

7/8 XXXIII (310/311)
julij/september 2004

Vsebina

- Uvodnik**
1 Miran Špelič: Uvodnik
- Duhovnost**
2 Marko Kovačič: Pavlov evangelij - temelj pristnega krščanstva
15 Sveti Avguštin: O dveh dušah
- Oseba**
19 Sveti Avguštin: Tri osebe, en Bog
25 Ciril Sorč: Trinitarično pojmovanje osebe
34 Robert Petkovšek: Nastanek in razvoj pojma »oseba«
47 Tomáš Špidlík: Odkritje osebe v vzhodni duhovnosti
56 Lenart Rihar: Oseba v družbi
- Zgodovina**
64 Marija Čipič Rehar: Življenje duhovnikov po drugi svetovni vojni na Severnem Primorskem 1945 -1952
83 Tomaž Simčič: Katolištvo in izziv modernosti, V.
88 Tomaž Simčič: Katolištvo in izziv modernosti, VI.
- Pravo**
93 Andrej Naglič: Libertarna država pod pritiskom pravnega urejanja istospolnih zvez
- Srečevanja in razhajanja**
98 Branko Klun: Obračun z nihilizmom
- Obletnica**
102 Ivo Kerže: Kocbekova veličina
- Presoje**
114 Maksimilijan Matjaž: Heinrich Schlier, Zdaj pa ostaja to troje. Oris krščanskega življenja
117 Maksimilijan Matjaž: Jože Plevnik, Apostol Pavel: S Kristusom v Božjo slavo. Osnove Pavlove teologije
119 Katarina Kompan Erzar: Christian Gostečnik, Relacijska družinska terapija
120 Tadeja Tratnjek: Marija Sreš, Doma sem, kjer je moje srce
122 Gašper Blažič: Dr. Tamara Griesser - Pečar: Razdvojeni narod (Slovenija 1941-1945)
124 Robert Jakomin: Za vedno Lilja
126 Gašper Blažič: Milan Zver (ur.), Pučnikova znanstvena in politična misel - zbornik referatov in razprav
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Michelangelo, **Spreobrnjenje sv. Pavla (detajl)**, 1542-45, freska, višina detajla 101 cm, kapela Paolina, Palača Pontifici, Vatikan.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si

Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

V. d. odgovornega urednika: Andrej Marko Poznič

Uredništvo: Leja Drofenik, Helena Jaklitsch, Robert Jakomin, Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Tina Mally, Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar, Miran Špelič.

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

Upravnik: Andrej Marko Poznič
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Izbira slikovnega gradiva: Anka Brlan

Jezikovni pregled: Marjeta Stres
Tisk: Povše

Na leto izide enajst številok. Celoletna naročnina 5.500 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvo oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.000 SIT

Kdo mi bo pomagal seči daleč nazaj, do trenutka, ko se je začela zgodovina? Kdo je v preprosto dogajanje in sosledico prigod vstopila zgodba? Najbrž mi lahko priskoči na pomoč edino zgodba sama, najbolj pa tista zgodba, za katero sem v veri prepričan, da je ob njenem pisanju stal zraven tisti, ki je sploh povzročil njen nastanek, izrekel, naj se zgodba začne, ki je edini bil pred zgodbo s svojo večno zgodbo, večno Besedo.

In zakaj bi rad segel na začetek zgodovine? Ker bi rad v tistem hipu videl, kako je stopila v bivanje neka nova resničnost, kako se je pojavila oseba. Nekaj veličastnega je bilo v tistem hipu, ko se je zgodila humanizacija. Biologi, arheologi in antropologi lahko ugibajo o tisočletjih, merijo lobanje, preiskujejo pepel, izkopavajo piščalke in obrušene kamne. Govorijo pa v bistvu o istem kot svetopisemska zgodba, ki pove, kako je Jahve iz prsti zemlje naredil človeka in mu dihnil v nosnice. Prej ga še ni bilo, zdaj pa je tu: človek. In svetopisemski pripovednik zgodbe pove še nekaj, kar lahko ulovi samo misel, verujoča misel: da ta človek ni absolutna novost, niti kot bitje niti kot oseba. Iz prsti je, ki je bila že prej; in po podobi Boga je, ki je od vekov.

U hipu humanizacije je človek postal oseba, zavedel se je samega sebe. Počasi pa je dospeval tudi do ovedanja o tem samozavedanju. Človek je torej oseba, ki se vedno bolj zaveda tega, da je oseba. Sicer pa to doživlja tudi vsak v svojem lastnem življenju.

Kako na različne načine so to božjo podobo v človeku začutile različne kulture, religije in filozofije! Učasih smo prišli skoraj do paradoksalnih absurdov, da je človek naredil boga po svoji podobi! A to je samo odsev človekove nemoči in nesposobnosti priznanja razodete resnice, ki se ne pusti znanstveno secirati. Dopušča pa, da jo vzame v roke spoštljivo obravnavanje in resnicoljubno preiskovanje.

Komaj je Cerkev v starem veku svobodno zadihala po končanih preganjanjih, se je že pojavila potreba, da razmisli, v koga veruje. In ko je začela razmišljati o Bogu, je odkrila bogastvo odnosov v Trojici, ki jo sestavljajo tri osebe enega bistva. Potem se je morala soočiti še s skrivnostjo ene osebe Jezusa Kristusa, ki biva v dveh naravah. Te odgovore so nam prinesli prvi štirje koncili.¹

In prav to nam je pomagalo, da smo odkrili tisto, kar nas dela nekaj posebnega v božjem stvarstvu: da smo tudi mi osebe, ker smo narejeni po podobi troosebnega Boga. Tudi s poglobitvijo tega razumevanja je krščanstvo obogatilo ves svet, ne le formalno verujoče kristjane. Zelo jasno je potem pokazalo, da je eden od vidikov osebe ta, da oseba ne more niti ne sme biti sredstvo, torej nekaj, kar zgolj služi za dosego nekega cilja.

Zdaj pa poglejmo, kaj se dogaja vso zgodovino in tudi okrog nas: človeka, ki je oseba, se zlorablja v gospodarske, politične, vojaške in še kakšne druge egoistične namene. Sužnje vseh vrst, nedolžne talce, zagovornike pravičnosti in miru, pa tudi nič hudega sluteče od reklam odvisne porabnike ... da bi nekdo ali nekateri napolnili svoj žep, potešili svojo slo, si obdržali vse vzvode oblasti v svoji roki. Ali jim bo uspelo uničiti osebo, jo preustvariti v orodje – morda celo zelo zadovoljno orodje? Uč kot očitno je, da zlorabnike moti vse, kar poudarja to človekovo veličino. In prav ta človekova veličina je očitna na vsaki strani evangelija, te božje blagovesti in žrtve za človeka.

Kdo mi bo pomagal iztegniti se tja daleč v prihodnost, do trenutka, ko se bo ta zgodovina končala? Kdo se bo prevesila v novo zgodbo? Spet ista zgodba, ki sem jo omenil na začetku, zgodba, ki govori o cilju osebe, ki je edinole v večnem občestvu s Troosebnim, "zakaj k sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi" (sv. Avgustin).

Miran Špelič

¹ Tej temi je bil posvečena 9-10. številka Tretjega dne 2001.

Pavlov evangelij – temelj pristnega krščanstva

V Evangeliju po Mateju zasledimo priliko o ljujki med pšenico (prim. Mt 13, 24-30). Govori o tem, da na »njivi«, kjer je pričakovati sadove Nebeškega kraljestva, prej ali slej zapazimo tudi ljujko – plevel, ki ne samo da sam po sebi ne bo obrodil sadu, pač pa tudi duši in zažira pšenico. Pogosto se zastavlja vprašanje, kdo ali kaj je pravzaprav ta njiva. V njej lahko prepoznamo mnogo pomenov: lahko je to človeštvo kot družina po Božji podobi ustvarjenih otrok, med katerimi so nekateri skrajno nepravični in nasilni do drugih; lahko je to sleherni človek, v katerem se v času zemeljskega življenja bojuejo njegove kreposti s skušnjavami in slabimi nagnjenji; lahko pa v njej prepoznamo tudi Cerkev, ki je *societas mixta*, kot bi rekel sveti Avguštín. Cerkev - seveda govorimo o njenem zemeljskem delu, katere člani skušajo priti k Bogu – ni »popolna njiva«. Žal v njej prej ali slej opazimo tudi ljujko, a to ni nič novega. Že od samega začetka novozaveznega Božjega ljudstva se v tem občestvu poleg pristnih iskalcev in uresničevalcev Božje volje pojavljajo tudi taki, ki skušajo pridati določene primesi – očitno z namenom, da bi uresničili svoje interese.

To se izkaže tudi pri Pavlovem misijonskem delovanju. Kot obrambo pred takšnimi zlorabami v svojih pismih zelo izpostavi pojem »evangelij«, ki sodi med temeljne teološke pojme Pavlove teologije. Po eni strani gre za kriterij pravega nauka – to je izpostavljeno zlasti v Pismu Galačanom –, po drugi pa za temeljni povezovalni člen, nekakšen skupni imenovalac, med (lokalnimi) krščanskimi

skupnostmi – ta vidik pa je izrazito prisoten zlasti v Pismu Rimljanom.

1 Pojem evangelij

Grška beseda »evangelion« pomeni »veselo vest« oziroma »veselo novico« in se v pavlinski rabi nanaša na sporočilo o Božjem odrešenjskem delu v Jezusu Kristusu. Od šestinsedemdesetih navedkov »evangelij« v Novi zavezi se jih šestdeset nahaja v pavlinskem korpusu (oseminštirideset v nesporno avtentičnih pismih). V pismih se enaindvajsetkrat pojavi glagol »evangelizomai: »oznaniti dobro novico« (devetnajstkrat v avtentičnih pismih), dvakrat samostalnik »evangelistes«: evangelist (Ef 4,11 in 2 Tim 4,5), enkrat »proeuangelizomai«: oznaniti dobro novico pred časom (Gal 3,8). Euangelion je za Pavla klasični izraz Božje milosti, na katerega je potrebno odgovoriti z vero. Občasno Pavel govori o svojem evangeliju – po mnenju E. Lho-seja so mesta, na katerih se pojavlja izraz »moj evangelij«, neavtentična in jih zato ne moremo imeti za pomemben termin Pavlove teologije¹. Več kot dvajsetkrat pa je uporabljena beseda evangelij brez kakršnega koli določila. To očitno nakazuje, da so bili njegovi bralci že seznanjeni s tem izrazom.

2.1 Evangelij in Pavel

Ker se izraz evangelion nahaja v vseh pismih, ki jih izročilo pripisuje Pavlu, razen Pisma Titu, ga – kot je bilo povedano že v uvodu – uvrščamo med osrednje pojme apostolovega teološkega besednjaka. V Novi zavezi se največkrat pojavlja ravno v pavlinskih pismih, zato nekateri stro-

kovnjaki (npr. Becker) menijo, da je bil Pavel tisti, ki je prvi uporabljal ta pojem in ga tako uvedel v novozavežno terminologijo. G. Strecker in drugi pa zagovarjajo tezo, da je na Pavla vplivala helenistična uporaba tega pojma, zlasti kult helenističnega vladarja ali rimskega cesarja, kjer je bil izraz euangelion uporabljen (skupaj z vladarjem kot »soter« – rešenik) za oznanitev odrešenja, povezanega z vladarjevo vladavino. Vendar ta izpeljava ni jasna in pojavili so se argumenti, ki kažejo, da je Pavel ta izraz prevzel iz zgodnje Cerkve, zlasti preko helenistov, ki so prevedli izraz, ki so ga uporabljali v palestinski (hebrejski) Cerkev, b^sora (»sporočilo zmage/rešenja), v grški euangelion.

Zdi se, da Iz 40-66 s temo o dobri novici o prihajajoči ponovni vzpostavitvi Božje kraljevske vladavine (v LXX [Septuaginti] se uporablja euangelizomai v Iz 40,9; 52,7; 60,6; 61,1) do določene mere vpliva na Pavlovo uporabo pojma euangelion, čeprav se samostalni euangelion v Izaijevi knjigi ne pojavi. Še posebej vpliven je Iz 52,7, saj ga Pavel citira (morda tudi v povezavi z Nah 2,1) v Pismu Rimljanom, in ta tema miru se odraža tudi v Ef 2,13-18. Dokaz pomembnosti Iz 40-66 najdemo tudi v judovski apokaliptični literaturi (prim. 11 Qmelch 2,15-16). Vpliv izaijanskega izraza evangelij na Jezusa (prim. Mt 11,5; Lk 4,43) in evangelskega izročila je ravno tako razvidna in je verjetno vplivala na Pavla v smislu, da je bila del izročila, ki ga je prejel.

Veliko razprav je povzročila Pavlova sicer nepogosta, vendar vpadljiva izjava »moj evangelij« (Rim 2,16; 16,25; 2 Tim 2,8), ki naj bi vključeval njen možen odnos z izvorom in naravo celotnega novozaveznega pojmovanja izraza euangelion. Omenili smo že mnenje E. Lohseja. Zagotovo je izraz »moj evangelij« lahko mišljen kot navajanje vsebine, ki jo je odločno oblikoval Pavel, vendar to nikakor ni edino možno razumevanje, zlasti če upoštevamo vzorec pojavljanja besede evangelij v ostali pavlinski uporabi.

Pavel ravno tako govori o »Božjem evangeliju« (prim. Rim 1,1; 15,16), »evangelij njegovega Sina« (Rim 1,9), »Kristusov evangelij« (Rim 15,19) ali preprosto »evangelij« (brez nadaljnjih opisov). Nekateri od teh uporab se pojavijo celo v splošnem kontekstu relativno nepogostih izrazov »moj evangelij« (npr. Rim 15,16.19; 16, 25; 2 Tim 1,8.10; 2,8). Pavel govori tudi o »našem« evangeliju v 1 Tes 1,5 in 2 Tes 2,14, čeprav moramo upoštevati dejstvo, da Pavel skupaj s Silo in Timotejem (prim. 2 Kor 1,19) deli uvod teh dveh pisem (prim. 1 Tes 1,1 in 2 Tes 1,1) in da sta ta dva sodelavca skupaj s Pavlom opravljala služenje evangeliju, ki je rodilo Cerkev v Tesaloniki (prim. Apd 17,1-15).

Nasprotovanja, na katera je Pavel naletel v Galaciji, so ga privedla do prepričanja, da bistvena narava njegovega evangelija izhaja iz Božjega razodetja (Gal 1,11-12; prim. 1 Tim 1,11). Nedotakljivost tega evangelija (Gal 2,5.14) naj bi bila varovana pred prikritim in smrtonosnim popačenjem, ki ga je Pavel imenoval »drugačen evangelij – -ki pa v resnici ni povsem drugačen« (Gal 1,6-7). Na kakršno koli avtoriteto ali verodostojnost bi se skliceval »Judejec«, tudi če bi se na angela iz nebes (Gal 1,8), bi morali ta »evangelij« zavriniti, če bi se razlikoval od tistega, ki ga je Pavel pridigal Galačanom. Kriterij ni oseba niti verodostojnost, pač pa narava samega evangelija (ki ga Pavel pojmuje tudi kot »vero« v Gal 1,23).

Pavel govori o svojem Božjem razodetju podobno kot o poklicu in poslanstvu izraelskih prerokov. Bog ga je določil že pri rojstvu (Gal 1,15; prim. Jer 1,5), ga poklical, mu razodel svojega Sina (Gal 1,16, prim. 1,12) v nebeškem videnju (1 Kor 9,1; 15,8; Apd 9,1-19; 22,3-16; 26;12-18) in ga poslal oznanjati evangelij (euangelizomai) narodom (Gal 1,16; prim. Iz 6,8; Jer 1,7; Ezk 2,3). Ta samopodobna (samoidentiteta) je povezana s Pavlovo predstavo o sebi kot o glasniku eshatološke

»dobre novice« miru (Rim 10,13-15; prim. Iz 52,7; Nah 1,15).

Očitno je, da je v središču Pavlovega evangelija eshatološko delo Boga v Kristusu in da je apostolova naloga prinašati to oznanilo vsem narodom. Raziskave o Pavlu nakazujejo, da je logika njegovega evangelija naravna izpeljava tistega, kar mu je bilo razodeto preko njegove izkušnje z Gospodom na poti v Damask. V prizadevanjih v Galaciji za evangelij svoboden postave, po katerem so bili narodi sprejeti v Kristusa mimo judovskih obredov in identitetnih oznak, je Pavel hitro izpostavil nenavaden način, preko katerega je njegov evangelij prišel do njega in poudaril njegove bistvene značilnosti. Vendar bi Pavel lahko govoril tudi o tem, da je »sprejel« določena izročila od teh, ki so sprejeli vero pred njim

(npr. 1 Kor 11,23-26; 15, 3-11), in tu je dokaz, da je prevzel in vključil zgodnjekrščanske izpovedi vere v svoja pisma. Ta izročila so morala biti skladna s kristološkimi in soteriološkimi bistvom evangelija, ki mu je bil razodet.

Na vseh drugih mestih se je Pavel čutil svobodnega skovati »partnerstvo (koinonia) v evangeliju« (Flp 1,5) s filipljansko cerkvijo (ki je verjetno vključevala denarno pomoč za Pavlovo evangelijsko služenje; prim. »koimonia« v Rim 15,26; 2 Kor 8,4; 9,13). In če je bil zagret za resnico evangelija v Galaciji, je pomembno tudi, da so odlomki, v katerih se pogosto pojavlja izraz euangelion, med najbolj strastnimi in osebnimi v pavlinskem korpusu (npr. 1 Kor 9; Flp 1; 1 Tes 2). Opazimo lahko Pavlovo uporabo izraza euangelion v večih njegovih začetnih molitvah zahvale (Rim 1,9; Flp



Sveti Pavel s knjigo, mozaik, 493-526, Arianski baptisterij, Ravenna

1,5; Kol 1,6; 1 Tes 1,5-6). Tu Pavel opazi, da je posledica vere, ljubezni in upanja v vernikih dokaz, da je evangelij izpeljal svoje močno delo v sredi tesaloniške cerkve (1 Tes 1,3-5).

2.2 Božji in Kristusov evangelij

V pavlinskih pismih sedemkrat zasledimo izraz »Božji evangelij« in desetkrat »Kristusov evangelij« (ali »njegovega Sina, Gospoda Jezusa). V treh omembah je izraz »Božji evangelij« (Rim 1,1; 15,16; 1 Tes 2,9) tesno povezan z izrazom »Kristusov evangelij« (Rim 1,9; 15,19; 1 Tes 3,2). V 2 Kor 10, 14 v povezavi z 11,7 zasledimo obratno zaporedje. Pismi Korinčanom vsebujeta pet primerov »Kristusovega evangelija« in samo en primer »Božjega evangelija« (2 Kor 11,7). Po drugi strani 1 Tes vsebuje tri primere izraza »Božji evangelij« in samo en primer »Kristusov evangelij« (1 Tes 3,2). Kot lahko vidimo, ni jasnega vzorca oziroma pravila, kdaj Pavel uporablja prvi in kdaj drugi izraz.

Vprašanje je tudi, ali bi morali Božji in Kristusov pri izrazih »Božji evangelij« in »Kristusov evangelij« razumeti kot objektni ali subjektivni genitiv. Kot objektni genitiv sta Bog in Kristus vsebina evangeljskega sporočila - govorimo torej o evangeliju o Bogu oziroma Kristusu). Genitiv pa lahko razumemo kot subjektivni: v tem primeru je Bog oziroma Kristus avtor ali izvor evangelija (evangelij, ki je/ izvira od Boga/Kristusa). Na primer iz konteksta Rim 1,1, v katerem se pojavi izraz »Božji evangelij«, razberemo, da je poudarek na izvoru evangelija (subjektivni genitiv). Po drugi strani pa je verjetno »evangelij njegovega Sina« v Rim 1,9 mišljen kot vsebina Pavlovega pridiganja (objektni genitiv). Najpogostejše pa je pri Pavlovih pismih najbolje razumeti genitiv v obeh možnih pomenih. Včasih se zdi, da sobesedilo skuša izpostaviti objektivni genitiv, včasih subjektivnega, pogosto pa sta možna oba. Navsezadnje se moramo zavedati, da je v Pavlovi teologiji Bog v Kristusu oboje:

vir in vsebina evangelija; vendar je večji poudarek na Kristusu (prim. Gal 1,16; [euangelizomai]; 2 Kor 1,19; 4,5; Flp 1,15-18) ali na »križanem Kristusu« (1 Kor 1,23; prim. Gal 3,1) kot povzetku Pavlovega oznanjevanja. Tako bi lahko rekli, da je »oznanjevanje evangelija« in »oznanjevanje Kristusa« eno in isto, med seboj zamenljivo (1 Kor 1,17 in 1,23; 1 Kor 15,1.11 in 15,12; 2 Kor 4,3 in 4,4). V bistvu je za Pavla »sporočilo križa« (1 Kor 1,17-18) ali »oznanilo sprave« (prim. 2 Kor 5,19) ravno tako eno in isto oziroma medsebojno zamenljivo.

2.3 Uporaba preteklega, sedanjega in prihodnjega časa v zvezi z evangelijem

Sporočilo evangelija je močno Božje orodje, preko katerega se Božje odrešenje in pravičnost razodevata v sedanjosti (prim. Rim 1,16-17). V tem smislu je soroden bibličnemu pojmovanju Božje besede kot močne in učinkovite. To lahko prispeva k razlagi, zakaj je, zlasti v Pavlovih zahvaljevanjih za Cerkve, euangelion do določene mere sinonimen z »martyrion« (= pričevanje, pričevalec), »logos« (= beseda) in »ho logos tou theu« (Božja beseda). Pavel lahko uporabi euangelion z namenom, da nakaže njegovo aktivnost, ali v prihajanju (prim. 1 Tes 1,5), potrditvi (prim. 1 Kor 1,6) ali obroditvi sadov ter širjenju (prim. Kol 1,6).

Vendar sta se vidik preteklega in prihodnjega časa evangeljskega sporočila pri Pavlu izkazala za ravno tako pomembna. Zgodovinski dogodki razglašeni v evangeliju so nujno postavili njegove temelje in priskrbeli »verodostojne korenine« (prim. 1 Kor 15,1-20). Vendar evangelij ne more biti ločen od prihodnjih dogodkov: Pavel govori o dnevu, ko bo vsevedni Bog sodil misli vsakogar »v skladu z mojim evangelijem« (Rim 2,16). To lahko pomeni, da je Pavlov evangelij osnova za njegovo izjavo glede prihodnje sodbe, ali da bo njegov evan-

gelij kriterij sodbe. Govori pa tudi o pozitivnih stvareh: o upanju, ki je vsebina evangelija (Kol 1,23), in o evangeliju, ki prinaša luč življenja in nesmrtnosti (prim. 2 Tim 1,10). Medtem ko se ugodnosti tega evangelija začnejo tukaj in sedaj v sprejemanju evangelija, predstavljajo tudi vernikov večni cilj.

Pretekli čas evangelija se ozira nazaj preko »dobre novice« o Kristusovi odrešitvi smrti in vstajenju (prim. 1 Kor 15,1-4), celo v čas njegove epifanije – njegovega razodetja kot odrešenika (2 Tim 1,10), morda se to vsebinsko nanaša na njegovo utelešenje (kot v 1 Tim 3,16). Pavel lahko govori o evangeliju kot tistem, »ki ga je Bog napovedal po svojih prerokih v svetih Pismih...« (Rim 1,2). Apostol še posebej poudari, da je Pismo (prim. 1 Mz 12,3) »...napovedalo Abrahamu veselo novico« (Gal 3,8; izraz: proeuangelisato). Tako se je Božji blagoslov podaljšal do Abrahama (prim. 1 Mz 12,3 in Gal 3,14), kot tudi kot izpolnitev Božjih obljub, ki so jih napovedovali starozavezni preroki (prim. Rim 1,1-4). Vse to je nekako vključeno v zelo bogat izvleček Pavlovega oznanjevanja evangelija Kristusa, Božjega Sina (Rim 1,9). Najverjetnejša razlaga teh Pavlovih navedkov »evangelija« pred Kristusom je povezana z Božjim načrtom za prihodnost: razširjenje evangelija po vsem svetu preden pride konec (»panta ta ethne« v Mt 28,19 in Lk 24,47).

Tako je povsem možno, da je Pavlovo osredotočenje na izraz »panta ta ethne« (»vsi narodi«) v Gal 3,8, ki je sposojen iz 1 Mz 12,3, kjer služi kot popravek k judovskemu razumevanju, kako bodo narodi vključeni pod Abrahamov blagoslov (obveznost obreze), povezano s Pavlovim razumevanjem pričakovane globalnega vpliva evangelija. Ta tema se ponovno pojavi na koncu Rim pri utrjevanju po »mojem evangeliju in oznanjevanju Jezusa Kristusa« (Rim 16,25; kerygma Iesou Christou), ki je bilo razodeto »v preroških pismih vsem narodom« (Rim 16,26; panta ta

ethne). Ne glede na to, ali je ta zaključna hvalnica (Rim 16,25-27) avtentično Pavlova ali ne, spretno povzema osrednji poudarek Pavlovega evangelija: Božji načrt odrešenja človeštva v Kristusu.

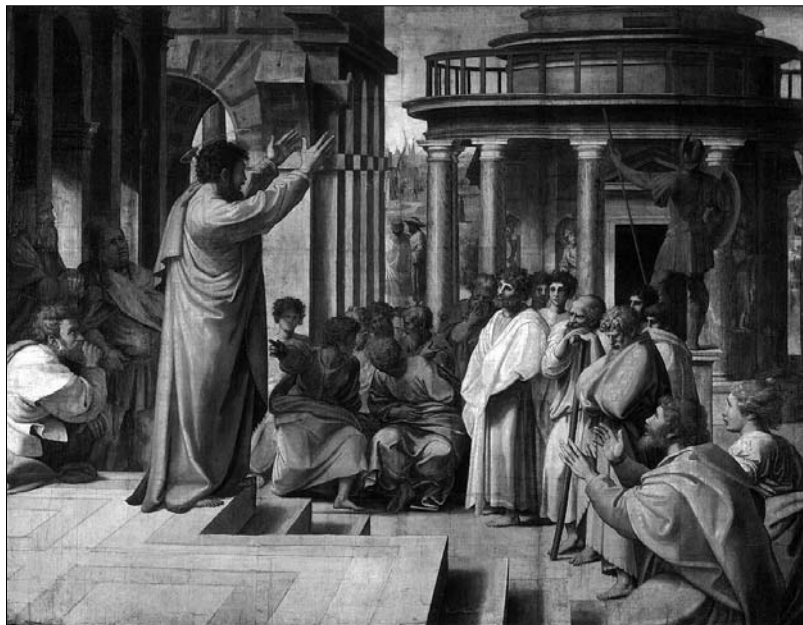
2.4 Evangelij, milost in vera

Apostol Pavel povsem nedvoumno jasno pove, da bi kakršno koli spreminjanje evangeljskega sporočila pomenilo odvrnitev od Boga, »ki vas je poklical po Kristusovi milosti« (Gal 1,6; glej tudi 2 Kor 11,4). Vsaj deset drugih odlomkov v pavlinskem korpusu ravnako vsebuje tesno povezavo med »evangelijem« in »milostjo« v neposrednem kontekstu, ki izrazito nakazuje, da je edini odrešitveni »kanal« Božje milosti čista »resnica evangelija« (Gal 2,5.14). Pravzaprav je povezava med »evangelijem« in »milostjo« tako daljnosežna in močna, da Pavel pove korintski Cerkvi, da je njihova darežljivost povezana z njihovo »podrejenostjo v izpovedovanju Kristusovega evangelija in radodarnosti vašega občestva...« (2 Kor 9,13) ter da je izraz »vsepresegajoče Božje milosti (hyperballousan charin)« (2 Kor 9,14), ki jim je bila dana.

Tudi ko se je Pavel trudil nenehno varovati »resnico evangelija« (Gal 2,5.14) »Kristusove milosti« (prim. Gal 1,6), si je tudi prizadeval razčistiti vprašanje primerne odgovora na evangelij: vera v Jezusa Kristusa, brez zvođenelih mešanic »del postave« (Gal 2,16). »Dobra novica« Božje nezasluzene naklonjenosti je po Pavlu dostopna vsakomur, ki veruje (prim. Rim 1,16), tako Judu kot poganu. Bog jih je izbral za odrešenje preko posvetitve s Svetim Duhom in vere v resnico (pistei aletheias, prim. 2 Tes 2,13), in tako tisti, ki so preko evangelija poklicani, dosežejo slavo Gospoda Jezusa Kristusa (prim. 2 Tes 2,14).²

3 Evangelij v Pismu Galačanom

»Prvi del (Pisma Galačanom) bi lahko naslovili »resnica evangelija«. Začne se z odloč-



Caravaggio, **Spreobrnjenje sv. Pavla**, 1600, olje na platnu, 230 cm × 175 cm, kapela Cerasi, Sveta Maria Maria del Popolo, Rim.

no izjavo, ki jo podkrepi z grožnjo: drug evangelij ne obstaja.«³

3.2 Uvodni pozdrav in izraz začudenja – Gal 1,1-10

Navadno Pavel začne pisma s kratkimi zahvalami in blagoslovi, čeprav se razlikujejo po dolžini in vsebini, vsi izražajo hvaležnost za vero skupnosti in nakazujejo teme, ki bodo v pismu sledile. Pismo Galačanom pa nima takšnega uvoda z zahvalami in blagoslovi - to je deloma posledica situacije, v kakršni se galačanska skupnost nahaja: bili so v procesu zapustitve Boga in so se začeli oklepali drugačnega evangelija, zato ni bilo razloga, da bi Pavel pohvalil njihovo vero. Namesto zahvale Pavel začne s strogim izrazom ogorčenosti in začudenja, v katerem trdi, da je le en evangelij. Retorično gledano je izpustitev pohval in blagoslovov opozorilo, da je situacija dosegla kritične razsežnosti. Edina podobnost z ostalimi pismi je ta, da nakaže temo pisma: enost evangelija.

Pavel trdi, da se bodo s sprejetjem drugačnega evangelija odvrnili od Boga in se povrnili v sedanjo dobo vladavine zla, iz katere jih je Kristus izpeljal, ko je dal sam sebe za naše grehe. Enost evangelija bo potrdil s svojo avtobiografsko pripovedjo (Gal 1,11sl.). V tem odlomku so prvič omenjeni t.i. »agitatorji«, ki skušajo »zbežati« (tarassontes) Galačane in skušajo evangelij »postaviti na glavo« (metastrepsai). »Tarassein« je isti glagol, ki ga uporabi tudi pri nadaljni omembi agitatorjev v Gal 5,10. Uporablja ga tudi evangelist Luka v Apd 15,24, kjer opisuje, da so prišli določeni posamezniki iz Judeje in so s svojimi nauki zmedli antiohijsko skupnost. Za Pavla je bila zahteva, naj Galačani spoštujejo predpis obreze sporna in je podcenjevala Kristusovo odrešensko darovanje za naše grehe, kar bo natančneje razloženo v 2,11-21. Zlasti v šesti vrstici lahko razberemo, da so Galačani začeli proces oddaljevanja od Pavlovega tore osvobojenega nauka in se pridruževali različici, ki od njih zahteva obrezo. Za »obračate

od« uporabi glagol »metatithemi«, ki je zelo močan in se je verjetno Galačanom zdel pretiran, saj pomeni zapustiti (dezertirati) ali odpasti. Galačani so verjetno mislili, da s sprejetjem obreze pravzaprav nadgrajujejo Pavlov nauk, ki tega (še) ni zahteval. Pomembno je poudariti, da izraz »euaggelion« na tem mestu seveda ne pomeni svetega spisa - kot bi to razumeli danes, niti ne ustnega izročila, pač pa gre za razglasitev (odrešenjskega) dogodka: Kristusovo smrt in vstajenje. Kasneje bo govoril o evangeliju za neobrezane in evangeliju za obrezane - tudi tu ne gre za dve vsebinsko različni verziji. Bistveno sporočilo je, da je evangelij samo en in edini, razprava o naravi tega razodetja pa bo sledila v sledečih delih pisma. Pavel poudarja tudi to, da njegova avtoriteta ni utemeljena v njemu samemu, pač pa v evangeliju, ki ga oznanja, in Galačani niso dolžni biti pokorni Pavlu, pač pa evangeliju. Samega sebe torej predstavi kot Božjega glasnika. Ker mu je bil evangelij oznanjen, mu je ravno tako dolžan biti pokoren in ga tudi sam ne more spreminjati: ne želi ugajati ljudem, pač pa biti »Kristusov služabnik«. J. H. Schütz je zapisal: »Pavel lahko oznanja le to, kar je že prej oznanjal in skupnost lahko prejme le, kar je že prejela. Evangelij je tako dvostranska norma: pokorščina je potrebna tako pri oznanjevanju kot sprejemanju.« Izraz »angel iz nebes« moramo razumeti v povezavi z Gal 3,19, kjer pravi, da je bila postava razglašena »po angelih, s pomočjo posrednika«. Pavel trdi, da tudi slednji niso avtoriteta, ki bi mogla spremeniti evangelij, in pri oznanjevanju evangelija nimajo bistvene vloge: pokorni so evangeliju ravno tako kot Pavel.

3.3 Pavlov evangelij nima svojega izvora pri človeku (1,11sl.)

Gre za avtobiografsko pričevanje, s katerim skuša Pavel prepričati Galačane, da njegov evangelij ni »kata anthropon« - človeškega izvora. Z izpostavljanjem določenih dogodkov

iz svojega življenja želi pokazati, da njegov evangelij ni človeškega izvora in da je živel v skladu z evangelijem, ki ga oznanja. Gre za najbolj razširjeno verzijo njegove avtobiografije, zato tu zremo največ o Pavlovem življenju. Verjetno je Pavel v pismo vključil tako obsežno avtobiografijo kot obrambo pred agitatorji: ena teorija pravi, da so agitatorji trdili, da je Pavel pokoren jeruzalemski Cerkvi - on pa se brani, da njegov evangelij ne izhaja iz skupnosti ljudi, pač pa od Boga in to potrjuje s svojim življenjem. Po drugi teoriji so ga obtožili, da deluje neodvisno od jeruzalemske Cerkve - ni ji pokoren, in da s svojim od tore osvobojenim naukom želi ugoditi ljudem. Do teh teorij so prišli po metodi »zrcalnega branja«: če na primer Pavel izrecno trdi, da ne želi ugajati ljudem, se sklepa, da so mu to očitali. Avtobiografska snov, ki jo zasledimo v 1,13-2,14, ima torej funkcijo prepričevanja Galačanov, da evangelij ni človeškega izvora (prim. 1,11-12), in ne funkcije apologetike pred obtoževalci. Sklepamo pa lahko, da dogodki niso zvesti dejanski kronologiji, saj je bil tu Pavlov namen prepričevanje o izvoru evangelija, ne pa zgodovinsko zvest opis življenja. Struktura je sledeča:

- 1,11-12: *napoved teme - evangelij ni človeškega izvora*, ni »kata anthropon«, ta trditev izraža bistvo povedanega v Pismu Galačanom. Ravno zaradi Božjega izvora evangelija se je zgodilo tisto, kar se je Judom zdelo nemogoče: Bog je sprejel poganske narode v skupnost Izraela, in to na osnovi vere, ne pa na osnovi del postave. Ti dve vrstici lahko primerjamo z Rim 1,16-17, ki izražata temo Pisma Rimljanom: evangelij je Božja moč, ki odrešuje vsakogar, ki veruje vanj, saj se v tem razodeva Božja pravičnost. Izjavo, da ni človeškega izvora, podkrepí z dvema izjavama: ni ga prejel (paralebon) in ni se ga naučil od človeka (edidaxten). S tem ne želi izključiti vsega izročila - ki se širi preko ljudi (prim. 1 Kor

11,23-26;15,3-7, zagotovo je Pavel marsikaj sprejel od ljudi, ki so bili kristjani pred njim, vendar medtem ko so drugi sprejeli evangelij preko oznanjevanja drugih, to za Pavla ne velja. Sam je evangelij prejel preko razodetja Jezusa Kristusa (1,15; »apokalypsis Iesou Christou«) - verjetno gre tu za objektni genitiv - in je povezan z dogodkom na Pavlovi poti v Damask. Nekateri strokovnjaki pa trdijo, da to »razodetje« ni poovezano s tem dogodkom, pač pa s tem, kar mu je bilo razodeto po Svetem Duhu v prvih dneh njegovega krščanstva o pomenu Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja.

- 1,13-17: prvi dokaz: Pavel je prejel evangelij preko razodetja Jezusa Kristusa;
- 1,18-20: drugi dokaz: jeruzalemska Cerkev ni imenovala (pooblastila) Pavla;
- 1,21-24: tretji dokaz: tisti v Judeji so poveličevali Boga zaradi Pavla;
- 2,1-10: četrti dokaz: Pavel je branil resnico evangelija v Jeruzalemu;
- 2,11-14: peti dokaz: Pavel je branil resnico evangelija v Antiohiji in na koncu tega poročila sledi razlaga izraza evangelija v 2,15-21:
- 2,15-21: Pavlov evangelij: Opravičeni smo po veri v Jezusa Kristusa.⁴

3.4 Razlaga vsebine Pavlovega evangelija – Gal 2,11-21

V navedenem odlomku najdemo Pavlovo razlago njegovega že v predhodnem odlomku omenjenega izraza »resnica evangelija« (Gal 2,5,14). Resnica evangelija je v oznanilu, da **izhaja opravičenje človeka samo iz vere in iz usmiljenja po eni ter iz milosti krsta po drugi strani**. Opravičenje torej ne prihaja iz »del postave« (ex organon nomou) (prim. Gal 2,16), pač pa samo po veri v Jezusa Kristusa (dia pisteos Iesou Christou) (prim. Gal 2,16). Pavel želi poudariti, da to opravičenje ni stvar narodne ali kulturne identitete, kot jo neob-

hodno zahtevajo »dela postave«, pač pa vera v Kristusa: »Ne zametujem Božje milosti; kajti če je pravičnost po postavi, potem je Kristus umrl zaman« (Gal 2,21).

Povod za to razlago je vprašanje skupnega obeda (sunistemi = biti skupaj, predstaviti se) kristjanov iz judovstva in kristjanov iz poganstva. Kristjani iz judovstva so namreč še vedno spoštovali postavo, po kateri so bili vezani na t.i. pravilo čistosti – Jud, ki bi obojeval skupaj s poganom, bi se s tem »onečatil«; za kristjana pa je prav skupen obed postal neobhoden in sovpada z odrešenjem po Kristusu. Tako je prišlo do spora s Petrom v Antiohiji, kjer se je Pavel Petru »v obraz uprl« (Gal 2,11). Peter je najprej jedel skupaj s pogani, dokler niso prišli »nekateri, ki so bili z Jakobom« (Gal 2, 12). Nato se je začel poganom »umikati in se jih ogibati« – »iz strahu pred obrezanimi« (prim Gal 2,12). V tem odmiku od skupnega obedovanja je Pavel videl odmik od tega, kar je »v skladu z resnico evangelija« (Gal 2,14). V skladu z vsebino Pavlovega evangelija so tudi pogani del tistega občestva, ki ga v Gal 6,16 imenuje »Izrael Božji«, in kjer je krščanska svoboda utemeljena kot skupen obed kristjanov iz judovstva s kristjani iz poganstva.

Pomemben je tudi že omenjeni kontrast med pojmom dela postave (erga nomou), ki torej ne opraviči osebe pred Bogom, in vera v Jezusa Kristusa (pistis Ieosou Christou). Dela postave so dela in dejanja, ki jih predpisuje Mojzesova postava. Zanimivo je, da ta besedna zveza - značilna za Pavla - nima hebrejske ustreznice v Stari zavezi, najdemo pa jo v Kumrskih spisih. Tradicionalna reformacija jo je razlagala kot opravičenje po delih - kot da so bila tudi dela postave mišljena kot dobra dela, nekakšne zasluge, po katerih so se ljudje hoteli opravičiti pred Bogom. Dela postave v pavlinski teologiji ne pomenijo legalizma oziroma nekega konformističnega izpolnjevanja pravnih

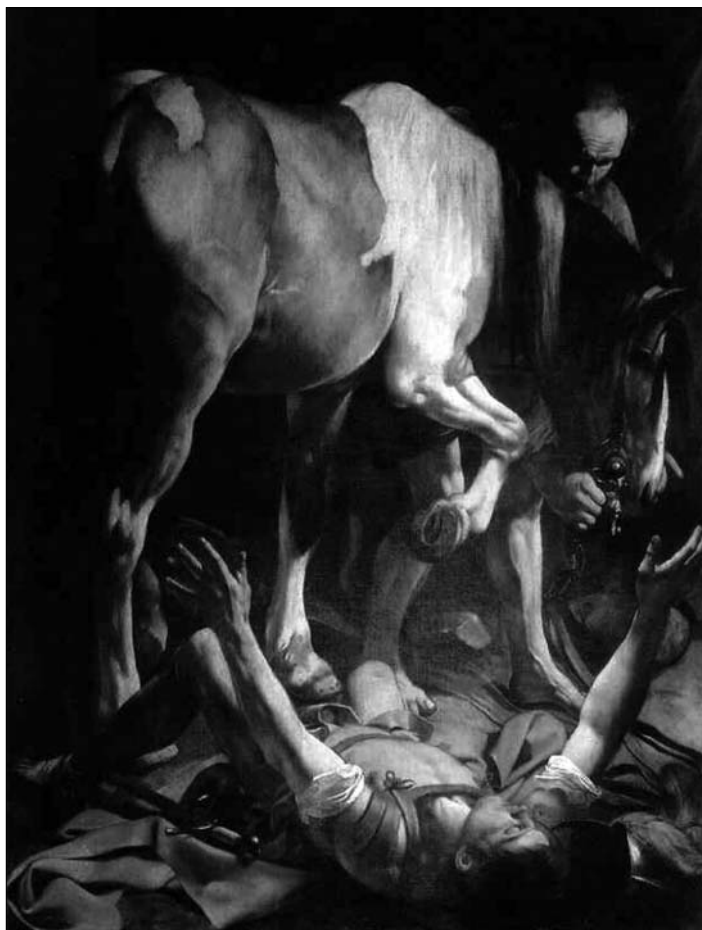
določb brez duhovne poglobitve, pač pa dejanja in drže, ki bi Galačane, če bi jih izpolnjevali, identificirala z judovskim načinom življenja. Pogoj za »polnopravno« članstvo v krščanski skupnosti bi torej bil prevzem judovskih kulturnih vzorcev. V Gal 1,7 Pavel omenja neke 'nasprotnike', »ki vas begajo in hočejo Kristusove evangelij postaviti na glavo«. Slednji so namreč dokazovali, da Pavlov evangelij brez Postave ni dovolj, in če torej Galačani hočejo postati deležni vseh 'ugodnosti' Izraelovega mesije, se morajo okleniti judovskega načina življenja s tem, da si prisvojijo nekatere predpise Mojzesove

postave. Najpomembnejše med slednjimi so: obreza, prehrabneni predpisi in obhajanje različnih praznikov.⁵

4 Evangelij v Pismu Rimljanom

4.1 Pojmovanje evangelija v Pismu Rimljanom

Bistveno za uporabo izraza euangelion v tem pismu je, da gre za v krščanski skupnosti dobro uveljavljen pojem in da z njim Pavel poudari, da je ravno verovanje v en in isti evangelij tista vez, ki povezuje vse kristjane v eno skupnost. Oznanjevanje evangelija tudi legitimizira Pavlovo apostolsko poslanstvo.



