osebni psihološki šok, saj je v predgovoru zapisal: "Ko sem pred leti bral knjigo z naslovom PLAVI KRIŽ, sem bil dobesedno zgro-

žen, ko sem proti koncu knjige videl fotografijo mošeje v Logu pod Mangrtom. Takrat sem prvič spoznal, da je mošeja v Sloveniji že obstajala ..." (str. 11). S tem pa hkrati posredno skuša opozoriti na dilemo, ki nekako deli slovensko javnost. Muslimani, ki živijo v Sloveniji, namreč že več desetletij čakajo na postavev džamije v Ljubljani (kasneje pa tudi v drugih slovenskih mestih). V tej mošeji, ki je že stala na slovenskem ozemlju, lahko prepoznamo nekakšen tih argument v prid temu, da postavev džamije ne bo predstavljal – izhajajoč iz zgodovinskih dejstev – nič novega ali nevarnega. Omenja tudi oblikovanje Islamske skupnosti v Sloveniji (njen prvi odbor je bil ustanovljen leta 1967, uradno pa je bila registrirana leta 1976), ki je bila rezultat organiziranja muslimanov iz nekdanjih jugoslovanskih republik v Slovenijo, kamor so ti prišli predvsem iz gospodarskih razlogov.

Okoliščine, povezane z njeno ustanovitvijo in razvojem, ter njen položaj v državi Sloveniji pa so kratko predstavljene v tretjem poglavju. To je nekaako osrednje v Pašićevi knjigi, v njem pa predvsem natančno analizira odnos slovenskih dnevnikov (posredno tudi javnosti in politike) do islama. In kakšni so bili dobljeni rezultati? "Skoraj devetdeset odstotkov (88 %) člankov iz slovenskega dnevnega tiska o islamu piše s predsodki, nepreverjenimi in-

formacijami, pristranskim zavajanjem javnosti in z lažmi." (str. 117). Najpogostejši predsodki, kot omenja avtor, se nanašajo na širjenje vere z ognjem in mečem (dandanes se to običajno označuje kot terorizem), na globalni strah pred islamom in "islamskim fundamentalizmom", domnevno povezanost nekaterih sekt z islamom, zatiranje žensk, gradnjo džamije, na položaj Jezusa in Mohameda v islamu ter na zamenjavo izrazov 'musliman' in 'mohamedanec'; vse te v delu tudi podrobneje razčlenjuje in zavrača. V nadaljevanju dela razpravlja tudi o razmerju ter o možnosti sožitja med Evropo (bolje zahodno civilizacijo) oz. krščanstvom in islamom. Pašić sicer zavrača znano tezo Samuela P. Huntingtona o spopadu civilizacij, konkretno med Zahodom in islamsko-konfucijsko navezo, priznava pa, da islam zahodni, zlasti ameriški kulturi predstavlja realno grožnjo. Nazadnje del poglavja nameni kritični analizi diskurza, posebej na primeru proučevanja besedil o islamu. Opozarja na nevarnost obstoječih manipulativnih diskurzivnih strategij, med katerimi izpostavlja polarizacijo na ravni "MI" in "ONI". Kot drugje na Zahodu naj bi tudi v Sloveniji razlog za številne predsodke bilo pomanjkanje splošnega znanja o islamu in muslimanih, kar velja tudi za ljudi, ki to "problematiko" medijsko pokrivajo. In kje avtor vidi razlog za takšno

“razumevanje” islama v javnosti, kot ga najdemo? Najboljši odgovor je našel pri W. Edwardu Saidu oz. v njegovem delu *Covering Islam – How the media and the experts determine how we see the rest of the world* (*Pokrivanje islama – kako mediji in strokovnjaki določajo naš pogled na ostanek sveta*): “Moja teza v knjigi je, da je kanonično in ortodoksno ‘pokrivanje’ islama, ki ga najdemo na akademijah, v vladah in medijih interrelacijsko – bolj difuzno, prepričljivo in vplivno na Zahodu, kot katero koli drugo ‘pokrivanje’ ali interpretacija. Uspeh tega ‘pokrivanja’ gre pripisati političnemu vplivu tistih ljudi in institucij, ki jim je to bolj pomembno od resnice in točnosti.” (str. 179).