Rafael Santi, Sveti Pavel uči v Atenah, 1515, tempera na papirju, pritrjenem na platnu, 390 x 440 cm, Victorijin in Alberov muzej, London.

4.2 Uvodni pozdrav in začetni del pisma (Rim 1)

Pavel v Pismu Rimljanom poudari pomembnost svojega poslanstva, ki mu je bilo dano, in poudarja visoko avtoriteto evangelija, ki je sporočilo samega Boga in »ga je Bog napovedal po svojih prerokih v svetih Pismih« (Rim 1,2). Pavel skuša usmeriti pozornost svojih bralcev na evangelij, ki se oznanja v središču poganskega sveta. S tem jih poučuje o osnovnih temeljih krščanske vere in življenja. Skupnost spodbuja, naj prisluhne vsebini euangeliona, ki je enovita vsebina vere kristjanov, kjer koli le-ti živijo. Svoje pismo začne z evangelijem, da bi svojim bralcem zagotovil, da tako oni kot tudi on sam pripadajo skupaj Kristusovi skupnosti - kajti vesela novica je tista, ki jih povezuje v skupnost. Ni dvoma, da je bil tako izraz euangelion kot tudi njegova vsebina dobro znana članom rimske krščanske skupnosti. Apostol tu uporablja njim že znane in uveljavljene izraze, vendar se tu Pavel sklicuje na oznanjevanje in verovanje najzgodnejših kristjanov, kot je bilo oblikovano pred njegovo spreobrnitvijo.

Pavel uporablja izraza euangelion in euangelidzesthai v Pismu Rimljanom očitno zelo premišljeno. Potem ko izpostavi neprimerljivo pomembnost evangelija in poda prepričljivo vsebino, kratko poda interpretacijo daru, ki je vključen v to sporočilo: razodetje Božje pravičnosti (prim. 1,16-17). Izraz euangelion v tem odlomku moramo povezovati z izrazi v uvodnem pozdravu. Pavel da prednost avtoriteti evangelija in ne njegovi osebni teološki pogledom. Resnica evangelija je tako prodorna, da je celo bivši preganjalec postal njegova priča. Oznanjevanje evangelija učinkuje kot reševanje duš iz večne obsodbe. Njegova t.i. teologija opravičenja iz vere je seveda nastala pod vplivom dogodka na poti v Damask. Ko se je spreobrnil, je prišel do spoznanja, da človek nikoli ne bo v celoti ugodil Bogu, četudi bi izpolnjeval vse zahteve Po-

stave, opravičen postane le tako, da sprejme nezasluženi dar vere - tako preide iz pravičnosti po postavi na pravičnost iz vere.

V 2,16 Pavel govori o svojem evangeliju, po katerem Bog sodi človeške skrivnosti po Kristusu Jezusu. Mnogi strokovnjaki menijo, da je omenjena vrstica neavtentični kasnejši vrinek, saj se izraz »moj evangelij« pojavlja le v devteropavlinških tekstih. Pavel govori o pomenu evangelija, ko razpravlja o vlogi Izraela in nevernih Judih (prim. 10,15sl; 11,28), saj je Božji evangelij naslovljen tako na Jude kot pogane in se zastavlja vprašanje, zakaj Judje, ki so bili prvi naslovljenci evangelija, le-tega niso sprejeli. Končno Pavel omenja pomen evangelija v Pismu Rimljanom tudi, ko razpravlja o njegovem prihodnjem delu (prim Rim 15;16.19.20). Še posebej Pavel poudarja pomen evangelija v uvodu in sklepnem delu tega pisma.

Kot lahko opazimo, je uvod popolnoma prežet z izrazom evangelij. Tako v 1 Kor 15 kot tudi v Rim 1 se evangelij nanaša na preroke in izpolnitev Božjih obljub, ki so jim bili priče. Tako je celota svetih spisov Stare zaveze interpretirana kot dokaz resnice krščanskega evangelija. Mnogi strokovnjaki soglašajo, da je Rim 1,3-4 predpavlinško besedilo, ki je bilo tedaj v Rimu že znano in ga je Pavel tukaj samo citiral, gre namreč za skupno veroizpoved. Temu v prid govori kar nekaj namigov: Davidovo potomstvo ni omenjeno nikjer drugje v Pavlovih pismih, razen v 2 Tim 2,8 - verz, ki zopet predstavlja citat. Uporablja tudi izraze, ki niso značilni za Pavla: postavljen (horidzein), duh svetosti, meso v smislu zemeljskega življenja itd. Ko Pavel razlaga vsebino evangelija, pogosto uporablja kristološki izraz Božji Sin. Bistveno sporočilo evangelija je, da vsi tisti, ki se bodo na Božji milostni dar, ki se je zgodil z velikonočnim dogodkom, odzvali z vero, bodo rešeni. Tako pogani kot Judje. Pavel daje zelo pomemben ekumenski uvod na začetku pisma Rimljanom, od koder

koli že izhajajo, iz judovstva ali poganstva, vsi so združeni v Kristusu Jezusu, katerega moč je razglašena v izpovedi vere kot ustreznemu odgovoru na evangelij.

4.3 Evangelij in razodetje Božje pravičnosti v Rim.

Zagotovo se vsebina evangelija najjasneje razkrije v **Rim 1,16-17**: »*Ne sramujem se evangelija, saj je vendar Božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje, najprej Judu in potem Grku. V njem se namreč razodeva Božja pravičnost, iz vere v vero, kakor je zapisano: Pravični bo živel iz vere.*« Sramovati se evangelija se tu navezuje na Petrovo izdajstvo, ko po Kristusovem prijetju ni priznal, da ga pozna, pač pa ga je bilo sram in je trdil, da ne pozna tega človeka (prim. Mr 14,71). Ne sramovati se evangelija torej pomeni, da se Pavel ne odreče pričevanju o Kristusu, ki je Gospod. Kristološka vsebina evangelija temelji na razodetju Božje pravičnosti. Pavel z besedami 'iz vere v vero' (*ek pisteos eis pistis*) poudari, da je vera nujno potrebna za razodetje. To v nadaljevanju podpre s stavkom iz preroka Habakuka: »Pravični bo živel iz vere« (Hab 2,4).

Ta odlomek tako predstavlja centralno mesto v Pismu Rimljanov, saj Pavel z njim odpira oziroma napoveduje temo celotnega pisma. Tako imamo v nadaljevanju (**Rim 1,18-4,25**) opisano, kaj razodetje Božje pravičnosti sploh pomeni. Vsi ljudje, Judje in pogani, so pod oblastjo greha. Brez Kristusa nimajo nobenih možnosti, da bi ušli Božji obsodbi greha. Vendar so ljudje lahko deležni Božje pravičnosti, to je, osvobojeni so Božje obsodbe in postanejo deležni Božje dobrotljivosti. To morejo prejeti samo po veri v Kristusa, ne pa z dobrimi deli. V **Rim 5-8** opisuje sadove te nove povezanosti z Bogom: rešitev pred Božjo jezo, osvoboditev iz suženjstva greha, prostost od postave in zmago nad smrtjo po delovanju Božjega Duha v Kristusu. Pavla v **Rim 9-11** skrbi dejstvo, da Judje to odrešenje,

za katerega se on zavzema, zavračajo. Pravi, da je Izrael storil napako s tem, ko si je izbral pot »del« namesto poti »vere«. Kljub temu pa obstaja ostanek vernih tudi med Judi. Trenutna zakrknjenost Izraela je pravzaprav del Božjega načrta za dokončno rešitev vseh ras. In končno je v **Rim 12,1-15,13** opisano novo življenje, življenje v Kristusu. Pavel tukaj začne s praktičnimi dejstvi, ki so posledica tega novega razmerja do Božje pravičnosti v življenju kristjana.

4.4 Evangelij in Judje

Pavel daje velik poudarek odrešenju poganov, vendar pa se zavzema prav tako za Jude, katerim je bil evangelij najprej oznanjen, »kajti Bog se ne kesa svojih milostnih darov in svojega klica« (Rim 11,29). V kontekstu Izraelove usode omenja evangelij trikrat: Rim 10,15.16; 11,28. Ker Judje niso sprejeli evangelija, je bil ta oznanjen tudi poganom. To pa ni bila zadnja Božja pobuda prvoizvoljenemu ljudstvu: »Glede na evangelij so sovražniki, in sicer v vaš prid, glede na izvolitev pa so ljubljene zaradi očetov.« Božje vabilo za Jude ostane veljavno tudi v novi perspektivi evangelija. Vesela novica je bila Izraelu posredovana preko poslancev in Bog še vedno pričakuje njihovo sprejetje vabila, ki bi ga izkazali tako, da bi postali pokorni resnici evngelija (prim. 10,16 sl.).

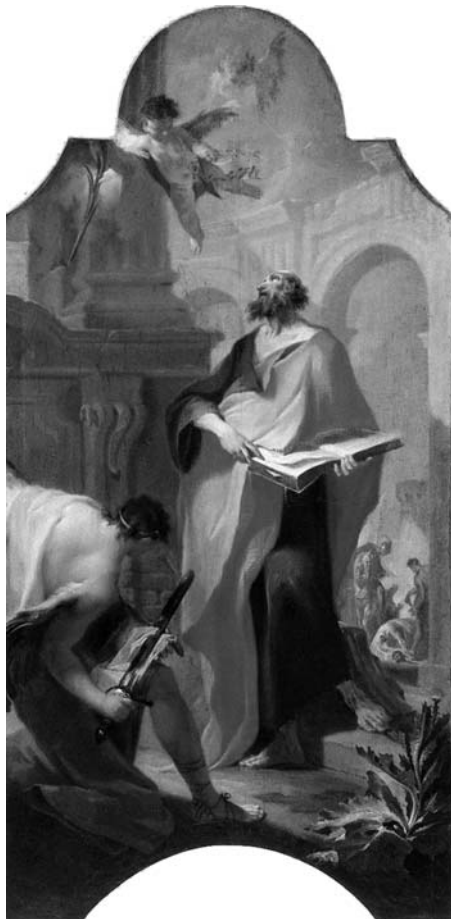
4.7 Sklepni del pisma (Rim 15)

Tako v uvodnem (Rim 1) kot tudi sklepnem delu pisma (Rim 15) Pavel izraz evangelij uporablja tudi za razlago apostolskega poslanstva. Evangelij je namreč bistvo in merilo krščanske vere in načina življenja. V Rim 15,16 zapiše: »da bi bil služabnik Kristusa Jezusa med pogani in opravljal duhovniško službo za Božji evangelij, da bi tako pogani postali Bogu prijetna daritev, posvečena v Svetem Duhu.« Uporablja tipično obredne izraze, da bi s tem nakazal smisel in cilj svojega apostol-

skega poslanstva. Najpomembnejša naloga je, da poganom oznani Kristusovo veselo oznanilo. Nadalje pravi, da »... Vse od Jeruzalema tja do Ilirika sem v velikem krogu dopolnil Kristusov evangelij« (Rim 15,19). Gre za pretiravanje, saj ni dokazov, da bi Pavel oznanjal v Jeruzalemu - poudariti želi le izhodiščno mesto, od koder se je evangelij začel širiti po svetu. Ilirik predstavlja mejo cesarstva in je zato nasprotje Jeruzalema, ki je, kot že rečeno, izhodišče oznanjevanja. V ozadju je seveda misel, da bo poslanstvo apostolov opravljeno, ko bo evangelij oznanjen vsemu stvarstvu.

Za konec poudarimo še to, da ko govorimo o Pavlovem razumevanju evangelija kot

razglasitvi opravičenja v Kristusu, moramo upoštevati, da se je Pavlova teološka misel nekoliko razvijala. Med nastankom Prvega pisma Tesaloničanom in Pisma Rimljanom je sicer samo šest ali sedem let. Tudi ko je pisal svoje prvo pismo (1 Tes), je že imel določene misijonarske izkušnje, a bi ga še vedno lahko označili kot začetnika v krščanskem misijonarstvu - zagotovo pa ni bil začetnik v času pisanja rimski skupnosti. Ostaja pa nesporno dejstvo, da je evangelij centralno sporočilo vseh njegovih pisem, in oznanilo, ki ga je kot apostol poslan oznanjevati vsem narodom, prepričljiv dokaz enotnosti Pavlove teologije.⁶



Franz Anton Maulbertsch, *Sveti Pavel*, 1759, olje na platnu, 200 x 113 cm, Madžarska narodna galerija, Budimpešta.

5 Pavlov evangelij – temelj pristinega krščanstva

V uvodu smo omenili, da tudi Cerkev v smislu skupnosti verujočih na tem svetu lahko razumemo kot njivo sadov Božjega kraljestva – ob koncu časov naj bi torej le-ta obrodila sadove Božjega kraljestva. A Sveto pismo, zgodovina in vsakdanje izkušnje nam povedo, da je tudi ta »njiva« polna raznega plevela, skratka primesi, ki ne obrodijo sadov in celo škodujejo. Lahko pa poskrbimo, da bi bilo na njivi čim manj možnosti, da bi ljulka uspevala in ne dušila rasti žita. Ravno to je namen Pavlovega evangelija: podati tisto resnico, ki predstavlja temelj in skupni imenovalc vseh kristjanov. Sleherni nauk, ki se s tem temeljem ne ujema, je potrebno odkloniti in ne dopustiti, da se naseli med nas in v nas. Problem je seveda v tem, da je to le temelj, ne pa še celotna zgradba. Kristjan v življenju potrebuje vse kaj več kot le izhodišče. Potrebna je podrobnejša opredelitev, pa naj bo to na liturgičnem, moralnem, pravnem ali kakem drugem področju in navadno se »primesi« začnejo pojavljati ravno tukaj. Kot smo omenili, so tudi Galačani verjetno razumeli Pavlov evangelij kot osnovo, ki pa so ga hoteli nekako nadgraditi s postavo – takšna domnevna nadgradnja pa z evangelijem nikakor ni združljiva. Lahko bi celo trdili, da evangelij, teološko gledano, predstavlja čisto nasprotje postave. Veljalo bi premisliti, zakaj so tako imenovani »agitatorji« od nejudovskih kristjanov sploh zahtevali sprejetje postave. Je šlo preprosto za konzervativne oznanjevalce, ki si niso mogli predstavljati pravovernosti brez postave, ali pa je tu prikrita nacionalistična želja po tem, da bi se s krščanstvom širila tudi nadvlada judovske kulture? So nekateri kristjani judovskega rodu po dolgih stoletjih, ko je bil njihov narod sam pod pritiskom in je prevzel kulturne navade svojih okupatorjev (na primer Babiloncev ali helenistične dinastije Selevkidov), končno tudi sami začutili priložnost, da na podoben način »zavladajo« drugim?

Ne glede na to, kakšen je odgovor, se je potrebno zavedati, da takšne in podobne nevarnosti v krščanstvu ostajajo še naprej. Izpostaviti velja ekumenizem, kjer kristjani še dolgo ne bomo za skupno mizo obhajali Gospodove večerje, če bomo skušali nadvladati druge, si med seboj konkurirati in drug drugemu očitati krivoverstvo. Pogosto gre pri trenjih med različnimi krščanskimi skupnostmi tudi za poskuse kulturne nadvlade oziroma nadvlade tradicije ene cerkve nad drugo – kar seveda za slednjo ni sprejemljivo. Izhodišče za rešitev tega problema nam podaja ravno apostol Pavel v svojih pismih: vsaka krščanska skupnost, ki ima iskrene ekumenske namene, naj v središče postavi evangelij, potem pa naj v skladu z njim pregleda, kaj naj bo dejansko tisti nujno skupni nauk vseh cerkva, kaj pa je predvsem s tradicijo pogojenega oziroma stvar verske prakse posamezne cerkve – nedvomno je potrebno dopustiti tudi drugačnost.

Literatura:

- Hawthorne G. F., Martin R.P.: *Dictionary of Paul and his Letters*. Intervarsity Press, 1993, 369-371.
Lhose E.: Paul's interpretation of the Gospel in His Epistle to the Romans, V: *Bib* 76, 1995, 127-140.
Matera F.J., Harrington D.J.: *Galatians*. Sacra Pagina Series, Vol. 9. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992, 48-51.
Matjaž M.: *Eksegeza Nove zaveze. Pavlova pisma*. Skripta za 3. letnik TF. Ljubljana: 2003, 85-88.

1. E. Lhose, Paul's interpretation of the Gospel in His Epistle to the Romans, v: *Bib* 76, 1995, 131.
2. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, *Dictionary of Paul and his Letters*, Intervarsity Press, 1993, 369-371.
3. M. Matjaž, *Eksegeza Nove zaveze, Pavlova pisma*, Skripta za 3. letnik TF, 2003, 85.
4. Prim. F.J. Matera, D.J. Harrington, *Galatians*, Sacra Pagina Series, Vol. 9, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1992, 48-51.
5. Prim. M. Matjaž, *n.d.*, 85-88.
6. Prim. E. Lhose, Paul's interpretation of the Gospel in His Epistle to the Romans, v: *Bib* 76, 1995, 127-140.

O dveh dušah*

1. S pomočjo božjega usmiljenja sem raztrgal in zapustil manihejske sponse ter se končno vrnil v naročje Katoliške cerkve. Sedaj pa bi bilo prav vsaj premisliti ali celo objokovati to mojo nekdanjo bedo. Bilo je namreč mnogo stvari, ki bi jih moral storiti, da ne bi bila semena najbolj pristne vere na tako lahek način in v zelo kratkem času pregnana iz mojega duha. Le-ta so mi skrbno vsajali že od deške dobe naprej, a zaradi prevare zvijačnih in zavajajočih ljudi so se izgubila.

Kajti če bi bil najprej v molitvi in pobožnosti trezno ter skrbno premislil glede onih dveh vrst duš, katerima so pripisovali tako različni naravi in poseben pomen, bi mi morda postalo jasno (meni, ki sem vedno pripravljen na učenje), da ni nikakršnega življenja, ki ne bi že samo s tem, da je življenje in v kolikor sploh je življenje, ki ne bi spadalo k najvišjemu izviru in začetku življenja. O tem pa moremo izpovedovati, da ni nič drugega kot najvišji, edini in resnični Bog. Za eno vrsto duše namreč trdijo, da je sama substanca Boga, druge pa naj Bog ne bi niti ustvaril. Zaradi tega pa sta dve možnosti: tiste duše, ki jim manihejci pravijo zle, so brez življenja in sploh niso duše, torej ne morejo želeti in ne hoteti, ne prizadevati si za kaj ne bežati pred čim. Če pa živijo in so lahko duše, ki delujejo tako, kot manihejci predvidevajo, ne morejo obstajati na noben drug način kot z življenjem. In če je res, kar zagotovo drži, da je Kristus rekel: »Jaz sem življenje,«¹ potem ni nobenega razloga, zakaj ne bi verjeli, da so vse duše, (ki to ne morejo biti, ne da bi živele), ustvarjene po Kristusu, to je po življenju samem.

2. Četudi se v tistem času moje mišljenje še ni moglo soočiti z vprašanjem, kaj je življenje in na kakšen način smo ga deležni, ter ga prenesti, (to je res pomembno vprašanje, ki zahteva tudi med učenimi mnogo mirnih debat), bi bil morda lahko uvidel tisto, kar je popolnoma jasno vsakemu mislečemu tudi brez preučevanja posameznih vlog: da namreč vse, kar naj bi vedeli ali znali, uvidimo ali s telesnim čutom ali z razumskim procesom.

Telesnih čutov je po splošnem pojmovanju pet: vid, sluh, voh, okus in tip. Razum jih daleč prekaša in jih sploh presega. Kdo bi bil torej tako nehvaležen in brezbožen, da se ne bi strinjal z mano? Zdaj, ko je to določeno in potrjeno, sledimo misli, da je vse, kar spoznamo z dotikom, vidom ali na kateri koli drugi telesni način, toliko manj vredno od tega, kar doumemo z razumom, kolikor so sami čuti manj vredni od razuma. Zato ni mogoče nobenega življenja in s tem nobene duše zaznati s telesnim čutom, temveč samo z razumom. Za sonce pa, za luno in vsako luč, ki jo gledamo z umrljivimi očmi, tudi sami manihejci pravijo, da jih moramo pripisati resničnemu in dobremu Bogu. Največja norost je na eni strani razglašati, da pripada Bogu nekaj, kar zaznavamo s telesom. Na drugi strani pa verjeti glede tega, kar sprejemamo ne samo z duhom, temveč z najvišjim delom duha, z razumno dušo in samim razumom, to je glede življenja, kakor koli ga že imenujemo, da mora biti življenje oropano in oplenjeno Boga, svojega stvarnika. Če bi poklical Boga in samega sebe ob tem vprašal, kaj sploh pomeni živeti, kako daleč je to od vsakega telesnega čuta, kako netelesno je, mar bi mogel ne odgovoriti?



Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni, **Prekleta duša**, 1525, črn tuš, 35,7 x 25,1 cm, Galerija Uffizi, Firenze.

Ali ne izpovedujejo tudi manihejci, da osovražene duše ne samo živijo, ampak so celo nesmrtni? In tega, kar pravi Kristus: »Pustite mrtve, da pokopljejo svoje mrtve«,² ne govori o tistih, ki sploh ne živijo, pač pa o grešnikih, kar je edina smrt neumrljive duše. Pavel pa piše: »Mrtva je vdova, ki živi v nasladah.«³ Pravi torej, da je obenem mrtva in živa. Zato bi moral usmeriti pozornost k samemu dejstvu, da grešna duša živi, in ne k veliki stopnji omadeževanosti, v kateri živi.

Če bi lahko doumeval samo z razumevanjem, verjamem, da bi mi prišlo na misel naslednje: razum mora biti toliko pred lučjo, ki jo s temi očmi vidimo, kolikor postavljamo razum pred oči. A tudi oni zatrjujejo, da je ta luč od Kristusovega očeta: ali naj bi torej dvomil, da je vsaka duša od njega? Čeprav

sem bil takrat tako neizkušen in mlad, ne bi bil v dvomih ne o duši, ne o telesu, ne o čemer koli, da prihaja od Njega. Če bi le pobožno in previdno premišljal: kaj je oblika in kaj je oblikovano, kaj je podoba in kaj v njo odeto, kaj je vzrok čemu.

3. A o telesu sedaj ne bom govoril; tarnam zaradi duš, spontanega in živahnega gibanja, premikanja, življenja, nesmrtnosti... Naposled tožim, da sem jaz nesrečnik verjel, da si je mogoče vse te stvari pridobiti brez božje dobrote. Nisem upošteval, kako velike so. Nad tem, mislim, bi moral vzdihovati in jokati. To bi pretehtal sam pri sebi, preden bi predal naprej njim. Predstavil bi, kako silna je moč razumevanja in kako ni v človeku ničesar, s čimer bi

lahko primerjali to odličnost. In ko bi mi ljudje, če bi to sploh bili ljudje, to priznali, bi vprašal, ali pomeni gledati s temi očmi tudi razumevati. Ko bi to zanikali, bi lahko najprej zaključil, da moramo razumnost duha veliko bolj ceniti kot zaznavanje s telesnimi očmi. Nato bi dodal, da je treba tisto, kar dojemamo z boljšimi sredstvi, nujno oceniti kot boljše.

Kdo bi lahko temu oporekal? Torej bi se v nadaljevanju vprašal, ali je tisto dušo mogoče zaznati z očmi ali z razumom? Manihejci bi trdili, da jo lahko spoznamo z razumom. Ko bi se glede teh stvari strinjali in jih potrdili, bi pokazal, kaj sledi. Duša, ki jo preklinjajo, je boljša kot luč, ki jo častijo. Prvo namreč spoznamo z umom duha, drugo zaznamo s čutom telesa. Na tem mestu bi se morda ustavili in ne bi hoteli slediti vodstvu razuma. Tolikšna je pač moč starodavnih predstav in zmote, ki so jo dolgo branili in ji verjeli.

V tem trenutku, ko bi omahovali, bi moral bolj pritisniti na njih, ne ostro, ne na

deški način, ne trmasto; ponovil bi, kar so že priznali, in pokazal, kako bi to morali dopustiti. Moral bi jih spodbujati, da bi se skupaj posvetovali; gotovo bi uvideli, kaj se mora zanikati: ali da mora biti um bolj cenjen kot telesne oči ali pa da je boljše tisto, kar se spozna z odličnostjo duha, kakor tisto, do česar se dokopljemo z ničevim telesnim čutom. Ali pa ne želijo priznati, da se lahko tiste duše, za katere verjamejo, da so sestavljene, spoznajo samo z razumevanjem, torej samo z odličnostjo duha? Ali želijo zanikati, da lahko sonce in luna postaneta znana samo preko teh oči?

Če bi pa odvrnili, da se vse to lahko zanika samo na najbolj absurden in nečasten način, bi svetoval, naj ne dvomijo, da je luč, za katero razglašajo, da jo je treba častiti, manj vredna od duše, pred katero opominjajo, da je treba bežati.

4. In če bi me zdaj zmedeni vprašali, ali menim, da celo duša muhe prekaša to luč, bi odgovoril: seveda. Muha me ne bi odvrčala, ker je majhna; potrejevala bi mi, ker je živa.



Adriaen Pietersz van de Venne, **Pobiranje duš iz vode**, 1614, olje na lesu, 98 x 189 cm, Rijksmuseum, Amsterdam.

Sprašujemo se namreč, kaj oživlja te majčkene ude, kaj vodi tako telesce sem in tja v skladu z naravnim nagonom, kaj ji, ko teče, premika noge v skladnem redu, in kaj upravlja njena krila ter jim daje utrip, ko leti? Kakršno koli že to je, sprevidimo, da je pri tako drobnih stvari tako veliko, da premaga vsak zaslepljujoč blišč.

Zagotovo nihče ne dvomi, da sleherni predmet razumskega spoznanja po božjih zakonih prekaša vse, kar je čutno, in zaradi tega tudi to luč. Vprašam torej, kaj sprevidimo z razmišljanjem, če ne tega, da je eno umevati z duhom in drugo čutiti s telesom ter da se prvo od drugega razlikuje po neprimerljivi tankočutnosti. Zakaj torej ne bi mogle imeti spoznavne stvari prednosti pred čutnimi, če je že sam um visoko dvignjen nad čute?

5. Na tem mestu bi morda ugotovil, kar iz tega jasno sledi. Nepravičnost, neumerjenost in ostale pregrehe duha niso objekt zaznavanja čutov, temveč razuma. Ugotovil bi torej, kako se zgodi, da lahko celo tisto, kar sovražimo in štejemo za vredno obsodbe, vendarle zato, ker je spoznavno, prekosi to luč, ki bi jo morali v njeni vrsti hvaliti. V duhu, ki se dobro preda Bogu, se namreč poraja misel, da ne gre vsega, kar hvalimo, bolj ceniti od vsega, kar grajamo. Najčistejšega svinca, ki ga sicer hvalim, namreč ne cenim bolj od zlata, ki ima pomanjkljivosti.

Vse moramo pač presoјati znotraj vrste, ki ji pripada. Ne odobravam odvetnika, ki mnogih zakonov ne pozna, a ga vendar bolj cenim kot najbolj uveljavljenega krojača, saj vendar drugega ne moremo niti primerjati s prvim. Toda krojača hvalim, ker je zelo več svoje obrti, odvetnika pa po pravici grajam, ker svojega poklica ne opravlja dovolj dobro.

Na osnovi tega bi moral ugotoviti, da je ta luč v svoji lastni vrsti popolna in jo po pravici hvalimo. Ker pa sodi v vrsto čutnih stvari, ki se mora umakniti vrsti spoznavnih, jo moramo postaviti za nepravične in neumerjene duše, ker so le-te spoznavne – čeprav ne sodimo po krivici, da so te najbolj vredne obsodbe.

Pri teh dušah namreč iščemo tisto, kar se pridružuje Bogu, ne tistega, kar se postavlja pred ta žar. Če bi torej kdo trdil, da je ta luč od Boga, mu ne bi nasprotoval. Dejal pa bi, da morajo duše, tudi grešne, ne zato, ker so grešne, temveč, ker so duše, priznavati Boga za svojega stvarnika.

Prevedla Julijana Visočnik

* Celotno delo bo izšlo v izboru Avguštinovih spisov v zbirki Hieron.

1. Jn 14, 6.
2. Mt 8, 22.
3. 1 Tim 5, 6.

Tri osebe, en Bog

(odlomek iz dela *O Trojici VII,IV,7 – VI,11*)

Eno bistvo, tri osebe

IV. 7. Zato, da bi spregovorili o neizrekljivem, da bi na neki način izrekli tisto, česar nikakor ni mogoče izreči, so naši Grki rekli "eno bistvo, tri substance", Latinci pa "eno bistvo ali substanca, tri osebe". Kot sem že omenil, v našem jeziku, to je latinskem, bistvo običajno pomeni isto kot substanca. In da bi povedano razumeli vsaj v podobi (in aenigmatē), so sprejeli te izraze, da je sploh mogoče kaj odgovoriti na vprašanje, kaj je tisto troje, kar prava vera označuje kot troje, ko pravi, da Oče ni Sin in da Sveti Duh, ki je božji dar, ni ne Oče ne Sin. Ko se torej sprašujemo, kaj je to troje ali kdo so ti trije, se trudimo poiskati neki poseben ali splošen izraz, s katerim bi zaobjeli to troje, a nobena ne moremo najti, ker prevzvišenost božanstva presega sposobnosti običajnega govora. Resničnejša kot beseda je namreč naša misel o Bogu; in on je resničnejši od naše misli o njem.

Ko namreč rečemo, da Jakob ni isti kot Abraham, Izak pa ni ne Abraham ne Jakob, očitno trdimo, da so to trije: Abraham, Izak in Jakob. Ko pa se vprašamo, kaj so ti trije, odgovorimo, da so to trije ljudje in jih kot take imenujemo v množini s posebnim izrazom; s splošnim bi jih označili kot tri živa bitja (človek je po opredelitvi starih umrljivo razumno živo bitje (animal rationale)); ali pa, kakor navadno govori naše Pismo, tri duše, ko se celota - telo in duša, kar namreč je celoten človek - imenuje z besedo za najboljši del, to je dušo. Tako je na primer rečeno, da

je šlo z Jakobom v Egipt petinsedemdeset duš, v pomenu ljudi.

Dalje, ko rečem, da tvoj konj ni isti kot moj in da tretji konj nekoga drugega ni ne moj ne tvoj, trdim, da so trije. In na vprašanje, kaj so ti trije, odgovorim s posebnim imenom, da so trije konji, in s splošnim, da so tri živali. In spet ko rečem, da vol ni konj in da pes ni ne vol ne konj, omenjam tri. In ko me kdo povpraša, kaj so ti trije, ne rečem, da so to trije konji ali trije voli ali trije psi, ker niso iste vrste, ampak odgovorim splošno, da so tri živali, ali, v višjem rodu, tri substance ali tri ustvarjenine ali tri narave.

Karkoli je namreč izraženo s kakim posebnim imenom v množini, je mogoče izraziti tudi s splošnim imenom; vsega tistega, kar se imenuje z enim splošnim imenom, pa ne moremo imenovati tudi z enim posebnim imenom. Kajti trem konjem - to je posebno ime - rečemo tudi tri živali. Konja, vola in psa pa označimo samo kot tri živali ali substance - to pa splošna imena so - in če je o njih na splošno mogoče reči še kaj drugega. Ne moremo pa reči, da so to trije konji, voli ali psi - kajti to so posebni izrazi. Z enim imenom lahko označimo, čeprav v množini, tiste reči, ki imajo skupno to, kar pomeni tisto ime. Abraham, Izak in Jakob imajo skupno to, da so ljudje, zato se imenujejo trije ljudje. Konj, vol in pes imajo skupno to, da so živali, zato se imenujejo tri živali. Tako tri lovorje imenujemo tudi tri drevesa; lovor, mirto in oljko pa označimo samo kot tri drevesa ali tri substance ali narave. In tako tri kamne imenujemo tudi tri telesa. Kamnu,

lesu in železu pa lahko rečemo le tri telesa ali uporabimo zanje kak drug višji splošen izraz.

Ker so torej Oče, Sin in Sveti Duh trije, se vprašamo, kaj so ti trije, kaj imajo skupnega. Nimajo namreč skupno to, kar je Oče, da bi si bili namreč drug drugemu očetje, kakor so prijatelji označeni v odnosu drug do drugega. Tam pa ni tako, kajti samo Oče je oče; in ni oče dveh, ampak le edinega Sina. Tudi niso trije sinovi, ker tam Oče ni sin in tudi Sveti Duh ni sin. In tudi ne trije sveti duhovi, ker tudi Sveti Duh z lastnim imenom, po katerem je tudi božji dar, ni ne oče ne sin. Kaj so torej ti trije?

Če so namreč tri osebe, jim je skupno to, da so osebe. Torej je to njihovo posebno in obenem splošno ime, če sledimo običaju govorice. Toda tam, kjer med posamezniki ni nobene razlike v naravi, se množico le-teh označi s splošnim imenom, obenem pa jo je mogoče označiti tudi s posebnim imenom. Razlika narave namreč povzroči, da lovor, mirta in oljka ali konj, vol in pes ne morejo biti označeni s posebnim imenom: prvi kot trije lovorji ali drugi kot trije voli, ampak samo s splošnim: prvi kot tri drevesa in drugi kot tri živali. Tu pa, kjer ni nobene razlike v bistvu, bi moralo to troje imeti tudi posebno ime, in vendar ga ne najdemo. Kajti oseba je splošno ime, saj se more tako imenovati tudi človek, čeprav je med človekom in Bogom tolikšna razlika.

*Sveto pismo nikjer ne omenja,
da so v Bogu tri osebe.*

8. Če potem s splošnim izrazom samim rečemo "tri osebe", ker jim je skupno to, da so osebe (sicer se jih na noben način ne bi moglo tako označiti, kakor ne rečemo "trije sinovi", ker zanje ni skupno to, da so sinovi), zakaj jim torej ne rečemo tudi "trije bogovi"? Zato, ker je Oče oseba in je oseba Sin in je oseba tudi Sveti Duh, so gotovo tri osebe. Za-

kaj pa zato, ker je Oče Bog in je Bog Sin in je Bog tudi Sveti Duh, niso tudi trije bogovi? Ali dalje: zakaj niso, ker je zaradi neizrekljive povezave to troje skupaj en Bog, zakaj niso zato tudi ena oseba, in potem seveda ne bi mogli reči "tri osebe", čeprav vsako posebej imenujemo osebo, kakor tudi ne moremo reči "trije bogovi", čeprav vsakega posebej imenujemo Bog, bodisi Očeta bodisi Sina bodisi Svetega Duha? Ali zato, ker Sveto pismo ne omenja treh bogov? Toda tudi omembe treh oseb ne najdemo nikjer v Svetem pismu. Ali pa je zato, ker Sveto pismo tega trojega ne označi ne kot tri ne kot eno osebo (beremo namreč *oseba Gospoda*, ne pa "oseba Gospod"), dovoljeno iz potrebe po govorjenju in razpravljanju reči "tri osebe", in sicer ne zato, ker Sveto pismo tako pravi, ampak ker takemu izražanju ne nasprotuje? Če pa bi rekli "trije bogovi", bi Sveto pismo temu nasprotovalo z besedami: *Poslušaj, Izrael: Gospod je tvoj Bog, Gospod edini* (5 Mz 6,4).

Zakaj torej tudi ne smemo reči "tri bistva", česar Sveto pismo prav tako niti ne trdi niti ne zavrača? Kajti če je bistvo posebno ime, skupno vsem trem, zakaj ne bi rekli "tri bistva", kakor namreč rečemo "Abraham, Izak in Jakob, trije ljudje", ker je človek posebno ime, skupno vsem ljudem? Če pa bistvo ni posebno ime, ampak splošno, zakaj so potem človek, ovca, drevo, zvezda in angel označeni kot bistva? Zakaj ni o njih rečeno "tri bistva", kakor so trije konji tri živali, trije lovorji tri drevesa in trije kamni tri telesa? Če pa zaradi enosti Trojice ne rečemo "tri bistva", ampak "eno bistvo", zakaj potem zaradi iste enosti ne bi tudi namesto "tri substance" ali "tri osebe" rekli "ena substanca" in "ena oseba"? Kakor je namreč njim skupno ime "bistvo", tako da je vsak posebej imenovan bistvo, tako jim je skupno tudi ime "substanca" ali "oseba".

Kar sem povedal, je treba razumeti po našem pojmovanju o osebah, po grškem pa

o substancah. Kakor oni pravijo “tri substance, eno bistvo”, tako mi pravimo “tri osebe, eno bistvo ali substanca”.

*Te besede so se porodile
iz potrebe po izražanju.*

9. Kaj torej preostane? Ali priznati, da so se te besede porodile iz potrebe po izražanju, ko je bilo potrebno obilno razpravljanje proti zankam in zmotam krivovercev?

Človeška revščina je namreč skušala z govorico posredovati čutenju ljudi to, kar po svojih sposobnostih hrani v skriti kamrici svojega duha o Gospodu Bogu, svojem Stvarniku, bodisi po bogovdani veri bodisi po karkršnem koli razumevanju. In tedaj se je zbala reči “tri bistva”, da ne bi kdo razumel tako, kakor da je v tisti najvišji enosti kakšna različnost. Spet pa ni mogla reči, da ni nečesa trojega. Ker je Sabelij rekel prav to, je zabredel v krivo vero. Nadvse gotovo spoznavamo



El Greco, **Sveta Trojica**, 1577, olje na platnu,
300 x 179 cm, Prado, Madrid.

iz Svetega pisma, kaj je treba bogovdano verovati. Isto uzre z nedvomno zaznavo tudi pogled duha: da je Oče in da je Sin in da je Sveti Duh; in da Sin ni isti kot Oče in da Sveti Duh ni isti kot Oče ali Sin. Spraševala se je ta revščina, kako bi te tri imenovala. In rekla jim je substance ali osebe. S tema izrazoma ni hotela toliko poudariti različnosti, kot se je hotela ogniti edinosti (singularitatem). Tako naj ne bi iz besed “eno bistvo” razumeli le enosti, ampak naj bi iz besed “tri substance ali osebe” razumeli tudi trojnost. Kajti če je pri Bogu isto “biti” in “biti substanca” (subsistere), potem ne smemo govoriti o treh substancah, kakor ne govorimo o treh bistvih. Enako tudi, ker je pri Bogu “biti” isto kot “biti moder”, ne rečemo niti “tri bistva” niti “tri modrosti”. In ker je zanj “biti Bog” in “biti” isto, nikakor tudi ne smemo (fas non est) govoriti niti o treh bistvih niti o treh bogovih.

Če pa je za Boga “biti” eno in “biti substanca” nekaj drugega, kakor je nekaj drugega “biti Bog” in “biti Oče” ali “biti Gospod” (s tem, da je, je označen sam v sebi, kot Oče pa je označen v odnosu do Sina, in kot Gospod v odnosu do njemu služeče ustvarjenine; torej je substanca (subsistit) v odnosu, kakor v odnosu rojeva in v odnosu gospoduje), potem substanca sploh ni substanca, ker je v odnosu. Kakor se namreč bistvo imenuje po tem, da biva (esse), tako se substanca imenuje po tem, da biva v sebi (subsistere). Nesmisel pa je označiti substancu v odnosu; vsaka reč je namreč substanca sama v sebi. Koliko bolj šele Bog,

Bog se imenuje substanca v nepravem pomenu, bistvo pa v pravem.

10. če je sploh primerno reči, da Bog biva v sebi (subsistere)!

V. Neka reč je upravičeno označena (kot substanca), če je tista reč nosilec (subjectis) nečesa, za kar pravimo, da je na nekem no-

silcu, kot je na primer barva ali oblika na telesu. Telo namreč biva substančno, torej je substanca. Ono drugo pa, kar ni substanca, ampak na substanci, je na substančno obstoječem telesu kot nosilcu (subjecto). Če potem preneha obstajati bodisi barva bodisi oblika, se telesu ne odvzame bit telesa, ker zanj “biti” in “zadržati to ali ono obliko ali barvo” ni isto. Spremenljive in sestavljene reči se torej v pravem pomenu imenujejo substance. Če Bog substančno biva, tako da se lahko v pravem pomenu imenuje substanca, je v njem nekaj kot na nosilcu in torej ni enostaven, kajti sicer bi zanj bilo “biti” isto kot kateri koli drug pridevek, ki mu ga je mogoče dati njemu samemu, kot na primer velik, vseмогоčen, dober in kar je še mogoče o Bogu ustrezno izraziti. Nikakor torej ne smemo reči, da Bog substančno biva ali da je podložen svoji dobroti in da tista dobrot ni substanca, ali bolje, bistvo, in da Bog ni svoja dobrot, ampak je ta na njem kot na nosilcu. Iz tega jasno izhaja, da Boga po sili (abusive) imenujemo “substanca”, da bi z besedo, ki je bolj v rabi, razumeli “bistvo”. Tako pa se imenuje po resnici in v pravem pomenu, tako da moramo najbrž edino Boga imenovati bistvo. Edino on namreč resnično “je”, ker je nespremenljiv in ker je to svoje ime povedal svojemu služabniku Mojzesu, ko mu je rekel: “Jaz sem, ki sem,” in: “Tako jim reci: ‘On, ki je, me je poslal k vam!’” (2 Mz 3,14). Toda končno, naj se Bog imenuje bistvo, kar v pravem pomenu je, naj se imenuje substanca, kar je po sili, je z obojim označen v sebi in ne v odnosu do nečesa. Iz tega sledi, da je za Boga “biti” isto kot “biti substančno”. Zato velja: če je torej Trojica eno bistvo, je potem tudi ena substanca. Zatorej je morda bolj primerno govoriti o treh osebah kot o treh substancah.

Zakaj ne rečemo, da je v Trojici ena oseba in tri bistva.

VI. II. Da pa se ne bi zdelo, da sem pristranski, preiščimo še tole. Oni, Grki, bi lahko, če bi hoteli, rekli "tri osebe", tri/a pro/swpa, kakor rečejo "tri substance", trei-ju (posta/seij. Pa so se raje odločili za slednje, ker je najbrž glede na običajno rabo v njihovem jeziku primernejše. Kajti tudi glede oseb je stvar enaka: Bogu namreč "biti" in "biti oseba" ni nič različnega, ampak je povsem isto. Če se namreč imenuje "bit" sam v sebi, pa se imenuje "oseba" v odnosu. Očeta, Sina in Svetega Duha označimo kot tri osebe tako, kakor označimo tri prijatelje, tri znanca ali tri sosede, ker so to vzajemno in ne, ker je sleherni od njih to v sebi. Zatorej je vsak izmed njih prijatelj drugih dveh ali njun znanec ali sosed, ker imajo ta imena odnosni pomen.

Kaj torej? Bomo mirno rekli, da je Oče oseba Sina in Svetega Duha, ali Sin oseba Očeta in Svetega Duha, ali Sveti Duh oseba Očeta in Sina? Toda niti izraz "oseba" navadno nima nikjer takšnega pomena niti ni v tej Trojici z besedo "oseba Očeta" označeno nič drugega kot Očetova substanca. Kakor je potemtakem Očetova substanca Oče sam in ne tisto, po čemer je Oče, ampak tisto, po čemer je, tako tudi oseba Očeta ni nič drugega kot Oče sam. Sam v sebi se namreč imenuje oseba, ne v odnosu do Sina ali Svetega Duha, kakor se v sebi Bog imenuje velik, dober, pravičen in še kaj podobnega. In kakor je zanj isto "biti" in "biti Bog", "biti velik" ali "biti dober", tako je zanj isto "biti" in "biti oseba".

Zakaj torej tega trojega ne imenujemo skupaj "ena oseba", kakor pravimo "eno bistvo" in "en Bog", ampak pravimo "tri osebe", čeprav ne rečemo "trije bogovi" ali "tri bistva"? Zato, ker hočemo, da vsaj ena beseda od teh označi pomen Trojice. Ko priznavamo, da so trije, in nas kdo vpraša: »Trije kaj?«, nam tako ni treba povsem obmolkniti. Kajti če je bistvo splošno ime ⟨genus⟩, posebno ime ⟨species⟩ pa substanca ali oseba, kakor

nekateri menijo... (Tu se ne bom spuščal v to, kar sem že povedal, da je namreč treba tri bistva označiti, kakor so označene tri substance ali osebe, tako kakor se isti trije konji imenujejo tudi tri živali, ko je konj vrsta in žival rod. Tudi ni tu vrsta izražena v množini, rod pa v ednini, da bi potemtakem rekli, da so trije konji ena žival, ampak, kakor so kot trije konji označeni s posebnim imenom, tako so kot tri živali označeni s splošnim. Nekateri pravijo, da z imenom "substanca" ali "oseba" ni označena vrsta, ampak nekaj posameznega in posamičnega, kakor da beseda "substanca" ali "oseba" ne bi bila rabljena enako kot izraz "človek", ki je skupen vsem ljudem, ampak v pomenu, kakor ga ima za posameznega človeka ime, bodisi Abraham bodisi Izak bodisi Jakob ali kdo drug navzoči, ki ga je moč celo pokazati s prstom. Tako njihovo trditev izpodbija enako sklepanje ⟨ratio⟩. Kakor so Abraham, Izak in Jakob označeni kot trije posamezniki, tako so tudi trije ljudje in tri duše. Zakaj se torej tudi Oče, Sin in Sveti Duh, če jih tako označimo splošno ⟨secundum genus⟩, posebno in posamično, ne imenujejo tri bistva ali tri substance ali osebe? Toda v to, kakor sem rekel, se ne bom spuščal.)

Rečem pa tole: če je bistvo splošno ime ⟨genus⟩, potem eno bistvo ne more imeti več posebnih imen ⟨species⟩, na primer: ker je žival splošno ime, ena žival nima več posebnih imen. Torej Oče, Sin in Sveti Duh niso tri posebna imena enega bistva. Če pa je bistvo posebno ime ⟨species⟩, kakor je posebno ime človek, potem imajo tri substance ali osebe - kakor jih pač imenujemo -, skupno isto posebno ime tako, kakor imajo Abraham, Izak in Jakob skupno posebno ime "človek". (Dejanski človek se ne more razdeliti na več posameznih ljudi, kakor se razdeli ime "človek" na Abrahama, Izaka in Jakoba. To nikakor ni mogoče, ker je en človek že posameznik.)

Zakaj se torej eno bistvo razdeli na tri substance ali osebe? Kajti če je bistvo posebno ime kakor človek, potem je z dejanskim bistvom tako kot z dejanskim človekom. Tako pravimo, da so trije ljudje istega spola, istega telesnega ustroja in istega značaja (animi) ena narava (so sicer trije ljudje, a ena narava). Ali potem na isti način pravimo tudi tam "tri substance in eno bistvo" ali "tri osebe in ena substanca oziroma bistvo"? Nedvomno gre za nekaj podobnega, ker so latinsko govoreči stari, preden so se dokopali do sedanjih izrazov "bistvo" ali "substancia" – ta sta prišla v rabo šele nedavno –, namesto njiju uporabljali izraz "narava".

Te oznake pa ne dajemo glede na splošno ali posebno, ampak kakor glede na isto skupno tvar. Vzemimo primer: če so iz istega zlata narejeni trije kipi, pravimo "trije kipi, eno zlato", in ne govorimo o zlatu kot o splošnem, o kipih pa kot o posebnem imenu; niti o zlatu kot o posebnem in o kipih kot o posamičnem. Nobeno posebno ime namreč po pomenu ne presega sebi pripadajočih posamičnih izrazov, da bi zaobjelo še kaj od zunaj. Ko bom opredelil, kaj je človek, kar je posebno ime, bodo v isti opredelitvi vsebovani vsi posamezni posamični ljudje; in vanjo ne bo sodilo nič od tega, kar ni človek. Ko pa bom opredelil zlato, bo sodilo k zlatu vse, kar je narejeno iz zlata; ne le zlati kipi, ampak tudi prstani in drugi predmeti, izdelani iz zlata. Tudi zlato, iz katerega se ne izdelata nič, se še vedno imenuje zlato; kakor so tudi kipi, čeprav niso iz zlata, zato še vedno kipi. Prav tako nobeno posebno ime ne presega opredelitve svojega splošnega imena. Ko namreč opredelim pomen besede žival, in ker je konj posebno ime tega splošnega pojma, je vsak konj žival; ni pa vsak kip zlato. Zato pa, čeprav o treh zlatih kipih upravičeno rečemo

"trije kipi, eno zlato", tega vendar ne rečemo, kot da bi mislili, da je zlato splošno, kip pa posebno ime. Tako tudi ne rečemo o Trojici "tri osebe ali substance, eno bistvo, en Bog", kakor da bi vse troje bilo substančno iz iste snovi (materia), čeprav je le-ta, karkoli je že, razdeljena na te tri. To bistvo namreč ne zaobjema poleg Trojice nič drugega. In vendar pravimo "tri osebe istega bilstva" ali "tri osebe, eno bistvo". Ne rečemo pa "tri osebe iz istega bilstva", kakor da bi bilo v tem primeru bistvo eno, oseba pa nekaj drugega. Tako lahko rečemo glede treh kipov, narejenih iz istega kosa zlata: tu je eno biti zlato in nekaj drugega biti kip.

V primeru "trije ljudje, ena narava" ali "trije ljudje iste narave" pa je mogoče reči tudi "trije ljudje iz iste narave", ker morejo obstajati še drugi takšni ljudje iz iste narave. V bistvu Trojice pa nikakor ne more obstajati neka druga oseba iz istega bilstva. V tem primeru en človek ni toliko kot trije ljudje skupaj; že dva človeka sta nekaj več kot en človek. Tudi trije enaki kipi skupaj so več zlata kot en sam; in manj zlata je en kip kot dva.

V Bogu pa ni tako. Nista namreč večje bistvo Oče in Sin skupaj kakor Oče sam ali Sin sam, temveč so tiste tri substance ali osebe skupaj, če jih je treba tako imenovati, enake posameznim. Tega človek, ki je duševno bitje (*animalis*), ne sprejema (1 Kor 2,14). Ne more namreč imeti v mislih kaj drugega kot gmote in prostore, ki so zdaj večji, zdaj manjši, ko v njegovem duhu švigajo predstave kot telesne podobe.

Prevedel fr. Miran Špelič OFM

* Celotno delo O Trojici bo izšlo pri Mohorjevi družbi predvidoma naslednje leto.

Trinitarično pojmovanje osebe

1. Človek – podoba Svete Trojice

Pojem oseba je eden najpomembnejših pojmov na seznamu človekovega zanimanja. Je ključni pojem v okviru kulture, psihologije, prava, sociologije, filozofije in teologije. Je pojem, s katerim se človek najbolj vneto ukvarja, ker se zaveda, da je od opredelitve in vsebine tega pojma odvisen tudi pogled, vrednotenje, "cena" človeškega bitja. Vsebina, ki jo polagamo v ta pojem, je tudi vsebina, ki jo polagamo v človeka in dogajanja; in zgodovino človeštva moremo pravilno razlagati ter razumeti le, če poznamo takratno pojmovanje življenja posameznika in njegovega mesta v družbi. Ne samo za razumevanje preteklosti, tudi za vstop v prihodnost, v tretje tisočletje, je pojmovanje osebe neprecenljivega pomena.

Iz svetopisemskega razodetja zvemo, da je človek ustvarjen po božji podobi (selem) in sličnosti (demut), da je Bogu podoben (teomorfen). Izhodišče in izvirnik je Bog sam. Ta je hotel na stvarjenjski ravni imeti bitje, s katerim bo stopil v osebni dialog, in bo samo sposobno navezati ta dialog z Bogom in bo torej na stvarjenjski ravni Božji sogovornik. Kajti Bog, ki od vekomaj vodi notranji dialog, ga hoče "razširiti" in voditi tudi na ravni stvarstva. "Ker je posamezni človek ustvarjen po božji podobi, ima dostojanstvo osebe: ni samo nekaj, marveč nekdo. Sposoben je spoznati samega sebe, se imeti v posesti in se svobodno darovati ter stopiti v občestvo z drugimi osebami; in poklican je po milosti k zavezi s svojim Stvarnikom; in more dati Bogu odgovor vere in ljubezni, katerega nihče drug ne more dati namesto njega" (KKC 357; prim. 704).

Človek je ustvarjen iz božjega dialoga ("Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji

podobi, nam sličnega", 1 Mz 1,26a) za dialog. Ta dialog se bo odvijal na več ravneh: v odnosu do stvarstva v "gospodovanju" (1 Mz 1,26b) in "poimenovanju" (2 Mz 19); v odnosu do sebi enakih na medosebni ravni, kjer je še posebej izpostavljena različnost med možem in ženo, različnost, ki po svojem bistvu spada k bogopodobnosti¹ (prim. 1 Mz 1,27) in je naravnana na zedinjenje (1 Mz 2,24); v odnosu do Stvarnika se ta dialog odvija v sproščenem občevanju (prim. 1 Mz 3,8-17), ki ga Bog ni prekinil niti takrat, ko se je človek odvrnil od njega. Božje prizadevanje za vzpostavitev tega dialoga doseže svoj vrh v Stari zavezi z izvolitvijo in sklenitvijo zaveze z izraelskim ljudstvom, v Novi zavezi pa s poslanjem svojega Sina, učlovečenjem Besede. Že iz poročil o stvarjenju človeka spoznamo, da je prav dialoškost bistvena sestavina njegove bogopodobnosti. Pričuje torej o dialoškosti, ki vlada v Bogu samem.

Nova zaveza povzame témo o božji podobi v odnosu do Kristusa, ki je dokončni novi človek, popolna podoba Boga: "Ta (Kristus) je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva" (Kol 1,15; prim. 2 Kor 4,4).² Prav kot prvorojenec je tudi tista podoba, po kateri naj bi se upodabljali, ali (kot pravijo cerkveni očetje) postajali ustvarjene podobe njega, ki je večna podoba Očeta (prim. Rim 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Človek je po Ireneju podoba večne, popolne podobe, "eikón eikonos". Tako vidimo, da nova zaveza, predvsem Pavel pripisuje izrazu "*podoba*" (*eikón*) *kristološki pomen*.³ Kristus je resnična podoba Boga zato, ker je božji Sin, od njega rojen pred vsemi vekmi, torej: "Bog od Boga, rojen, ne ustvarjen, enega bistva z Očetom" (nicej-



Domenico Ghirlandaio, *Rojstvo Marije*, 1486-90, freska, kapela Tornabuoni, Santa Maria Novella, Firenze.

sko-carigrajska veroizpoved). Jezus Kristus je "odsvit njegovega (božjega) veličastva in odtis (n||L||S?YL) njegovega obstoja" (Heb 1,3). Človek pa je podoba, kolikor je ustvarjen, posinovljen, kolikor je sin v Sinu. Katekizem katoliške Cerkve pravi: "Kristus z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost" (CS 22). V Kristusu, ki je 'podoba nevidnega Boga' (Kol 1,15), je bil človek ustvarjen po Stvarnikovi 'podobi in podobnosti'. V Kristusu, odrešeniku in zveličarju, je božja podoba, popačena s prvim grehom, bila obnovljena v svoji prvotni lepoti in oplemenitena z božjo milostjo" (KKC 1701).

Tema o človekovi bogopodobnosti je pomembna za nauk o človeku kot osebi in za teološko antropologijo sploh. Odkrije nam, da je v človekovo naravo položena naravnost na Boga in da more človek postati prava oseba samo skupaj z Bogom. Zato nekateri imenujejo človeka "teološko bitje", "zōon theoúme-

non", "bitje, ki je poklicano, da postane bog".⁴ Gerhard von Rad opozarja, da Izrael zelo redko govori o človeku na splošno. Človek je vedno mišljen v odnosu do Boga, vedno je vključen v zgodovino, ki se odvija med njim in Bogom. Človek, o katerem govori Stara zaveza, ni skoraj nikoli "človek" na splošno, temveč je bitje, ki pripada Izraelu (ali njegovim sovražnikom).⁵ Zato zagreši izkrivljenje človekovega najgljbljega bistva tisti, ki hoče človeka opredeliti samo iz njegovega odnosa do "nižjih" bitij ali stvarnosti. V moči svoje bogopodobnosti more človek uresničiti samega sebe samo v srečanju z Bogom. Zato človekova veličina ne izhaja iz njegove ustvarjenosti, marveč iz deležnosti božje ljubezni in darov. Njegovo dostojanstvo ni samo v tem, da je božja podoba, temveč tudi in predvsem v tem, da je božji posinovljenec, ki je že v tem življenju deležen božjega življenja. Zato je greh, ki je zatemnitev, iznakaženje (nikoli pa uničenje) božje podobe v človeku, tudi razvrednotenje človeške osebnosti: "Greh človeka

samega zmanjšuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost" (CS 13,2).

Skrivnost stvarjenja (predvsem stvarjenja človeka) dobi svojo razjasnitev v skrivnosti trinitaričnega božjega življenja. Tako moramo ugotoviti s H. de Lubacom: "Bog sam in svet ter naše lastno bivanje bi bilo nekaj bolj nedoumljivega brez Trojice, kakor pa nam je nedoumljiv ta misterij".⁶ Izhajamo namreč iz dejstva, da je Sveta Trojica »osnovni vir podatkov« - »matrix« za pojmovanje človeka!⁷ Če vemo, da je človek podoba Svete Trojice, poznamo tudi posledice, ki iz te podobnosti izvirajo.

Troedinost v Bogu samem pomeni, da ni osamljeni in odmaknjeni vladar, ki samozadostno brani svojo vzvišenost. Krščansko razodetje nam namreč pove, da je absolutna in prvobitna realnost realnost božjih oseb v medsebojni naravnosti in občestvu; da je občestvo oseb pralik, arhetip vsega bivajočega ter da je vse poklicano k priličenju temu praliku.⁸ Zato trinitarični monoteizem veliko prispeva k občestvenemu pojmovanju človeka.

Človek je toliko oseba, kolikor je poklican v življenje po osebnem klicu Boga Stvarnika. Tako je bilo stvarjenje prvi nagovor, s katerim se je Bog obrnil na človeka. Po tem klicu je človek postal oseba. Oseba, ki je sposobna Boga, *capax Dei*.⁹ Postavljen je bil v dialoški odnos z Bogom in celotna zgodovina odrešenja je reševanje človekove osebnosti, vzpostavljanje tistega dialoga, brez katerega bi bil človek kot oseba okrnjen. Od tega dialoškega odnosa človeka do Boga je odvisna njegova sposobnost dialogizirati z ljudmi in stvarstvom.

2. Oseba je dialoško bitje

Ta dialoškost je sad ali delo izziva, ki je bil položen v našo notranjost. Človek je že po svojem bistvu "sad" dialoga. Ustvarjen je po posebnem "božjem pogovoru"; je sad Besede. Božji dialog se je tako odprl za druga, popolnoma drugačna bitja. Oseba je bitje besede!

Po njej oseba prestopa prag svojega notranjega življenja in stopa naproti drugim. Tesno pa je z besedo povezano poslušanje, ki pomeni "dobrodošlico", spoštovanje do drugega, ki se nam želi približati, z nami vzpostaviti osebni dialog. Vse v človeku naj bi postalo beseda in poslušanje, samopodarjanje in sprejemanje drugega. Trditi smemo, da beseda podarja človeku možnost, da se razvije v osebo, saj se more prav po njej odpreti, spregovoriti o sebi in tako vzpostaviti most do zunanjega sveta, človeka in Boga. Kaj zmore in kaj je beseda, se nam odkrije prav v poslušanju Boga razodetja, "Boga besede" in končno Besede, "ki je človek postala in med nami prebivala" - Jezusa Kristusa. Beseda, ki jo izreka Bog-oseba, in tisti, ki se po njem oblikuje: človek-oseba, ni nikoli vir nesporazumov, marveč v službi ustvarjalnega zedinjenja. Takšno povezovalno naravo (simbolično) pa ima samo beseda 'ljubezen', medtem ko smemo besedo 'sovraštvo' poimenovati antibesedo, ki ima razdiralno (diabolično) naravo. O moči besede se moremo prepričati na vsakem koraku v našem življenju.

Tudi v porajanju človeškega življenja je potreben dialog dveh, ki posredujeta življenje novemu bitju. Samo dialog ljubezni je rodoviten, je ustvarjalen.¹⁰ Dialog povezuje tako, da ohranja drugačnost, jo spoštuje in uveljavlja. Dialog ni prepričevanje s silo, edini argumenti prepričevanja so argumenti ljubezni in spoštovanja. Oseba ohranja v moči ljubezni stalen dialog z Bogom, s samim seboj, z ljudmi in stvarstvom. Oseba kot "relatio subsistens" (Tomaž Akvinski) je na filozofski način povzeta biblična resnica o osebi kot bitju v njegovi temeljni naravnosti na druge. "V krščanski perspektivi je oseba navzočnost, uveljavljanje, toda ni navzočnost *sebi*, uveljavljanje *sebe*, je *odgovor*". To je "odprti personalizem", v moči katerega se oseba ne zapira vase, temveč se presega, preseže se v upanje, sprejemanje in srečanje.¹¹

Kot smo že poudarili, je Sveta Trojica ključ za razumevanje občestvenega življenja. V tem kontekstu imajo posebno veljavo občestvo, vključenost (inkluzivnost), dialoškost, sožitje, solidarnost in svoboda. Trinitarični odnosi z ljudmi, ki nas obdajajo, omogočajo, da je človek človeku bližnji. Človek je namreč poklican, izzvan in poslan k bližnjemu, da se z njim sreča (v slovenskem jeziku imata pojma srečanje in sreča skupen koren). In vendar vsa ta naravnost navzven, k drugemu (ekstatičnost in proeksistenca), ne odpravlja enkratnosti in nezamenljivosti posamezne osebe. Navedene prvine sestavljajo »način življenja« Boga samega in so tako vzor človeškemu bitjem, ki naj bi v svojem sobivanju odražali življenje Svete Trojice. Ker družbeno življenje človeku ni nekaj dodanega, zato človek v občevanju z drugimi, v medsebojnih nalogah, v pogovoru z brati raste v vseh svojih darovih in more izpolniti svojo poklicanost. Človekova trinitarična naravnost se izraža v dialoški razsežnosti med generacijami (življenjsko nevarno zapiranje današnjih generacij v svoj generacijski krog, kar ustvarja razkol med generacijami), med stanovi, med kulturami, med narodi, med verami in svetovnimi nazori. Ne trdi zaman Moltmann, da je Sveta Trojica naš socialni (družbeni) program.¹² Drugi vatikanski cerkveni zbor izhaja iz iste realnosti, ko zatrjuje: »Človek je do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4). To družbeno življenje človeku ni nekaj dodatnega, ampak zanj značilnega (prim. CS 25,1). V trinitaričnem občestvu je drugi pot do mene; ni ovinek, ampak »bližnjica« k meni samemu. Kristjan je zato po svoji osnovni poklicanosti »človek sinteze«.¹³

3. Oseba je ustvarjalno bitje

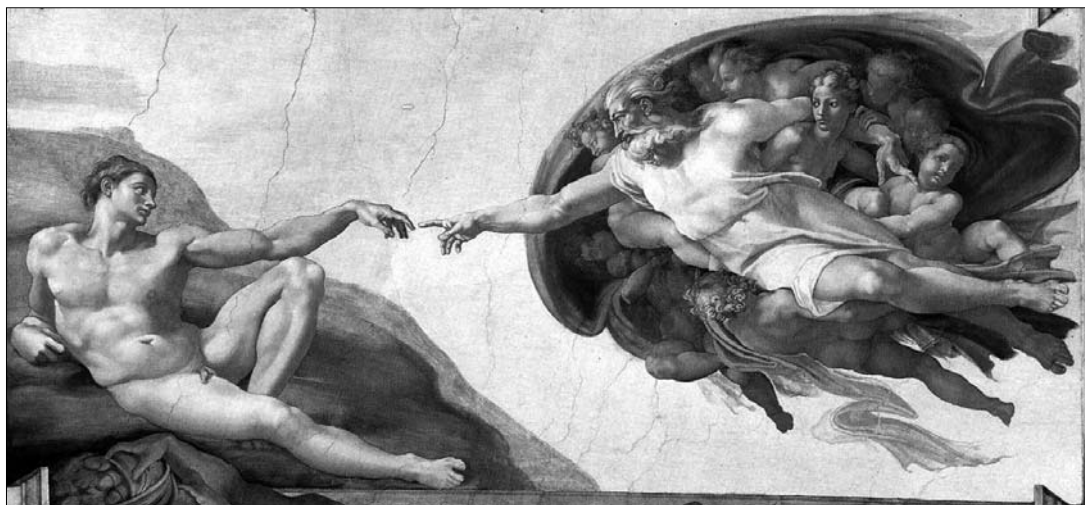
Ustvarjalnost človeške osebe je dejansko udeležena pri božji ustvarjalnosti. Bog je človeku podaril svojo »ustvarjalno iskro« ter

ga privzel za soustvarjalca. Zato govorimo o človeku kot o ustvarjenem ustvarjalcu. Ustvarjalen je samo, kolikor je zvest zakonitostim, ki jih je Stvarnik položil v stvari in v človeka samega, in kolikor ga vodi pri vsem tem ljubezen. Izvir človekovega ustvarjanja ni nekakšen nagon, ki bi ga silil k delovanju ali reprodukciji, marveč je ljubezen, torej tista gonilna sila, iz katere smo bili tudi sami ustvarjeni. Ustvarjalen je človek samo takrat, ko pri svojem delovanju ne išče samega sebe in zadovoljitve lastnih egoističnih želja (samoljubje in koristoljubje), ampak takrat, ko so njegove stvaritve izraz notranje daritvene naravnosti. Opraviti imamo s tistim človeškim »Bodi!«, ki omogoča stvaritvam relativno samostojnost in drugačnost. Najbolj pride to do izraza pri najbolj »ustvarjalnem« in zato najbolj osebnem dejanju, pri podarjanju življenja novemu živemu bitju in pa pri podarjanju, darovanju lastnega življenja v rodovitni čistosti za božje kraljestvo. Starši so pri podarjanju življenja otroku najožji sodelavci nebeškega Očeta; samski zaradi nebeškega kraljestva pa rodovitni sodelavci učlovečenega božjega Sina, ki se je odpovedal vsemu, da bi vsem podaril večno življenje. Pri vsem ustvarjanju pa je nepogrešljivi pobudnik in »arhitekt« – »artifex« Sveti Duh.

4. Oseba je edinstveno bitje

Oseba je samostojno bitje, ki je sposobno samostojnih odločitev, vendar pa ni osamljeno in samotarsko bitje. Neponovljivost ali edinstvenost bitja je zagotovljena s stvarjenjem, odrešenjem in poklicanostjo k zveličanju.

Stvarjenje človeka je pravzaprav poklicanost v bivanje po imenu. Ime je v biblični govorici znamenje nezamenljivosti. Bog sam ima ime, ki jasno izraža njegovo edinstvenost, ima ime, ki je nad vsemi imeni. Bog, ki ni »božanstvo brez imena« in tako brez svoje lastne identitete, podeli ime ljudem in jim



Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni, **Stvarjenje Adama**, 1510, freska, 280 x 570 cm, Sikstinska kapela, Vatikan.

tako podeli tudi poslanstvo (ali ga spremeni: Abram postane Abraham), na katero bo onega spominjalo prav ime, ki ga nosi. Ko prejme človek pravico podeljevati imena drugim živim bitjem (prim. 1 Mz 2,19.23; 3,20; 4,25 itd.), jih prizna za drugačna in do takšnih zavzame odnos. Tudi ko Sveto pismo govori, da nas je Bog napisal na svoje dlani, pomeni, da nas ima vedno pred očmi kot enkratna bitja. Kot taka pa imamo tudi lastno poslanstvo in odgovornost. Ne moremo se skrivati za drugimi ali družbo, ta ne more nikoli nadomestiti naših osebnih odločitev in dejanj.

Kakor je stvarjenje nekaj čisto osebnega, je takšno tudi odrešenje. To ni nekakšen avtomatizem, ki bi ne glede na človekovo odločitev dosegel svoj cilj. Odrešenje, ki je bilo izvršeno za vse in vsem ponujeno, mora posamezen človek osebno in zavestno sprejeti v lastno življenje in iz njega črpati moč za lastno posvečenje. Janez Pavel II. pravi, da v odrešitjski skrivnosti "človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno" (RH 10). In dalje: "Tu gre za človeka v vsej njegovi resničnosti, v njegovi polni razsežnosti. Tu ne gre za 'abstraktnega'

človeka, temveč za 'konkretnega', zgodovinskega človeka. Gre za slehernega človeka, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja in se je po tej skrivnosti Kristus za vselej s slehernim združil" (RH 13).

Poveličanje je dovršitev človekove enkratnosti. V knjigo življenja so poveličani vpisani z njihovim lastnim imenom (prim. Apd 21,27). Njihova edinstvenost se pravzaprav razvije do polnosti. Ta bo ustvarjala čudovito harmonijo v Božjem kraljestvu, ki je tukaj na zemlji "v porodnih bolečinah" prav zato, ker niso še vsi dospeli do "polne starosti Kristusove", ker se niso še vsi dokončno rodili. Edinstvenost človekove osebe pa mora prihajati do izraza v družbi, predvsem pa v družini in Cerkvi.¹⁴

5. Oseba je občestveno bitje

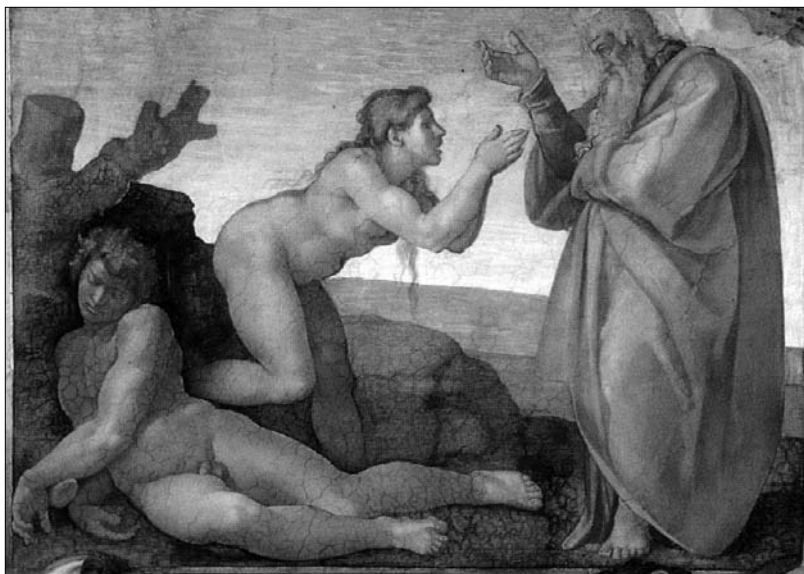
Enakost, drugačnost in komplementarnost so pomembni podatki o medosebnem, komunitarnem življenju, ki se popolnoma uresniči v ljubezni, ljubezni v smislu biblične *caritas*. Tako se uveljavlja družbeni personalizem in personalna družba. Svojo edinstvenost uresničuje oseba v sobivanju z drugimi,

s katerimi sestavlja občestvo, *koinonia*,³⁵ *communio*, ki naj bi odsevalo občestvo, *communio* božjih oseb. Še več: med zedinjenjem božjih oseb in med zedinjenjem božjih otrok obstaja neka podobnost. "Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe" (CS 24,3; prim. KKC 1878). Zaradi človekove družbene narave je jasno, da sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti. "Počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba" (CS 25,1). Občestvenost je tista razsežnost bivanja, ki osebo odpira v družbeni prostor, kjer se srečuje z drugimi osebami. Občestvo naj bi bilo skupnost oseb, ki se med seboj bogatijo, so druga na drugo naravnane in v naravnosti na druge uresničujejo svoje osebno poslanstvo. Skupnost in družba torej nista v službi razosebljanja, izgube lastne identitete, nista prostor pomasovljenja, marveč združevanja in

povezovanja različnih, edinstvenih oseb, ki prav s svojo različnostjo predstavljajo neprecenljiv prispevek k skupnosti.

"Spoštovanje človeške osebe gre skozi spoštovanje načela: 'Vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj 'drugi jaz'" (KKC 1931). Da pa človek dozori v takšno bogato osebnost, mora v veliki meri prispevati tudi občestvo, skupnost, v kateri človek živi, se vzgaja in deluje. Tako je skrb družbe za vzgojo človekove osebnosti najboljša "investicija" v njen bogat razcvet. Človek tako dozoreva v osebnost samo ob ljudeh, ki so sami trdne osebnosti.

Kot rečeno: v osebnosti, v občestvena bitja dozorevamo v moči in po zgledu neprekosljivega občestva, ki je Sveta Trojica, občestvo božjih oseb. To "nebeško občestvo" je vzor in podlaga za "zemeljska občestva", v nobenem drugem občestvu namreč ne pridejo posamezne osebe do takšne veljave kot prav v občestvu Svete Trojice in v skupnostih, ki so oblikovane po njenem vzoru. Ne imenuje za-



Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni, **Stvarjenje Eve**, 1509-10, freska, 170 x 260 cm, Sikstinska kapela, Vatikan.

man Leonardo Boff Sveto Trojico "najboljša skupnost".¹⁶ Vsaka skupnost, ki ne upošteva teh trinitaričnih zakonitosti skupnega življenja, se sprevrže v diktaturo (nasilno prevlado enega ali peščice ljudi) ali pa v anarhijo (brezvladje, ki pomeni tudi brezpravnost) ali brezosebni kolektivism. Tako pride do razkroja osebnosti kakor tudi do razkroja družbe same. Evropski škofje izjavljajo: "Kjer ljudem vsiljujejo kolektivism, tam ni občestva. A tudi ni resničnega spolnjevanja obveznosti do drugih, če ljudje živijo brezbrizno drug poleg drugega in iščejo samo lastne ugodnosti. Resnično občestvo nastane le tedaj, če vsakdo gleda na nezamenljivo dostojanstvo in na različnost bližnjega kot na bogastvo, če mu priznava to dostojanstvo brez napačnega izenačevanja in če je pripravljen priobčevati svoje lastne sposobnosti in darove".¹⁷

6. Oseba je "bitje za druge"

Človek se ne more uresničiti kot oseba drugače, kot da se daruje. Toda za uresničevanje tega dejanja, je potrebno, da smo, da smo kot osebe, kajti kdor nima osebnega bivanja, nima ničesar, kar bi daroval. Darovanje samega sebe namreč omogoča bivanje drugega.¹⁸ Darovanje ni nekaj, kar bi osebo ponižalo ali jo obubožalo, temveč je nekaj eminentno posebljajočega, saj je po Jezusovih besedah in predvsem po njegovem zgledu služenje "božja" vrlina (prim. Rim 31b-35). Največji so tisti, ki služijo, in egoizem je največje obubožanje človeške osebe.

Na poseben način se ta služeci odnos, diakonija uveljavlja v *solidarnosti*, ki ni zgolj sočustvovanje niti zgolj materialna podpora, temveč je osebna zavzetost za bližnjega in družbo. "Solidarnost se v vsaki družbi uveljavlja, ko njeni člani drug drugega priznavajo kot osebe."¹⁹ Tako solidarnost na odličen način izraža trinitarično naravo človeške osebe. Solidarnost nam narekuje, da ljubimo bližnjega z ljubeznijo, s kakršno nas je ljubil

Kristus, ter da smo zanj pripravljeni na žrtev. "Potem nam bo zavest, da je Bog nam vsem skupni oče, da smo si vsi ljudje bratje v Kristusu, 'sinovi v Sinu', da je v nas navzoč in deluje Sveti Duh, dala nov duhovni pogled na svet, novo razumevanje in razlago. Prek človeških in naravnih vezi, ki so že same močne in tesne, se tako pokaže novi vzorec edinstva človeškega rodu, kamor bi končno morala voditi solidarnost".²⁰ To je vzorec Svete Trojice.

7. Oseba je svobodno in osvobajajoče bitje

Svoboda in oseba nepogrešljivo predpostavljata in vzpostavljata druga drugo. Tako je "zavest o svobodi in o človekovem dostojanstvu skupaj s priznavanjem neodtujljivih pravic osebe in narodov ena pomembnejših značilnosti naše dobe."²¹ Svoboda bistveno spada k osebi. Lahko tudi trdimo, da je človek toliko oseba, kolikor je svoboden. "Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku" (CS 17), Stvarnik je namreč ustvaril človeka iz polne svobodne odločitve kot bitje, ki bo svobodno odločalo o samem sebi in o svojem odnosu do Stvarnika in stvari. Svoboden pa ni isto kakor prost, kakor biti brez obveznosti, brez odgovornosti. Najbolj svoboden si takrat, ko daruješ tudi svojo svobodo. Svoboda, ki ima svoj začetek v osvobajanju samega sebe iz sužnosti greha (prim. Rim 7,19), ima realna in učinkovita izhodišča.²² "Kristus nas je osvobodil, da bi ostali svobodni" (Gal 5,1).

Pravo merilo svobode pa sta resnica in ljubezen: "Resnica vas bo osvobodila" (Lk 8,32), zatrjuje tisti, ki pravi o sebi: Jaz sem resnica (prim. Jn 14,6). On namreč pozna resnico o človeku (prim. RH 10) in vrednost svobode, ki človeka dviga nad vsa druga ustvarjena bitja in ga priliči samemu Bogu. Samo v luči te resnice more človek pravilno uporabljati lastno svobodo. Zato je tudi resnica merilo svobode

in ne obratno.²³ Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: "Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega nagiba ali zgolj pod pritiskom zunanjega siljenja" (CS 17). Danes se močno poudarja svoboda kot "temeljna izbira", "življenjska odločitev", ki ima tudi odločilno besedo pri človekovih posameznih odločitvah. V tej "temeljni izbiri" človek svobodno odloča pravzaprav o svoji lastni usodi.

Resnica o nas samih nas bo vodila k spoštovanju drugega in njegove svobode (prim. Gal 5,13). Toliko, kolikor služimo Bogu, smo svobodni, kolikor pa se udinjamo postavi greha, smo sužnji.²⁴ Resnično svobodo prinaša pravzaprav Sveti Duh, postava Duha, ki je "nova postava". "Zakaj postava Duha, ki daje življenje v Kristusu Jezusu, te je osvobodila postave greha in smrti" (Rim 8,2). Svoboda, ki bi bila za drugega zaslužjenje, je lažna svoboda.

8. Oseba je bitje prihodnosti

Vse, kar nima prihodnosti, je obsojeno na propad. Zato človek tako mrzlično išče svojo prihodnost, cilj, ki bi pomenil dovršitev njegovih hrepenenj, pričakovanj, življenja. Reči smemo, da človeka določa njegov cilj, prihodnost. Človek je bitje prihodnosti.²⁵ Ta odprtost za prihodnost je značilna za osebo, ki išče "dokončno bivališče" pri Bogu. Prihodnostna narava življenja ustvarja v človeku ustvarjalni nemir, ki se ne zadovolji s kakršno koli kratkoročno potešitvijo njegovega hrepenenja. Gre za odprtost, ki jo podpira upanje na uresničitev božjih obljub, ki so v Jezusu Kristusu postale realni predujem. Ni pa to prihodnost, ki bi jo človek dosegel zgolj kot posameznik, temveč jo more doseči samo skupaj z drugimi. Prihodnost, katero bi dosegel brez drugih ali na račun drugih, ni uresničljiva, je absurd.

Kristjan, ki živi iz Kristusove prihodnosti pod vodstvom Svetega Duha, ki to prihodnost ustvarja že sedaj, je znamenje upanja tudi za druge. Eshatološko razsežnost, prihodnostni slog bivanja je vsekakor bistvena razsežnost krščanske osebnosti. Ta ima še vso prihodnost pred seboj! Te pa ne bo dosegel z zanamranjem sedanjosti, ampak z zvestobo sedanjemu trenutku, saj bo prihodnost zgrajena iz "kamnov" sedanjosti. Prava prihodnost je namreč samo tista, ki pomeni dovršitev sedanjosti. Seveda pa bo ta dovršitev mnogo bolj sijajna, kot si jo moremo sedaj predstavljati ali pričakovati. Človek je v tem življenju oseba "na poti" k dokončni upodobitvi, je oseba "v nastajanju" in se bo dokončno rodila ob vstopu v večno blaženost. Ta blaženost pa bo dokončno prebivanje v naročju Svete Trojice. Lepo pravi *Katekizem katoliške Cerkve*: "Poslednji cilj vse božje ekonomije (vsega uresničevanja odrešenja) je vstop ustvarjenih bitij v popolno enoto blažene Trojice" (260). V službi tega dokončnega prebivanja pri Bogu je tudi smrt, ki prejme nadvse osebnostni značaj.

V zedinjenju z Bogom se človek uresniči, v Bogu najde samega sebe, ko pride k Bogu, pride k sebi. Tu ne gre za združenje na daljavo, ampak za tisto zedinjenje z Bogom, na temelju katerega človek "vstopi" v Boga in Bog "prebiva" v človeku. To tesno "zaročniško" združenje na poseben način doživljajo mistiki in resnično globoko verni ljudje. Ko se človek bliža troedinemu Bogu, se bliža skrivnostnemu bogastvu življenja, ki polje v Bogu samem.

1. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 12,4 lepo pravi: "Toda Bog ni ustvaril človeka samega: že od začetka ju je ustvaril moža in ženo (1 Mz 1,27). Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva oseb. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov".

2. Prim. C Sepe, *Persona e storia*, Cinisello Balsamo (Milano), Ed. Paoline, 1990, 88-90.
3. Prim. P. Nellas, *Voi siete Dei. Antropologia dei padri della Chiesa*, Roma, Città Nuova, 1993, 39-55.
4. Prim. Gregorij Nazianski, Homilia 45,7 (PG 36,632AB); M. Tenace, *Dire l'uomo. Vol. II.*, Ed. Lipa, Roma, 1997, 17-44; P. Evdokimov, *L'ortodossia*, ED, Bologna, 1981, 112; 158-161.
5. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. I*, Queriniana, Brescia, 1972, 419.
6. Nav. A. Strle, *Izbrani spisi 3*, Ljubljana, 1992, 25. A. Brunner poudarja, da je Sveta Trojica "prostor" človekove samouresničitve. Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln, Johannes, 1976, 127-130.
7. Prim. C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, v: *Evangelische Theologie* 58 (1998), 101-119.
8. Prim. J. Daniélou, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Brescia, Queriniana, 1989³, 36-38; T. Špidlík, *La persona come partecipazione all'amore trinitario*, v: Več avtorjev, *A partire dalla persona*, Roma, Ed. Lipa, 1994, 11-18.
9. Prim. B. Forte, *L'eternità nel tempo*, Cinisello Balsamo (Milano), Ed. Paoline, 1993, 124-127.
10. Starši, ki niso posredovali otroku življenja iz ljubezni, ga niso "dokončno" rodili in so iz eminentno poosebljajočega naredili razosebljajoče dejanje. Tako rojeni otrok bo doživel svojo osebnost šele ob drugih. Prav tako kot ljubeča podaritev (življenja novemu bitju) je pomembno tudi ljubeče sprejetje (otroka)!
11. Prim. E. Mounier, *Oseba in dejanje*, 111-113.
12. J. Moltmann, *Humanity in God*, London, SCM, 1983, 104. To misel je že prej uporabil N. Fedorov; navaja P. Coda, *Dio uno e trino*, Milano, Paoline, 1993, 245.
13. Janez Pavel II., *Christifideles laici*, 35; prim. K. Hemmerle, *Gemeinschaft als Bild Gottes. Ausgewählte Schriften. Band 5*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1996, 72-84.
14. Prim. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 1982, 327-330. Avtor predlaga namesto izrazov kot npr. "član" ali "ud", pojem "bližnji", ker bolj izrazi bližino osebe kot enkratnega bitja.
15. Prim. F. Ciardi, *Koinonia*, Roma, Città Nuova, 1996³, 205-280; J. Macmurray, *Person in relations*, New York, 1961, 158 ss; N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, Roma, Borla, 2002, 159-187.
16. L. Boff, *Trinità: la migliore comunità*, Assisi Cittadella ed., 1990.
17. Izjava škofovske sinode o Evropi, "Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil", 4.
18. Prim. J. Daniélou, n.d., 38.
19. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 39; prim. I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana*, Roma, Città Nuova, 1990, 227-253.
20. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 40b.
21. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*, 1; prim. VS 1; 9.
22. Prim. Navodilo o nekaterih vidikih teologije osvoboditve (CD 24), Predgovor.
23. Prim. Kongregacija za verski nauk, *Donum veritatis*, 1,1;2.
24. Prim. Avguštin, *In Ioann.*, 41,10: CCL 36,363; Janez Pavel II, *Veritatis splendor*, 17.
25. Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana, SM, 1985.