Kritično pisanje o študiji o islamu je nehvaležno delo, saj tvegam obtožbe, da sem islamofob oz. nasprotnik islama. Vendarle po mojem mnenju Pašičevo delo predvsem spričo številčnosti in obsežnosti tem oz. vprašanj, ki jih skuša obravnavati, ostaja nekako nedovršeno. Bolje bi bilo, da bi se avtor v svoji prvi študiji omejil le na eno tematsko področje ter ga poglobljeno obravnaval. Tako bi, menim, lahko več prostora namenil analizi člankov v domačem časopisju in diskurza slovenskih politikov, ki pričujejo o (ne)poznavanju islama in o islamofobiji v slovenski družbi. Tako bi namreč celoviteje predstavil, kako in zakaj tako Slovenci vidijo islam in

pripadnike te religije. Prav tako pogrešam avtorjevo analizo tega, kako slovensko družbo, krščanstvo, sodobno demokracijo, kulturo in vrednote zahodne civilizacije (kateri pripada tudi Slovenija) razumejo muslimani, ki živijo pri nas. Podobno tudi, kaj je Islamska skupnost storila za boljšo podobo islama in muslimanov v slovenski javnosti, zlasti za razbitje predsodkov in neresničnih stereotipov, ki jih v delu analizira. Manjka torej nekakšna predstavitev njihovega konstruktivnega pristopa v tem pogledu. Po svoje ima delo celo nekoliko zavajajoč naslov, saj ob njem bralec pričakuje, da bo izvedel več o islamski skupnosti v Sloveniji, njeni organizaciji, načelih in zgodovini. Tem pa avtor namenja le nekaj strani, čeprav po drugi strani obsežno – tega ne velja spregledati – predstavlja zgodovinski kontekst stikov slovenskega prostora z islamom. A treba je naglasiti predvsem pozitivni pomen Pašičeve študije, saj gre za izvirno, v slovenskem jeziku napisano delo o islamu, pravzaprav o tem, kako njegovo srečanje (pa naj gre za sožitje ali za konfliktnost) s slovenskim kulturnim prostorom doživlja “slovenski” musliman. In to je vendarle pomembno! Saj gre hkrati za iskanje odgovora na vprašanje, ali je možna zahodnjaška različica islama, ki bi odpravila nastali razkorak med njima ter s tem omogočila identiteto “zahodnih” muslimanov. Tako bi

se tudi odpravilo omenjeno napeto razmerje na ravni MI – ONI ter omogočilo njihovo sobivanje. Ker je avtor sam musliman, ki živi v slovenskem (=zahodnem) okolju, je verjetno njegova osebna življenjska zgodba najboljši pokazatelj, ali je takšno sožitje možno ali ne. In ne nazadnje, delo je pomembno tudi zato, ker razodeva vprašanja, ki vznemirjajo avtorja in, domnevam, marsikateroga izmed muslimanskih državljanov Slovenije. Zato sem mi zdi pomembno, da nemuslimanski Slovenci po njem posežejo. Le tako bo namreč prišlo do boljšega poznavanja islama, in sicer tako, kot ga razumejo njegovi pripadniki, kar lahko le prispeva k izginotju napačnih podob in strahu ter k oblikovanju čim bolj objektivne podobe o tej religiji. Hkrati pa v tej študiji vidim v mnogih pogledih pravzaprav izhodišče za avtorjevo nadaljnje raziskovalno delo.

Zvonko Bergant

### Jože Pucelj Iz življenja za življenje.

#### Odgovori na življenjska vprašanja

Ljubljana: župnijski urad  
Dravljje 2003, 83 str.

Jože Pucelj je član jezuitskega reda; študiral je filozofijo, teologijo in psihologijo ter doktoriral iz moralne teologije. Je član Odbora za družino pri Škofijskem pastoralnem svetu v Ljubljanski nadškofiji. Spremlja zakonska občestva in objavlja članke z moralnoteološko in družinsko tematiko. Od samega začetka, torej že celih dvajset let, sodeluje tudi pri pripravi na zakon v svetovalnici Betanija in odgovarja na pereča življenjska vprašanja v "Naši družini". Prav od tu izhaja želja in pobuda mnogih, naj svoje odgovore zbere v knjigi.