Nastanek in razvoj pojma »oseba«

Ob ogledu kulturnih in umetniških stvaritev, ki jih je za seboj pustila religiozno globoko zaznamovana španska zgodovina, je prijatelj svoje občudovanje prelil v misel: »V teh čudesih se kaže ideja, ki jo je ta narod imel o samem sebi!« Najbolj notranja čutenja duha, skrita očem, najdejo svoj odmev na drugi strani, na bregu zunanje kulture, izražene v besedah, zapisane na papirju, prelite na platno, vklesane v kamen ali odtisnjene v arhitekturnih spomenikih. Zunanja kultura je izraz notranjih iskanj samega sebe in predstav, ki si jih je človek ustvaril sam o sebi.

Dialektika notranjosti in zunanosti dobi posebno težo, ko misel usmerimo na pojem »osebe«. V sodobnem svetu je ideja »osebe«, ki usmerja duha v njegovem idejnem ali materialnem snovanju, temeljno merilo vseh drugih idej. Razvila se je iz predstave, ki jo je človek imel sam o sebi, ta pa je toliko stara kot on sam. V tem prikazu nastanka pojma »oseba« želimo pokazati, da je avtorefleksija temelj razumevanja sveta. V filozofiji je analiza samega sebe od samih začetkov imela pomembno vlogo, Martin Heidegger pa ji je pripisal celo vlogo »prve filozofije«.

Mitološka in tradicionalna predstava o sebi

Toda še preden je človek začel sistematično in metodično razmišljati sam o sebi, je podoba, ki jo je imel o samem sebi, že dobila svoj izraz v mitskih pripovedih. Antropološko-etnografske raziskave (L. Lévy-Bruhl, M. Mauss, M. Leenhardt) so pokazale pomembno razliko med samopodobo, ki si jo je človek o sebi ustvaril v neevropskih, tradicional-

nih kulturah, in njegovo podobo v zahodnem izročilu. Zahodne kulture so človeka razumele predvsem z vidika njegove notranjosti in individualnosti, tradicionalne, nezahodne kulture pa z vidika njegovih zunanjih vlog v družbi in svetu.

Etnografske raziskave tradicionalnih družb – zlasti melanezijskih in nekaterih afriških – so pokazale, da v njih težnje po individualnosti ni ali vsaj ni prevladujoča. Človeka, čigar telo ne velja za individualno, obravnavajo z vidika njegovega zlivanja z okolico in z vidika njegovih družbenih vlog. Zato njegova identiteta ni vnaprej določena, ampak je rezultat razvojnega procesa, ki traja vse življenje. Odvisna je od različnih starostnih obdobj in se uresničuje prek različnih simboličnih sistemov, kar pomeni, da so v teh kulturah predstave o posamezniku kompleksne in sestavljene iz raznorodnih elementov (kozmogoničnih, mitoloških, bioloških, psiholoških, duhovnih, dednostnih itd.). Različnost elementov sestavlja celoto, ki se izraža v posameznikovem značaju. Elemente je mogoče razdeliti na tiste, ki ne kažejo individualnih lastnosti (npr. podedovane lastnosti), in druge, ki so bolj individualno zaznamovani, kot je na primer neumljivi »dvojniki«, ki je vsakemu človeku dan za spremljevalca. Pri nekaterih posameznikih je dvojniki izvir čarovniških moči, kar jih dela drugačne od ostalih. Individualna usoda je odvisna tudi od želja, ki jih ima duša pred rojstvom, ali pa, kot so prepričane nekatere afriške kulture, od znamenj na placenti v obdobju pred rojstvom. Pomembno vlogo v identifikaciji človeka ima dajanje imena. Ime ni osebno izbrano, ampak ga posameznik dobi glede na njegov socialni

ali družinski položaj. Povezano je lahko s predniki, živalskim ali rastlinskim svetom, boleznimi in drugimi dogodki. Za takšne tradicionalne družbe je torej značilno, da v njih posameznik nima zavesti subjekta. Ima zgolj zavest o mestu, ki mu ga skladno z njegovim položajem in vlogo dodeli okolje. Istovetnost je le pečat zunanosti.

Zahodna, grška mitologija pa je od vsega začetka poudarjala notranjost in individualnost. Zametek te ideje najdemo v mitskih pripovedih, ki so povezane z odkritjem ognja. Okoli ognja se oblikuje »domače ognjišče«, dom. »Biti človek« pomeni imeti zavest, da pripadam nekemu ognjišču, ki daje zavetje doma. Človek brez doma ni človek v polnem pomenu besede: je brez notranjosti, je izkoreninjen, ne zaveda se svojega »tu« in »sedaj«, ni se sposoben usmerjati v prostoru in času, izbirati smeri, ocenjevati njih razdalj in načrtovati prihodnosti. Grška mitologija je spletla pripoved o ognju, ki so ga ljubosumno čuvali zase bogovi. Ko jim ga je Prometej ukradel in odnesel na zemljo, je človek dobil sredstvo, ki mu je omogočilo razvoj in dalo možnost, da postane podoben bogovom. Z odkritjem ognja se začne zgodovina notranjega človeka, v katero je globoko vpletena tudi drama bogov in človekovega pobožanstvenja. »Tudi tu so bogovi!« je Heraklit Temačni pozdravil tujce, ki so prišli do njega in ga našli, da se je grel ob ognju.¹

Mitična predstava, ki si jo je človek ustvaril o sebi, je rezultat dialektike med notranjostjo in zunanostjo, med subjektivnim in objektivnim svetom, med domačim ognjiščem, nad katerim bedi boginja Hestija, in tujim svetom, do katerega ima dostop bog Hermes. Zato je antična umetnost Hestijo in Hermesa upodabljala skupaj.

Mitične predstave že zarišejo trikotnik, znotraj katerega se bodo razvijala kasnejša pojmovanja *osebne* identitete: nekatera s poudarkom na notranjih, individualnih lastnostih;

druga s poudarkom na zunanjih, družbenih in kolektivnih okoliščinah; tretja s poudarkom na transcendentnem, teološkem izvoru osebne identitete.

Od tradicionalnega k metafizičnemu pojmovanju osebe

Novoveška ideja subjekta je daljni odmev in rezultat mitološkega obrata k notranjosti. Še pred nastankom ideje subjekta v novem veku pa se je v antiki pojavil pojem »osebe«, ki ima dvojni izvor: v judovsko-krščanskem verskem izročilu in v zahodnem humanističnem racionalizmu, tj. v veri in razumu. Beseda »persona«, ki je latinski izraz za »osebo« in je prešel v mnoge sodobne jezike, je najverjetneje etruščanskega izvora in pomeni obredno masko (phersu), ki so jo nosili pri obredih na čast boginji Persefoni, kraljici podzemlja. Pomen besede se je postopoma razvijal: od »maske« k »nosilcu maske«, tj. k »igralcu«, nato je pomenil »družbeno vlogo«, ki jo ima nekdo v življenju. Ista oseba je lahko imela različne »personae« (vloge). V smislu družbene vloge je »persona« označevala nekoga, ki je bil pomemben zaradi zunanjega vpliva in bogastva (dostojanstvenik).

Pojem »osebe« si je krščanska teologija izposodila iz t.i. »prosopografske eksegeze« (opisovanje osebe), ki jo je razvila antična literarna znanost. Da bi se izognili monotoneму pripovedovanju, so grški pisci ustvarjali dramske osebe ali vloge (prosoption), ki naj bi z dialogom okrepile dramsko dogajanje in dejanja. Dogajanje se je tu razkrivalo skozi govor in pogovor. Prosopografska eksegeza je bila razlaga takšnih dialogov. Ko so krščanski pisci opazili, da v Svetem pismu Bog nastopa v različnih vlogah, so uporabili isto tehniko prosopografske eksegeze in pojasnjevali, kaj želi ena ali druga Božja vloga izpostaviti. Razlagalce je zlasti zanimalo, zakaj Bog sam s seboj govori v množini (npr. »Naredimo člo-

veka ...»). Za krščanske razlagalce pa to niso bile več samo vloge, temveč resnične osebe.

Pojem »oseba«, ki se je razvil tudi v moralnem smislu, označuje nekoga, ki ga vežejo moralne dolžnosti, izhajajoče iz njegovega položaja. V tem moralno-pravnem smislu sta pojem najprej razvila stoicizem in krščanstvo in ga takšnega posredovala novemu veku: »persona« kot nosilec dolžnosti in pravic (I. Kant, M. Scheler, G. Marcel, E. Mounier). Novoplatoniki pa so pojem razlagali v metafizičnem smislu kot »individualno podstat« (hypostasis). Takšnega so ga prevzeli grški in latinski cerkveni očetje: oseba je počelo individuacije, ki ni slučajna, pritična (accidentalis), ampak bistvena lastnost človeka (substantialis). V tem metafizičnem smislu sta pojem sprejeli krščanska in kasneje novoveška filozofija. Zadnja ga je poglobila v smislu subjekta, ki v popolni svobodi vzpostavlja in ustvarja sam sebe. Od tu izhaja novoveška ontologija svobode, ki je en najpomembnejših virov novoveške kulture.

Patristično razumevanje osebe v luči Svete Trojice

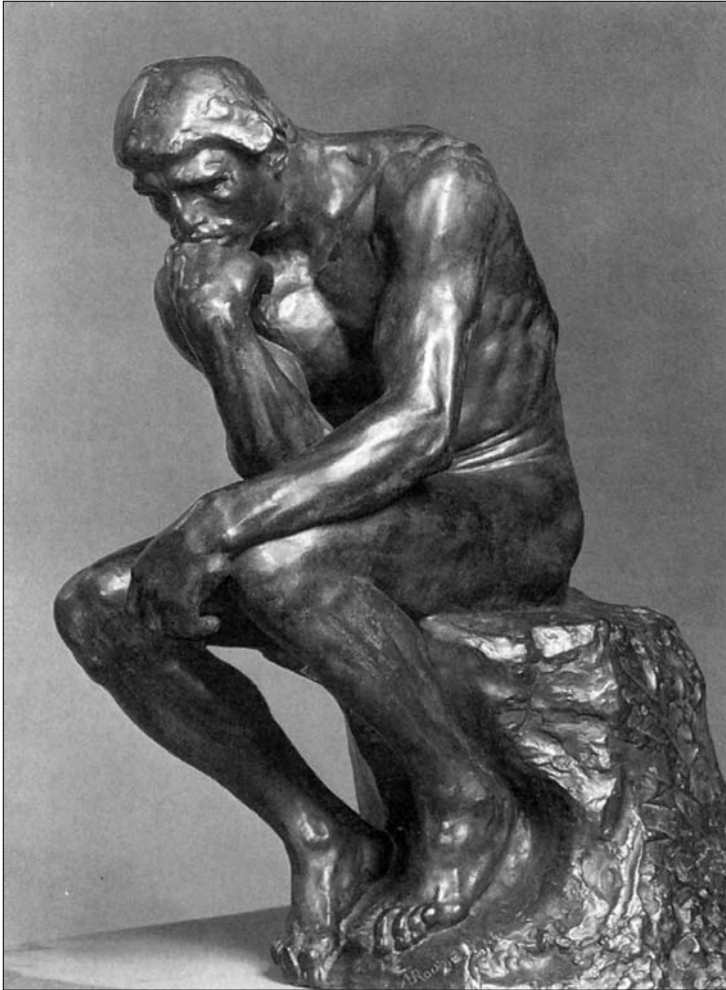
Pojem »persona« je torej krščanstvo prevzelo iz antične kulture in mu dalo tisto metafizično in moralno vsebino, zaradi katere je postal temeljni kamen krščanske in novoveške kulture. Krščanstvo je ta pojem prevedlo tudi v življenjsko prakso, ko ga je povežalo z idejami ljubezni, bratstva in enakosti vseh ljudi pred Bogom. Pred krščanstvom je pojem »persona« označeval ljudi z visokim družbenim položajem, krščanstvo pa je pojem »persona« začelo uporabljati v smislu vzvišenosti in enkratnosti dostojanstva vsakega človeka ne glede na njegov položaj, spol, raso ali starost.

V krščanstvu so razvoj pojma »oseba« spodbudili teološki spori povezani z različnimi krivoverstvi, ki so obravnavali vprašanja: 1) o Sveti Trojici (ena narava in tri

osebe); 2) o Kristusovem utelešenju (ena oseba in dve naravi); 3) o neumrljivosti človeške duše in osebne odgovornosti. Šele te teološke razprave so omogočile razlikovanje med *naravnim* in *osebnim* redom, česar antična misel ni uspela uvideti. Prav po spoznanju, da je osebni red bolj izvoren od naravnega, se krščanstvo loči od antične filozofije. Zato pomeni prehod iz antične v krščansko misel prehod iz humanizma v personalizem, kar nekateri označujejo tudi kot »metafiziko izhoda« (Exodus-Metaphysik).

V nasprotju z grškim prepričanjem, da je svet nekaj neustvarjenega, je sv. Atanazij (295-373) poudarjal, da je Bog svet svobodno ustvaril in da svet ontološko ni soroden z Bogom. Bog Sin ne pripada kozmičnemu redu, ampak redu Božje transcendence: Sin ima z Bogom Očetom isto ontološko podstat (hypostasis, ousia), čeprav se znotraj nje razlikujeta. To je Atanazij zagovarjal v nasprotju z arianizmom, ki je trdil, da ima vsaka od Božjih oseb lastno ontološko podstat.

Sabelijanci pa so zagovarjali modalizem, tj. nauk, da so Božje osebe le trije načini bivanja istega božanstva, tako da med Bogom Očetom, Sinom in Svetim Duhom ni resnične razlike. Na to krivoverstvo so odgovorili Kapadočani in poudarili, da tri Božje osebe niso samo tri »maske« ali vloge, ki jih ima isti Bog, ampak da je vsaka od oseb svobodna, kar jo razlikuje od drugih dveh. Samostojnost oseb so označili z besedo »hypostasis« (podstat), kar pa ne pomeni, da bi bila vsaka od njih ontološko samostojna. Vse tri imajo namreč skupno bit (ousia). Vsaka od oseb, tj. hipostaz, je v polnosti deležna skupne Božje biti ali narave. Kljub *absolutni svobodi*, ki je lastnost Božjih oseb, tvorijo *popolno ontološko občestvo*. V tem se razlikujejo od človeškega rodu, kjer noben človek v polnosti ne izčrpa človeške narave. Zato Božje osebe niso le »maske« iste biti niti niso le individualne bitnosti, kar bi jih ločevalo eno od druge. Občes-



Auguste Rodin, Mislec, 1879-1889, bron, Muzej Rodin, Španija.

tvo, tj. njihova skupna bit (ousia), je rezultat njihove absolutne, osebne izbire in svobode; v njihovi absolutni osebni svobodi pa se urešničuje njihova občestvena bit. Ker Božja bit nima izvira izven sebe, pripada vloga počela Očetu, ki v svoji absolutni svobodi večno je v občestvu s Sinom in Svetim Duhom. V razpravah Kapadočanov se torej svoboda in občestvenost pokažeta kot dve bistveni razsežnosti osebe. Vsaki osebi pripada svoboda, obenem pa jo z drugimi osebami veže občestvena bit. Ko so uveljavili razliko med svobodo vsake od Božjih oseb in njihovo občestve-

no naravo, so pokazali, da je treba razlikovati med »naravnim redom« in »osebnim redom«, med »kaj« in »kdo«.

Kalcedonski koncil (leta 451) je nauk Kapadočanov nadaljeval na kristološki ravni. Identiteta človeka ni zapisana v njegovi naravi, ampak v svobodi njegove osebe. Osebnega značaja ne določa narava, ampak svoboda. Zato je mogoče, da je Kristus ohranil svojo identiteto, čeprav sta bili v njem nepomešano združeni dve naravi, človeška in božja. Ta nauk poznamo pod imenom »hipostatična unija«. Pravi nosilec identitete, ki

jo ima človek kot posameznik, ni njegova narava, ampak oseba. Ker torej izvorna identiteta človeka ni vezana na njegovo naravo, je lahko človek po krstu kot oseba cepljen na Kristusa, kar mu da povsem nov smisel bivanja, četudi ostaja v isti naravi. »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe.« (Gal 2, 20) Ker je oseba v svojem bistvu svoboda, more spremeniti svoje življenjske izkušnje in jim dati nov smisel.

V trinitaričnih in kristoloških razpravah je grška patristika izbrusila pojem »osebe« in se s tem korenito ločila od antičnih miselnih shem. Latinska patristika pa je poudarila predvsem enkratnost človeške osebe. Izvir enkratnosti posameznika je v tem, da Bog vsakega človeka v ljubezni izbere in ga pozna. Poleg tega je sv. Avguštin na podlagi janzovske teologije o povezanosti Očeta in Sina² osebo opredelil kot razmerje. Oseba je razmerje, je biti-v-razmerju. Ne le, da je oseba nosilec nekega razmerja, ampak *je* razmerje, kar pomeni, da v sebi združuje oba pola, potrebna za razmerje. »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti; kaj je tako zelo ne-tvoje kakor ti?«³ Z naglašanjem enkratnosti osebe je latinska patristika zapostavila medosebnostni, komunitarni značaj osebe. To se pokaže pri sv. Avguštinu: razmerja med tremi Božjimi osebami je ponazoril z razmerji med spominom, umom in voljo, ki nimajo nič skupnega z medosebnimi razmerji.

Oseba kot »nedeljiva podstat« v sholastiki

Ključnega pomena za srednjeveško antropologijo in novoveško filozofijo je bila Boetijeva opredelitev osebe: »Oseba je nedeljiva podstat razumske narave« (naturae rationabilis individua substantia).⁴

To definicijo osebe je Boetij (480-524) razvil v teološkem spisu *Proti Evtihu in Nestoriju*

(leta 512). Evtih je zagovarjal monofizitski nauk, da je v Kristusu le ena, Božja narava, ki je použila človeško. Tako ima Kristus kot oseba le Božjo naravo, in ne človeške. Nauka o dveh naravah, združenih v osebi Jezusa Kristusa, ni sprejemal tudi Nestorij, ki je priznal, da je Kristus Bog in človek, a je zavračal nauk o nepomešanem združenju obeh narav v eni osebi. Trdil je, da Božja in človeška narava obstajata ena *ob* drugi, kar je nekatere vodilo k sklepu o dveh Kristusovih osebah. S tem, ko monofizitizem in nestorijanizem zavračata nepomešano združenje človeške in Božje narave v eni osebi, ne razložita nauka o Božjem odrešenju človeka: v prvem primeru je človeška narava v Kristusu použita; v drugem primeru je človeška narava *ob* Božji in med njima ni stika. Glavni namen nauka o odrešenju pa je razložiti, kako človeška in božja narava druga drugo v najgloblji notranjosti sprejemata in se prepletata, in ne ukinjata. To notranjo, intimno povezanost želi razložiti tudi Boetij: »Ravno tako je tisti, ki je človek, Bog, zato ker je bil privzet od Boga, in tisti, ki je Bog, človek, ker je odet v človeka. In čeprav je v isti osebi nekaj drugega božanskost, ki je sprejela, nekaj drugega človeškost, ki jo je sprejela, je kljub temu isto Bog in človek. Kajti če obravnavaš človeka, je isto človek in Bog, ker je človek po naravi, Bog po privzemu. Če pa obravnavaš Boga, je isto Bog in človek, ker je po naravi Bog, človek po privzemu.«⁵

Z vsebinskega vidika je Boetijeva definicija osebe rezultat njegovih kristoloških razprav, formulira pa jo s pomočjo grškega pojmovnega aparata. Z vsebinsko-teološkega vidika definicija povzema teologijo Kalcedonskega cerkvenega zbora o hipostatični uniji. Z njo Boetij zavrne monofizite in nestorijance: »V Kristusu je dvojna narava in dvojna podstat, ker je človek-Bog in ena oseba, ker je isto človek in Bog. In to je srednja pot med dvema krivoverstvoma.«⁶ Za razliko od člo-

veške osebe, ki ji pripada le ena narava, je oseba Jezusa Kristusa nositeljica dveh narav. Oseba, ki je nekaj drugega kot narava, ima torej antropološko prvenstvo.

S formalno-pojmovnega vidika ugotovimo, da si je Boetij, velik poznavalec aristotelizma, (novo)platonizma in stoicizma, pojmovni aparat izposodil iz antične filozofije. Izhajal je iz antične opredelitve človeka kot »razumskega živega bitja« (lat. animal rationale), ki pove, da se človeška vrsta od drugih vrst živih bitij, tj. rastlin in živali, loči po »razumu«. Nič pa ne pove o osebni enkratnosti in posamičnosti. Antična filozofija je dajala prednost občemu pred posamičnim. Grki so razvili visoko moralno vrednotenje človeka in so močno poudarjali »notranjega človeka«, niso pa se dvignili na raven »metafizike osebe«,⁷ ki človeka dojema kot osebo v njegovi enkratnosti in neponovljivosti.

Platonov idealizem se je zanimal za občo idejo človeškosti, ne pa za konkretnega človeka. Tudi za Aristotela so naključja, značilna za človeško življenje, veliko nižje od nujnosti, ki je lastna bogu. Naključja v človeškem življenju so posledica njegove materialne narave. Po Aristotelu je namreč konkreten človek sestavljen iz forme/lika (duša) in materije/tvari, ki dela ljudi različne med seboj. Forma pomeni obči lik ali bistvo, ki vsem ljudem daje nujne in skupne lastnosti. Materija pa ima nasprotno vlogo: je počelo individuacije (principium individuationis) in s tem naključnih lastnosti. Dejstvo, da je Aristotel materijo postavil na najnižje mesto v ontološkem redu, kaže, da je zanj tudi individualnost, ki ima svoj izvor v materiji, nekaj negativnega. Ker je materija čista razsežnost, je neskončna razpršenost. Za razsežnost je značilno, da je vsak njen del izven drugih delov (partes extra partes). Tako materija, ki je razpršenost, tudi ne more biti podstat. Zato ima v človeku, sestavljenem iz duše in telesa, duša (obči lik) prednost pred individualnimi,

naključnimi lastnostmi. Individualnost, ki je le konkretizacija občega lika, je manj resnična kot tisto, kar je obče. Posamezniki minevajo, vrsta ostaja.

Takšno razumevanje človeka je bilo za krščanstvo nesprejemljivo. Za krščanstvo je človek celota, sestavljena iz duha, duše in telesa. Že na samem začetku krščanske filozofije je Atenagora Atenski (druga polovica 2. stol.) v razpravi *O vstajenju mrtvih* poudaril, da je vstajenje teles nujno, če naj človek kot celota doseže svoj cilj, kar pa mu v zemeljskem življenju ni dano: blaženo zrenje Boga. Zato je vstajenje od mrtvih nujno. Ostaja pa vprašanje o »nosilcu« te celote, ki jo imenujemo človek in je sestavljena iz duha, duše in telesa. Naloga krščanske filozofije bo torej opredeliti, kaj je »nosilec« človeka kot celote. Za Aristotela je bila to duša, obči lik, ki je samo eden za vse ljudi. V nasprotju z antiko se krščanstvo zaveda osebne enkratnosti vsakega človeka. Enkratnosti pa ne more razložiti materija, ki ji je Aristotel pripisal vlogo individuacijskega počela.

Boetijeva definicija je na meji dveh miselnih svetov: antičnega in krščanskega. Antični svet je bil zazrt v idealno in v obče. Osredotočal se je na *logos*, ki teži k univerzalni racionalnosti. Univerzalna racionalnost, katere nosilec je jezik, pa ima za posledico smrt individuuma. »Jezik se razvije samo na smrti posameznikov.«⁸ Nasprotno s tem je bilo izhodišče krščanske misli izkušnja enkratne izvoljenosti vsakega človeka. S tega vidika je bila Boetijeva opredelitev osebe prava antropološka revolucija: še preden človeka opredelimo kot »misleče bitje«, ga je treba opredeliti kot »nedeljivo podstat«, ki ni le posnetek ali konkretizacija obče ideje, ampak nekaj izvirnega. Izvorna izkušnja, ki jo ima krščanska zavest, je zavest o osebni enkratnosti in izvoljenosti; izkušnja o tem, da sem »misleče živo bitje«, je drugotna. To izvorno krščansko izkušnjo Boetij označi s pojmom »oseba«.

Boetijeva definicija osebe se je splošno uveljavila v srednjem veku in postala predmet teoloških in antropoloških razlag. Razhajanja so se pokazala predvsem ob vprašanju o individualni počelu. Če aristotelska »forma« zaradi svoje občosti ne zmore razložiti zavesti o enkratnosti, ki jo oznanja krščanstvo, in če tega ne zmore zagotoviti niti materija, ker je nezmožna biti podstat, se postavi vprašanje o tem, kako opisati Boetijevo »nedeljivo podstat«

Na svojski način je to rešil Duns Skot (1266-1308). Zagovarjal je trditev, da je individualni počelo forma, toda ne forma v smislu občega lika, kot jo je opredelil Aristotel, ampak kot individualna forma. Tako je Duns Skot prekinil z aristotelskim pojmovanjem forme kot občega lika. Posameznik je lahko enkrat samo zato, ker ima povsem svojo individualno formo. Seveda pa takšno pojmovanje forme kot bumerang sproži vprašanje o obči formi človeka kot vrste: če ima vsak človek svojo individualno formo, kaj je torej tisto, ki individue združuje v človeško vrsto, ki ima določene skupne lastnosti. Kako je mogoče, da imam poleg zavesti o svoji enkratnosti tudi zavest o tem, da pripadam neki vrsti ali »seriji«, ki je nad posamezniki? In nenazadnje vprašanje: »Kaj je bolj izvorno: posameznik ali vrsta?« »Doctor subtilis«, kakor so Skota imenovali, je menil, da je odgovor našel v razmisleku o Bogu. Nihče ne more trditi, da Bog ni »individua substantia«. Kaj je potemtakem tisto, kar ga individuira? To ne more biti niti materija niti kakšna forma, ki bi bila zunaj njega, saj bi v tem primeru Bog ne bil absoluten in s tem tudi ne Bog. Iz tega Duns Skot sklepa, da je forma Boga individualna in da nad njim ni obče forme. Ta argument pa vendarle ne reši dileme »individualna forma - obča forma« na ravni človeka, saj individualna forma ne izčrpa obče forme, kot to velja v primeru Boga. Smrt individuuma ni smrt vrste. Tako

Skot ne razreši nasprotja med zavestjo o enkratnosti vsakega človeka in občimi lastnostmi človeške vrste.

Zato je Tomaž Akvinski (1225-1274) vprašanja postavil drugače. Sprejel je Aristotelovo misel o sestavljenosti človeka iz forme in materije, sestavljenost pa je obravnaval kot celoto, kakor je to storil že Atenagora Atenski. Krščanska antropologija se od večine drugih pojmovanj človeka razlikuje po tem, da človeka obravnava kot celoto. Kakor za Aristotela je duša tudi za Akvinca sama po sebi obči lik, materija, iz katere je telo, pa individualni počelo. A za Tomaža je bistveno to, da je človek najprej celota, zato niti duše niti telesa ni mogoče obravnavati ločeno in posamič. Duša je forma, ki oblikuje človeško vrsto, materialno počelo pa vsakemu človeku daje pečat posameznika. Toda duše in telesa, ki je snovno, ne smemo obravnavati ločeno, ker sta neločljivo povezana v celoto. Zato celote, ki jo tvorita, ne smemo razstaviti na elemente. V tej celoti snovno telo bistveno opredeljuje in individualizira dušo. Tako je duša *v svojem bistvu* obenem nositeljica občih in individualnih lastnosti. Ko je enkrat individualizirana, postane nositeljica individualnih lastnosti, ki ji odslej v konkretnem človeku kot celoti *bistveno* pripadajo. Duša je podstat telesa, telo pa ji daje pečat individualnosti.

K temu je pomemben vidik dodal tudi sv. Bonaventura (1217-1274), ki ga E. Gilson imenuje enega »od dveh ali treh najboljših razlagalcev krščanskega personalizma.«⁹ Bistvo človeka kot celote ni niti snovno telo niti duša, ampak dinamika, ki jo soustvarjata oba elementa in ju dela eno celoto. Ta dinamična celota je »oseba«, ki je tako celostna in enovita, da so v srednjem veku etimologijo besede »persona« izpeljevali iz besed »per se una« (sama po sebi ena). Pravi nosilec individualnosti človeka (individua substantia) je torej oseba, njeno bistvo pa sv. Bonaventura opredeli s pojmom »dostojanstvo« (dignitas).

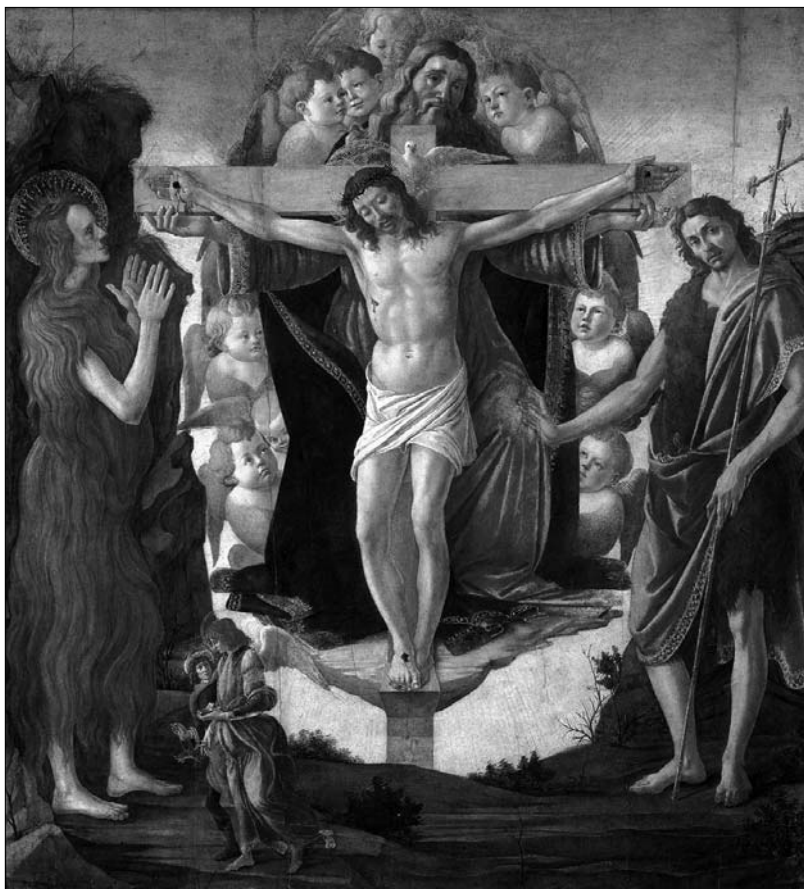
»Dostojanstvo« je tista bistvena oznaka, zaradi katere je človek kot s prepadom ločen od drugih individuov (tudi živali so namreč individui), in ga dela osebo. Ker živalskim individuum ne pripisujemo dostojanstva, tudi niso osebe. Kljub temu, da sta telo in duša v človeku nerazdružljiva in jih je treba obravnavati kot celoto, Bonaventura temelj individualnosti človeka (singularitas) najde v telesnosti, temelj njegovega dostojanstva (dignitas) pa v njegovi duševnosti ali, natančneje, v njegovi razumski naravi. »Oseba začne eksistirati, ko se um, počelo svobodnih odločitev, združi z materijo in vzpostavi razumsko podstat.«¹⁰

Omenili smo, da je zavest, ki jo ima kristjan o svoji enkratni izvoljenosti od Boga, globlja od zavesti, da pripada vrsti »človek«, katere vrstna lastnost je razum/umskost. Enkratnost je pred občostjo. V tem smislu je treba razumeti tudi umskost. Je sicer oznaka za človeka kot vrsto, a se v primeru vsakega posameznika uresničuje drugače. Umkost, kakor jo pojmuje srednji vek, ni prazno abstraktno teoretiziranje. Umkost ni slepa za odločitve, ki jih mora posameznik sprejemati v vedno novih situacijah, ampak je izvor svobode in svobodnih odločitev posameznika. Ko umkost situacijo doume, človeku omogoči, da se svobodno in samostojno odloča med različnimi možnostmi: med dobrim in zlim, med resnico in neresnico. Človek se lahko svobodno odloča in oblikuje svoje življenje, ker mu je dana umkost. Bistvo osebe in njenega dostojanstva je njena moralna drža, ki predpostavlja svobodo, izvor svobode pa je v umskosti. Korenina osebnega dostojanstva je torej v umskosti. Osebna svoboda in njena enkratnost temeljita na umskosti, ki osebo varuje pred neosebno občostjo. Zato k bistvu osebe ne sodi samo dostojanstvo, ampak tudi umkost in svoboda, ki drug drugo omogočata in dopolnjujeta. Grška filozofija je postavila temelje za takšno razumevanje

človeka, a je bila sama preveč usmerjena k občemu in premalo občutljiva za enkratnost posameznika. Ostala je na ravni humanizma ali antropofilije. Šele krščanstvo s svojo občutljivostjo za enkratnost je misel povzdignilo na raven personalizma, ki izhaja iz enkratnosti, nenadomestljivosti in presežnosti vsake osebe glede na druge posameznike in na vso človeško vrsto. Lep primer takšne občutljivosti je evangelijska prilika o dobrem pastirju, ki pusti devetindevetdeset ovac, da bi našel tisto eno, ki se je izgubila. (Lk 15, 4) Človeška vrsta, četudi še tako številna, ne more nadomestiti posamične osebe, ker je nenadomestljiva. Iz enkratnosti in dostojanstva človeške osebe, ki izhajata iz njegove umskosti, krščanska misel izpeljuje tudi spoznanje, da je oseba samostojen in odgovoren nosilec svojih dejanj, da je večna in neuničljiva. Kasneje bo na isti način osebo opisal Immanuel Kant.

Boetijeva definicija osebe je bila nenehen predmet razlag v sholastični filozofiji, s katerimi je vsebina pojma postajala vedno jasnejša in bogatejša. Če za Grka v svetu ni bilo nič bolj vzvišenega kot človek, je to za srednjeveškega krščanskega filozofa postala oseba. »Oseba pomeni tisto, kar je najpopolnejšega v vsej naravi,« je učil Tomaž Akvinski.¹¹ Najpopolnejša je zaradi svojega dostojanstva, ki izvira iz njene umne narave, njene svobode in moralnosti, kar jo dela enkratno. Njene enkratnosti sholastiki niso izpeljevali iz narave, ampak iz Boga, ki ni podrejen zakonom narave, ampak je občestvo treh Božjih Oseb. V tej Božji ekonomiji ima človek svoj izvor in svoj cilj. Iz tega izvira njegova najgloblja identiteta.

Boetijeva definicija ima tudi svoje slabosti in pasti. V eno od njih se je ujel Rihard Svetoviktorski (1110-1173). Dokazoval je, da opredelitev »nedeljiva podstat« ni primerna za definicijo Božje osebe, ker namreč predpostavlja individuacijsko počelo, tj. materijo. Toda v



Sandro Botticelli, **Sveta Trojica**, 1491-93, tempera na panelni plošči, 215 x 192 cm, Galerije sodniškega inštituta, London.

Bogu materije ni, zato je Boetijeva opredelitev neprimerna. Predlagal je naslednjo spremembo: »Božja oseba je nepriobčljiva eksistenca Božje narave« (divinae naturae incommunicabilis existentia).¹² Božja oseba je torej tisto, kar ostaja v Bogu neizrečeno, nepriobčljivo in ne stopa v razmerje. V tej Rihardovi prilagoditvi Boetijeve definicije se izkaže, da Boetijeva opredelitev nosi v sebi klico individualizma, ki osebe drugo pred drugo zapira. Njuni definiciji sta zato v nasprotju z avguštinskim pojmovanjem osebe kot razmerja. Vprašanje razmerij med Božjimi osebami je Rihard poskušal rešiti in razložiti z analogijo človeške ljubezni. Človeška ljubezen med dve-

ma je smiselna samo takrat, ko ne ljubita le vzajemno drug drugega, ampak se oba odpirata k tretjemu, so-ljubljenemu. Šele takrat je ljubezen občestvena in združuje, tistega, ki ljubi, tistega, ki je ljubljen, in tistega, ki je so-ljubljen.¹³

Novoveško pojmovanje osebe kot atomarnega subjekta

Krščanski pojem osebe je bil sprejet kot temelj novoveške civilizacije, vendar v prilagojeni obliki. Idejo, da je oseba »individua substantia«, ločena od drugih in v sebi nedeljiva, je novi vek zaostrel v smislu subjektivizma, ki je izpodrinil njen občestveni vidik. K temu je

spodbujalo že Lutrovo prepričanje, da se opravičujemo samo iz vere. Pravično delujemo, če smo najprej opravičeni, opravičenje pa prejemo iz vere. Pravičnost se torej ne ureničuje najprej v medosebnih razmerjih, ampak v razmerju do Boga.¹⁴ Geslo »sola fide« poudarja samostojnost in neposrednost v odnosu do Boga (coram Deo), občestvenost in cerkvenost pa imata za Lutra šele drugotni pomen. Oseba ima tako svoj izvor v veri sami: »Vera ustvarja osebo.«¹⁵ Takšno idejo, da se oseba konstituira iz njenega neposrednega odnosa do Boga, bo kasneje zastopal tudi Soren Kierkegaard (1813-1855).

Za novoveški razvoj pojma »oseba« je bil značilen prav ta neobčestveni vidik. Začetnik takšnega pojmovanja je bil Descartes (1596-1650), pri katerem se je subjektivizem izrazil z vso močjo. Zanj je bistvo osebne zavesti samogotovost, ki je utemeljena neposredno v odnosu do Boga. Šele iz te izvorne samogotovosti je mogoče utemeljiti odnos do drugih ljudi: gotovost o obstoju soljudi izhaja šele iz gotovosti, da Bog je. Drugi je le moja misel o drugem. To pomeni, da Descartes medosebnim odnosom ne pripisuje statusa absolutne vrednote, tj. vrednote, ki je ne bi bilo treba izpeljevati iz drugih vrednot. V tem se skriva klica kasnejšega liberalizma, ki postavlja občestvenost v odvisnost od svobode posameznika in pragmatizma. Pogojena občestvenost ni prava občestvenost, saj je občestvenost lahko samo vrednota sama v sebi, ki je absolutna in ni v funkciji interesov posameznikov. Podobno individualistično, atomarno idejo o osebi ima John Locke (1632-1704): »Misleče, umno bitje, obdarjeno z razumom in sposobnostjo presoje, ki sebe dojema kot sebe in je ista misleča stvar v različnih časih in prostorih.«¹⁶ Oba postavljata osebo v »vertikalen« odnos z Bogom, nobeden pa – tako kot tudi ne njuni sodobniki – nima medosebnosti in občestvenosti za bistvena sestavna dela osebe. Iz neobčestvenega razumevanja osebe izvira

individualistično ali celo atomarno razumevanje osebe: oseba je posest samega sebe nad samim sabo. Novi vek gradi idejo osebe na njeni samogotovosti in samoobvladovanju. Ta težnja se je ohranila tudi v nemškem klasičnem idealizmu, zlasti pri J. G. Fichteju (1762-1814) in G. W. F. Heglu (1770-1831). Zanju je značilno, da osebo pojmujeta v njenem odnosu do sveta, a ta odnos je zanjo samo sredstvo, s katerim širi prostor, ki ga obvladuje, utrjuje svojo samogotovost in se bolj gotova vase vrača nazaj k sebi. Takšno atomarno-individualistično razumevanje človeka je imelo za posledico osiromašenje pojma troedinega Boga. Če človek sebe ne doživlja kot občestveno bitje, kako naj razume občestvenost Boga?! Tako se je razvil deizem, ki je nekakšna vmesna stopnja med Bogom razodetja in ateizmom. Za deista je Bog počelo vseh stvari in najvišje bitje, natančneje pa se deist o njem noče izraziti. Vseeno takšen bog razodeva vrsto človeških lastnosti.

Za razvoj pojma osebe je bil pomemben tudi Immanuel Kant (1724-1804), ki je opozoril na trojno razsežnost osebnosti (personalitas): psihološko, transcendentalno in moralno. Podobo, ki jo imam o sebi iz vsakdanje izkušnje, imenuje Kant »psihološko osebnost«. Za razliko od nje je transcendentalna osebnost tista izvorna plast v osebi, ki pogojuje in določa način dožemanja stvarnosti in se je izkušnja ne dotakne. Poleg teh dveh pa govori tudi o moralni osebnosti. »Moralna osebnost« je pojem, ki občestvenost predpostavlja kot bistveno lastnost osebe. Bistveno za osebo je namreč »biti-z-drugimi«. Oseba je za Kanta najprej moralna kategorija: drugi ni sredstvo, ampak svoboden subjekt in cilj sam v sebi. Oseba se zato korenito razlikuje od vseh naravnih bitij, od katerih nobeno ni cilj samo v sebi. Ker so kategorije občestvenosti drugačne od kategorij narave, se tudi personalistična in komunitarna ontologija bistveno razlikuje od ontologije narave. Kant

je personalistično ontologijo obravnaval pod imenom »metafizika nravi«. Zanj je najvišja oblika medosebnih odnosov spoštovanje, ki razodeva moralno dostojanstvo, lastno vsaki osebi kot samostojni nosilki dejanj. Iz tega Kant izvaja osebno odgovornost. Tako je Kant ponovno opozoril na občestveni vidik pojma »oseba«, ki je bil od Descartesa naprej zanemarjen. Družba ni množica drug do drugega brezbriznih posameznikov, ampak občestvo, stkano iz spoštovanja, ki smo ga drug drugemu dolžni izkazovati, ker je vsak človek cilj sam v sebi, ki ga ne sme nihče uporabiti kot sredstvo. Na nasprotnem bregu takšnega pojmovanja osebe je marksizem, ki osebo pojmuje kot rezultat proizvodnih odnosov.

Sodobne personalistične filozofije

S tem je Kant na novo odprl pot personalističnemu duhu, ki v središče svoje misli postavljajo osebo kot občestveno bitje (*communio personarum*). Če je bila za Descartesa najpomembnejša oznaka osebe njena razumska samogotovost in za Locka njena atomarnost, personalizem osebo obravnava z vidika njene občestvenosti. Zato bodo predstavniki personalizma svojo pozornost posvečali predvsem vrednotam, ki so sposobne ustvarjati občestvenost.