Današnje življenje ima svoje sončne in senčne strani, popolnih stvari na tem svetu ni. Priznati sodobnega življenja povzročajo, da noben posameznik, zakon ali družina ni povsem idealen. Ni časa niti za pogovor niti za molitev. Zakonci so drug do drugega večkrat krivični in nervozni, starši nedosledni in premalo potrpežljivi, otroci pa trmasti in maščevalni, kar povzroča, da se v marsikateri družini "grizejo kot psi in mačke". Napetost in sovraštvo lahko prerasteta celo v nasilje, ne prestando pomanjkanje odnosov in nepripravljenost za dialog pa

pripeljeta do odtujevanja, celo samomorov, umorov, ločitev ali zasvojenosti z alkoholom in mamili. V zadnjih letih se vedno več ljudi zateka po pomoč k psihologom, duhovnikom, v razne skupine za samopomoč ali pa pišejo o svojih problemih v razne časopise, pojavlja pa se tudi vedno več knjig s tematiko, kako ravnati in delovati, da bi bilo tega čim manj, in prav ta knjiga je vse to.

Že sam uvod nosi naslov "PIPS v vsako družino" – kakor se namreč nahaja v vsaki družini omarica s prvo pomočjo, ki vsebuje vse najnujnejše, tako bi morali imeti v vsaki družini PIPS za kultiviranje medsebojnih odnosov, ki so večkrat vse prej kot kulturni. In kaj pomeni ta PIPS? Označuje pozornost, iskrenost, potrpežljivost in spoštovanje – temelje za normalne medosebne odnose. Prav v družini se namreč naučimo osnovnih oblik obnašanja, v družini prvič začutimo pripadnost, ljubljenost, hotenost ali pa obratno, odvečnost, nepripadnost, neljubljenost. Na osnovi teh temeljnih izkustev v družini se bomo ravnali kasneje v življenju, prav ta izkustva bodo zaznamovala vse naše nadaljnje bivanje. Zato PIPS sodi v vsako družino.

Knjiga je razdeljena v tri vsebinske sklope. Prvi del nosi naslov "Vozli sobivanja v zakonu" in v njem avtor odgovarja na vprašanja v zvezi z odnosom mož – žena. Tako skuša pomagati ljubosumni ženi, žen-

ski, katere mož čuti krvoskrunske želje do lastne hčere, možkemu, ki se ne strinja povsem s tem, da je znak dobrega zakona, če sta mož in žena najboljša prijatelja, ženi, ki jo mož vedno bolj ignorira itd. V drugem delu "Naporna razmerja: starši – otroci" odgovori na vprašanje materi o trdi ali popustljivi vzgoji, dekletu, ki se ne razume z gospodovalno mamo, piše o Cerkvi in spolnosti, o svobodi vesti idr. V zadnjem delu "Vprašanja, ki jih piše življenje" pa se loti problemov posameznikov, piše o občutku manjvrednosti, o osamljenosti, o homoseksualcih in Cerkvi, o ločencih in Cerkvi, o vlogi duhovnika v zakonskem občestvu itd. Omeniti je treba, da avtor odgovarja na probleme večplastno, najprej na osnovi razodetja in cerkvenega izročila, nato pa citira tudi mnoge uveljavljene zakonske svetovalce, torej je vsestransko razgledan in podkovan.

Kristjani bi se morali zavedati, da v zakonu niso sami, ampak jih povezuje Božja ljubezen. Bog je že v začetku ustvaril družino kot temelj božje skupnosti na zemlji. Z zakramentom svetega zakona naredita zakonca slovesno zavezo, drug drugemu podelita zakrament odrešenja in milosti, ki jima omogoča, da skupno pričneta proces odreševanja drugega in samega sebe. Sam otrok pa je največja uresničitev zakonske in Božje ljubezni, saj je rojstvo otroka najvišja oblika

sodelovanja z Bogom in utelešenje Božje ljubezni do človeka, zakonca namreč z rojstvom otrok zgradita družino oz. občestvo oseb. Zato so še posebej pomembni urejeni zakonski odnosi. Če se odnosi v družini skrhajo, v njej ni več prostora za uresničevanje Božjega odrešenjskega načrta. Prav križani in vstali Kristus mora biti zakoncema tista moč, ki daje njunemu zakonu vedno znova trajnost ter odpuščajočo in darujočo ljubezen, ki je hkrati odprta za življenje. Ob njem bosta zakonca spoznala, da je prava ljubezen le križana ljubezen. In prav knjiga "Iz življenja za življenje" je tista, ki nam sporoča, da smo vsi v "enem čolnu", odvisni drug od drugega in da je zahteva današnjega časa solidarnost. Zaradi konkretnih odgovorov na vsakdanje zakonske, družinske in osebne težave je Pucljeva knjiga priporočljivo čtivo tako za zakonce kot za tiste, ki se na zakon šele pripravljajo.

Marija Bergant

### **Spregovoril mi je na srce** (Utrinki ob branju romana Nikosa Kazantzakisa: Božji ubožec)

Vedno sem bila mnenja, da je mit močnejši od zgodovine in da pisatelj, ki prebesedi zgodovinske dogodke v literarni jezik močno razširi meje našega doživetja. Zgodovina je sporočilna, kadar njen duh zgori v sporočilnosti, ki stopa v brezčasnost in brezprostorje. Postane le okvir, v katerega bomo vstavili sliko, da bi jo lahko pripeli na zaveso sedanjosti. Da bi nam govorila tukaj in sedaj. Roman Božji ubožec, ki je roman o sv. Frančišku Asiškem, prav gotovo sodi v tak okvir. Roman je odlično prevedel Jaroslav Novak, ki je za prevod prejel tudi Sovretovo nagrado. Svetnik je v mnogih literarnih poskusih dobil mnogo različnih obrazov, kakor so bili različni avtorji, ki so ga poskušali ujeti v svoje besede. V Kazantzakisovem romanu smo priča Frančišku, ki je mojster dialoga z vedrim grškim obrazom. Pisatelj je namreč po rodu Grk in svojega svetlega duha spretno vdihava v osebnost sv. Frančiška. Celotna umbrijska pokrajina zato diha kot obljubljen dežel, kjer v preprostosti in ubožtvu svetnikovega duhovnega življenja tečeta "med in mleko", kjer je ljubezen po-

manjkanje izobilja. Mnogi želijo okusiti to "obljubljeno deželo", to polnost ubožstva, zato se pridružijo načinu življenja, ki ga živi glavni junak.

Brat Leon, eden od dvojice junakov, kot Frančiškov sobrat, zapiše to, kar se je dogajalo v zgodovinskem okviru poznega srednjega veka. Mojstrsko in natančno suče pero (*Vse tvoje besede, sleherno kretnjo sem si vsak večer pri soju lučke zapisal, drugo za drugo, in vsa tvoja dejanja, da se ne bi nič izgubilo. Mogoče, sem si pravil, bo katera tvojih besed rešila katero dušo. Če je ne zapišem in pozneje ne razodenem ljudem, bo tista duša prikrajšana za zveličanje po moji krivdi*) in pred nami razgrinja veličino duha, ki s svojim razmišljanjem in življenjem prerase formalne meje vere, duha, ki prekipi čez robove lonca, ne da bi se razlil v prazno, temveč da bi bil začetek zgodbe nekega drugega duhovnega lonca, iz katerega bodo že tedaj in kasneje zajemali mnogi.

Zgodba o Frančišku Asiškem je tudi zgodba o Jezusu Kristusu. Oba lika sta močno prepletena in vsak zase vsebinsko močno izvirna. Revolucionarja sta, ki spremenita svet in svojo revolucijo začneta pri sebi. Človek in Bog. Zemljsko in nebeško, ki se združita kot ena oseba. Kar dokazujejo stigmati ali Kristusove rane, ki jih svetnik prejme na gori La Verna (*Ljubljena gora, gora božjih obiskovanj, bodi blagoslovljena za vse dobro, kar si storila zame, za*