Max Scheler (1873-1928) se je posvetil fenomenologiji vrednot in občutij, kakor so obžalovanje, kesanje, sram, zamera, naklonjenost, sočustvovanje idr.

Gabriel Marcel (1889-1973) pa je poudarjal, da je vsaka oseba neizčrpna skrivnost, ki je ni mogoče preleti v pojme. V svojem nasprotovanju kartezijanstvu je naglaševal, da drugega ne moremo razumeti pristno, če ga obravnavamo v tretji osebi (»on« ali »ona«). Vir pristne izkušnje drugega je »ti«, ki ga izrekamo v dialogu. Dialog se lahko razvije v ljubezen, ki raste iz razmerja, ki ga ima vsak »ti« do Božjega »Ti«-ja. Filozofijo dialoga je še posebej razvil Martin Buber (1878-1965).

Emmanuel Mounier (1905-1950), utemeljitelj vplivnega gibanja *Esprit*, je svoje personalistične poglede razvijal v smer krščanskega socializma. Osebe ni mogoče obravnavati izven njenega družbenega okolja. In obratno: družbeno okolje mora biti naravno k osebi, jo ščititi in ji omogočati razvoj. Mounierjev družbeno usmerjen personalizem nosi v sebi revolucionarni naboj.

Maurice Nédoncelle (1905-1976) pa je v središče svojega personalizma postavil ljubezen, vez med posamičnimi zavestmi, ki razkriva pravo naravo osebe. Zaveza, ki jo ustvarja ljubezen, spodbuja k medsebojni solidarnosti.

Sklep

Zgodovinski pregled pojma »oseba« je pokazal, da je pojem nastal in se razvil v času trinitaričnih in kristoloških sporov, ko je antično krščanstvo poskušalo izkristalizirati tiste ideje, po katerih se je razlikovalo od poganske antične misli. Kmalu se je pokazala glavna ločnica: na vseh svojih vrhovih je antična misel prihajala do prepričanja, da je človek podrejen usodni in slepi nujnosti, judovsko-hebrejsko izročilo pa je bilo globoko zakoreninjeno v veri v osebne Boga. Ko se je Mojzes približal gorečemu grmu v puščavi, mu je iz njega spregovoril glas: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (2 Mz 3, 6). Zgodovina Stare zaveze je zgodovina razčiščevanja tega osebnega odnosa z Bogom. Ta ločnica med brezimno usodo in osebnim Bogom je imela za posledico dve drži. Antika je svoj vrh dosegla v humanizmu, usmerjenem h krepostnemu življenju: Platon in Aristotel sta izpostavljala pametnost, pravičnost, srčnost in zmernost, stoiki kozmično harmonijo in samozadostnost, epikurejci prijateljstvo, pitagorejci askezo, grška demokracijo svobodo itd. Toda antika človeka še zmeraj ni dojela kot osebo v vsej njeni radikalni drugačnosti od narave (*physis*) in

njenih zakonov, ampak ga je razumela kot del narave ali kozmične celote.

Judovsko-krščanska ideja o stvarjenju predpostavlja idejo o dveh redih: o naravnem redu in nadnaravnem redu Božje milosti in svobode. In človek je ustvarjen po Božji podobi. »Naredimo človeka po svoji podobi, po svoji podobnosti« (1 Mz 1, 26). Ta misel je zapisana v temelj judovske in krščanske kulture in prav iz ideje o tem, da je človek ustvarjen po Božji podobi, je nastala personalistična misel. Zato ne preseneča, da so najpomembnejši predstavniki personalizma izšli iz judovstva in krščanstva. Ta misel je omogočila, da je krščanstvo razumelo človeka kot celoto znotraj celote sveta. Človek ni del sveta, ampak je oseba, kar pomeni celota zase, ki ni podrejena naravnim zakonom, ampak je cilj sam v sebi; z razumom obdarjeno živo bitje, sposobno ločevati med dobrim in zlim in se svobodno odločati.¹⁷ Antični humanizem je takšno razumevanje človeka kot osebe pripravljalo, ni pa imel ideje osebnega Boga, ki bi omogočila, da bi pojem osebe dozorel v vsej njegovi polnosti.

V antičnem obdobju je krščanska teologija razpravljala predvsem o Božjih osebah, nato je to vprašanje prek vprašanja o Kristusovem utelešenju razširila tudi na človeka. V luči Janezovega evangelija je osebo razlagala kot razmerje, občestvenost pa kot bistveno značilnost osebe. Z Boetijevo opredelitvijo osebe pa se je ta občestveno-relacijski vidik izgubil. Zaradi velikega vpliva Boetijeve formulacije so srednjeveški teologi osebo razlagali predvsem v substancialnem smislu, zaradi česar so imeli težave pojasniti njen dinamično-relacijski vidik. Ta težava se je stopnjevala v novem veku, ki osebo pojmuje individualistično: kot posest same sebe nad samim seboj.

Kljub sodobnemu individualističnemu ločevanju teologije in antropologije številni krščanski teologi povezujejo trinitarično teo-

logijo in antropologijo in trdijo, da je občestvenost Svete Trojice (circumincessio) ključ za razumevanje človeške osebe (H. de Lubac, J. Zizioulas, J. Monchanin). V tej povezanosti vidijo temelj osebnega dostojanstva. Prav tako sodobnemu individualizmu nasprotujejo personalistični in komunitaristični misleci. Nezdržljiv je tudi s Kantovim pojmom moralne osebnosti.

Avguštinsko, pred-boetijevsko razumevanje osebe kot razmerja je obnovil kardinal Joseph Ratzinger.¹⁸ Meni, da je revolucionaren pomen preboja, ki ga je naredila krščanska teologija v antiki, v tem, da je presešla substancialno aristotelsko ontologijo. Po Aristotelu je bistvo nekega bitja v njegovi substanci ali podstati; lastnosti, ki ne sodijo k substanci, so akcidence, tj. pritike ali nebistvene lastnosti. Brez pritik (npr. brez las) bi človek še vedno ohranil svojo identiteto. Če se spremeni njegova podstat (npr. razum, življenje), se spremeni tudi njegova identiteta. Ker Aristotel razmerje uvršča med pritike, je zanj tudi občestvenost, tj. splet medosebnih razmerij, nebistvena, pritična lastnost človeka. Avguštin pa Božje osebe razume najprej v smislu razmerij: »Bog se ne imenuje oče v odnosu do sebe, ampak le v odnosu do Sina; gledan sam v sebi je kratko malo Bog.«¹⁹ Ker pa je v Bogu vse, kar je, nekaj bistvenega, to pomeni, da so tudi razmerja med Božjimi osebami nekaj bistvenega.²⁰ K božjemu bistvu torej sodijo tudi razmerja, ne samo podstat! Tako postane razmerje bistvena, konstitutivna lastnost osebe. To ni pomembno samo za teologijo, ampak ima revolucionarne posledice tudi na ravni antropologije. Odslej so medosebna razmerja tako pomembna kot samo dejstvo, da sem. Krščanstvo kvaliteto medosebnih razmerij enači s kvaliteto eksistence. To, da smo in kar smo, smo samo zato, ker živimo v mreži medosebnih razmerij: naša eksistenca je iz njih, po njih in v njih. Drugače rečeno: sem, *kakor* sem; vsebina osebe izhaja

iz njene drže, iz razmerij, ki jih ima do drugih; *kaj* smo, je odvisno od tega, *kako* smo; osebna *drža* je postavljena nad vsebino, ki jo nekdo *ima*.

S pojmom »osebe« je krščanska teologija dopolnila antični humanizem. Središče človeka je zasidrala v red Božje milosti, ki je izvor njegove svobode in umnosti. Svobodna in umna oseba je nosilka odločitev, s katerimi spreminja bivanjske usode. Tako je krščanska teologija presegla antično naravno ontologijo in stopila v red personalistično-trinitarične ontologije, za katero je bistvo biti v medosebnih razmerjih.

1. Aristotel, *De partibus animalium*, A 5, 645 a 17.
2. »Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče; kar namreč dela on, dela enako tudi Sin.« (Jn 5, 19) »Jaz in Oče sva eno.« (Jn 15, 5; 10, 30) »Sveti Oče, ohrani jih v svojem imenu, ki si mi ga dal, da bodo eno kakor midva.« (17, 11)
3. *In Iohannis euangelium tractatus*, SL 36 (R. Willems, 1954), tract. 29, par. 3, l. 21.
4. *Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* (izd. H.F. Stewart – E.K. Rand – S.J. Tester), Cambridge, Harvard University Press, 1973, str. 84. (slov. prev. M. Vesel, *Filozofsko-teološki traktati*, Ljubljana, Filozofski inštitut ZRC-SAZU, 1999, str. 85).
5. *Prav tam*, str. 120 (slov. prev., str. 115).
6. *Prav tam*.
7. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Pariz, Vrin, 1989¹⁰, str. 195.
8. B. Parain, »Le langage et l'existence«, v: *L'existence*, Pariz, 1945, str. 173.
9. E. Gilson, n.d., str. 206.
10. E. Gilson, n.d., str. 209.
11. *Summa Theologiae*, I, qu. 29, ar. 3, resp.
12. *Patrologia Latina*, zvez. 64, str. 1343.
13. Rihard Svetoviktorski, *De Trinitate* (izd. J. Ribaillier), Pariz, Vrin, 1958, III, 19: »V medsebojni ljubezni, tudi najbolj goreči, ni

ničesar bolj čudovitega, kot je želja, da tisti, ki ga ti najbolj ljubiš in ki tebe najbolj ljubi, z isto močjo ljubi nekoga drugega. Občestvo ljubezni ne more biti uresničeno v manj kot treh osebah. ... Kjer dva drug drugega objameta v največjem hrepenenju in sta v tem najbolj očarana, tam je višek veselja v najbolj notranji ljubezni drugega in, obratno, višek veselja drugega je v ljubezni prvega. Kolikor pa je ljubezen drugega izključno usmerjena samo na prvega, je ta, kot vidimo, edini imetnik njegovega sladkega očaranja in obratno. Kolikor oba nimata nekoga, ki je od obeh so-ljubljen, tistega, kar je v prijateljstvu najboljšega, ne moreta uresničiti. Da lahko svoje veselje izražata in delita, potrebujeta nekoga so-ljubljenega.«

14. Martin Luthers *Werke: kritische Gesamtausgabe*, zv. 1, Weimar, Böhlau, 1966, 70, Nr. 27, 29: »Pravični ne postanemo, ko pravično ravnamo, ampak pravično delujemo šele, ko postanemo in smo pravični. Najprej se mora oseba spremeniti, potem pridejo dela.«
15. *Prav tam*, zv. 39, I, 283 A/B.
16. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1. del, New York, Everyman's Library, 1961, str. 280.
17. *Katekizem katoliške Cerkve*, Ljubljana, Slovenska škofovska konferenca, 1993, § 357: »Ker je ustvarjen po božji podobi, ima posamezen človek dostojanstvo *osebe*: ni samo nekaj, marveč nekdo. Sposoben je spoznati samega sebe, se imeti v posesti in se svobodno darovati ter vstopiti v občestvo z drugimi osebami; in poklican je po milosti k zavezi s svojim Stvarnikom, in more mu dati odgovor vere in ljubezni, katerega nihče drug ne more dati namesto njega.«
18. »Zum Personverständnis in der Theologie«, v: *Dogma und Verkündigung*, München, Erich Wewel Verlag, 1977³, str. 201-219. Prim. tudi *Uvod v krščanstvo*, Celje, Mohorjeva družba, 1975, str. 125-135.
19. Avguštin, *Enarrationes in Psalmos* 68, v: *Patrologia Latina*, zv. 36, str. 845.
20. Prim. Avguštin, *De trinitate* V, 5,6, v: *Patrologia Latina*, zv. 42, str. 913: »V Bogu pa ni ničesar, za kar bi lahko rekli, da je pritično, zakaj v Njem ni nič spremenljivega. Pa tudi vse, kar je o njem izrečeno, ni izrečeno o substanci ... Razmerje v njem namreč ni pritika, saj je nespremenljivo.«

Odkritje osebe v vzhodni duhovnosti¹

Sodobnost predlagane teme

Nova evangelizacija« je tema, ki zbuja pozornost mnogih kristjanov, ki želijo biti pripravljeni za novo tisočletje. Zdi se, da se podira staro izročilo, zato se zastavlja vprašanje: »Kaj naj se vzame za izhodišče nove evangelizacije?«

Zdi se, da je vzhodna Cerkev bolj navezana na staro izročilo in zato manj primerna za sprejem novih odločitev. In vendar je bil problem »novega krščanstva«, nujnega za nov čas, predlagan že konec prejšnjega (19.) stoletja s strani različnih ruskih mislecev. Kakšen naj bi bil videz tradicionalnega krščanstva, ki naj bi po njihovem mišljenju potrebovalo temeljito prilagoditev? Z veliko močjo vztrajajo, da je nujno zapustiti abstraktnost, v katero sta padla oznanjevanje evangelija in vsa kultura našega časa. Potrebno je ustvariti novo teologijo življenja, ki ne bo osredotočena na »krščanstvo«, ampak na Kristusa, ne na pravila vedenja, ampak na osebe.

Navedimo vsaj kakšno karakteristično besedilo. Bazilij Rozanov je mnenja, da je abstraktno oznanjevanje Kristusovega oznanila nasprotno resnici božjega učlovečenja. Rozanov je zapisal: »Rezultat takšne religije je prostovoljno žrtvovanje starovernikov, ki delajo grmado iz samih sebe v imenu nekega pravila.«² Dostojevski očita intelektualcem svojega časa sledeči očitek: »Vi ste proti življenju. Življenju nalagate abstrakcije. Vi ste teoretiki. Pod nogami nimate tal. To, kar je predvsem pomembno, je postati nekdo, se utelesiti, postati oseba. Toda vi ste sence, ste nič ... sanje, skozi vas se vidi.«³ Mogoče to be-

sedilo nudi tudi ključ za razlago slavnega romana *Idiot*, ki ga je napisal Dostojevski. Mislim, da je ta roman odgovor na nekatere trditve L. N. Tolstoja, ki je želel skrčiti Kristusovo oznanilo zgolj na moralno izpolnjevanje evangeljskih zapovedi. Dostojevski v svojem romanu predstavi lik, ki tako misli in živi; princ, ki se v salonih Sankt Petersburga prikaže kot nekdo, ki se ne bori proti zlu, ki ni navezan na denar itd. Izkaže se kot simpatičen človek. Toda potem se vse prične kvariti: proti svoji volji je vpleten v sumljive posle in na koncu konča v umobolnici. To je Kristusova morala brez žive moči Kristusove osebe, ki povzroči, da človek, ki bi želel uresničiti samo te abstraktne ideale, znori. Tako se rodi sledeče vprašanje: v kakšnem smislu moramo vzeti zares v presojo ta ugovor in katera zdravila lahko predlagamo za ozdravitev te rane naše krščanske kulture, ki je stara že dva tisoč let? Najprej poizkusimo vključiti ta problem v zgodovinski kontekst.

Odkritje »narave« s strani starih Grkov

V. Rozanov in drugi uporabljajo izraz »zgodovinsko krščanstvo«. Ta izraz ne pomeni »zgodovinski vidik krščanstva«, ampak ravno nasprotno, »Kristusovo sporočilo v aktualnem zgodovinskem trenutku«, ki je danes osiromašen na abstraktne izraze. Sprašujejo se, kako je prišlo do te situacije. To je vprašanje spoznavoslovja. Kako se rodijo abstraktni termini, kako to, da ljudje pričnejo imeti rajši ta »okostja« kot konkretno življenje? V začetku svoje kulture so tako Grki kot tudi druga

Ljudstva poznali kult herojev, ki so bili izredni ljudje; vsak na svoj način je bil nekaj posebnega. To se vidi npr. v Iliadi in v Odiseji. Toda prve filozofske razprave se imenujejo *Peri phýseos*, *De rerum natura*. Kako razložiti ta premik pozornosti od živih oseb k »naravi«? Znanost združuje/poenoti. V bitjih išče to, kar jim je skupno. Potem ko je grška filozofija presegla primitivni materializem, ki je iskal prvotno materijo, atome itd., je prišla do genialnega odkritja: bitja niso izolirana, ampak tvorijo vrste/rodove; bitja določene vrste imajo isto »naravo«, ki se potem pomnoži v nedoločenem številu posameznikov. Znanje se s tem poenostavi: zadostuje, da poznamo naravo ene vrste, npr. konja, in že poznamo milijone bitij tega tipa. Poenostavi se tudi praktično življenje. Si želimo priskrbeti eno od živali? Pomembno je, da ima vse, kar tvori bistvo njene vrste, vse drugo je manj pomembno. Ljudje niso izjema. Tudi oni so ena »vrsta na zemlji«. Obstaja torej tudi skupna »človeška narava«. Cenimo, da je nekdo resnično človek (»Iščem človeka!«). Iz te trditve izvira resna posledica za moralno življenje: dolžnost, »da živimo v skladu z naravo«. ⁴ To načelo je bilo v antiki splošno sprejeto. Toda iz tega prvega načela izhaja neko drugo načelo, ki je prav tako osnovno. Zahteve narave se lahko izrazijo s pomočjo načel, ki so splošno veljavna in izražena na abstrakten način. Ta načela odkrivajo pametni ljudje. Pri kozmologiji se prične študirati in formulirati zakone fizike. V človeškem življenju se učijo moralna načela, ki veljajo za vsakega krepostnega človeka. Sistematični nauki antičnih stoikov so prispeli vse do modernih razprav na področju moralne teologije in teologije askeze. Delo Tomaža Akvinskega *Secunda secundae* je razprava o kreposti, ki ostaja klasično delo na tem področju.

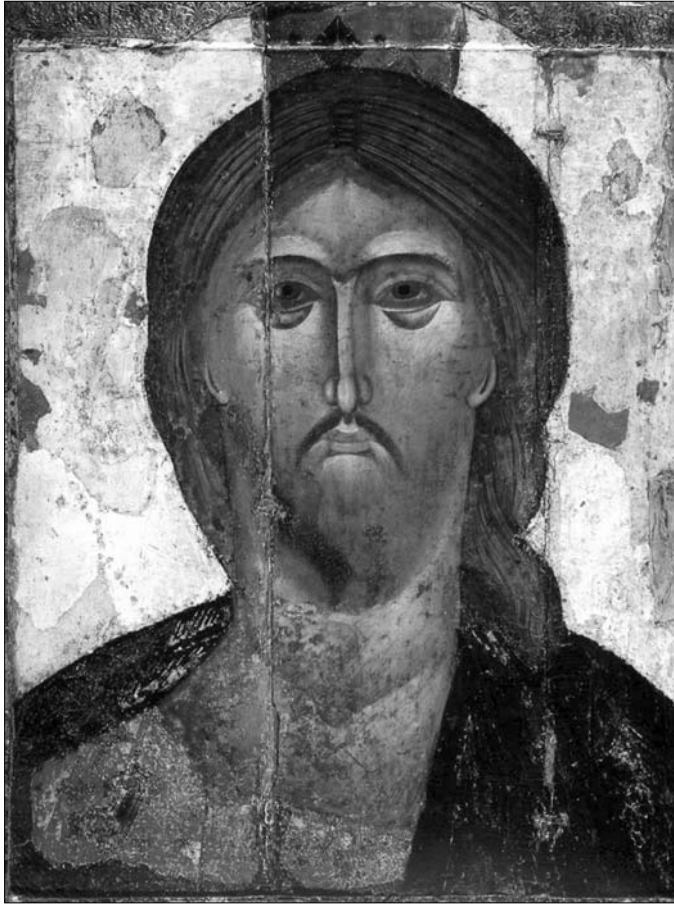
To načelo je bilo v krščanstvo vpeljano že mnogo prej, že v delu *življenje svetega Antona*. Avtor tega dela, sv. Atanazij, z ene strani

ne skriva bistvene novosti krščanskega učenja. Potem ko smo prejeli Svetega Duha, je človeška narava trihotomična (trojna), sestavljena iz treh delov: telesa, duše in Svetega Duha. Postane nova narava, a še vedno ostane »narava«. Torej mora tudi kristjan »živeti skladno z naravo«. To je pobožanstvena narava, a tudi ta se lahko po Atanazijevo izrazi preko skupnih načel. V *življenju svetega Antona* so nekatera načela izrecno formulirana. To delo se lahko torej predpostavlja kot eden prvih »učbenikov askeze« v krščanskem okolju.

Teologija osebe

Ali so se cerkveni očetje zavedali tega problema? Ideja narave je izgledala zelo uporabna za obdelavo krščanske morale, toda nasprotno je ta ideja na področju dogmatike povod za mnoge napake: najprej pri nauku o Sveti Trojici in potem pri kristologiji. Arijanci so umovali o božji naravi in posledično so morali zanikati Kristusovo božanstvo, drugače bi izgubili vero v enega Boga: Božja narava se namreč ne more pomnožiti v različnih posameznikih. Nestorijancem, ki so svoje kristološko razmišljanje pričeli s primerjanjem med božjo in človeško naravo, ne uspe videti združenosti narav v Odrešeniku: naravi, ne samo, da se razlikujeta, ampak morata ostati ločeni. Poleg tega pa, kaj sploh vemo o božji naravi? V teh primerih moramo torej prenehati z aristotelskim razmišljanjem. Moramo »se vreči v šolo galilejskih ribičev«, v šolo evangeljske preprostosti, kot je zapisal Gregor iz Nacijanza. ⁵

Sveto pismo nam ne govori o božji naravi, ki ostane ljudem nepoznana, ampak nam govori o Bogu Očetu, o njegovem edinorojenem Sinu Jezusu Kristusu in o Svetem Duhu. Iz tega razodetja mora izhajati razmišljanje o Sveti Trojici, to je iz Oseb, ki so se razodele, in ne iz narave, ki nam je prikrita. To stališče je reševalo krščanske dogme in je imelo posledice za duhovno življenje. Sveta Trojica,



Odrešenik, 14. st., ikona, Pogrebna katedrala, Kremelj, Moskva.

združenje Oseb, postane simbol Cerkve in vsakega skupnega življenja ljudi. Kljub temu pa ta pristop ni bil popolnoma sprejet s strani spekulativnih teologov.

Znano je, da je srednjeveška latinska teologija po svetem Avguštinu in Boetiju šla po drugačni poti. Onadva nista popolnoma zapustila izhodišča njunega razmišljanja o eni božji naravi. Obstaja en sam Bog. Njegov obstoj se lahko dokaže z ustvarjenimi stvarmi, z aristotelskim dokazom. Nova zaveza pa nam razodeva, da so znotraj te ene božje narave tri Osebe. Njihovo bivanje temelji na vzajemnih/medsebojnih odnosih. Zdi se (namenoma pravim: zdi se) torej, da iz tega izhaja očiten

sklep: božja narava je tista, ki združuje tri božje Osebe. Da jih bomo razumeli, primerjajmo to z »vzhodnim«
pojmovanjem.

Spisi grških očetov in tudi latinska liturgija ostajajo zvesti izrazoslovju Nove zaveze: izraz *ho Theós*, Bog, je pridržan Očetu Jezusa Kristusa (prim. Rim 5,6). On je Stvarnik nebes in zemlje, in torej počelo vesoljske enotnosti. Toda istočasno je ta Oče tudi izvor božje enotnosti (*unità intradivina*). Sin in Sveti Duh sta eno v enotnosti Očeta. Ta enotnost je tako čudovita, da tri Osebe tvorijo eno samo božjo naravo. Posledica je zelo pomembna: narava ni izvor enotnosti v božjem življenju, ampak je njen rezultat. Ta ugotovo-

vitev se predstavi kot novo načelo enotnosti med ljudmi, ki ne bo utemeljena toliko na naravi, ampak na vzajemnih/medsebojnih odnosih. Ta primer je prisoten že v prvi krščanski jeruzalemski skupnosti, ki je bila sestavljena iz mnogih različnih oseb, ki pa so vse prišle do tega, da so imeli »eno srce in eno dušo« (Apd 4,32). To je osnovno besedilo, ki je kasneje v samostanih navdihovalo pisatelje pravih skupnega življenja.

Podoben preobrat razmišljanja o razodeti dogmi je bil potreben tudi v kristologiji. Človeški razum ne uvidi, kako bi se mogli združiti človeška in božja narava. Ključ za razumevanje dogme Kristusove božječloveškosti se nahaja samo v Sinovi osebi. On z močjo svoje neskončne ljubezni uspe združiti to, kar je ločeno v naravi.

Zdaj pa moramo ugotoviti pomembno nedoslednost v razvoju teologije tako na Zahodu kot na Vzhodu. V antropologiji ni prišlo do preobrata razmišljanja, ki smo ga pravkar opisali. Od antike pa vse do danes iščemo rešitev človeških problemov tako, da vzamemo za izhodišče skupno človeško naravo. Tudi svetovne zakonodaje poizkušajo zaščititi »človekove naravne pravice«. Vprašanje, če je na tej poti mogoče najti zadovoljiv rezultat, ostaja odprto. Pa pogledjmo ponovno problem v zgodovinskem kontekstu.

Koncept osebe, kot ga je formuliral Boetij

Krščanska morala je bila lahko opisana s splošno veljavnimi načeli. Toda duhovni očetje so opazili, da njihova prilagoditev/aplikacija ne more postati mehanska. Tega dejstva se je morala zavedati tudi spekulativna teologija.

Boetij je imel pomembno vlogo pri prebujanju te zavesti. Njegova misel je imela odločilen vpliv ves srednji vek, vse do modernih časov. Kot izhodišče za svojo antropologijo je še enkrat izbral »naravo«. Vsi smo ljudje,

združuje nas ista človeška narava. Toda tudi on je opazil, da se ta trditev ne more mehansko prenašati/aplicirati. Posamezni ljudje, ki se množijo v človeški naravi, niso enaki. V svetu, ki je brez razuma, so razlike med posamezniki odvisne od različne materije. Toda ljudje so različni tudi v svoji »formi«, v duši, ker imajo razum in svobodno voljo. Znanje je pridobljeno različno pri različnih osebah in svobodne odločitve so nepredvidljive. Torej moremo zaključiti, da človek ni samo nek posameznik, ampak je poseben posameznik, je »oseba«. Boetij jo definira kot »samostojno/posamezno podstat razumne narave«. ⁶ Ta definicija osebe ostane tradicionalna skozi stoletja vse do Kanta. Definicija se zdi abstraktna, toda imela je velik praktičen vpliv na evropsko družbo. Od trenutka, ko na prvo mesto postavimo skupno človeško naravo, poizkušamo določiti njene skupne lastnosti, tako da jih zagotavljamo z zakoni, ki jamčijo človeške pravice za vse. In vsem se oznanja lepo načelo: *Serva ordinem et ordo servabit tibi!* Evropska civilizacija je bila vedno ponosna na svoje spomenike, v katerih je gospodoval lep red. Toda ker absolutni red duši svobodo in osebne pobude, lahko v tej isti zgodovini istočasno opazimo nek stalen boj za osebno svobodo.

Rešitve ni mogoče najti drugače kot v razumnem kompromisu. Dobra vlada zagotavlja svobodo državljanov, toda samo znotraj meja, ki ne porušijo skupnega reda. Svoboda pri tem pojmovanju izgleda kot privilegij, večji ali manjši, glede na različne okoliščine, toda na noben način ne sme zrasti do neskončnosti, ker bi to dopustilo razkroj družbe. To splošno sprejeto rešitev Dostojevski postavi pod vprašaj v znani »Legendi o velikem inkvizitorju«, ki je branilec reda in omejene svobode. On je soočen s Kristusom, nosilcem popolne svobode božjih otrok, ki pa je tiho pred dokazi inkvizitorja. Njegovo oznanilo se ne pusti vkleniti v to kompromisno rešitev. ⁸

Kako ubežati tej nelagodnosti? Ni čisto naključje, da je bil Dostojevski tisti, ki je postavil ta problem na tako oster način. On je sin svojega naroda. Precej mislecev, ki pripadajo ruskemu ljudstvu, je imelo pogum, da so predlagali kopernikansko revolucijo: izbrati tudi v antropologiji kot izhodišče osebo in ne narave, tako kot so to že pred tem storili pri nauku o Sveti Trojici in pri kristologiji.

Neskrčljivost osebe na naravo

Če vzamemo kot izhodišče osebo, ne moremo pričeti z definicijo. Definicija izraža to, kar je skupno, »naravo«. Nasprotno pa je oseba neponovljiva. V. Losskij to dokaže z jezikom, ki ga uporabljamo pri umetnosti: »Kadar rečemo: 'To je Mozart,' ali pa: 'Tisto je Rembrandt,' se vedno nahajamo v nekem osebnem svetu, ki nima nikjer enakovrednega.«⁹ Sergej Bulgakov se ne boji pogumnih izrazov. Razliko med naravo in osebo označi s pojasnilom, da govorjenje o človeški naravi pomeni namigovanje na njegovo grešno stanje, pomeni, da se ga obsodi na determinizem, na nujnost. Ko nekdo reče: »Takšna je moja narava!«, reče: »Nisem sposoben narediti nič drugega, sem suženj svojih nagnjenj.« Nasprotno pa, kdor se počuti kot oseba, se počuti svobodnega, božjo podobo.¹⁰

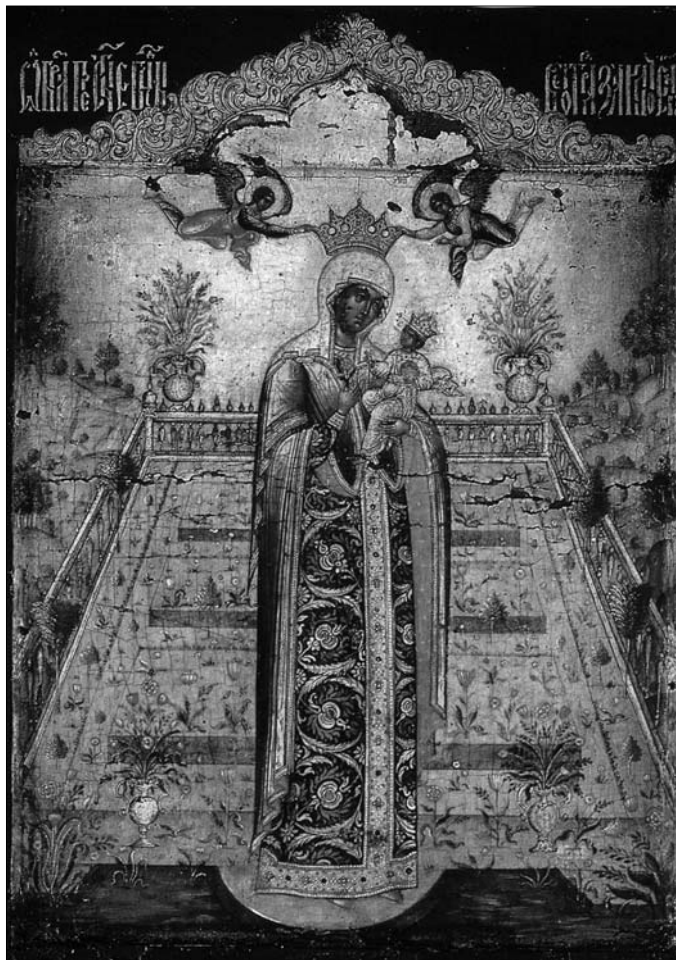
Pomeni to, da se človek lahko reši svoje narave? To bi bilo preveč. Človek, pravi Losskij, ne živi zunaj svoje narave, saj ji daje njen obstoj, a jo stalno prehiteva, na nek način bi to lahko poimenovali »extasia«. Nasprotno pa se v grehu, piše Berdjajev, človek pomeša z naravo, postane »posameznik«, ki je izgubil lastno poklicanost. »Oseba« pomeni »božji klic«, ki je neponovljiv.¹¹ Ta interpretacija je v soglasju s tem, kar pravi P. Florenski: dinamizem duhovnega življenja je prav v neprestanem prehitevanju narave, s sledenjem lastni poklicanosti, ki ima svoj prvi izvor v svobodi Boga, ki vsakemu da njegov »duhovni obraz« osebe.¹²

Svoboda – osnovni zaznamek osebe

Če poistovetimo osebo s poklicanostjo, moramo priznati, da se le-ta rodi iz srečanja, iz dialoga med dvema svobodama: svoboden klic s strani Boga in svoboden odgovor s strani človeka. Toda s tem vprašanje ne postane bolj jasno. Ideja svobode je skrivnostna tako kot ideja osebe. Običajno se omeji na *liberum arbitrium*¹³, to je na možnost, da se izbere ena ali druga stvar. Toda samo takšna odločitev ne usmeri človeka proti njegovi poklicanosti. Nasprotno, lahko ga popolnoma zmede in ga osami. Kdor obrne vso svojo pozornost na svojo možnost, da dela to, kar želi, se osredotoči na samega sebe in prekinja odnos z Bogom, z drugimi osebami in tudi z zunanjim svetom. Takšen je aristotelški Bog. On je razumljen kot popolnoma svoboden, v smislu, da misli na samega sebe, da želi samega sebe, da ne potrebuje nikogar drugega razen samega sebe. Je popolna *aseitas*, kot so ga definirali nekateri sholastiki. Torej ne more ljubiti sveta. Je kot sonce, ki ga ljubijo ljudje, ki pa samo ne ljubi nikogar na zemlji. Zato filozofski bog ni oseba, ampak je *actus purus*. Ni niti stvarnik v svetopisemskem pomenu, ker ne izgovori nobene besede, ki je namenjena nekemu drugemu. Sergej Bulgakov zanika pomen aristotelških dokazov za obstoj krščanskega Boga, ki se razodeva kot Oče.¹⁴ Božja svoboda mora torej biti drugačnega značaja.

Oseba je agapična

Že cerkveni očetje so opozorili, da je ideja svobode neločljiva od ideje ljubezni (*carità*). Gregor iz Nise pravi, da je ženin svoboden, kadar ni ovir za odnos z nevesto.¹⁵ Odnose ljubezni tvorijo božje Osebe v Sveti Trojici. In tudi mi lahko kličemo Boga Oče zgolj zaradi tega, ker nas on ljubi, in ker mi odgovarjamo na njegovo ljubezen. Ljubezen je torej na enak način kot svoboda sestavni del osebe. V. Vyšlavcev piše, da bi bila človeška svoboda



Božja Mati "Hortus conclusus", ikona, 1660-1670, Galerija Tret'jakov, Moskva.

brez nje satanska.¹⁶ Toda, ali se ne zmanjša edinstvenost osebe in njen neponovljiv značaj, ko ljubimo druge, ko se združimo z njimi, ko vstopimo z njimi v odnos? Berdjajev odgovarja, da bolj, ko je neka oseba vsestranska v svoji skupnosti z drugimi, bolj se razodeva, da je edinstvena. Glede na svojo poklicanost odseva ljubezen, ki je med Očetom in Sinom v Sveti Trojici. Toda Berdjajev pravilno opozori na neko razliko: božje osebe so povsem »agapične«, medtem ko človek ostane tudi »erotičen«, torej na nek način zaprt v samega sebe. *Éros* pomeni željo, da si prisvojimo, kar potrebujemo. Ne moremo samo

podarjati drugim; ne moremo torej izvajati samo *agápe*. Z druge strani je pa ravno stopnja *agápe* tista, ki tvori za človeka mero njegove izpopolnitve kot osebe.¹⁷ Od tod lahko zaključimo: oseba ne more reči »jaz« brez »ti«. »Tu es, ergo sum,«¹⁸ je zapisal V. Ivanov.¹⁹ S. L. Frank izrazi isto, ko pravi: »Jaz« in »ti« sta kategoriji, ki oblikujeta osebo. »Jaz« je nemogoč brez »ti« in to nasprotje je premagano, ko rečemo »midva«, »mi«.²⁰

Greh je proti osebi

Potem ko smo določili ta načela, pogledjmo negativni vidik njihove pomanjkljive aplikacije,

ki se kaže v grehu. Glede na tradicionalno izražanje, tako na Zahodu kot na Vzhodu, je greh »proti naravi«. Toda misleci, o katerih govorimo, se izražajo na drugačen način: greh je proti osebi. V tem kontekstu razumemo V. Losskija, ko trdi, da je greh »padec osebe na naravo«, ali da je greh »mešanica osebe z naravo«. ²¹ Oseba se gradi z odnosi ljubezni; nasprotno se grešnik »uveljavlja kot lastnik narave«, grešnik se identificira s samim seboj. ²² On trdi, da so njegove »naravne pravice« samo zanj.

Podčrtajmo izraz »lastnik narave«. V Sveti Trojici je narava skupna trem Osebam sredstvo za vzajemen dar. Nasprotno pa je človeškemu grehu podaritev izključena. Evdokimov opozori, da je to stanje mojstrsko izraženo v romanu Dostojevskega *Zločin in kazen*. Glavna oseba se imenuje Razkolnikov, ki izvira iz besede razkol in lahko pomeni tudi ločitev, osamitev. Zločin osami, loči od sveta, zato Razkolnikov vpije: »Pustite me, pustite me samega: kar koli se bo zgodilo, če se izgubim, želim biti sam.« ²³ Toda iz osebnega zornega kota biti sam pomeni ne-bit, ne-obstajati. S. Trubeckoj torej zaključ: »Smrt ne sme biti razumljena kot neka zunanja kazen za greh, kazen, ki bi bila lahko zamenjana z neko manj kruto kaznijo. Smrt je sama narava greha.« ²⁴ Oseba je »agapična«: izolirati se pomeni uničiti se in skupaj s seboj uničiti tudi svet. Egoizem greha, piše Vyšelavcev, »je izvir vseh nepovezav in zlomov vesolja.« ²⁵

Vendar če ni vsak greh tako težak, da bi popolnoma uničil osebo, jo kljub temu zmanjša. Po Karsavinu se grešnik zadovolji s »pol-bitim« in »pol-ne-bitim«. Ta avtor ima za zastarelo formulacijo, ki pravi, da se je potrebno boriti proti zlu. Zdi se mu, da izvira iz dualističnih sistemov. Boljša se mu zdi trditev, da je potrebno voditi k popolnosti to, kar je nepopolno; razvijati osebnost; iti od egoizma k večnemu življenju. Greh želi preprečiti ta napredek, torej se upira življenju ter vodi k negibnosti smrti. ²⁶

Na koncu smo torej prispeli do sklepa, da sta elementa, ki tvorita osebo, ljubezen in svoboda. Toda oba elementa bi mogla biti razumljena na nepopoln in banalen način. Med eno in drugo ljubeznijo je takšna razlika, kot je med nebom in zemljo. Krščanska tradicija jo izrazi z dvema različnima izrazoma: *éros* in *agápe*, prvi želi sam zase, drugi podaja drugim in posledično gradi osebo. Potrebujemo pa tudi boljši in globlji opis svobode.

Osvobajajoča svoboda

Sveti Gregor iz Nise opazi v grehu tuje nasprotje: s pomočjo svobodnega dejanja se uniči svoboda, človek svobodno postane suženj. To je v svetopisemskem jeziku enako kot biti izgnan iz raja in biti podvržen silam zemlje. Toda, doda sveti Gregor, Bog je v svojem usmiljenju pustil človeku ostanek izvirne svobode pod obliko možnosti svobodne izbire med eno in drugo stvarjo, pustil mu je *liberum arbitrium* (svobodno voljo). Zaradi uporabe te zmožnosti in ganjen (*mosso*) zaradi nostalgije po izgubljenem Raju se človek poda na pot vrnitve, da bi si nazaj pridobil popolno svobodo. ²⁷ V tem smislu so napisani številni spisi cerkvenih očetov in duhovnih pisateljev. Toda ustavimo se ob misli laičnega pisatelja, Dostojevskega, in nekoliko uredimo njegovo misel, da bomo prikazali različne stopnje osebne osvoboditve. ²⁸

Oseba izraža svobodo. Človek si torej iz dna svojega srca želi biti popolnoma svoboden. Na žalost pa povsod, kjer koli že je, odkriva, da je suženj. In vendar je ena osnovnih lastnosti svobode ta, da želi biti neomejena, da ne prenaša omejitev, niti skromnih odobritev, ki jih želi dodeliti veliki inkvizitor v *Bratih Karamazovih*. ²⁹ Svoboda je poleg tega metalogična, nerazumna. Svoboden človek ne ravna vedno »pametno«. Pogosto izbere, da je neumen, a svoboden. Zaradi te svoje lastnosti popolna svoboda nima prostora v so-

dobnem svetu, v katerem izgleda kot »demonski« element. Tisti, ki ne poznajo omejitve svojih dejanj, so »obsedeni« bodisi od strasti bodisi od racionalizma. Tako postanejo ponovno sužnji. Dostojevski to odlično prikaže v romanu *Besi*.

Toda obstaja ena sama »obsedenost«, ki ne uničuje, ampak osvobaja človeka; tista, ki jo najdemo pri Aljošu v *Bratih Karamazovih*: obsedenost z milostjo, poistovetenje s Kristusom. Kdor se je poistovetil s Kristusom, lahko naredi vse, kar hoče, in raste v duhovni svobodi. Kristus in Sveti Duh sta torej zadnji nujni komponenti človeške osebe. Toda, kdo se lahko hvali s polnostjo Kristusa in Svetega Duha? Ta popolnost je eshatološka dovršenost. Do tega sklepa pride Aljoša potem, ko je premagal svojo zadnjo skušnjavo. Priložnost je bil telesni razkroj njegovega častitljivega starca Zosima, medtem ko so vsi pričakovali, da bo njegovo telo ostalo nepoškodovano. Temu so sledile sanje o svatbi v galilejski Kani.³⁰ S tem on razume, da bo popolna osvoboditev prišla zgolj ob drugem prihodu Jezusa Kristusa, s popolnim uničenjem zla. Takrat si bodo vsi v primerjavi z vsemi bratje, matere ali očetje, ker bo imel vsak zgolj to, kar bo dal drugim.³¹

Zaključek

»Življenje je večna gibljivost,« in zato ne more biti zaprto v sistem, v vsoto idej. Ta izkušnja je bila vzrok »spreobrnitve« V. G. Belinskega, ki je v svoji mladosti oboževal Kantovo misel in se je kasneje odločil, da bo zapustil vsako abstraktno držo do resničnosti.³² Zgovoren primer istega razmišljanja najdemo pri ustanovitelju proslavanskega gibanja A. S. Čomjakovu, ki je dal odločilen vtis slovanški misli ob koncu devetnajstega stoletja in je imel na nek način bolj širok vpliv celo na očete 2. vatikanskega koncila, ko so razpravljali o izrazu »božje ljudstvo«. ³³ Prihaja iz družinskega okolja polnega nedoslednosti, ki

pa ga je čudovita mati napolnjevala s harmonijo. Kasneje je veliko študiral in spoznal, da je bila Zahodna Evropa v mnogih pogledih neprimerno bolj razvita od Rusije. Kljub temu pa so bile prisotne mnoge ideološke razdelitve, ki jih v svoji družini ni mogel spoznati. Kakšen je vzrok za to izkušnjo? Odgovor se mu je zdel preprost. Evropska civilizacija išče ideološko in pravno enotnost, medtem ko je bil izvor enotnosti pri njih doma njegova mati. Živa resnica in svobodne osebe se ne morejo prisiliti znotraj ideologij: tod se rodijo konflikti. Sintezo življenja lahko naredijo samo žive osebe.