rane, ki si mi jih podarila, za nočna bdenja, grozo, kri! Ko so križali Odrašenika, si bila ti, kakor vedo povedati, edina izmed gora, ki si se stresla in odprla svoje drobovje; in tvoje hčere, skalne jerebice, so se oglasile z žalostinko in si pulile perje, z očesci obrnjene proti Jeruzalemu. Tudi moje srce, skalni jereb, žaluje za tvojimi skalami, nad njimi je bil Kristus križan v zraku, prinesel mi je čudovito oznanilo. In zdaj odhajam, moja La Verna. Nikoli več. Zbogom, ljubljena, za vedno). Ko Francišek objema Boga, objema človeka, postaja Ljubezen, ki se razvije do svoje polnosti, ki na koncu preмага smrt. To pa je tudi osrednji motiv romana.

V vzporedni lik romana ne vstopa samo Kristus kot največja karizmatična osebnost in božanstvo obenem, v zgodbo je nevidno zapisan in vpet tudi vsak posameznik s svojo karizmo. Bralec romana. Tisti, ki bere vrstice, ki jih ni. Tisti, ki vstopa v zgodovino svojega osebnega odrešenja. S svojo zgodbo in svojim poslanstvom. In tukaj se pravo branje šele pričinja.

Kdor je v življenju izkusil Jezusov dotik in veselje Očeta nad izgubljenim sinom, bo vzdrhtel že v prvem odstavku: "Ko pa sem ti povedal zgodbo svojega življenja, so ti pritekale solze, stisnil si me v objem, me poljubil ...". Močan stavek, ki ga brat Leon izpove silno nežno kot dejanje resnične ljubezni in ki se nadaljuje v besedah:

"Samo človek sem, zavedaj se tega, utrujen sem bil od potikanja, stradanja, prezebanja. Naveličal sem se trkati na nebesa, ko se mi niso odprla. Tedaj pa, na robu obupa, me je Bog neke noči prijel za roko, hkrati je prijel za roko tebe, oče Francišek, in srečala sva se".

Iz večje globine se na začetku odženeš, večjo višino dosežeš. Resnično srečanje je dotik božje milosti. Iztegneš roke in Bog jih napolni. Milost dežuje nate in ti nisi storil drugega kot odprl dlani. Pisatelj je ta vstop Boga v človeka na čudovit način opisal v liku Francišekove matere Pike: "Torej, redovnik mi je položil roko na glavo in čutila sem, kako mi je možgane prešinil plamen, mi zajel vrat in zagorel v moji notranjosti. Kaj je bil tisti plamen? Obšlo me je, da sem pogoltnila solze, in me prijelo, da bi tam sredi dvorišča zaplesala ali da bi stekla na ceste, da bi odvrгла sandale in bi se napotila kam daleč in se nikoli več ne bi vrnila v domačo hišo ... Gorela sem. Kaj je bil ta plamen? To bo Bog; tako vstopi v človeka".

Francišek prejme, leta kasneje, enako iskro v srce in Gospod to iskro preko njega razpihne v mnoge.

Tisto, česar njegovi materi Piki ni uspelo, ker so ji njeni bližnji preprečili, uspe njemu. Za ceno hoje za Gospodom in zvestobe samemu sebi se odpravi na pot – pot norosti, in se odpove celo lastnemu očetu. Nič več ni Bernardonejev sin, postane pravi Božji sin. Poro-

či se z uboštvo in oznanja evangelij ljubezni. Razpet je med veselje in človeka, med človeka in Boga. Bolj ko je njegova narava mistična, bolj ljubi vse stvarstvo. "Samo mnogo odrekanja doseže veliko privolitvev." Francišek se od vsega oddalji, da bi vse še bolj ljubil. Bolj ko ljubi, lažje kljubuje lakoti, goloti in zaničevanju. V svojih vzdihih iz dna srca moli:

"Moj Bog, napni me, da se ne uspavam."

"Moj Bog, ne prenapni me, da se ne zlomim."

"Prenapni me, četudi se zlomim!"