Če imamo pred očmi ta razmislek, lahko razumemo različne stvari iz filmov A. Tarkovskega. Tudi v njegovem duhovnem razvoju ima ključno vlogo v odločilnem trenutku njegova mati. Zadošča, da vidimo njegov film *Ivanovo otroštvo*, da se tega zavemo, da razumemo to moč sinteze človeške osebe, ki je sposobna združiti življenjska protislovja. Človek, ki je podvržen ideologiji, ki se postavlja življenju, postane suženjski duh, ki je obsojen, da popravlja napake v veliki mehanski tiskarni, kot se to zgodi v filmu *Ogledalo*. V filmu *Stalker* je potrebno priti do svobodne cone z izmikanjem nadzoru tistih, ki jo nadzirajo. Tarkovski sam pravi: »Iskati resnico pomeni slediti duhovnim zahtevam človeka.«³⁴

Zaključimo torej z Belinskovim besedilom, ki smo ga ravnokar omenili. Vrednost življenja, privlačnost konkretnega življenja v svojih zgodovinskih pojavih, žeja po življenju, ki naj bi dajalo vrednost posameznim osebam, postane osnovna ideja tega misleca. Torej »večnost niso sanje; sanje niso niti življenje, ki je stopnja na poti k večnosti! V njem je mnogo grdega, toda največje je najlepše. V njem so: šibkosti, pregrehe, zločini; toda v njem so tudi solze kesanja, ki hkrati žgejo in tolažijo; solze kesanja sredi noči pred križem Njega, ki je bil križan za nas...

Najdejo se grenki smrti trenutki, trenutki dvoma in obupa, trenutki uničujoče disharmonije s samim seboj, trenutki gnusa in odpora do življenja; toda v življenju so tudi trenutki verskega zanosa, ko se v srcu čuti takšno toplino, v duši toliko luči, da življenje postane tako lepo, tako polno, tako poistoveteno s srečo... Iz tega sveta uničenja in smrti duša sliši glas tolažbe: 'Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vas bom poživil.' (Mt 11,28). Duša se znova napolni z nerazložljivo srečo, in pokopališče se z življenjem razpadlih pokojnikov spremeni v mirno dolino počitka, kjer so grobovi pokriti s travo in rožami, osenčene z vrbo žalujko, kjer se žuborenje bistrega potoka pomeša s tihim šelestenjem vetra, toda daleč stran za gorami postane viden rob večernega neba, ki je osvetljen s škrlatnordečimi žarki zahajajočega sonca. Zdi se, da življenje v tem svečanem miru razmišlja skrivnost večnosti, da vidi novo nebo in novo zemljo.«³⁵

Prevedel: Gregor Lavrinec

1. *La scoperta della persona nella spiritualità orientale* je besedilo predavanja, ki ga je imel p. Špidlík 14. novembra 1994 na Vzhodnem papeškem inštitutu (Pontificio Istituto Orientale) ob prevzemu katedre »Sir Daniel & Countess Bernardine Murphy Donohue« na Teologia Cattolica Orientale.
2. Prim. P. LESKOVEC, *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, OCA 151, Roma, 1958, 218 ss.
3. Prim. P. EVDOKIMOV, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Brouges, 1961, 192.
4. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, OCA 206, Roma, 1978, 61ss.
5. Or. 32, 12, PG 35, 1164c.
6. *De duabus naturis et una persona Christi* 3, PL 64, 1345.

7. Služi redu in red bo služil tebi!
8. *Bratje Karamazovi* (v ruščini), vol. 1, poglavje V, Berlin, 1919, 337 ss.
9. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, 52.
10. Prim. O. CLÉMENT, *Aperçus sur la théologie de la personne...*, v: N. STRUVE, *Mille ans du christianisme russe (988-1988)*, Paris, 1989, 304.
11. *De l'esclavage à la liberté de l'homme*, Paris, 1946, 22.
12. *Filosofija kul'ta, Bogoslovskie Trudy*, Moskva, 1977, 139 ss.
13. Svobodna volja.
14. Prim. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, 228.
15. Prim. J. GAÏTH, *La conception de la Liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.
16. *L'eterno nella filosofia russa* (v ruščini), New York, 1955, 63.
17. Prim. O. CLÉMENT, *Aperçus...*, 305.
18. Ti si, torej sem.
19. *Zbrana dela* (v ruščini), III, Bruselj, 1979, 444.
20. S. L. FRANK, »Ich« und »Wir«, v: D. JAKOVLENKO (urednik), *Der russische Gedanke*, letnik 1, I. zvezek, Bonn, 1929/30, 49-63.
21. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, 117.
22. Prav tam.
23. *Zločin in kazen* (v ruščini), Berlin, 1919, 117; P. EVDOKIMOV, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Brouges, 1961, 263.
24. *Smysl izni*, Berlin, 1922, 190.
25. *Večnoe v ruskoj filosofii*, New York, 1955, 179 ss.
26. Prim. N. O. LOSSKI, *Historie...*, 381.
27. Prim. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Roma, 1985, 89 ss.
28. Prim. T. ŠPIDLÍK, *L'antropologia dell'Oriente cristiano*, v: *Temi di Antropologia Teologica*, Roma, 1981, 388 ss.
29. *Bratje Karamazovi*, Berlin, 1919, 337.
30. *Bratje Karamazovi*, 549.
31. Za vse te naštete teme glej: T. ŠPIDLÍK, *L'idée russe. Un autre vision de l'homme*, Troyes, 1994.
32. Prim. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, Roma, 1977, 333 ss.
33. A. GRATIEUX, *A. S. Choïmakov et le mouvement slavophile*, vol. 2, Paris, 1939.
34. Tiskovna konferenca v: »Le Figaro Magazine«, št. 257 (mednarodna izdaja), avgust, 1984.
35. *I grandi mistici russi*, 334-335.

Oseba v družbi

Kdor se s svojim zanimanjem dotika človekovega življenja na tem svetu, se mora posvetiti vsaj trem entitetam: človeku, skupnosti in vrednotam. Med sabo so nujno povezane in drugo brez druge je praktično nemogoče raziskovati. To se različno opazi pri mislecu dr. Marku Kremžaju, ki se niti nikoli ne trudi, da bi s pusto analitiko preiskoval obisti posameznim elementom našega žitja. Pojavnost življenja jemlje celostno tudi v svojih studioznejših delih. Seveda s tem niti najmanj ne zapada v posploševanja, ampak prav nasprotno: s tenkočutno pozornostjo se znotraj celote obrača k njenim komponentam. Tako je razvidno, da je sicer najprej »človek pot njegovega razmišljanja«, ta pa se, ker je družbeno bitje, ne more uresničiti kot človek mimo skupnosti. In nazadnje skupnost in človek vsak zase rabita vrednote kot tisto regulativno orodje, ki omogoča ravnovesje navznoter in navzven. Čeprav to razmišljanje teži k analitičnemu pristopu, ne počne tega za vsako ceno; zato se tudi znotraj sebe ne more izogniti evidentni harmonične povezanosti med človekom, skupnostjo in vrednotami.

1 Človek

Dr. Marko Kremžar upošteva človeka v njegovi zemeljski danosti. To je, da je s svobodno voljo v sebi razpet med dobro in zlo, navzven pa s sabo (s svojo vsebino) participira v družbi. Zaradi njegovega prispevka družbi in zaradi velikega vpliva družbe nanj je zelo pomembno, kako ostvarja svojo osebnost. V tem poglavju naj bo zatorej osvetljen le človek kot svobodno bitje in nujnost močne osebnosti.

1.1 Svobodno bitje

Zaradi vsestranskih tvarnih in moralnih omejitev, sredi katerih živimo, ni mogoče govoriti o absolutni svobodi. Vseeno pa je v življenju človeka dovolj svobodnih odločitev, da z njimi lahko močno vpliva na dogajanja v ožjem in širšem družbenem krogu. Naj je teh »resnično svobodnih odločitev v človekovem življenju še tako malo, more z njimi vendarle bistveno vplivati na svoje življenje in na življenje bližnjih; zato zasluži kot svobodno bitje čast, ki mu je bila podarjena s svobodo«.¹

Marko Kremžar po J. Maritainu opozarja, da svoboda za človeka ne pomeni neomejene možnosti izbire ne glede na okoliščine, tudi ne pomeni prostosti od vsake potrebe, marveč prostost od vsakega nasilja. Pomeni možnost delovanja v skladu s svojimi nagnjenji brez kakršne koli prisile. V teh naravnih mejah lahko najde človek pravo svobodo in možnosti za rast. S sprejetjem realnosti odpadejo tudi težave s sprejemanjem avtoritete, ki pogosto pestijo sodobnega človeka, ker jih doživlja kot omejitev svobode.²

Le v svobodi se človek razvija in raste. Le družba, ki mu zagotovi svobodo, je vreden okvir njegove veličine. Vendar zgodovina pozna tudi družbe, ki so omejevale svobodo, a so bile kljub temu domovina velikih duhov. To je mogoče le, kolikor zatiranje svobode ni bilo zadosti dosledno ali pa še ni narezalo korenin naravnim skupnostim, ki so živele v okviru nesvobodnega državnega ogrodja. Skupnost, v kateri vlada ljubezen, je namreč zibelka svobode. Človek se sicer lahko do neke mere navadi živeti brez svobode, a ne brez hude škode za svojo osebnost. Prilagodi se

razmeram recimo na ta način, da manjša svojo duhovno dejavnost in se postopoma omejuje le na telesno življenje, ki ne moti nobene totalitarne države. Človek v totalitarnem okviru večkrat žrtvuje kakovost življenja, da ohrani zunanjo prostost.

Pa tudi v »svobodi« potrošniške družbe veliko ljudi svobode ne ceni in si je niti ne želi, ker čuti, da jim nalaga odgovornost. Zato politična svoboda ni spoštovana v svetu, ki razume pod besedo »svoboda« predvsem pravico do razbrzdanosti. Vedno več je članov sodobne družbe, ki se v dnu srca svobode bojijo. Želeli bi biti le dobro vladani, to je vodeni in upravljani, s čim manjšim osebnim naporom in brez odgovornosti. Na ta način postaja človek vedno manj »oseba«. Končno se sprijazni z utvarom, da je »svoboden«, ker se je odpovedal svobodi duha. Totalitarizem in materializem stvarnosti, ki sta najbolj zaznamovali današnji čas, se tukaj lepo dopolnjujeta.³

1.2 Samozavestna in močna osebnost

Samozavesten človek stoji trdno na lastnih nogah, a je obenem globoko povezan z vsem, kar se godi krog njega. Če ne bi temeljil na resnici, bi bil brezbrizen za resničnost okrog sebe. Če ne bi čutil s skupnostjo, bi padel v nestrpen napuh, ki se zadovoljuje sam s seboj. Če ne bi bil pogumen, bi se skušal skriti v množici. Samozavest je posledica vzajemnosti, smisla za stvarnost in poguma, da živimo v skladu z vrednotami, ki smo jih spoznali kot resnične. Ne gre pri tem za prezir vsega tujega in drugačnega, marveč za zrel in kritičen odnos do sveta in do bližnjega.⁴

Samozavesten človek je trden in gibčen kot člen v verigi. Ponosen je na to, kar je. Ne želi biti nekaj, kar ni in nikdar ne bo, istočasno pa se trudi, da bi razvil v sebi in krog sebe vse potencialno bogastvo svoje biti, kar pomeni, da hoče rasti na prejetih temeljih. Hoče biti boljši. Ne zateka se v preprost izgovor, da ni nič in da ne pomeni nič, pa tudi

togost samega s seboj zadovoljnega napuha, ki noče rasti, mu je tuja. Samozavest je zavest bitnosti, enkratnosti, vrednosti in odgovornosti, je zavest pomembnosti v svetu, ki nas obdaja, istočasno pa zavest krhkosti, slabosti, neogljenosti in odvisnosti v odnosu s Stvarnikom. Čisti pogled na stvarnost, ki daje samozavest, se spričo neskončnosti veselja dopolnjuje s ponižnostjo.⁵ »Samozavest mi pravi, da sem soodgovoren za svojo in svojih bližnjih srečo ali nesrečo. Ponižnost me svari, da ne smem zaupati le sebi; opominja me, da živim v družbi svojih bližnjih, ki iščejo prav tako skupni blagor in katerih razmišljanja dopolnjujejo to, česar moja misel ni dosegla. Tako je ponižnost dopolnilo in ne nasprotje samozavesti. Soglasje med njima je težko, a potrebno za dosego svobodnega sožitja.«⁶

»Ne delajmo si utvar,« opozarja na izredno pomembnost zdrave človekove samozavesti za družbo dr. Kremžar, »ni mogoče misliti na resnično prenovitev družbe, dokler se ne odločimo za vzgojo odkritosrčnih, strpnih in pogumnih, to je samozavestnih oseb. Izhodišče resnične družbene obnove je kot vedno tudi v današnjem času pri osebi. Narodna samozavest bo le viden znak globokih, osebnih odločitev, osebne strpnosti in osebnega poguma. Res je, da bo kot navadno večina sledila zgledu manjšine. Vendar tudi v posnemanju naj bi odločitev za tisto, kar bodo člani narodne skupnosti spoznali za boljše, bila zavestna.«⁷

Iz tesne zveze med strpnostjo in srčnostjo se rodi osebna in končno skupnostna samozavest, ki je znak miru in zdravja. Kjer sta doma osebna in skupnostna samozavest, tam ni prostora za sebično brezbriznost. Skupnost živi, raste in se krepi, kadar jo sestavljajo samozavestni ljudje.⁸

2 Družba

Trditev, da je človek družbeno bitje, je aksiom. Brez drugega ne more obstajati niti se

pojavit. Gotovo celo ekstremno puščavništvo ohranja neke povezave - vsaj duhovne - s soljudmi, če naj protagonist preživi. Praktično so vsi ljudje vsak trenutek hote ali nehote, vede ali nevede povezani z drugimi. Zato tudi nihče ne more ne-soustvarjati podobe skupnosti, v kateri živi; tudi če hoče biti pasiven in izključen iz družbe. Ne glede na povezave pa je vsak človek individuuum, ki ima svoje lastnosti in interese.⁹ Zaradi neizogibnosti družbe, zaradi unikatnosti vsakega člana in zaradi velikega povratnega vpliva družbe na posameznika je razumljivo, da se Marko Kremžar - z blagrom človeka posameznika pred očmi - z vso pozornostjo posveča prav njej.

»Ne pretekla ne sedanja ne bodoča družba ni in ne more biti statična, to je negibna. Zato naj bodo tudi naše predstave o njej dinamične, gibljive in nikdar povsem dognane. Ni dokončnega raja na zemlji in ni v naši moči ustvariti v človeški družbi stalno harmonijo. Vendar je res, da bomo za obema oblikama sreče, ki je konec koncev ena sama, vedno težili. Najdemo pa ju le včasih kot posledico osebnega in družbenega ravnovesja.«¹⁰ Slednje, ki je sad razmišljanja, pozornosti, volje in napora, pa ni avtomatizem, ampak nam je ponujeno kot možnost.¹¹

2.1 Skupnost in družba

Čeravno se tērmina skupnost in družba v določenih kontekstih uporabljata praktično sinonimno, kot kontrastacija posamezniku,¹² Marko Kremžar uvaja natančno razlikovanje.

Človeški rod sestavljajo naravne skupnosti, človeško družbo pa različne družbe nižjega reda. Razlika med skupnostjo in družbo je resnična; četudi zajemata obe iste ljudi, gre za dve različni obliki sožitja. Vsi ljudje se ne zavedajo pripadnosti tako eni kakor drugi obliki sožitja, še manj pa vplivov, ki jih imata obe na vsakdanje življenje.¹³

Osnovna naravna skupnost je družina in iz nje poganjajo v različnih zgodovinskih ob-

dobjih rodovi, plemena in narodi kot naravne skupnosti višje stopnje. »Ko bi trdili, da je ljubezen edina vez, ki povezuje člane naravnih skupnosti, bi pretiravali. Vendarle je značilno, da posamezni člani svojo skupnost cenijo. Zato so pripravljani od skupnosti ne le prejemati, marveč žrtvovati zanjo. Le tako lahko razumemo, da je posameznik pripravljen darovati življenje za varnost družine ali blaginjo naroda. Če ljubezen usahne,¹⁴ je skupnosti konec.«¹⁵

V družbo pa se ljudje povezujejo zaradi koristi. Da pri tem ne pride do zlorab, so potrebni dogovori, pogodbe in zakoni. Kolikor je namen takega združevanja »osebna korist«, vsak član družbe ljubosumno pazi na svoje pravice. V družbi so zato potrebni objektivni vidiki za razmejitev med »mojim« in »tvojim« in za pravično, nepristransko delitev osebnega deleža pri skupnem dobičku, ali kar je še težje, za delitev bremena pri skupni nalogi ali skupni izgubi. Članu družbe je celota mar toliko, kolikor mu koristi. Ko je konec upanja na osebno korist, je družba izgubila smisel ter prične prej ali slej razpadati.

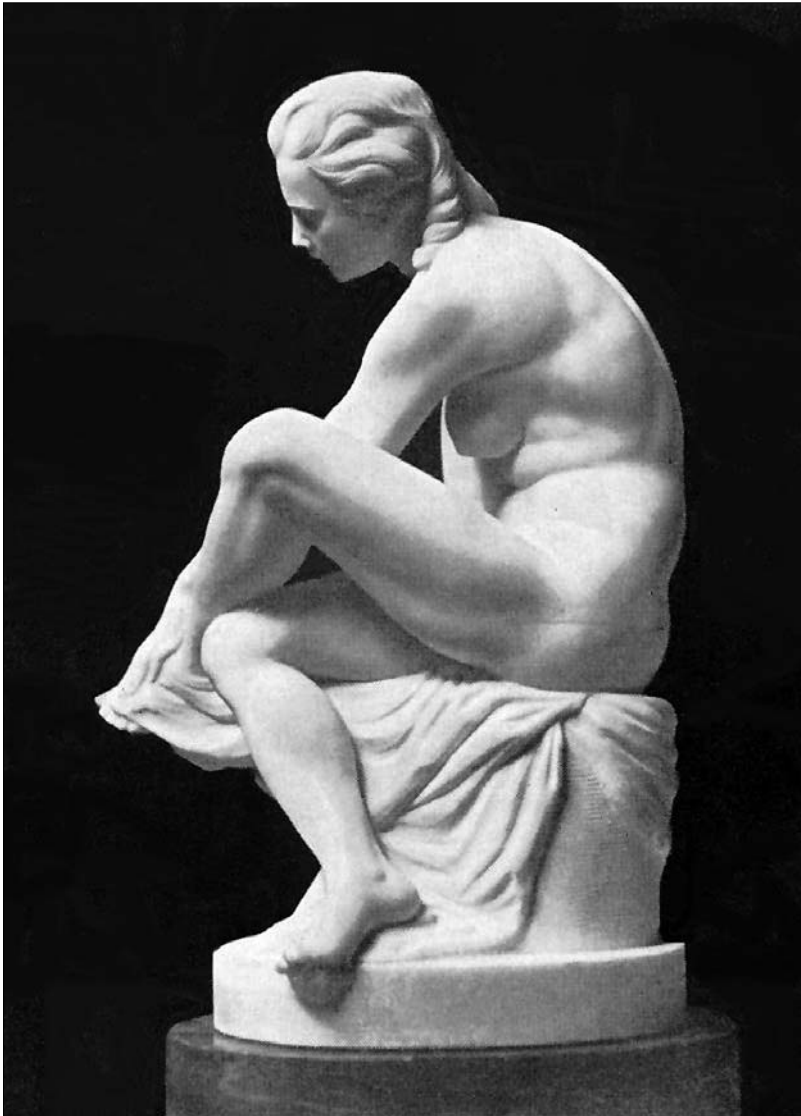
Odtod moč skupnosti, pa notranja šibkost družbe, kolikor je ta v službi le gole koristi posameznih članov. Skupnost sestavljajo osebe, ki se zavedajo svoje pravice do svobodne različnosti, medtem ko posameznik v družbi poudarja predvsem to, kar ima z družabniki skupnega. Tudi gospodarsko podjetje bi moralo imeti vedno živo zavest, da je v prvi vrsti delovna, to je naravna skupnost. Njeni člani so veliko močnejše povezani po skupnem delu, po medsebojni odvisnosti in odgovornosti v ustvarjanju dobrin, to je po vzajemnosti, ki naj bi vladala med njimi, kakor po členih družbene ali delovne pogodbe, ki daje njihovi skupnosti pravno obliko.¹⁶

Družba je potrebna, ker postavlja meje človekovi sebičnosti, medtem ko je skupnost neomejeno torišče človekove ljubezni. Ker v človeški naravi ljubezen soživi s sebičnostjo,

naravne skupnosti bolje rastejo v primernem družbenem okviru. Iz istega razloga ni na mestu zagovarjati ene danosti na račun druge, ampak mora odgovorna oseba posvečati svoj trud obema.¹⁷

Kot kakovostno nasprotje skupnosti omejnja Marko Kremžar tudi množico, ki jo človek sprejema kot zaupanja vredno skupnost, ta pa lahko z njim manipulira, še posebej če ni do-

volj samostojna osebnost. Človek se v množici zunanjim vplivom preda, ker nima dovolj razsodnosti, da bi jih presodil, niti zaupanja v lastno moč, da bi se jim uprl. Oseba v skupnosti prav tako zaznava pritiske zunanjih sil, a se jim ne preda, marveč jih uporablja, kolikor jih spozna za zdrave in koristne. Previdno skuša presoditi o vzrokih in posledicah različnih vplivov, od kod prihajajo in kam vodijo; ne le



Zsigmond Kisfaludi Strobl, *Ženska pri brisanju nog*, 1922, marmor, privatna zbirka.

zato, ker išče pri tem lastne varnosti in koristi, temveč ker hoče okoristiti in obvarovati pred škodo tudi ostale člane skupnosti, do katerih čuti odgovornost. Odtod omahljivost množice in trdnost skupnosti.¹⁸

2.2 Družina

»Človek je res družabno in družbeno bitje, a to družbenost pričinja in jo razvija najprej in predvsem v krogu ožje in širše družinske skupnosti.«¹⁹ Družina je in temeljna družbena celica²⁰ oz. osnovna naravna skupnost. Po okrožnici Leona XIII. *Rerum novarum* je hišna skupnost, ki je sicer zelo majhna, a je vendar prava skupnost in družba, katere pravice in dolžnosti so pred pravicami in dolžnostmi, ki jih ima človek do katere koli druge družbe - tudi do države.²¹

Družino tvorijo osebe,²² individualna bitja, od katerih ima vsak individualne lastnosti in sposobnosti, pa tudi različne pravice in dolžnosti. »Kako bistveno različne so naloge moža in žene in še posebej naloge očeta in matere na eni, pa otrok na drugi strani! Zato pa se, če je družinsko razmerje prav urejeno, najlepše, zares harmonično dopolnjuje v prid družini kot celoti in vsakemu njenemu članu posebej.«²³

Družina po splošnem prepričanju vzklije iz ljubezni. Slednja tudi poskrbi za odprtost do življenja. Dokler je družina tudi veliko-dušna zibelka življenja, je zmožna ustvarjati razmere, da na svetu ne zmanjka ljudi z razvitim čutom vsakršne odgovornosti.²⁴ Od začetka je mnogokrat težko. Vendar so pridobitve izjemne. Med njimi ni najmanjša ta, da se oče in mati nekaj let skupaj posvečata otrokom. Družina je tako nekaj let središče vzgoje in zabave, skupnih skrbi in skupnega razvedrila. Zdrava in močna osebnost, ki ima možnost zrasti v taki družini, pa je neprecenljiv kapital za celotno družbo.²⁵

Številčno močne družine opravljajo veliko poslanstvo celo v gospodarstvu. Ob postopo-

ma vse večji družbeni teži številnih velikih družin, imajo te vse večje posledice v trgovini in industriji. »Kapital bo začel večati proizvodnjo potrebnih dobrin na račun predmetov, katerih namen je zadostiti umetno ustvarjenim potrebam porabnikov. Pri tem ni nevarnosti, da bi trpela zaposlenost, saj bo celotno povpraševanje na trgu večje, le porazdelitev gospodarskih investicij se bo spremenila.«²⁶

Marko Kremžar v svojih delih mnogokrat spregovori o ljubezni, kot osnovi družinskega sožitja²⁷, pa tudi o njenih škodljivih interpretacijah. Zelo jasno pove, da se bo zakon, utemeljen le na spolnosti skoraj neogibno končal z ločitvijo. Zatorej je pot zdržnost, potrpežljivost, plemenitost, delavnost in iznajdljivost, smisel za red in za lepoto, čut za družino in otroke, spoštovanje drugega.²⁸

»V družini, ki se opira v naravnem redu na ustanovo zakona, nastopijo včasih težave. A namesto da bi segla po ločitvi, ki je enakovredna družbeni revoluciji, skušata krščanska zakonca popraviti, olepšati in posvetiti skupno življenje sredi težav in slabosti. Zaupata kljub trenutnim razočaranjem v zmago ljubezni in gledata napake drug drugega usmiljeno. Kristjani ne rešujemo pri tem zakonske pogodbe, temveč s pomočjo zakona, povzdignjenega v zakrament, rešujemo družinsko skupnost, ki je kljub vsem pomanjkljivostim članov, rezerva ljubezni za človeštvo.«²⁹

Navsezadnje je družina tudi torišče družbenih sprememb, ki si jih želimo. »Ko bomo z vedno novimi razlogi in nagibi znali osvetliti prihajajočim rodovom, da imajo pri družini izhodišče za doseganje družbenega ravnovesja, ko bo v ljudski zavesti družina spet zaživela kot velika in nenadomestljiva vrednota, tedaj šele bo dan pogoj za širšo družbeno prenavo. Družina namreč, v kateri se različni rodovi srečujejo in si med seboj pomagajo pri doseganju polnejše modrosti in pri usklajevanju osebnih pra-

vic z drugimi potrebami socialnega življenja, je temelj družbe.«³⁰

2.3 Narod in država

Kljub temu da nekatere etnije oz. jezikovne skupine narod in državo razumejo kot isto stvarnost, Marko Kremžar v skladu z ustaljenim slovenskim pojmovanjem ohranja razliko; seveda s svojimi poudarki. Narod kot širša družina in naravna skupnost ima pri njem izreden pomen³¹ in nikakor ne podlega modnemu pojmovanju o narodu kot inferiorni vrednoti.³²

Narod, skupnost ljudi,³³ navadno na določenem ozemlju, ki so zgodovinsko, jezikovno, kulturno, gospodarsko povezani in imajo skupno zavest,³⁴ zavzema pri dr. Kremžarju posebno mesto. Brez dvoma tudi zaradi življenjske usode, ki je tako izrazito povezana zlasti z zvestobo narodu in veri.³⁵ Njegova definicija naroda se pravzaprav povsem sklada z navedeno, vendar je očitna večja izčrpnost, predvsem pa diha iz nje tudi moralni imperativ: »Narod je *naravna* skupnost ljudi, kateri *hočejo* ohranjati prejete, sebi lastne *duhovne* in *tvarne* dobrine ter *skupno pridobivati nove*, povezani predvsem z *ljubeznijo* do lastne skupnosti, pa tudi s skupnimi gospodarskimi koristmi, v katerih obrambo in razvoj segajo njeni člani po političnih sredstvih družbene organizacije. Član naroda ni le, komur je to usojeno, marveč kdor to danost tudi sprejme, kdor s svojo narodno skupnostjo čustvuje in dela.«³⁶

Poudarek je torej tako na ohranjanju kakor na pridobivanju dobrin, na skupnih gospodarskih koristih in političnih sredstvih, »predvsem pa na ljubezni, ki mora biti gonilna sila članov, še posebej pa vodnikov naroda.«³⁷ Kakor je vsaka skupnost oz. njena kakovost odvisna od lastnih »sestavnih delov« tako tudi vsak narod prispeva v mozaik človeške skupnosti. S svojimi lastnostmi in posebnostmi, s svojo kulturno dediščino, s svojo

duhovno kapaciteto jo bogati, morebitna smrt naroda pa vedno pomeni izgubo za ves človeški rod.

Tudi zato je pomembna zvestoba narodu, ki obvezuje še posebej kristjana in nima nič z nacionalizmom.³⁸ Gre za »nemogočnost, da bi se uprl Volji,³⁹ ki ga je vsadila na določen zemljepisni prostor, mu razvezala jezik v določeno govorico, ga osvestila z določeno kulturo, razgrnila okrog njega določen zemeljski relief, zaznamovala njegovo bit z določenim genijem.«⁴⁰

Državo, najpopolnejši izraz politične družbenosti⁴¹ Marko Kremžar definira kot najvišjo stopnjo organizirane družbe, ki ima vse pogoje, da more zagotoviti državljanom največjo možno stopnjo blagostanja. S tem pa ni rečeno, da države ta svoj namen tudi dosejajo. Nasprotno, lahko rečemo, da se države včasih bližajo, pa spet oddaljujejo od svojega cilja. Slednjega individualisti vidijo v obrambi človekovih osebnih pravic, kolektivist v načrtovanju in vodenju družbenega gospodarstva, realisti pa v iskanju skladnosti in ravnovesja med osebno svobodo in skupno blaginjo.⁴² »Država naj po zakonodajni, sodni in izvršilni oblasti usmerja družbeno sožitje. Naj skrbi za notranjo in zunanjo svobodo in varnost, za javno zdravje, tako telesno kot moralno, in za vsestransko pravičnost; odgovorna naj bo potemtakem za mere in torej za denarno politiko.«⁴³

Od tu naprej pa naloge, ki naj jih opravlja država, niso več tako nesporne.⁴⁴ Najvidnejša in najuspešnejša omejitev, ki jo morejo državljanji ustavno nadeti državi in z njo ostalim javnim ustanovam nižjega reda, je omejitev lastnine. Država ali občina naj imata le tisto lastnino, ki jo potrebujeta pri neposrednem opravljanju nalog, za katere sta nesporno odgovorni. Država naj ne bo nikdar lastnica produkcijskih sredstev, da se ne spremeni v monopolista na gospodarskem, političnem ali celo na moralnem področju. Nič

manj pomembna ni omejitev državnih stroškov in investicij. Tudi to omejitev je treba zakonito določiti, potem pa nadzorovati in ohranjati, tudi za ceno začasnih žrtev. Kot tretjo omejitev pa Marko Kremžar navaja področje vzgoje, zdravniške oskrbe, zavarovanja, brezposelnosti in starosti. Ustavi se zlasti pri šolstvu in vzgoji, ki sta zelo povezani. Do slednje ima prvenstveno pravico družina, vendar je tudi šolski sistem nujno del vzgoje, zato so poudarjene pravice staršev, da izberejo ustrezno šolo, družba pa je dolžna poskrbeti za enakomerno porazdeljena finančna bremena.⁴⁵

Poleg nalog, ki jih mora opraviti država, in apela, da mora biti vedno v službi osebe in naroda,⁴⁶ Marko Kremžar zelo poudari načelo dopolnilnosti oz. subsidiarnosti,⁴⁷ ki naj bi vladalo v vsej družbeni organizaciji. Po tem načelu naj javna ustanova ne dela ničesar, kar zmore zasebna, in naj javne ustanove višjega reda ne segajo na področje, kjer more uspešno delovati ustanova nižjega reda. V skladu s svojim sistemom dodaja še dopolnilo istega načela, da naj družba ne dela tega, kar more opraviti naravna skupnost.⁴⁸

Državni ustroj ne bi smel nikdar zakriti oseb, ki ga uporabljajo z namenom, da služi celotni skupnosti; zato pa se ne bo smel razrasti v nepregledno zgradbo.⁴⁹ Čim večje in obširnejše je državno ogrodje, več ljudi je treba za upravo in državne posle; čim več sil, to je oseb, kapitala in časa izčrpa državni aparat zase iz zasebnega sektorja, manjša je družbena storilnost in nižja je življenjska raven ljudi.⁵⁰

»Resnična moč države je v skupnosti, moč skupnosti pa v globini oseb, ki jo sestavljajo. Dokler globoko zakoreninjeni člani narodne skupnosti rastejo samozavestno, ne glede ne zunanje pritiske tujih sil, počiva družba na trdnih in varnih temeljih.«⁵¹

2. Prim. M. Kremžar, *Prevrat in spreobrnjenje*, 136-141.
3. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 32-34.
4. Prim. prav tam, 84.
5. Prim. prav tam, 101.
6. Prav tam, 101.
7. Prav tam, 84.
8. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 84.
9. »Družba je sestavljena iz oseb in ni mogoča brez oseb. Kadar govorimo o družbenih pravicah in dolžnostih, si moramo biti na jasnem, da je družba splošen pojem in da se omenjene pravice in dolžnosti nanašajo vedno na posameznike, ki družbo sestavljajo.« (M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 47)
10. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 9.
11. Prim. prav tam, 9.
12. Gre za družbo v najširšem pomenu besede, ki je po besedah dr. Andreja Gosarja »skupno ime za vso nepregledno množico najraznovrstnejših pretežno naravnih in umetnih družbenih skupin, sploh vseh najrazličnejših tvorb in oblik ljudskega sožitja« (A. Gosar, *Sodobna socialna etika*, Ljubljana, Rokus, 1994, 58).
13. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 13-15.
14. »Kjer ni ljubezni do lastne naravne skupnosti, pa naj bo to na družinskem, gospodarskem ali narodnem področju, postane združevanje ljudi le še zunanje, zato prazno in končno nesmiselno. Brez zdrave družinske, delovne in narodne skupnosti ni mogoče sanjati o trajnih zakonskih vezeh, o uspešnih podjetjih in močnih državah. Sebičnost, ki uniči vsako skupnost, predstavlja tedaj konec blaginje; ta more nastati in rasti le, dokler je v družbi prisotna skupnost in z njo ljubezen.« (M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 15.)
15. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 13.
16. Prim. prav tam, 13 -14.
17. Prim. prav tam, 15.
18. Prim. prav tam, 88-90.
19. M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, Buenos Aires, SLOGA, 1988, 52.
20. To trditev dr. A. Stres dokazuje tudi s tem, da je prav družina »nemalokrat tarča napadov avtoritarnih režimov in vseh tistih, ki bi iz takih ali drugačnih razlogov radi postavili celotno družbeno skupnost za edino obzorje posameznikovega osebnega bivanja in na ta način neposredno, brez posrednikov 'spravili' posameznika in družbo med seboj. /.../ Moderna levičarska in bolj ali manj anarhistična miselnost je tudi večkrat napadala družino in ji očitala nazadnjaštvo in vzgojo v avtoritarnem, nesvobodnem ozračju. Pravzaprav pa je vsak avtoritaren in totalitaren režim skušal odtegniti mlade rodove vplivu staršev in jih vzgajati po

1. M. Kremžar, *Prevrat in spreobrnjenje*, Celje, MD, 1992, 32.

- svoje. Družinska politika je tako eden zelo zanesljivih pokazateljev svobodoljubnosti in demokratičnosti kake oblasti ali družbene ureditve» (A. Stres, *Oseba in družba*, Celje, MD, 1991, 245).
21. Prim. Leon XIII, *Rerum novarum* 9, *Družbeni nauk cerkve*, Celje, MD, 1994, 43-44.
 22. Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, 234 - 238.
 23. A. Gosar, n.d., 64.
 24. Prim. M. Kremžar, *Prevrat in spreobrnjenje*, 77.
 25. Prim. prav tam, 72.
 26. Prav tam, 72.
 27. Prim. M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, 39-40.
 28. Prim. M. Kremžar, *Prevrat in spreobrnjenje*, 78.
 29. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 59.
 30. M. Kremžar, *Stebri vzajemnosti*, 53.
 31. Primer: »Slovenija je prej kot slikovita dežela skupnost ljudi, narod, kateremu po božji volji pripadam. Sledilo je spoznanje, da so mi z darom pripadnosti narodu bile dane tudi odgovornosti, pravice in dolžnosti, ki se neločljivo prepletajo in katerim se ne morem izogniti, če hočem ostati sam sebi zvest.« (M. Kremžar, *Kaj mi pomeni Slovenija*, 28.)
 32. Prim. A. Rebula, *Na prepihu časa*, Ljubljana, Družina, 1995, 121 - 122.
 33. Kot pri vseh družbenih zadevah je tudi razmišljanje o narodu izrazito vezano na pojmovanje človeka kot osebe (Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, 269).
 34. Prim. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, DZS, 1994.
 35. Prim. J. Juhant, *Prispevek Cerkve k slovenski narodnostni istovetnosti*, v: *Traditiones*, Ljubljana, ZRC SAZU, 1997, 173 - 186.
 36. M. Kremžar, *Pogled naprej*, Buenos Aires, Svobodna Slovenija, 1983, 8.
 37. M. Kremžar, *Pogled naprej*, 8.
 38. Prim. V. Kržan, »Smo Slovenci po Božji, ne po svoji volji,« pogovor z dr. Markom Kremžarjem, v: *Tretji dan* 1 (1995), 46 - 47.
 39. Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, 272 - 278.
 40. A. Rebula, *Skozi prvo zagrinjalo*, Celje, MD, 1994, 229.
 41. Prim. A. Stres, *Svoboda in pravičnost*, Celje, MD, 1996, 75.
 42. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 69.
 43. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 70 - 71 in A. Capuder, *Ob stoletnici Slovenske ljudske stranke (SLS) - pogovor z dr. Markom Kremžarjem*, 69.
 44. Prim. A. Stres, *Svoboda in pravičnost*, 78 - 79.
 45. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 70 - 71.
 46. Prim. M. Kremžar, *Diaspora in matična država*, v: *Dom in svet* 10 (1997), 300 - 301.
 47. Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, 56 - 60.
 48. In daje primer: družbene ustanove za onemogle naj prevzemajo skrb le za tiste, za katere ne bi mogla skrbeti družina. Primerneje je, da dobi družina družbeno podporo, s katero skrbi za svoje onemogle, kakor da prenese celotno skrb zanje na družbeno ustanovo. Naloga občine pa je paziti, da se razdeljene podpore pravilno uporabljajo onemoglim v prid. »Seveda je to mogoče le tam, kjer so naravne skupnosti žive in vlada v njih čut vzajemnosti. Kjer tega ni, je vsako razmišljanje o boljši družbi utopija.« M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 70.
 49. Prim. M. Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, 69.
 50. Prim. prav tam, 72.
 51. Prav tam, 92.

Življenje duhovnikov po drugi svetovni vojni na Severnem Primorskem 1945 – 1952

Prostor na območju Goriškega, Vipavskega in Tolminskega je v prvih štiridesetih letih dvajsetega stoletja trikrat zamenjal gospodarja. Vsaka menjava oblasti je prinesla drugačen pogled na Cerkev, na vero, in s tem tudi na duhovnike. Velik pomen pri odnosu država - duhovnik je imelo tudi vsakokratno ideološko prepričanje, ki je odločilno vplivalo na medsebojne odnose tamkaj živečih ljudi. Zadnji gospodarji, ki so prevladali, so najbolj odločno posegli v versko življenje tam živečih ljudi. Poskušali so izriniti vero iz javnega življenja na različne načine in z različnimi sredstvi.

Dediščina vojne

Velike spremembe je prinesel že konec prve svetovne vojne, ko je prišlo do razpada velike avstroogrske monarhije, ko so nekateri deli slovenskega etničnega ozemlja ostali izven mej Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, med drugim tudi Primorska. Italija je zasedla Primorsko (Goriško, Trst, Istro), del Notranjske (okraj Postojna, sodni okraj Idrija), Trbiž s Kanalsko dolino in Belo peč.¹ Velike spremembe ob fašistični vladavini so razredčile vrste izobražencev na podeželju in tako je bil duhovnik edini ohranjevalec narodne zavesti, pa tudi vse društveno življenje se je preneslo v cerkev. Tu so Slovenci javno nastopali, zato je imel verski obred tudi značaj narodne manifestacije in je bil trn v peti italijanskih prišlekov.²

Z začetkom druge svetovne vojne se je začel pritisk na duhovnike stopnjevati, vendar

pa je večina duhovnikov ostala na svojih župnijah in na skrito skrbela za ohranitev materinščine.³ Ob italijanski kapitulaciji so bili Primorci večinoma za Osvobodilno fronto (OF) in partizanstvo, vendar pa je po brutalni nemški ofenzivi konec leta 1943 vnema zanje splahnela. Velik vpliv na odnos Primorcev je imela tudi slovenska duhovščina, ki se je s pojavom OF začela deliti v letih 1942 in 1943. Manjšinski del goriške duhovščine, med katerimi je bil najbolj viden msgr. Mirko Brumat, je bil že od vsega začetka dosledno proti komunizmu. Goriško sredino so sestavljali duhovniki in nekaj laičnih izobražencev ter vodilnih mož iz vasi. Sredinska usmeritev se je dokončno izoblikovala z izjavo 1. februarja 1943, kjer je poudarila, da bo z OF sicer vzdrževala stike, ne bo pa v njej sprejemala položajev in nalog. Po nemški ofenzivi se je večina teh zaradi nezaupanja do komunistov in do oboroženega boja od OF odvrnila. Na to so še posebno vplivale partijske justifikacije duhovnikov.⁴

Varnostna obveščevalna služba (VOS)⁵ je že leta 1943 začel z likvidacijami, o usodi ljudi se je odločalo kar na terenu brez preverjanja informacij in dokazov, partija pa je umorjene razglasila za narodne izdajalce. Incident, ki kaže nesmisel takšnega početja in ki je ljudi še dodatno odvrčal od OF, je bil poboj 14 domačinov iz Cerknega.⁶ Med njimi sta bila tudi oba kaplana Lado Piščanec in Ludvik Sluga, ki so ju obdolžili, da sta zakrivila pokol 47 tečajnikov, ki so jih Nemci 27. februarja

1944 postrelili ob napadu na partizansko šolo v Cerknem. Poleg likvidacij pa je bil viden tudi določen odpor proti komunističnemu prepričanju. Tako je npr. VOS ugotavljal, da so ljudje v Vipavski dolini pobožni in jim komunizem ni všeč.⁷

S prihodom Nemcev je v šole zopet prišel slovenski jezik, v vaseh so bili nastavljeni slovenski župani in dovoljena je bila uporaba slovenskega jezika.⁸ Ljudem, ki so morali več kot dve desetletji pisati in uradno komunicirati v italijanščini, je to nekaj pomenilo. Na začetku torej ni bilo večjega odpora, k pasivnosti prebivalstva pa je veliko pripomogel tudi način obnašanja raznih članov VOS. Ljudje so se nad njimi pritoževali, v Biljah na Vipavskem so člani VOS streljali na podobo sv. Antona na cerkvenih vratih.⁹ Glede na to da so bili ljudje verni, so takšni incidenti povzročali zgražanje in odpor. Kljub odporu do komunizma in zgražanju ob nasilnih dejanjih VOS pa to ni odvrnilo ljudi, da ne bi podprli boja za nacionalno identiteto. Za Primorce, pa tudi za duhovnike, je imela nacionalna izbira prednost pred ideološkimi opredelitvami. Vzrok za simpatije do partizanov pa je iskati v dejstvu, da so se za odhod v gozd odločali fantje, ki so to storili zaradi želje po osvoboditvi in ne zaradi ideološkega prepričanja. Poleg tega je OF v svoji propagandi poudarjala osvoboditev izpod fašistične nadoblasti in svobodo jezika.

V času medvladja septembra 1943 je bil sklenjen sporazum med črniškim dekanom Alojzijem Novakom in Jožetom Vilfanom. V sporazumu je bilo zapisano, da vstopajo duhovniki v partizansko vojsko kot kurati in da so z oboroženo silo v stiku le zaradi dušno pastirskega dela, nimajo pa nobene povezave s Komunistično partijo Slovenije (KPS).¹⁰ S tem sporazumom so preprečili izid nadškofovega¹¹ pastirskega pisma proti OF in so ublažili nastalo situacijo. Posledica dogovora je bila, da je jeseni 1943 duhovnik Jože Petrič 15 dni de-

loval na goriški fronti, vendar pa je sodelovanje zelo hitro prenehalo.

Od spomladi 1944 pa OF ni več zadoščalo le sodelovanje duhovščine, temveč so potrebovali tudi njihovo javno podporo. Duhovnika so hoteli postaviti na vidno mesto v Pokrajinskem odboru OF. Začeli so prirejati okrožne duhovniške konference. Osrednje vodstvo Centralnega komiteja (CK) KPS pa je predvidevalo, da se bo duhovščina obrnila proti OF. Tako je tudi pokrajinsko vodstvo postalo sumničavo.¹²

Spomladi 1944 je v OF prevladala strpnejša politična usmeritev ne samo do duhovščine, ampak tudi do tistih, ki niso odkrito podpirali protirevolucije. Odnosi med OF in primorsko duhovščino pa so se jeseni 1944 ponovno ohladili. V politiki OF, ki v bistvu ni bila povezana z dogajanjem na Primorskem in primorsko duhovščino, je prišlo do splošnega preobrata, ki je vodil v splošno nasprotovanje Cerkvi.¹³

Duhovniki, ki so hoteli oditi v partizansko vojsko, so potrebovali privoljenje svojega nadrejenega nadškofa Carla Margottija, kar pa ni bilo lahko.¹⁴ Eden prvih, ki se je pridružil partizanom, je bil Avgust Černetič. Ob koncu vojne je vstopil v partizane tudi Oskar Kogoj iz Mirna, ki mu je škof pozneje potrdil poslanstvo z dekretom. Začasno pa sta med partizani delovala tudi duhovnika Anton Bajt iz Šmarij in Edko Ferjančič iz Kojškega.¹⁵ Kljub sodelovanju s partizani je vodstvo OF do duhovnikov ostajalo nezaupljivo, saj so menili, da bo duhovščina podprla domobrance. Ko je oktobra 1944 nadškof izdal ukaz, naj se duhovniki distancirajo od osvobodilnih gibanj, okupatorja in kolaboracije in naj se ne vključujejo v politiko, so se nekateri duhovniki pokorili ukazu.

Vpliv na Primorskem je na vojaškem področju protirevolucionarni tabor širil z ustanavljanjem primorskega domobranstva z uradnim naslovom Slovenski narodni varnostni

zbor (SNVZ). Ta se je oprl predvsem na kadre, ki so prišli s Kranjske.¹⁶ Domobranski vpliv se je najbolj razvil v Gorici in večjih krajih, v trgih po Soški dolini od Gorice do Kobarida. Prav tako sta veljali za domobrancem naklonjeni področji Idrije in Zgornje Vipavske doline. Protirevolucionarni akciji naj bi dajal podporo tudi del primorske duhovščine. Tolminska duhovščina pa naj bi se odkrito postavila na stran domobrancev, med njimi naj bi bili dekan v Tolminu, kaplan v Idriji in Spodnji Idriji, del goriške duhovščine z Mirkom Brumatom in nekaj duhovnikov v Vipavski dolini. V službi SNVZ pa so bili aktivni Ignacij Kunstelj, Vladimir Komac, Stanko Ponter, Peter Roblek in še drugi.¹⁷

Duhovniki, ki so se odločili podpreti osvobodilno gibanje, so izbrali državo, v kateri želijo živeti, in ne režima. Nekateri so se strinjali s socialnimi ukrepi ljudske oblasti, saj so bili krščansko-socialno usmerjeni.¹⁸ Ljudi je k takšni opredelitvi vodilo dejstvo, da je

bilo primorsko gospodarstvo na tleh in je večina kmetov imela dolgove, ki so nastali zaradi čisto običajnih prehrabmenih izdatkov.

Žrtve med duhovniki, ki so jih ubili Nemci, četniki ali pa so umrli ob bombardiranju, so bili: Anton Šatej,¹⁹ Franc Gabrejna, Franc Setničar, Ernest Bandelj in Valentin Pirec, med bogoslovci pa Alojzij Kete. Duhovniki, ki jih je likvidiral VOS ali kateri drugi organ KPS ali OF, so bili: Ludvik Novak,²⁰ Alojzij Obid, Ladislav Piščanec, Ludvik Sluga, Anton Pisk in bogoslovca Rudolf Trček ter Emil Kete.²¹

Prelomna leta 1945–1947

Po končani vojni je bila Julijska krajina z devinskim sporazumom 20. junija 1945 razdeljena na cono A pod zavezniško upravo in cono B pod jugoslovansko vojaško upravo. Ločevala ju je demarkacijska črta, ki je potekala na obrobju velikih mest. Zavezniki so v coni A do konca leta 1945 vzpostavili svojo vojaško



Peter Paul Rubens, *Posledice vojne*, 1637-38, olje na platnu, 206 x 342 cm, Palača Pitti, Firence.

upravo, ki je bila takšna kot pred kapitulacijo Italije. V coni B se je izoblikovalo Poverjeništvu pokrajinskega narodnoosvobodilnega odbora za Slovensko primorje s sedežem v Ajdovščini. Nova civilna uprava v coni B je izvedla podružbljanje produkcijskih sredstev, omejevala zasebna sredstva, ustanavljala zadruge, uvedla jugoliro in socialno reformo.²²

Po koncu vojne je razdvojenost, ki se je med vojno naselila med primorskimi duhovniki, ostala. Duhovniki so podpirali OF, vendar so bili prepričani nasprotniki komunizma. Drugi spet so bili pripravljeni na odkrit dialog z jugoslovansko oblastjo, vendar pa so dosledno zagovarjali pravice Cerkve in njenih vernikov ter so zato doživeli marsikatero ponižanje. Veliko duhovnikov je bilo neopredeljenih in so bili do novih oblasti lojalni, potem pa jih je medvojno nasilje od podpore odvrnilo.²³

V času mirovnih pogajanj so bili slovenski duhovniki enotni v zahtevi po spremembi meje in so vsakršno Italijo enotno odklanjali. Niso pa bili enotni v odločitvi ali brezpogojno podpreti slovensko oblast v njihovih prizadevanjih ali z zahtevo po Jugoslaviji zahtevati drugačno Jugoslavijo.²⁴ Zelo kmalu se je pokazalo, da je bila sumničavost do nove oblasti upravičena. Ko so se meje uredile, so se povečale tudi strasti, kajti začeli so omejevati verouk in odstranjevati križe iz šol. Ob prihodu Jugoslovanske armade se je več duhovnikov umaknilo, največ iz Vipavske doline, med njimi tudi mnogi, ki so odšli samo zaradi propagande. Leta 1947 je pred priključitvijo Jugoslaviji s cele Primorske pobegnilo 22 duhovnikov, vsi v Italijo. V prazna župnišča - v okraju Gorica jih je bilo 12 - je oblast naselila urade, vojsko, komunistične organizacije in šolo.²⁵

Po ustavi Ljudske republike Slovenije (LRS), ki je bila izdana leta 1947, je bila državljanom zajamčena svoboda vesti in svoboda veroizpovedi. Cerkev je bila ločena od dr-

žave. 24. člen ustave je predvideval, da so verske skupnosti, katerih nauk ne nasprotuje ustavi, svobodne v svojih verskih zadevah in pri izvrševanju verskih obredov. Verske šole, ki bi pripravljale duhovniški naraščaj, naj bi bile svobodne in pod splošnim nadzorstvom države. Zloraba Cerkve in vere v politične namene je bila prepovedana: prepovedane so bile tudi politične organizacije na verski podlagi. Država je verskim skupnostim lahko gmotno pomagala.²⁶

Verska svoboda, zajamčena v ustavi, je bila daleč od stvarne resnice. Postopoma so se začeli vršiti pritiski na ljudi, ki so bili verni, še posebno na duhovnike. Verske obrede, ki so bili preveč javni, npr. procesije, so omejili, tako da je procesija v Vipavi, ki je prej vodila skozi cel kraj do sosednje cerkve, skoraj en kilometer daleč, postala omejena le na prostor okrog cerkve. Cerkvena praznovanja so postala skromnejša. K manj razkošnim oblikam praznovanja prejetanja zakramentov je veliko pripomoglo tudi vsesplošno pomanjkanje. Pomanjkanje se je kazalo tako v bornih prazničnih obedih kot v skromnih oblačilih. Še bolj žalosten videz pa so dajale cerkve in župnišča, ki so bila napol porušena. Takšna je bila cerkev sv. Barbare v Idriji, ki je bila med vojno 1944 najprej obstreljevana, leta 1945 pa še bombardirana, tako da so zgoreli vsi njeni leseni deli. Ostali so le še kamniti zidovi, ki so jih ob prvi birmi po vojni novembra leta 1947 zaradi lepšega izgleda poskušali okrasiti z zelenjem in rožami.²⁷

Katoliška društva in bratovščine so postale trn v peti oblasti, še posebej pa so obravnavali Marijino družbo, saj so bile članice Marijine družbe pobožne in se niso hotele udeleževati ostalih aktivnosti (nedeljsko udarniško delo, prosvetni krožki), ki so običajno potekale ob istem času kot srečanja Marijine družbe.²⁸ Po koncu vojne so Marijine družbe ponekod še nekaj časa delovale, potem pa so počasi začele izginjati, saj so morale dobiti

dovoljenje za delovanje, ki pa ga ljudska oblast ni dala. Od duhovnikov so zahtevali, naj jim izročijo sezname članic, čemur so duhovniki nasprotovali in tako niso dobili dovoljenj. Družbe brez državnega pristanka niso mogle delovati dolgo časa, saj je njihovo premoženje počasi pohajalo. Zaradi različnih pritiskov so Marijine družbe počasi zamrle. Poleg Marijine družbe so bile ukinjene tudi vse ostale družbe in bratovščine, ostal je le še tretji red.

Težave so se pojavile tudi za primorske bogoslovce in semeniščnike, kajti goriško bogoslovje in malo semenišče je pripadlo coni A, vendar pa so primorski semeniščniki in bogoslovci do priključitve Primorske k Jugoslaviji še vedno lahko obiskovali šole v Gorici. Podobno je bilo tudi glede škofa, pristojnega za območje severne Primorske v coni B, kar je bil še vedno goriški nadškof Margotti, ki je bival v Gorici v coni A. To je povzročilo veliko težav, saj so mu prepovedali vstop v cono B, poleg tega so ovirali branje njegovih pastirskih pisem in odhajanje otrok na birmo v Gorico.²⁹ Margotti je moral za delitev birme po slovenskih župnijah večkrat pooblastiti Mihaela Toroša, profesorja cerkvenega prava v goriškem bogoslovju. Toroš je navadno birmoval le v večjih središčih, z velikimi množicami birmancev.³⁰ Komunistična partija je tako izvajala pritisk tudi proti birmi in to pod pretvezo, da ne želijo, da slovenske otroke birma Italijan Margotti.³¹

Značilen odnos do duhovnikov sta OF in KPS zavzeli že med vojno in ga potem gradili naprej. Vipavska dolina, Cerkljeva in Idrija so predstavljali podeželsko območje, ki pred vojno ni imelo izoblikovanega močnega strankarskega življenja, ki bi obstoječi oblasti po vojni lahko predstavljalo opozicijo. Drugače misleči, proti komunizmu in socializmu usmerjeni duhovniki, so tako ostali edina opozicija, ki je imela med ljudmi vpliv. Izvajanje raznih pritiskov novih oblasti je marsikje na-

letelo na gluha ušesa. Člani partije so še vedno hodili k maši, se cerkveno poročali in nosili otroke h krstu. Partija najprej na to ni reagirala, počasi pa je ugotovila, da bo morala v zgled drugim državljanom svoje vrste očistiti, kar se je zgodilo kasneje – leta 1952.

Okrožni, okrajni odbori in posamezne celice po vaseh so dobili nalogo rednega nadzora duhovnikov po župnijah. V nadzor je bilo vključeno beleženje vsebine pridig, preverjanje pogovorov med duhovniki ali verniki, komentarji duhovnika o volitvah, o udarniškem delu ipd. Partijske celice so zbirale prijave posameznikov, npr. da so duhovniki otrokom pri verouku naročili, da ne smejo brati časopisov, ker pišejo proti duhovnikom in škofu; da se ne smejo vpisati v organizacije, ker da so brezbožne. Ljudje so poročali, kaj je duhovnik izjavil, in to po svojih sklepih tudi razlagali.³² Preverjali so, ali so bili duhovniki na volitvah in na volilnih zborih. Udeležba na volitvah je bila odvisna od posameznega duhovnika in od pritiska, ki so ga nanj izvajali.³³ Če se niso udeleževali volitev, so jim očitali ignoriranje volitev in državljansko neposlušnost. Duhovnik na Planini naj bi se tako odpovedal zboru volivcev z besedami: *»Jaz se že ne bom udeležil zbora volivcev, ker me nekateri napadajo, zato moje besede oziroma moja prisotnost nima pomena«*.³⁴ Za izostanek prebivalstva na volitvah so krivili duhovnike in neaktivnost partijskih celic, ki niso bile sposobne pritegniti večine ljudi: *»Kjer je reakcija imela uspeh, je dokazala, da je delala bolje, kakor mi. Mi imamo moč v svojih rokah, to je imamo oblast. V marsikaterih krajih delamo slabše, kakor dela reakcija. Krivi smo sami. Naučiti se moramo tega: Kjerkoli se zgodi kaj slabega, se moramo najprej vprašati, koliko smo mi sami krivi, da je prišlo do tega ... Vsi znajo izkoriščati ljudsko neumnost, ljudsko bedo, da se bori proti nam«*.³⁵

Partijski sekretarji so obiskovali duhovnike z namenom, da jim razložijo pomen in vlo-

go partije. Menili so, da so duhovniki naperjeni proti udarniškem delu, ker pozivajo ljudi, naj se v nedeljo udeležijo maše. Bili naj bi tudi proti prosvetnemu delovanju, ker so imeli aktivne krožke, tako dramske kot glasbene. Duhovnikom so morali priznati sposobnost organizacije in izvedbe kulturnih dejavnosti, in prav zato so, čeprav zavedajoč se svoje nesposobnosti, tudi sami poskušali s podobnimi dejavnostmi.³⁶ Duhovniki so hoteli v okviru takratnih možnosti organizirati romanja in misijone, ki so bili v cerkvenem življenju dobrodošla sprememba in so se jih ljudje radi udeleževali. Za vse to so bili duhovniki prisiljeni odgovarjati, saj so bili klicani »na odgovor«, ker dogodkov niso prijavili ali pa so za ta dejanja odgovarjali ob kaki drugi priložnosti. Posebno pozornost so namenili dekanijskim konferencam, ker so se tam zbirali duhovniki. Nastajali so sezname duhovnikov, njihovih karakteristik, analize pridig. Na podlagi teh informacij so se okrajni komiteji odločali za »razkrinkavanje duhovnikov«. Pri tem je razkrinkavanje pomenilo, da so na zborovanju, ki se ga je udeležila večja množica, duhovnika javno črtili in njegove posamezne izjave prikazali kot protiustavne, protiljudske in zato tam zbranim ljudem škodljive in zavajajoče. Tovrstna razkrinkavanja so vodila do fizičnih obračunov z duhovniki, ki so jih izvajali od govornika spodbujeni partiji in mladina. Včasih pa je razkrinkavanje za duhovnika pomenilo odhod iz tistega kraja ali pa celo beg čez mejo, v Italijo.³⁷ Z razkrinkavanjem so hoteli duhovnike razdeliti na tiste, ki se z oblastjo strinjajo, in te, ki so veljali za reakcionarje in »protiljudske elemente«. ³⁸ S tem so nameravali mednje vnesli razdor, tako da bi duhovnik deloval proti duhovniku. Vsi duhovniki so postali sumljivi, celo tisti, ki so se med vojno dejavno vključili v narodnoosvobodilnem boju (NOB), npr. Anton Bajt, ki je bil med vojno predsednik narodnoosvobodilnega odbora, je po vojni postal partiji

sumljiv, ker se je tej funkciji odpovedal in po mnenju partije začel delovati v nasprotju z ljudsko oblastjo.³⁹ Preveč goreče duhovnike so vzeli na muho, jih blatili po časopisih in jih javno razkrinkavali.⁴⁰

Fizično nasilje nad duhovniki se je tudi po vojni nadaljevalo. Dne 15. septembra 1946 je bil umorjen Izidor Zavadlav, župnik iz Gorenjega Polja v Soški dolini. Žrtvi neznanih morilcev sta bila tudi dr. Filip Terčelj in Alojzij Kristan. Dr. Filipa Terčelja, ki je bil profesor na gimnaziji in duhovni skrbnik v prisilni delavnici, so ustrelili policisti na območju župnije Davča. Župnika iz Spodnje Idrije Ludvika Likarja so 27. julija 1947 aretirali in ga kasneje obsodili na dvanajst let zapore s prisilnim delom. Očitati so mu, da je organiziral obveščevalno mrežo in tako poizvedoval o partizanih, poleg tega naj bi posređoval podatke o partizanom naklonjenih družinah in imel vpliv pri odločitvah Nemcev o internaciji ljudi. Ljudi naj bi nagovarjal k vstopu v domobransko vojsko in s svojim delom proti zakoniti oblasti naj bi nadaljeval tudi po vojni. Rudarji iz Idrije in člani masovnih organizacij OF so sodišču poslali resolucijo, s katero so za Likarja zahtevali strogo kazen.⁴¹ 28. decembra 1950 so ga pomilostili in ponoči izgnali iz župnije.⁴² Alojzija Kristana, ki je bil župnik v Hrušici, pa so neznanci ubili na poti med Munami in Vodiciami 14. avgusta 1947.⁴³

Kritično obdobje 1947–1952

Pariška mirovna konferenca v času med 29. julijem in 15. oktobrom 1946 je Sloveniji priključila Kras, spodnji konec Vipavske doline do Gorice, Soško dolino do Bovca in Predila, Brda in Breginjski kot. Italiji pa je bila priključena Kanalska dolina, Beneška Slovenija in sektor Gorica. Določila mirovne konference so začela veljati 15. septembra 1947.⁴⁴

Obdobje od priključitve cone B in dela cone A do sredine leta 1952 je čas najhujšega

zatiranja duhovnikov. Kljub temu da je oblast dobila nove sovražnike v informbirojevcih in je v Sovjetski zvezi videla napačno usmeritev, se ni odločila, da bi sistem omilila in dovolila določene svoboščine. Cerkev je še vedno veljala za preživeto strukturo, ki za ljudi ne stori nič koristnega. Gospodarska situacija je bila še vedno krizna. Pomoč, ki je prihajala z Zahoda, ni zadostovala, problem so predstavljali tudi neuspešni notranji kmetijski in industrijski podvigi.

Na priključenem ozemlju so uvedli vse komunistične spremembe, ki so veljale drugod po Sloveniji. Novo priključeno ozemlje je postalo meja med Vzhodom in Zahodom in tako prostor raznih pobegov, zato so poostriili nadzor nad duhovniki, o katerih so imeli podatke že iz časa vojne.⁴⁵ V tem času so se zvrstili tudi vsi večji procesi, s katerimi so hoteli obračunati z duhovščino na Tolminskem.

Območje Tolminskega je bilo po mnenju partijskih organov premalo kontrolirano in ljudje so duhovnike podpirali, kar se je pokazalo tudi na enem izmed procesov, ko so se na njihovo stran postavili vsi, celo eden izmed članov partije. V coni A naj bi ljudje nasledili protirevolucionarnim duhovnikom in množične organizacije naj ne bi bile dovolj trdne, da bi znale nastopiti proti duhovnikom. Ljudje so v strahu pred aretacijami prek Breginjskega kota in Livške planote bežali v Italijo.⁴⁶

Duhovniki so si z nastopom novega režima morali zagotoviti več dovoljenj: za bivanje v župniji, pastoralno delovanje in pobiranje bere. Za izvrševanje dušnopastirske službe so morali duhovniki vložiti prošnjo na okrajno izpostavo Ministrstva za notranje zadeve, v katerega je sodila župnija.⁴⁷ Tisti, ki niso dobili pristanka, so v župniji samo živeli, dušnopastirsko delo pa je moral opravljati kdo drug. Pridobivanje dovoljenj je bilo velikokrat težavno, saj je bilo velikokrat pogojeno z raznimi oblikami sodelovanja z oblastjo.

Okrajni komiteji in lokalni ljudski odbori so zbirali informacije o duhovnikih ter jih posredovali pristojnim organom, ki so na podlagi pridobljenih podatkov izdajali dovoljenja oziroma jih zavračali. Dovoljenja za pastoralno delo so tako oteževala delo duhovnikov. Dodatno pa je bilo zaradi pobegov in aretacij duhovnikov težko v vseh župnijah zagotavljati redno bogoslužje. Poleg tega pa tudi prevozna sredstva še niso bila širše dosegljiva, tako da je bilo delo duhovnikov ponekod onemogočeno.

Cerkev je bila z vsemi sredstvi izločena iz javnega življenja. Verouk je bil še vedno v šolah, čemur je vlada nasprotovala.⁴⁸ Starši so morali svoje otroke k verouku prijaviti s pisno prijavo, ki so jo otroci oddali v šoli. Pri tem je bilo pomembno, v kakšnih odnosih je bil katehet z učitelji. Pri prijavih so učitelji, ki so nasprotovali verouku, ovirali oddajanje prijavnice, tako je npr. učiteljica zavrnila učenčevo prijavo, ker je ni dal njej v roke ampak na mizo. Duhovniki so se pritoževali, da so starši prihajali spraševati, zakaj otrok ne hodi k verouku, saj so izjavo podpisali. Očitno so le-te namerno izgubljali. Nekateri duhovniki so imeli pri urah za nadzor učiteljico ali učitelja, ki je pazil, kaj razlaga in da ne krši zakona o zlorabi vere v politične namene.⁴⁹

Kateheti so morali imeti za poučevanje verouka dovoljenje. Prijave učencev in dovoljenja za duhovnike so veljala eno leto. Verouk je običajno potekal v šoli, kjer ni smel ovirati drugega pouka, vendar pa veliko duhovnikov ni dobilo dovoljenj in so imeli verouk tudi v cerkvi. Duhovniki, ki so v cerkvi poučevali verouk brez dovoljenj, so bili kaznovani. Potrebna je bila velika mera iznajdljivosti, da so kljub prepovedi verouk lahko poučevali na skrito. Duhovnik, ki ni imel dovoljenja, je moral otroke na prejem zakramenta prvega svetega obhajila pripraviti na skrivaj. Ker ni bilo dovoljeno zbirati otrok v cerkvi izven bogoslužja, je mašo podaljšal in otroke pripravil



Pablo Picasso, *Guernica*, 1937, olje na platnu, 351 x 782 cm, Prado, Madrid.

na prejem zakramenta takoj po njej, pri čemer so bili prisotni tudi starši in ostali župljani, da ne bi bilo težav z oblastmi.⁵⁰ V Tolminu je bil verouk tudi na gimnaziji, vendar so oblasti poskušale vplivati na gimnazijce, da bi ti verouk opustili. To se je kmalu tudi zares zgodilo, tako da je imel kaplan pri verouku le še dve dijakinji. Pri vsem je posredoval Toroš, ki je po pogovoru z oblastmi dosegel, da na gimnaziji verouka niso več ovirali.⁵¹

1. februarja 1952 je bil verouk v šolah ukinjen. Duhovniki so morali prijaviti dneve in ure verouka v cerkvi. Verouk se je iz šol preselil v zakristije, župnišča in cerkve, kjer prostori niso bili primerni za učilnice, vendar so jih s izboljševanjem razmer počasi vanje preuredili. Premik iz učilnice v mrzlo zakristijo ali cerkev je prinesel tudi težave s tehnično opremljenostjo, saj so imele šole vsaj učno tablo. Otroci so tako pisali v zvezke, primanjkovalo pa je tudi katekizmov, kajti prepovedano je bilo izdajanje in kupovanje vsakršnih pripomočkov za učenje verouka.⁵²

Pri izvrševanju svojega dušnopastirskega dela so duhovniki prihajali navzkriž z lokalnimi oblastmi. Zaradi manjših prekrškov, kot so nagovarjanja ljudi, naj se udeležijo maš,

naj se ne včlanijo v partijo, naj se ne ukvarjajo z udarniškim delom, so morali plačati kazni ali pa prebiti nekaj dni v zaporu. Prevladovali so prekrški: motenje reda in miru, kršenje zakona o matični službi, stiki z inozemstvom, prekrški v zvezi z davki in obvezno oddajo.

Pritisk na duhovnike je bil zelo različen. Na starejše duhovnike so bolj pritiskali, ker so jih lažje onemogočali, saj niso dobivali podpore in si niso mogli privoščiti zdravljenja, zdravil in primerne prehrane. Poleg tega so starejšim duhovnikom lažje očitali zločine med vojno. Javno so jih obtoževali sodelovanja z okupatorjem, ovajanja Nemcem in podpiranja domobrancev. Te tri obtožbe so bile zelo hude in so duhovnike enačile z zločinci. Obtoženi duhovniki so preživeli dolge pri-pore, zaslišanja in velike zaporne kazni. Mlajših duhovnikov, ki so bili posvečeni po vojni in so povečini službovali kot kaplani ter učitelji verouka, niso mogli obtožiti, zato so se jih lotili drugače. Ti duhovniki so se ukvarjali z otroki in mladino, kar partiji ni bilo po godu. Te duhovnike so vlačili po časopisih in poskušali doseči, da bi starši ne pošiljali otrok k verouku. Poleg tega so bili ti duhovniki redni »gostje« na UDV, tako se je nadzor

nad njimi povečal, če so npr. peljali otroke na izlet v gore. Aktivno delo z otroki so poskušali ovirati na različne načine, predvsem z istočasnimi dejavnostmi, še najboljša pa je bila odsotnost duhovnika. Poleg obiskov sekretarjev partije pri duhovnikih so morali duhovniki na uradne sestanke s partijci, kjer so jim razlagali pomen ljudske oblasti, komunistično ideologijo in črtili vero, češ da je opij za ljudstvo. Teh sestankov so se morali udeležiti vsi duhovniki, posamezno pa so morali prihajati na občasna javljanja, ko so od njih zahtevali, naj povedo, kakšne načrte kujejo drugi duhovniki. Pod posebnim nadzorom so bili poleg kaplanov tudi cerkovniki in organisti, katere so poskušali nagovoriti, da bi pričali proti župniku ali dekanu, kajti grožnje laikom so bile velikokrat uspešnejše, saj so lahko grozili tudi njihovim družinam.⁵³

Pojavili so se tudi problemi z dovoljenji za procesije, ki jih po letu 1950 niso več tako množično izdajali. V manjših krajih so lahko imeli več procesij letno, vendar pod pogojem, da niso motili prometa na cestah. Ljudje v vaseh še niso imeli motornih prevoznih sredstev, tako da procesije niso bile ovirane. Procesije so bile za veliko noč, za praznik sv. Rešnjega telesa, prošnjne dneve (sv. Marko), ponekod so bile pomembne procesije tudi ob sv. Florjanu, zavetniku gasilcev (4. maj), in drugih lokalnih praznikih. Birm v manjših krajih ni bilo in birmanci so z botri odhajali v večje kraje, npr. v Idrijo, Tolmin, Kapelo, kjer je bilo včasih pri birmi celo tisoč in več otrok.

Zaradi ločitve Cerkev od države je oblast morala poskrbeti tudi za civilno matično službo. Tako je prišlo do ustanovitve državne matične službe in predvideno je bilo, da bodo župnijski uradi oddali matične knjige v prepis, vendar se to ni zgodilo. Ko je državna matična služba potrebovala podatke, je to sporočila na župnijski urad, kjer so podatke prepisali in jih šele potem predali državnim matičnim službam.⁵⁴

Duhovniki pred sodiščem

V obdobju po priključitvi Primorske k Jugoslaviji so potekali odmevni procesi, ki jih je hotela oblast izkoristiti za gonjo proti duhovščini. Z zapiranjem duhovnikov so hoteli doseči, da bi jih ljudje začeli obtoževati, češ da so proti ljudski oblasti. Procese so izrabljali tudi za razkrinkavanje ostalih duhovnikov, tako je npr. ob aretaciji dveh duhovnikov partija dala natančna navodila za razkrinkavanje in ljudje so začeli verjeti, da so duhovniki zločine v resnici zagrešili.⁵⁵ Duhovniki so tudi redno prihajali k sodniku za prekrške zaradi kršenja zakona o javnem redu, zaradi zavajanja vernikov, zaradi govorjenja proti ljudski oblasti itd. Poleg teh že rednih prekrškov so našli tudi druge: februarja 1952 se je ljudska oblast zavzela za vernike, ko je zapadlo precej snega. Na Idrijskem, Tolminskem in deloma tudi na Goriškem so klicali duhovnike na zaslišanje. Obtožili so jih, da so maševali v cerkvah, ko so tramovi škripali in so strehe grozile, da bodo pokopale ljudi pod sabo. Med drugimi je sodnik za prekrške zaradi snega na cerkveni strehi na razgovor poklical tudi župnika Franca Bizjaka iz Grgarja. Ta se je obtožnici samo smejal in na veliko presenečenje sodnika povedal, da njegova cerkev strehe sploh nima. Med vojno je bila požgana in bombardirana, tako da so ostale le še gole zunanje stene.⁵⁶

Z vzpostavitvijo novih mej je bil imenovan tudi apostolski administrator za del goriške nadškofije, ki je prišla pod Jugoslavijo, in sicer dr. Franc Močnik, župnik v Solkanu. V ta namen je bila na Sveti Gori 21. septembra 1947 verska slovesnost, na kateri naj bi se predstavil novi apostolski administrator. Istega dne je bila na Lijaku slovesnost v počastitev priključitve k Jugoslaviji. Da bi preprečili versko srečanje, se je skupina ljudi v noči z 19. na 20. september odpravila v Solkan, da bi dr. Močnika spravili čez mejo. To so tudi storili. Dr. Močnik, ki ni vedel, zakaj se je to

zgodilo, je naslednjega dne mejo spet prestopil na Krasu in šel v spremstvu bogoslovca Rada Šonca v Ljubljano na Notranje ministrstvo vprašat za razloge takšnega početja. Sprejel ga je namestnik ministra Borisa Kraigherja, ki mu je povedal, da se na lastno odgovornost lahko vrne v Solkan, kar je Močnik presenečen tudi storil.⁵⁷ Solkanska partijska celica je bila nanj posebno pozorna in se z njegovo vrnitvijo ni sprijaznila.⁵⁸

V nedeljo, 12. oktobra 1947, je bilo na solkanskem trgu zborovanje, s katerim naj bi počastili udarnike. Pred tem pa so se 4. oktobra na seji goriškega komiteja KPS dogovorili, da bo na zborovanju poleg govora in sprejema resolucije tudi akcija proti Močniku. Vse to se je tudi zgodilo, proti Močniku pa so naščuvali kar zbrano množico. Ta je v solkanskem župnišču najprej prišla in izgnala dekana Ivana Kretiča. Po dr. Močnika so nato odšli v svetogorski samostan. Do Solkana so ga pripeljali z avtomobilom, od tu je šel do meje peš, med množico, ki ga je suvala in žalila. Na meji so odstranili žico in ga pahnili na drugo stran. Dr. Močnik se tedaj v Solkan ni več vrnil, vendar vseeno ni odnehal. Pisal je oblastem v Ljubljano, Beograd, na jugoslovanski konzulat v Trstu in celo maršalu Titu, vendar pojasnila ni dobil. Nasilni izgon je vnesel precej nemira tudi med Solkance. Svoje nestrinjanje so pokazali z javnim protestom na Srebrničevem trgu, posamezniki pa so nasprotovali tudi na drugih javnih sestankih.⁵⁹

Močnika je nasledil Mihael Toroš, ki je bil spomladi 1947 imenovan za apostolskega administratorja poreško-puljske škofije. Toroš je bil od leta 1921 profesor v goriškem bogoslovnem semenišču. Bil je apostolski pronotar in sodnik cerkvenega sodišča v Benetkah. Februarja 1948 je papež Torošu izročil upravo solkanske apostolske administrature, ki jo je upravljal v Poreču, dokler ga Sveti sedež ni premestil na Goriško. Sedež apostolske administrature si je uredil v frančiškanskem sa-

mostanu na Kostanjevici v Novi Gorici in se tja preselil 15. junija 1950.⁶⁰

Z nasilnim izgonom Močnika se je začel val aretacij in procesov. Na severnem Primorskem so potekali procesi predvsem na Tolminskem. Območje Goriške, Vipavske doline in Idrijskega ni imelo večjih procesov, duhovniki so bili kaznovani s plačili globe in krajšimi zapornimi kaznimi. Razlog, da so potekali večji procesi predvsem na Tolminskem, je v tem, da je bilo tolminsko območje skoraj v celoti del cone A in so po priključitvi duhovniki zbežali v Italijo. Oblast se je zato znesla nad duhovniki, ki so ostali. Tolminsko območje je bilo z duhovniki sploh v težavah, nekaj jih je pobegnilo, gostovali pa so tudi duhovniki iz ljubljanske in mariborske škofije, trije med njimi so bili tudi obtoženi.

Prvi je bil obsojen 21. aprila 1948 Anton Češornja, župnik v Drežnici, in sicer na 11 let strogega zapor. Po obtožnici naj bi obsojenec z ustno propagando in širjenjem belogardiističnega gradiva spodbujal domačine k vstopu v belo gardo in tako podpiral okupatorja.⁶¹

Kmalu so zaradi suma sodelovanja z okupatorjem zaprli tudi tolminskega dekana Jožeta Vodopivca, vendar so ga kmalu izpustili, saj je bil bolan.⁶² Breginjski župnik Leopold Končan je bil aretiran 8. aprila ob meji, obsodili so ga zaradi sovražne propagande. Obsojen je bil na 15 let strogega zapor.⁶³ Na Srpenci so zaprli Franca Zagorška in v Bovcu kaplana Jožeta Kvasa. Zagoršek je bil obsojen na 12 let zaporne kazni, Kvas pa je bil nekaj časa v priporu.⁶⁴ Zaprli so tudi Janeza Filipiča, zaradi suma izdajstva, vendar so ga izpustili brez sojenja.

Procesom je sledila aretacija Jožka Kraglja, 30. decembra 1948. Obtožnica ga je bremenila aktivnega sodelovanja z Nemci od decembra 1943 naprej. Razširjal naj bi domobranske časopise in domobrancem poročal o delovanju partizanov. Po priključitvi Primorske k Jugoslaviji naj bi se ukvarjal z ilegalnim

nabavljanjem in pošiljanjem pošte ter drugega materiala v Italijo. Poleg tega naj bi pomagal ljudem pri prebegih in jim izdajal krstne liste. Skupaj s Kragljem sta bila obtožena tudi Simon Hrast in Srdjan Kazafura. Kragelj naj bi bil njun nadrejeni, ki sta mu poročala o premikanju partizanov. Na razpravi so proti Kraglju pričale tri priče z dokaj nejasnimi podatki in prepričanjem, da je Kragelj nasprotnik jugoslovanskega režima. Jožko Kragelj je bil obsojen na smrt z ustrelitvijo, na trajno izgubo državljskih pravic ter zaplembo premoženja. Leta 1949 je bil pomiloščen na dvajset let ječe s prisilnim delom.⁶⁵

Procesi na Tolminskem so se nadaljevali. V času od 8. 6. 1951 do 13. 12. 1951 so zaprli dekana v Kobaridu Ivana Kobala, organista v Kobaridu Ludvika Šturma, župnika v Logu pod Mangrtom Ivana Hlada, bogoslovca Stanislava Sivca, župnika na Libušnjem Karla Klinkona, župnika v Drežnici Ljuba Marca in kaplana v Solkanu Roberta Zadnika. Obtožili so jih sodelovanja z okupatorjem, podpiranja domobrancev in vohunjenja za tujino.⁶⁶ Kazniva dejanja, ki naj bi jih zagrešili

obtoženi, so poskušali dokazati z njihovimi priznanji, izjavami prič in ostalim dokaznim materialom. Na zaslišanjih so Ludvik Šturm, Ivan Kobal, Ljubo Marc, Karel Klinkon in Robert Zadnik priznali vse, kar jim je bilo predlagano. Stanislav Sivec je krivdo priznaval samo deloma, Ivan Hlad pa je zanikal vse, razen tega, da je prenesel eno ilegalno pismo. Proti njemu so zato našli priče, ki bi potrdile vse, kar bi on zanikal.⁶⁷

Na samem procesu je pričal vsak obtoženec posebej, med posameznim pričanjem pa so ostale iz dvorane odstranili. Nekatero obtožence so potem soočili v parih, kjer sta oba morala podati prisiljene izjave drug o drugem. Te se seveda niso ujemale. Na koncu so podale izjave še priče. Nekatero priče so morali aretirati in jih v zaporu pripraviti oziroma prisiliti v pričanje. Soočili so jih z obtoženci, ki so morali mnenja prič potrditi ali zanikati. Priče so se dogodkov le približno spominjale ali pa niso bile čisto prepričane in so povedale, da so duhovniki nasprotovali NOB-ju in ljudi od tega odvrčali. Javni tožilec je priče kar naprej spominjal, da



Ludwig Meidner, *Revolucija*, 1913, olje na platnu, Državni muzej, Berlin.

so prisegli in morajo govoriti resnico. Nekatere priče, ki so prenašale pisma ali predmete, niso bile prepričane, kaj je bilo v paketih in kakšna je bila vsebina pisem. Veliko ljudi je pričalo proti duhovnikom, vendar so poleg dodajali tudi izjave, da se ne spomnijo natančno ali pa da jim je obtoženi kdaj tudi pomagal. Nastopile so samo priče tožilstva. Zagovornik Karla Klinkona je predlagal, da zaslišijo priče v korist obtoženca, vendar so se po tajnem posvetu senata predlagani dokazi o Karlu Klinkonu zavrnil, saj je senat menil, da so nepotrebni.

Obsodba je bila izrečena na dan sv. Jožefa. Ivan Kobal je bil obsojen na 18 let strogega zavora in 4 leta omejitve državljskih pravic. Ivan Hlad je bil obsojen na dve leti strogega zavora manj in prav tako na 4 leta omejitve državljskih pravic. Ludvika Šturma so obsodili na 10 let strogega zavora in na 2 leti omejitve državljskih pravic, Ljuba Marca pa na 10 let strogega zavora in 3 leta omejitve državljskih pravic. Karel Klinkon je dobil 9 let strogega zavora in 2 leti omejitve državljskih pravic, Stanislav Sivec pa 3 leta in 6 mesecev strogega zavora. Na eno leto in pol strogega zavora je bil obsojen tudi Robert Zadnik.⁶⁸

Poleg procesov na Tolminskem je bilo tudi nekaj manjših procesov, ki niso bili tako odmevni. V Postojni je potekal proces proti Janku Pišotu, župniku v Vrhpolju pri Vipavi. Obtožen je bil, da je italijanski policiji ovadil štiri domačine, ki so jih zaprli. Obsojen je bil na štiri leta prisilnega dela z odvzemom prostosti.⁶⁹ V Idriji je moral dekan Janko žagar v zapor 21. marca 1949 in je bil obsojen na dvajset let zavora, vendar so ga po enem letu zavora pomilostili pod pogojem, da zapusti Idrijo, kjer so medtem do tal porušili po bombardiranju poškodovano župnijsko cerkev sv. Barbare.⁷⁰ Več duhovnikov se je znašlo v preiskovalnem zaporu ali pa so bili zaprti za krajši čas.

Agrarna reforma na cerkveni zemlji

Agrarna reforma na Primorskem je potekala drugače kot drugod po Sloveniji. Tam je stekla že kmalu po izdanem zakonu avgusta 1945, medtem ko je bil del Primorske v tem času še razdeljen na con A in B. Cerkvi je agrarna reforma pustila zemljiški maksimum 10 ha, drugim posestnikom pa 20 ha. S tem je bilo cerkvam odvzeto materialno ozadje za njihovo vzdrževanje.⁷¹

Po podpisu mirovne pogodbe so začeli zbirati podatke o zemljiščih, ki naj bi predvidoma prišla pod ukrep razlaščenja. V začetku decembra 1947 je Ministrstvo za kmetijstvo in gospodarstvo LRS poslalo poziv, da morajo vsi, ki jih zadeva zakon o agrarni reformi in kolonizaciji, v petnajstih dneh poslati pisno prijavo. V primeru, da tega ne bi storili, so bile zagrožene kazni, od denarnih in prisilnega dela brez odvzema prostosti do 2 let zavora in zaplembe imovine. S priključitvijo je dobil pravno veljavnost tudi zakon o razlastitvi posestev, ki jih obdelujejo koloni in viničarji. Izvajanje agrarne reforme se je torej začelo januarja 1948, ko so po vseh okrajih začeli zbirati prijave posestnikov, katerih zemlja naj bi prišla pod reformo. Vse prijave so preverjali po katastru in zemljiških knjigah, vendar so imeli velike težave, saj so bili katastrski elaborati iz okrajev Tolmin in Gorica v Gorici.⁷² Agrarna reforma je trajala vse do leta 1953, ko so urejali še zadnje pritožbe in ponovno razdeljevali zemljo, ki ni bila razlaščena po danih pravilih.