Tri vrste molitve, tri vrste ljudi. "Tretja naj postane najina, bratec Leon," pravi Francišek. Njegovo življenje postane en sam ples in prisposoda. Strastno komunicira z Bogom in strastno živi. Ljubi in trpi. Preizkuša in je preizkušan. Trpi, ko mu Gospod naroča, naj poljubi tisto, česar ga je najbolj groza – gobavca. Doume, po dolgih bojih, da bolj ko se mu bo izogibal, več jih bo srečal; da ne bodo izginili, dokler ga ne bo stisnil v objem. Bog nam govori: "Česa nočeš? Prav to hočem, jaz. Kaj sovražiš? Prav to jaz ljubim. Delaj tisto, kar ti ni ljub – ker je to ljub meni." Francišek se ukloni in poljubi gobavca in ugotovi, da je v gobavcu, ki se je spustil na zemljo, bil sam Kristus. Nato joka. Joka od radosti, ker je doživel Gospodov mimohod. Poglavlje se zaključuje s Franciškovimi besedami Leonu: "...vsi ti gobavci, po-

habljenci, grešniki, če jim poljubiš usta ... Vsi ti, če jim poljubiš usta, postanejo Kristus, Odrešenik." Močne besede. Tako močne, da odložiš knjigo, ki jo bereš in ostaneš nekaj časa brez besed, brez diha; ganjen, ker čutiš, da se te je Gospod dotaknil z isto močjo kot se je v svojem duhu dotaknil pisatelja, ki je "znano temo", zapisal na čisto nov, neklišijski način.

Popolnoma neklišijski je pisatelj tudi v odnosu Sv. Frančiška in sv. Klare, ko razlaga skrivnosti, ki so se dogajale med dvema velikima duhovoma. Duhovoma, ki sta šla skozi boje čez telesnost, da bi dosegla tako stanje duha, v katerem bosta resnično združena v Njem, ki edini osvobaja. Eros in Agape. Duši, ki sta sposobni komunicirati tudi onkraj besed. Dopolnjevala sta se kot oboka mavrice. Klara, potem ko jo Frančišek obleče v raševino in ko ji odstriže lase, vstopi v vrsto Frančiškovih bratov in ustanovi svoj red. Medtem ko ga ona ni nikoli razočarala, ga bratje, katerih število je naglo naraščalo, velikokrat razočarajo; upirajo se in odmikajo od prvotnih poti. Frančišek je ranjen. Ranjen v duši in na telesu. Njegova molitev je še bolj goreča: "Sveta milostljiva gospa Ljubezen, najstarejša Gospodova hči, k tebi vzdigujem roke, usliši me! Razširi naša srca, da bodo zaobjela vse ljudi, dobre in hudobne; da bodo zaobjela vse živali, divje in krotke, vsa drevesa, rodovitna in neplodna, vse kamnine, reke in morja. Vsi smo bratje, vsi

otroci istega očeta in vsi romamo po isti cesti nazaj domov, vsi se vračamo v hišo svojega Očeta."

Za temi besedami je možno zaslutiti vso veličino duha, ki jih je izgovoril, vso subtilnost in predanost. Isto in še večjo predanost srečamo, ko premaga smrt, ko ji reče: sestra smrt, ki ji nihče živ ne uide. Bolj ko njegova luč ugaša, več hvale poje Gospodu. "Hvaljen, moj Gospod v sestri Luni in zvezdah, v bratu Vetru in zraku, v naši sestri Vodi, v našem bratu Ognju, v naši sestri in materi Zemlji "...

Umira s Kristusom, ves preboden z njegovimi ranami. Ves njegov. Z Njim tudi vstaja. Preden umre, izpove še zadnjo modrost, ki bi jo sv. Pavel gotovo imenoval norost križa: "Kdor živi z volkovi, mora biti volk, ne pa jagnje. To si rekel, bratec Leon, to govorijo vsi razumni ljudje. Toda meni je Bog pustil neko norost, novo norost, pa pravim: "Kdor živi z volkovi, naj bo jagnje, ki ga pojedo! Kako se imenuje tisto nesmrtno, ki biva v naši notranjosti?"

"Duša."

"Te, bratec Leon, ni moč požreti."

Bralec romana pa na koncu svoje bralske izkušnje z veseljem dodaja: "Duha tega romana, potem ko si ga enkrat prebral, ni moč ugasiti. Njegova izpovednost je silna in stopa tja onkraj; daleč v brezčasje in brezpostorje. Spregovori nam tja, kamor nam spregovori vsa velika literatura: na srce.

Zdenka Sušec

**Marjan Tomšič**  
**Grenko morje:**  
**roman o**  
**Aleksandrinhah**  
Ljubljana : Kmečki glas,  
2002

*"Če pustiš doma svojega dojenčka, in ko prideš sem, dojiš enega tujega, mu daješ svoje mleko, svojo kri, svoje življenje, in traja to dve leti, tudi več, in si mu potem še varuška nekaj let, in ko se po petih letih vrneš domov, te tvoj lastni otrok ne pozna in ti njega tudi ne. Gledata se kot tujca ..."*

Kdo so bile Aleksandrinke? Fenomen "šandrink" je dobro znan na Primorskem, predvsem na Goriškem. S svojo študijo pa ga je pred leti tudi širši slovenski javnosti temeljito predstavila Dorica Makuc; zbrala je pričevanja še živčih Aleksandrinh in pregledala dokumentacijo redovne skupnosti šolskih sester, ki so v Aleksandriji in Kairu moralno in praktično skrbele za slovenske žene in dekleta. Aleksandrinke so bile preproste kmečke ženske, ki so začele v naglo razvijajoči se Egipt odhajati v sredini 19. stoletja. V tujini so služile kot "višje služkinje", dojlje, vzgojiteljice, sobarice in so bile med bogatimi angleškimi, francoskimi in arabskimi družinami zelo iskane. Poznali so jih pod imeni "les Goriennes, les Slovenes." Svojim družinam so pošiljale težko prisluženi denar, v najbolj žalostnih primerih pa se nekatere, potem ko niso mogle več slu-



žiti, niso imele kam vrtni. Za številne so na stara leta skrbeli celo njihovi bivši varovanci.

Tomšičev roman o življenju Aleksandrink je pretresljiva zgodba treh žensk, Merice, Ane in Vande, ki zapustijo znano kmečko življenje in odidejo na tuje, v neznano Afriko, v Egipt. Najbolj izdelan je lik Merice, mlade matere, ki odhaja v Egipt za doviljo. Zgodbam treh glavnih junakinj se pridružujejo zgodbe Aleksandrink, ki jih glavne junakinje srečujejo v novem svetu. *Roman o Aleksandrinkah* je tudi plod temeljitega študija ohranjenih dokumentov in ustnih virov. Tako so vse opisane zgodbe so na nek način resnične, čeprav nam pisatelj zagotavlja, da je vsaka podobnost z resničnimi osebami

le plod naključja. Pisatelj slika njihovo trpljenje ob odhodu, bivanju v tujini in potem spet vračanju domov, z nenavadno občutljivostjo in darom za življenje v človekovo dušo.

Vračanje Aleksandrink ni povezano le s fizično potjo domov. Doma se morajo številne spopasti s predsodki, ki so se medtem nabrali v glavah njihovih najbližjih. Omenjeni problem obravnava že France Bevk v *žerjavih*: “... O njih (o Aleksandrinkah) so se širile najrazličnejše govorice. Šepetajoče, občudujoče, obrekujoče. Nihče ni vedel o njih kaj natančnega. Le eno je bilo jasno: prisluzile so si denarja. To je vse opravičilo, zagrnilo s plaščem prizanesljivosti in pozabljenja ...” Nekatero Tomšičeve Aleksandrinke osta-

nejo za vedno razpete med dva povsem različna svetova.

*Tomšičeve junakinje so, tudi v njegovem zgodnejšem romanu Šavrinke, v bitki s težkim življenjem, zmagovalke. Dan za dnem z vztrajnim, že skoraj nelogičnim živlenskimi optimizmom ohranjajo, kar se ohraniti mora. Lahko bi postale žrtve, toda čeprav so na videz povsem nemočne, so notranje neomajne. Med ženskami, ki jih povezujejo skupne usode, se spleta nevidna solidarnost. “Človek je res kot žival. Še dosti več kot žival. Kaj vse prenese človek, kaj vse ...” Tomšičeve ženske smejo tožiti, saj vedo, da je to njihova edina tolažba, ki jim daje moč, da ostajajo ohranjevalke življenja ...*

Martina Podberšič Smrdel