Župnije na Primorskem so bile v primerjavi z ostalimi župnijami po Sloveniji dokaj revne, predvsem pa ni bilo samostanov z večjimi obdelovalnimi površinami in velikimi gospodarskimi kompleksi. Več zemlje so imele samo župnije, ki so bile v bistvu pražupnije: Vipava, Vipavski Križ, Kamnje, Solkan, Črniče. Zemlja drugih župnij je bila zapuščina vernikov in je obsegala njive ali nekaj

gozda. Večjim župnijam so tako vzeli gozd, travnike, pašnike, njive, sadovnjake, vinograde in tudi stavbe. Zemlja, ki je bila odvzeta po agrarni reformi, je bila ali dana v obdelavo ljudem ali pa je pripadla zadrugi, medtem ko so zemljo, ki je ostala, duhovniki oddali v najem ali pa jo s pomočjo kuharic obdelovali sami.

Nastanek duhovniškega društva

Duhovniki, ki so simpatizirali z ljudsko oblastjo ali se dejavno udeležili NOB, so na pobudo vladnih organov 22. oktobra 1947 v Ajdovščini osnovali pripravljalni odbor duhovnikov članov OF.⁷³ Člani odbora so bili predsednik Anton Bajt, tajnik Edko Ferjančič, Slavko Rejec, Janko žagar, Lucijan Krajnik, Viktor Kos, Ivan Mezinec in Milan Grlj.⁷⁴ Na začetku delovanja so v odbor pristopili duhovniki, naklonjeni ljudski oblasti.⁷⁵

Centralni komite KPS je nastanek odbora duhovnikov članov OF podprl in ga tudi skrbno vodil in usmerjal. Na vseh sestankih je bil prisoten predstavnik oblasti, ki je poskrbel za politični uvod. Ker so hoteli pridobiti čim več članov, so jim ponudili razne ugodnosti, predvsem materialne, kot npr. delitve vina za maše ipd. V podoben namen je odbor uredil tudi mesečno podporo za onemogle duhovnike. Hoteli so pridobiti tudi pokojnino za duhovnike v pokoju, vendar jim tega na začetku niso odobrili. Duhovniki so od sestankov pričakovali v glavnem finančno podporo, ki so jo potrebovali za obnovo porušениh cerkva in župnišč. Voditelja Anton Bajt in Edko Ferjančič pa sta želela govoriti predvsem o pomenu ljudske oblasti in lojalnosti do nje, o protiljudskem delovanju, klevetniški kampaniji ter o gospodarskem in političnem stanju v državi.

Duhovniki, ki so se želeli včlaniti, so morali oddati prošnjo na krajevnem odboru OF. Vsi duhovniki so bili povezani prek Inicijativnega sekretariata duhovnikov OF. Iz-

dajali so revijo Bilten, v kateri so lahko objavljali članke, ki so jih pošiljali agitprop komisiji pri OF. Komisija je potem odločila, kateri članki so primerni za objavo.⁷⁶ Nekateri duhovniki niso hoteli brati Biltena, ker revija ni imela dovoljenja cerkvenih oblasti. Anton Bajt je te duhovnike prepričeval, da dovoljenja ordinarija ne potrebujejo, saj je to politični časopis.

Eden od namenov, ki jih je imela oblast z odborom duhovnikov OF in kasneje s Cirilmetodijskim društvom (CMD), je bila tudi diferenciacija duhovnikov na tiste, ki so do oblasti lojalni, in duhovnike zveste Vatikanu. V kolikor duhovniki niso hoteli vstopiti v CMD, so jih v to poskušali prisiliti. Ivan Hlad je na procesu dejal, da se je včlanil v CMD šele tedaj, ko so k njemu prišli uradniki iz Tolmina in mu grozili z zaporom, češ da je hotel pobegniti v tujino. Izbral je CMD. Prepričan je bil, da so bili tudi ostali člani pod pritiskom.⁷⁷ Duhovnikom, ki v odbor in potem v CMD niso hoteli vstopiti, niso izdali dovoljenj za poučevanje verouka v šoli. Prisiljeni so se bili včlaniti in šele tako pridobiti dovoljenje.⁷⁸ Poleg tega so duhovniki za poučevanje verouka prejeli plače. Nekateri so to odklonili, ker so menili, da jih hoče oblast podkupiti.⁷⁹ Dovolili so jim tudi pobirati prostovoljne prispevke za mašo, nakupe v lastni zadrugi in 75-odstotni popust pri potnih stroških.

Oblast je od duhovnikov želela uraden pristanek za njihovo delovanje, in tako so bili duhovniki velikokrat prisiljeni podpisovati razne resolucije, da bodo zastopali stališče, ki ga je zavzel sekretariat v okviru navodil OF, in da obsojajo nepravilno delovanje Vatikana proti slovenski duhovščini in zaviranju Biltena. Strinjali so se tudi, da lahko OF kritizira vsako protiljudsko delovanje duhovnika, ki zavira izgradnjo socializma.⁸⁰

Navdušenje duhovnikov za odbor je tako kmalu ponehalo. Duhovniki so se počasi za-

čeli opravičevati, da ne morejo na sestanke.⁸¹ Člani, ki so bili prisotni, so predlagali posredovanje v podporo zaprtim duhovnikom, želeli so dobiti verski list za Primorsko in posredovati pri pospešitvi nastanka Malega semenišča v Vipavi.⁸² Odbor duhovnikov OF se je septembra 1949 preimenoval v Ciril-Metodijsko društvo. Tudi revija Bilten se je takrat preimenovala v Novo pot.⁸³

Slovenski ordinariji CMD niso podprli, razen Toroša, ki se je vanj tudi včlanil. Med Torošem in CMD je tako prišlo do sodelo-

vanja. Toroš je potrdil osnutek društvenih pravil, ki jih je CMD sprejela 20. septembra 1949. Sklep škofovske konference v Zagrebu, 25.-27. aprila 1950, je bil, da se ni primerno včlaniti v društvo, ki ni potrjeno od škofovske konference. Slovenska ordinarija za ljubljansko in mariborsko škofijo sta sklep objavila v mesečnih okrožnicah, medtem ko Toroš sklepa ni objavil. Februarja 1950 je izšel dekret, ki je prepovedoval pisanje v časopisih in propagiranje CMD. Koncilna kongregacija je po več opominih, naj prenehajo z de-



Otto Dix, *Vojni pohabljenici igrajo karte*, 1920, mešana tehnika, zasebna zbirka.



Roy Abell, *Stoječi vojak*, 2002, olje na platnu, 58 x 50 cm, zasebna zbirka.

lom v CMD, oktobra 1950 dokončno ekskomunicirala Antona Bajta, Jožeta Lampreta in Viktorja Merca, drugi duhovniki pa so dobili opomine in Toroš je prejel ustni opomin.⁸⁴ Duhovniki so se strinjali, da se mora Bajt umakniti iz društva in svoje mesto prepustiti komu drugemu. Če bi se za svoja dejanja pokoril, bi papež ekskomunikacijo preklical. Menili so tudi, da se bodo društvu priključili tudi drugi duhovniki, ki naj bi se do takrat društva izogibali prav zaradi Bajta.⁸⁵

Ustanovitev Malega semenišča v Vipavi

S priključitvijo k Jugoslaviji je Primorska ostala brez bogoslovja in malega semenišča.

Primorski bogoslovci so tako odhajali v ljubljansko bogoslovje in tam hodili na teološko fakulteto, problem pa se je pojavil pri semeniščnikih. Toroš si je zato za eno glavnih nalog zastavil ustanovitev malega semenišča, kjer bi se šolali bodoči kandidati za teološko fakulteto in bogoslovje. Oblast se je odločila, da nastanek takšne šole odobri, saj je menila, da bodo v tej šoli poučevali revolucionarno usmerjeni učitelji in zato ne bo težav. Tako je bila 10. oktobra 1950 izdana odločba oziroma dovoljenje za otvoritev verske šole za pripravo duhovniškega naraščaja za goriško administraturo s sedežem v Vipavi, pod imenom Slovensko malo semenišče v Vipavi. Določili so tudi pogoje, pod katerimi naj bi in-

ternat deloval. Pogoji so bili, da ima internat splošno nadzorstvo, verouk, osebje pa je moral v službo sprejeti Toroš, ki je kril tudi vse stroške.⁸⁶ Prostore so si zagotovili v vipavskem župnišču, v katerem je stanoval vipavski dekan Ignacij Breitenberger, in ga preuredili v internat. Pri prenovi je del finančnih sredstev prispevala tudi država, in sicer 7 milijonov dinarjev.

Malo semenišče je začelo delovati v šolskem letu 1952/53, natančneje 6. septembra. Najprej so sprejemali dijake iz goriške administrature, in sicer je bila predvidena kapaciteta 50 gojencev, v prvem šolskem letu le 19. Malo semenišče je bilo urejeno kot internat, ker je bilo predvideno, da bodo dijaki poleg nižje gimnazije v Vipavi obiskovali tudi višjo gimnazijo v Ajdovščini. V malem semenišču pa so imeli še dodaten pouk latinščine in verouka. Za gospodinjstvo so skrbele sestre De Notre Dame, ekonomsko službo pa so opravljali rektorji. Prvi rektor je bil Ignacij Breitenberger, vipavski dekan.⁸⁷

Verski tisk

Cona A je izdajala verski tisk do priključitve k Jugoslaviji 15. septembra 1947, cona B pa je bila brez svojega lista že od 1945, saj je bil Slovenski Primorec prepovedan, pa tudi izhajal je v Italiji. V Ljubljani je izhajalo Oznanilo, vendar kljub bogati vsebini v majhnem obsegu. Žal je bila njegova naklada premajhna, da bi zadovoljila potrebe bralcev, ob tem pa tudi dokaj neredna.

Toroš je hotel urediti verski list tudi za Primorce in popraviti porušene cerkve, župnišča in kaplanije, zaradi česar je leta 1950 podpisal pogodbo o sodelovanju z oblastjo, če bo ta prispevala denar za popravila. Ker država denarja ni dala, je Torošu v zameno dovolila, da začne izdajati verski list, z dobičkom pa zapolni cerkveno blagajno.⁸⁸ Družina je tako začela izhajati 7. maja 1952, njen glavni urednik je bil dr. Jože Premrov, odgovorni

urednik Družine pa Vinko Vodopivec, vendar le en mesec, saj je 29. julija 1952 umrl in ga je nasledil Stanko Vrtovec, župnik v Dornberku. Na začetku je imel list osem strani, na katerih so prevladovali članki s področja vzgoje, družine, ljubezni do domovine in bližnjega, o Koroški, narodno zavednih Primorcih, o Simonu Gregorčiču, niso pa se dotikali problematike odnosa med Cerkvijo in državo, Cirilmetodijskega društva, spora med Vatikanom in Jugoslavijo in podobnih političnih tem. Prva Družina je bila izdana v 18.000 izvodih, ki so bili takoj razprodani, zato se je takoj pojavila potreba po povišanju naklade, kar pa takrat ni bilo mogoče.⁸⁹

Zaključek

Odnos do duhovnikov, ki se je izgradil v času med obema vojnama, je duhovnike postavil v vlogo borca za slovenski jezik ter slovenske ljudi. Ta vloga se je skozi čas vojne ohranila in vplivala na povojno obdobje. Poseben položaj Primorske pred, med in po drugi svetovni vojni je obvaroval ta del Slovenije pred velikim obračunom z duhovniki in vernimi prebivalci. Kljub temu pa ne bi mogli reči, da je imelo to območje kakšne posebne pravice in svoboščine, saj so bile vse revolucionarne ideje, ki so jih izvedli po Sloveniji, uvedene tudi na Primorskem, vendar z zamikom in tako v manjši meri. Prišlo je tudi do procesov proti duhovnikom, ki so bili spodbujeni s strani partije in UDV, nekajkrat pa tudi s strani lokalnih organov, ki so te procese hoteli za poduk ostalemu prebivalstvu.

Po vojni je zopet prišlo do razlikovanja med posameznimi deli LRS, saj je imela Primorska na nek način posebne ugodnosti (malo semenišče, Družina), ki jih ostali deli Slovenije niso imeli. Žal pa ne gre pri tem za popuščanja oblasti, ampak za poskus razdelitve slovenskih ordinarijev, pri čemer sta ljubljanski ordinarij Anton Vovk in mariborski ordinarij Maksimiljan Držečnik odklanjala

sodelovanje in komunikacijo z državnimi oblastmi, medtem ko je Toroš redno komuniciral z oblastmi. To so hotele oblasti izkoristiti in naperiti ordinarije med seboj, da bi prišlo do razdelitve duhovnikov med seboj in bi jih lahko oblast izigravala z različnimi ugodnostmi, kot je to deloma počela s člani CMD. Po letu 1952 bi na Primorskem lahko rekli, da je prišlo do manjšega olajšanja, saj so bili konec leta 1952 pomiloščeni zaprti duhovniki (nekateri!), začela je izhajati Družina, odprli so Malo semenišče v Vipavi. Drugod po Sloveniji pa leto 1952 ne predstavlja večje prelomnice, kajti z letom 1952 je bil v šolah ukinjen verouk, teološka fakulteta je bila izločena iz univerze in v Novem mestu so napadli in zažgali Antona Vovka. Iz tega lahko sklepamo, da so bile ugodnosti in spremembe na boljše povezane izključno s Torošem in s tem tudi omejene na območje Primorske.

1. Franc Kralj: Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda. V: Zgodovina cerkve na Slovenskem. Celje: Mohorjeva družba, 1991, str. 188.
2. Janez Juhant: Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda. V: Zgodovina cerkve na Slovenskem. Celje: Mohorjeva družba, 1991, str. 222.
3. Juhant, 231.
4. Stane Kos: Stalinistična revolucija na Slovenskem 1941-1945, II., Rim: samozaložba, 1984, str. 8082.
5. Varnostno obveščevalna služba je bila ustanovljena v OF avgusta 1941. Organizirali in vodili so jo komunisti. VOS je izvajala razne akcije, kot je reševanje aktivistov iz zaporov, jeseni pa je začela obračunavati z nasprotniki OF oziroma KPS.
6. Kos, 82-83.
7. Arhiv Slovenije(AS) 1638, fasc. 537. Dopisovanje s PK VOS, VDV, ONZ. Več poročil vsebuje komentarje, da ljudje ne kažejo interesa za komunistične ideje.
8. AS 1638, fasc. 537. Dopisovanje s PK VOS, VDV, ONZ.
9. AS 1638, fasc. 537. Dopisovanje s PK VOS, VDV, ONZ.
10. Alojzij Novak: Črniška kronika. Gorica: Mohorjeva družba, 1992, str. 119.
11. Mišljen je goriški nadškof Karel Margotti.
12. Bojan Godeša: Kdor ni z nami, je proti nam. Slovenski izobraženci med okupatorji, Osvobodilno fronto in protirevolucionarnim taborom. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1995, str. 384.
13. Godeša, 388-390.
14. Godeša, 386. Primer poskusa odhoda v partizane je npr. duhovnik Edvard Ferjančič – Taras, ki je po zlomu Italije postal predsednik okrožnega odbora OF za Brda in Beneško Slovenijo. Vodstvo gibanja pa ga je predlagalo v Pokrajinski narodnoosvobodilni odbor (PNOO), vendar je moral Taras ponujeno mesto odkloniti, ker mu je škof Margotti prepovedal politično delovanje. Mesto v PNOO, namenjeno duhovniku, je ostalo prazno.
15. Franc Kralj: Cerkev in verski položaj Slovencev na Goriškem v letih 1940-1947; Cerkev in družba na Goriškem ter njihov odnos do vojne in osvobodilnih gibanj. Gorica: Istituto di storia sociale e religiosa, 1997, str.128.
16. Godeša, 400. Prišleki so vplivali na širjenje vpliva protirevolucije na Primorskem, in partizansko gibanje je zato neusmiljeno obračunalo z njimi. Svojo prakso iz Ljubljane so hoteli prenesti na Primorsko, vendar jim je to bolj slabo uspelo.
17. Godeša, 406-407.
18. Nevenka Troha: Slovenski primorski duhovniki in njihov odnos do novih slovenskih meja (1945-1947). V: Acta Histriae, VI. Koper: Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije Koper, 1998. str. 139-156.
19. Vsi podatki so iz Letopisa za ljubljansko nadškofijo za leto 2000, Ljubljana: Nadškofija Ljubljana, 2000, str. 1134-1135.
Antona Šateja so ustrelili Nemci 26. 9.1943 pod Rihembergom (Branikom), Franca Gabrejno so ubili Nemci (po nekih pričevanjih pa partizani) 15. 11. 1943 na letališču v Ajdovščini.
Franc Setničar je umrl med bombardiranjem Gorice 8. 4. 1945.
Ernesta Bandlja so ustrelili četniki in ga vrgli v reko Vipavo, našli so ga 30. 4. 1945 na jezu pri Kosavljah.
Valentina Pirca so sovražni vaščani februarja 1946 izpostavili hudemu mrazu in je umrl za posledicami 23. 12. 1946 v Gorici.
Alojzija Kete pa so ubili Nemci 19. 2. 1944 v Srednjem nad Ročinjem.
20. Ludvik Novak se omenja kot prvi na smrt obsojen duhovnik na Slovenskem (AS 1638, fasc. 537. Dopisovanje s PK VOS, VDV, ONZ.).
21. Ludvika Novaka so ustrelili partizani v Padežu pod Vremščico 17. 11. 1943.

- Alojzija Obida so ubili partizani 5. 1. 1944 v bližini Sabotina.
- Ladislava Piščanca in Ludvika Slugo so ustrelili partizani 3. 2. 1944 na Lajšah nad Cerknim.
- Antona Piska so ustrelili partizani 28. 10. 1944 med Gornjo in Spodnjo Trebušo.
- Rudolfa Trčka je ubila partizanka na poti iz Črnege Vrha v Godovič 1. 9. 1944.
- Emila Keteja so ubili terenci konec novembra 1944 ob poti med Osekom in Šempasom.
22. Gombač, Metka, Slovensko primorje 1944-1947; *Zbornik Primorske - 50 let*; 30-33.
23. Troha, 144.
24. Troha, 152.
25. Tamara Griesser - Pečar: Proces proti duhovnikom in redovništvu po maju 1945, V: *Temna stran meseca*, Ljubljana: Nova revija, 1998, str. 121.
26. Ustava LRS 1947, 24. člen.
27. Ustno pričevanje Mirka žaklja, župnika na Planini, 23. junij 2001.
28. Pokrajinski arhiv Nova Gorica (PANG), OK KPS Vipava, fasc. 1. Zapisniki sej okrajnega komiteja v Ajdovščini, 19. 4. 1946.
- V Vrhpolju so organizirali prosvetno društvo, in ker v njem ni bilo župnika in kuharice, so izstopila dekleta iz Marijine družbe, rekoč, da to društvo že ne bo dobro.
- PANG, OK KPS Vipava, fasc. 1. Poročilo za vzhodno Primorsko, okrožje Vipava, 29. 8. 1946.
- Duhovnika so klicali na odgovor, ker je vodil neprijavljeno Marijino družbo.
29. V partijskih karakteristikah je bilo označeno, ali so duhovniki prebrali Margottijevo pastirsko pismo ali ne.
- Na Slapu so 31. 3. 1946 po vaških ulicah organizirali protestni shod proti Margottijevemu pastirskemu pismu. V Tolminu so dijaki dijaškega doma ob začetku branja pastirskega pisma protestno zapustili cerkev in se vrnili po prebranem pismu.
30. Franc Rupnik: Slovenska cerkev na Goriškem med leti 1945-1966: Cerkev in družba na Goriškem ter njihov odnos do vojne in osvobodilnih gibanj, str. 297.
31. V zapisniku partijske konference v Ajdovščini z 2. 6. 1946 piše: Ljudstvu pa moramo objasniti, da nismo proti veri ali proti temu, da se vrši birma, ampak da smo odločno proti temu, da bi fašistični krvnik Margotti pokladal svoje roke, od krvi našega naroda omadeževane, na glave naših po njegovi krivdi osirotelih otrok (PANG, OK KPS Vipava, fasc. 1).
32. PANG, OK KPS Vipava, fasc. 1. OK KPS Nova Gorica, fasc. 1; OK KPS za Vzhodno Primorsko, fasc. 1.
33. Ustna pričevanja več duhovnikov, junij 2001.
34. PANG, OK KPS Vipava, fasc. 1. Zapisniki sej okrajnih komisij in zapisniki partijskih konferenc v Ajdovščini, 22. 5. 1946.
35. PANG, OK KPS za vzhodno Primorsko, Ajdovščina, fasc. 1. Seja okrožnega plenuma SIAU - politično poročilo.
36. PANG, OK KPS Vipava, fasc. 1. Zapisniki sej okrajnih komisij in zapisniki partijskih konferenc v Ajdovščini, 19. 4. 1946.
37. PANG, OK KPS Vipava, fasc. 1. Zapisniki sej okrajnih komisij in zapisniki partijskih konferenc v Ajdovščini.
38. PANG, OK KPS Gorica, fasc. 1. Zapisniki sej okrajnih komisij, Poročilo OK, 5. 3. 1947.
39. PANG, OK KPS Vipava, fasc. 1. Seznam duhovnikov in njihovo delovanje.
40. PANG, OK KPS Tolmin, fasc. 30. Predlog za članek.
41. Branko Kurnjek, Marjan Maučec, Iztok Mozetič: *Dnevno časopisje o duhovniških procesih na Slovenskem 1945-1953*. Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 21. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve, 1999, str. 166-167.
42. AS, III. dislocirana enota, Poimenska evidenca kaznovanih duhovnikov 1945-1960.
43. Letopis ljubljanske nadškofije 2000, str. 1150.
44. Gombač, 30-33.
45. AS 1638, fasc. 537. Dopisovanje s PK VOS, VDV, ONZ.
46. PANG, OK KPS Tolmin, fasc. 8. Zapisnik izredne seje okrajnega komiteja KPS Tolmin, 10. 6. 1948.
- Verjetno je šlo za proces proti Antonu Češornji ali pa Jožetu Vodopivcu.
47. PANG, Okrajni odbor SZDL Gorica, fasc. 18. Zapisnik sestanka duhovnikov članov OF za goriški okraj, 7. 1. 1949.
48. Na seji politbiroja CK KPS, dne 20. 11. 1950, so razpravljali o ukinitvi verouka v šoli, s čimer bi se cerkveno življenje v celoti preneslo v cerkev.
49. Ustno pričevanje Antona Štrancarja, 22. junij 2001.
50. Ustno pričevanje Mirka žaklja, 22. junij 2001.
51. Ustno pričevanje Antona Štrancarja, 22. junij 2001.
52. Viljem Pangerl: Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba, 1991, str. 237-240.
53. Ustno pričevanje duhovnikov, maj, junij, julij 2001.
54. Ustno pričevanje duhovnikov, maj, junij, julij 2001.
55. PANG, OK KPS Tolmin, fasc. 8. Poročilo o celostnem stanju partije OK KPS Tolmin 1948.
56. Ustno pričevanje Mirka žaklja, 22. junij 2001.

57. Franc Močnik: Moji spomini, Gorica: Mohorjeva družba, 2001.str. 63-75.
58. Branko Marušič: Z zahodnega roba, o ljudeh in dogodkih iztekajočega se stoletja, Nova Gorica: Branko. 1995, str. 67-70.
59. Marušič, 70-71.
60. Ludovik Ceglar: Nadškof Vovk in njegov čas 1900-1963, I., Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba, str. 233-5.
61. Kurnjek, 169.
62. AS, III. dislocirana enota, 80 - 10 Tolminski proces, Javna razprava.
63. AS, III. dislocirana enota, Poimenska evidenca kaznovanih duhovnikov 1945-1960.
- Leopold Končan in Jože Kvas sta prišla iz ljubljanske škofije, Franc Zagoršek pa iz mariborske.
64. Jožko Kragelj: Leta dozorevanja, Gorica: samozaložba, 1997, str. 172.
65. AS, III. dislocirana enota, *Proces proti Jožku Kraglju*, Zapisniki zaslišanja od 26. 9.-13. 12. 1951.
66. AS, III. dislocirana enota, *80 - 10 Tolminski proces*, Obtožnica, 31. I. 1952, 1-12.
67. AS, III. dislocirana enota, *80 - 10 Tolminski proces*, Javna ustna obravnava.
68. AS, III. dislocirana enota, *80 - 10 Tolminski proces*, Razsodba, 51-2.
69. AS, III. dislocirana enota, *Poimenska evidenca kaznovanih duhovnikov 1945-1966*.
70. Kurnjek, Branko, 150.
71. Pangerl, 238.
72. Zdenko Čepič: *Agrarna reforma in kolonizacija v Sloveniji 1945-1948*, doktorska disertacija, Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, str. 346, 363-4.
73. Nadškofijski arhiv Ljubljana (NŠAL), *Društva in ustanove*, fasc. 50, Ustanovni občni zbor CMD 1949, str. 25).
74. AS, III. dislocirana enota , mfs, *SOVA - UNZ*, serija U, 006, 6392-3.
75. PANG, *Okrajni odbor SZDL Gorica*, fasc. 18. Zapisnik sestanka duhovnikov članov OF za goriški okraj, 7. I. 1949.
76. PANG, *Okrajni odbor SZDL Gorica*, fasc. 18. Zapisnik sestanka duhovnikov članov OF za goriški okraj, 7. I. 1949
77. AS, III. dislocirana enota, *80 - 10 Tolminski proces*, Javna ustna obravnava.
78. PANG, *OK KPS Tolmin*, fasc. II. Sezname duhovnikov, ki prejmejo dovoljenje za poučevanje verouka, 22. 9. 1949.
79. PANG, *Okrajni odbor SZDL Gorica*, fasc. 18. Zapisnik II. redne seje pokrajinskega odbora CMD za Slovensko primorje, 22. 2. 1951.
80. PANG, *Okrajni odbor SZDL Gorica*, fasc. 18. Zapisnik sestanka duhovnikov članov OF za goriški okraj, 23. I. 1950.
81. PANG, *Okrajni odbor SZDL Gorica*, fasc. 18. Zapisnik sestanka duhovnikov članov OF za goriški okraj, 7. I. 1949.
82. PANG, *Okrajni odbor SZDL Gorica*, fasc. 18. Zapisnik sestanka PO CMD za Slovensko primorje, 11. I. 1951.
83. Kurnjek, 42.
84. NŠAL, *Društva in ustanove*, fasc. 53. I. seja glavnega odbora CMD, dne 25. 10. 1950, v Ljubljani.
85. PANG, *Okrajni odbor SZDL Gorica*, fasc. 18. CMD PO za Slovensko primorje v Ajdovščini, 11. I. 1951 in 30. I. 1951.
86. AS 1211, fasc. 143. Dovoljenje za otvoritev gimnazije, 10. 10. 1950.
87. Franc Kralj: Paberki iz zgodovine Slovenskega Malega semenišča v Vipavi; V: *Iskre 1(X)*). Vipava: Malo semenišče, 1977.
88. AS 1211, fasc. 115. Uradni zaznamek, 27. 10. 1956.
89. *Družina*, prvi letnik, 1952.

Katolištvo in izziv modernosti, V.

Daniel O'Connell

«*Vero iz Rima, politiko od doma!*»

Na slavnosti ob odprtju čitalnice v Tolminu je goriški odvetnik in narodnjak dr. Karel Lavrič septembra leta 1868 med drugim z vznesenim tonom dejal naslednje: "Oh, ko bi jaz imel vsaj nekoliko tiste zgovornosti, kakoršno veleslavni irski govornik O'Connell, o katerem pravi Cormenin:² to je O'Connell, ki živi ob življenji svojega naroda, ki se raduje z njim v veselji, ž njim otožnim žaluje; narodove rane in bolečine so tudi njegove bolečine, od dviga rojake od strahu do nade, od sužnjosti do svobode, do pravice, do dolžnosti, in če nasvetuje, naj se podpiše preobraževanje, da se umakne razprtija, da se narod pobrati, zedini, da se nasprotniki prekolnejo, ali da se jim odpusti: vse ljudstvo podpisuje, edini se in pobratuje, preklinja in odpušča".³

Lavrič ni bil edini slovenski politik, kateremu je bil irski voditelj in narodni junak, tedaj že več kot dvajset let pokojni Daniel O'Connell vzor. Zanj so namreč goreli, pa čeprav z različnimi poudarki, tako svobodomisleci kot katoliški duhovniki. Prvi so kajpak na prvo mesto postavljali njegove zasluge za narod, drugi za Cerkev. Josip Jurčič je O'Connella leta 1868 označil kot "slovečega branitelja naroda irskega,"⁴ Andrej Einspieler pa je o njem napisal, da je "neumorno in neprestrašeno delal in agitoval, naj katoličani na Angleškem zadobijo svoje pravice."⁵ In leta 1876 je mladi duhovnik in kasnejši mariborski škof Mihael Napotnik v *Slovenecu* priobčil podlistek o O'Connellu z zgovornim naslovom *Vzor pravega katolika in domoljuba*. V njem

je med drugim trdil, da je O'Connell »vse svoje duševne in telesne moči posvetil ubogim, zaničevanim, sužnim Irceem, da jim pribori najsvetejše pravice - pravice sv. cerkve.«⁶

O'Connellovo ime seveda ni bilo znano le na Slovenskem. Njegov boj za versko in narodno svobodo je visoko cenila vsa svobodoljubna Evropa. Prvaki italijanskega *Risorgimenta* in drugih gibanj za narodno osvoboditev so ga imeli za enega od svojih. Simon Bolivar, osvoboditelj Južne Amerike, ga je označil za »največjega evropskega domoljuba«.⁷ Ob njegovi smrti leta 1847 ga je Charles Montalembert v pismu prijatelju Henriju Lacordairu označil kot "največjega moža našega stoletja,"⁸ teatinski redovnik Gioacchino Ventura, kasneje simpatizer t.i. rimske republike, pa za »novega Judo Makabejca, novega Mojzesa, po čigar zgledu naj bi se Rimljani borili za osvoboditev Italije.«⁹ Skratka, ime Daniela O'Connella je bilo v 19. stoletju neočljivo povezano z zgodovino evropskih narodnoprerodnih gibanj, v okviru katerih je zavzemal eno od prvih in najvidnejših mest.

Toda oris O'Connellove osebnosti ne bi bil popoln, če bi ob njegovi narodnostni vne mi zamolčali njegovo enako trdno in neomajno zvestobo katoliški Cerkvi. Papež Pij IX. ga je imenoval »heroja katolištva«, Louis Veuillot pa »vidno božjo moč med ljudmi«.¹⁰ Prav je imel torej Mihael Napotnik, ko je pisal, da O'Connell »ni ločil sv. vere od narodnosti« in da sta mu bila vera in narodnost »nerazrušljivo zvezane«. Pri tem je pisec pomenljivo dodal: »Pravice sv. cerkve ni nikoli izdal ali popustil, da pridobi kake narodne



Daniel O'Connell (1775-1847)

pravice. Iz dolgoletne izkušnje je sprevidel, da stoji in pade narodnost z vero.«¹¹ Napotnikovo razumevanje O'Connellove misli je seveda neoporečna, vendar pa vzporeditev irske izkušnje s slovensko, kar je bil po vsej priliki njegov skriti namen, spregleduje dve pomembni razliki. Prva je ta, da je irsko identiteto v razmerju do angleške opredeljevala poleg narodnosti tudi vera. Istega kajpak za slovensko identiteto v razmerju do nemške ali italijanske ne moremo trditi. Poleg tega moramo ugotoviti, da je kljub povezanosti narodnega boja z verskim O'Connell - za razliko od večine tedanjih slovenskih katoličanov - zelo jasno in odločno razlikoval posvetne pristojnosti od cerkvenih. V enem od svojih govorov je že leta 1814 izjavil naslednje: "Če po

eni strani odklanjamo kakršno koli poseganje svetnih oblasti v verske zadeve, pa po drugi strani ne moremo dopustiti, da bi si Sveti Sedež lastil pravico vmešavanja v naša politična načela in pogojevanja naših političnih odločitev."¹² In ko je bil na Dunajskem kongresu papežev poslanec kardinal Ercole Consalvi že na tem, da angleški kroni prizna pravico do veta pri imenovanju katoliških škofov,¹³ z namenom, da si zagotovi njeno pomoč pri obnovi Cerkvene države, se je O'Connell uprl. Papežu namreč ni priznal pravice, da irske katolice brez pristanka krajevnih škofov in proti njihovi vesti prisili v te dogovore.¹⁴ S to samozavestjo in z zahtevo po priznanju politične avtonomije je bil O'Connell daljnovidni predhodnik mnogo kasnejšega uvida,

ki je utrl pot gibanju, znanemu pod imenom "Krščanska demokracija."

Daniel O'Connell se je rodil 6. avgusta 1775 v kraju Carhen House na Južnem Irskem v trdni in premožni katoliški družini. Šolal se je v Angliji in v Franciji. Tu ga je leta 1893 iznenadila revolucija, kar ga je nagnilo, da se je vrnil na Irsko. Študij je nadaljeval v Londonu, kjer se je izsolal za odvetnika, nato pa se vrnil v svojo domovino in leta 1898 v Dublinu odprl odvetniško pisarno. Ko je irski parlament leta 1800 podlegel pritiskom in z večino glasov potrdil »unijo« med Anglijo in Irsko, je O'Connell stopil v javno življenje in se zaobljubil, da se bo boril, dokler ne bo preklicana. Bil je star petindvajset let. Dve leti kasneje se je poročil in nadaljeval z odvetniškim poklicem. K njemu so se začeli zatekati po pomoč preganjani Irci vseh stanov in poklicev. Svoje izjemne govorniške sposobnosti - Gioacchino Ventura ga je imel za največjega govornika vseh časov¹⁵ - je izkoristil na sodiščih v številnih procesih, ki so glas o njem razširili po vsej deželi. Med sodno razpravo je nekoč vzkliknil: »Jaz sem Danijel, res, toda ko stojim pred poroto, sem Danijel v levnjaku!«¹⁶

Daniel O'Connell je zavračal je nasilje kot metodo političnega boja.¹⁷ Zavzemal se je za načelo *aktivne pokorščine*, združene s *pasivnim odporom*. To je pomenilo naslednje: angleške zakone spoštovati do pičice natančno, toda obenem v okviru zakonitosti razviti vse oblike pričevanja, protesta in boja za irsko stvar. Leta 1823 je s sodelavci ustanovil *Irsko katoliško združenje*, kar je v zgodovini boja irskega naroda predstavljalo pomembno prelomnico, saj so k njej pristopili tudi škofje in s tem narodnemu gibanju pridružili celotno katoliško Cerkev. *Združenje* je odigralo tudi pomembno socialno in gospodarsko vlogo, ko je stalo ob strani irskim kmetom in malim obrtnikom v njihovem neenakem boju z veleposestniki in industrijalci. Člani so bili

Združenju dolžni plačevati članarino, ki pa je bila tako nizka (en penny na mesec), da so jo zmogli vsi, tudi najrevnejši.¹⁸ S tem je O'Connell dosegel široko ljudsko soudeležnost in ustvaril masovno in nenasilno gibanje, najbrž prvo v zgodovini moderne dobe.

Leta 1828 se je O'Connell odločil za drzno potezo. V okraju Clare so bile razpisane nadomestne volitve za poslansko zbornico, toda za poslanska mesta so se vselej potegovali le anglikanci, saj je bilo besedilo poslanske pri-sege neuskladljivo s pripadnostjo kaki drugi veroizpovedi. V splošno začudenje je s svojo kandidaturo nastopil tudi sam O'Connell, bleščeče izpeljal volilno kampanjo, bil izvoljen z veliko večino glasov, službe pa zaradi pri-sege ni mogel nastopiti. To je oblast v Londonu spravilo v veliko zadrego, iz katere se ni mogla izmotati drugače kot tako, da je naslednje leto zakon, ki je katoličane pri podeljevanju javnih služb in udeležbi v javnem življenju zapostavljal, odpravila.

Emancipacija katoličanov je bila za O'Connella velika zmaga, toda njegovo poslanstvo s tem ni bilo izčrpano. Prizadevanja za preklic unije so se z nezmanjšano silo nadaljevala. Takoj po odobritvi zakona, ki je katoličanom omogočil politično udejstvovanje, je osnoval *Zvezo za preklic unije*. Nastopal je v parlamentu, kjer je s pomočjo liberalne stranke iztržil za Irsko vrsto ugodnih ukrepov. Ker pa po parlamentarni poti svojega glavnega cilja ni dosegel, je leta 1840 dal pobudo za novo ljudsko gibanje, in sicer v obliki protestnih taborov na prostem. Njegovih shodov so se udeleževale za tisti čas nepojmljive množice ljudi, stotisoč, štiristotisoč in več.¹⁹ Leta 1843 je na gori Tari pred sedemstotisočglavo množico (velika večina navzočih seveda ni mogla ničesar slišati) dejal med drugim: »Slovesno izjavljam tu pred obličjem božjim in pred očmi Irske, da ugovarjam krivični združitvi z Anglijo. V imenu irskega naroda trdim, da nas zedinjenje ne

veže; ne veže naše vesti, je ničevo od vsega početka, ničeva postava, ničeva ustava.«²⁰

Angleška vlada se je ustrašila, prepovedala ljudske shode, O'Connell pa zaprla. Sodišče ga je obsodilo na eno leto ječe, toda gosposka zbornica je njegovo pritožbo sprejela in obsodbo preklicala. Po tem dogodku so kljub sodni zmagi začele O'Connellu pohajati moči. Ker njegov boj za preklic unije ni uspel, se je začel nagibati k zmernejši politiki in pokazal, da bi se zadovoljil z dodelitvijo široke deželne avtonomije. To pa ni bilo po godu radikalni skupini *Mlade Irske*, ki je zahtevala, naj se oster boj za popolno neodvisnost otoka nadaljuje, in to tudi z nasiljem, če ne bi šlo drugače. Nad Irsko pa se je tedaj zgrnila velikanska nesreča, in sicer katastrofalna lakota neizrekljivih razsežnosti. Prebivalstvo Irske je v treh letih od osmih milijonov zdrknilo na pet. Po tolikih letih boj je naposled omagal tudi O'Connell, ki je izdihnil na poti v Rim 15. maja 1847 v Genovi, ne da bi doživel irsko politično osamosvojitvev. Po Mazzinijevem mnenju se to ni zgodilo, ker naj bi O'Connell hotel nekaj, kar naj bi bilo nemogoče, namreč osamosvojitvev brez nasilne revolucije.²¹

Daniel O'Connell je bil brez dvoma globok, preprosto pobožen in papežu ter hierarhiji iskreno vdan katoličan. »Ponosen sem, da sem papist,« je nekoč zabrusil v angleškem parlamentu.²² Njegova vernost je izviral tudi iz spoznanja, da je le iz zvestobe katolištvu irski narod črpal notranjo moralno moč, ki mu je omogočila, da je prebrodil najtežje zgodovinske preizkušnje. Toda verska trdnost je bila pri njem povezana z zavzetostjo za versko svobodo. »Po mojem mnenju,« je dejal, »je večna in splošna resnica, da smo za svojo vero odgovorni samo Bogu in da so človeški zakoni, ki zapovedujejo osebno ali skupinsko izražanje vere, brezbožni.«²³ Zato ni čudno, da njegovo gibanje pri delu cerkvene hierarhije ni naletelo na brezpogojno odobravanje in

podporo. Nasprotno, veliko je bilo oklevanja, sumničenja ali celo prikritega in odkritega nasprotovanja. Irski episkopat je po letu 1823 sicer prešel na narodno stališče, pomisleke nad irskim gibanjem pa so še naprej izražali nekateri cerkveni dostojanstveniki in tudi sam papež Gregor XVI. Angleški škof Nicholas Wiseman, kasnejši kardinal, na primer ni razlikoval O'Connellovega narodnega liberalizma od liberalizma filozofov in teologov. Pri papežu Gregorju XVI. pa O'Connellu ni bilo v korist splošno nerazpoloženje do narodno-osvobodilnih gibanj, ki jih je rimska kurija rada enačila z revolucijo. Od tod papeževa svarila duhovnikom in zlasti škofom, naj se ne vtikajo v politiko. Ti pritiski pa po letu 1829 niso imeli zelenega učinka, kajti duhovščina se je plebiscitarno opredelila za O'Connella.²⁴

O'Connell se je jasnovidno zavedal položaja in ni prizanašal s kritičnimi pripombami na račun rimskih stališč. Znana je na primer njegova izjava, da bi bil politično raje odvisen od Bizanca kot od Rima.²⁵ Toda z razliko od Lamennaisa je imel O'Connell prefinjen politični čut in je politične izbire ostro razlikoval od cerkvenih. Zato mu ni nikoli padlo na misel, da bi od papeža zahteval, naj javno podpre njegov boj. Papež je zato, kot je zapisal Daniel Rops, O'Connellovo preudarnost izkoristil za to, da je molčal in ga ni niti pohvalil niti obsodil.²⁶

O'Connellov zgodovinski pomen presega meje Irske. Pripomogel je k uveljavitvi načela neodvisnosti cerkvene oblasti od posvetne. Bil je med prvimi evropskimi voditelji, ki svojega boja ni utemeljil ne na legitimizmu ne na revoluciji, ampak na ljudski demokraciji. Načelo državljanske svobode in odgovornosti, na katerem sloni moderna liberalna demokracija, je med prvimi dosledno in učinkovito ponesel v vsakdanjo politično prakso. Evropi je pokazal, kako je lahko liberalna, ne da bi bila istočasno jakobinska.²⁷ V celoti dr-

ži, kar je o njem dejal Lacordaire: »Ni bil ne princ ne kapetan ne ustanovitelj kraljestev, ampak navaden državljani.«²⁸

1. D. Kerr, *Restaurazione ed »emancipazione cattolica«: da O'Connell alla Grande Carestia (1815-1848)*, v: RR.AA., *Storia religiosa dell'Irlanda*, Milan, 2001, str. 297.
2. Louis-Marie de la Haye, viconte de Cormenin (1788-1868), viden francoski politik in literat, pristaš nacionalnega načela.
3. Prim.: Simon Gregorčič, *Zbrano delo*, I, Ljubljana, DZS, 1947, str. 384-385.
4. Prim.: J. Jurčič, *Zbrano delo*, X, Ljubljana, 1982, 161.
5. Prim.: A. Einspieler, *Politichen katekizem za Slovence*, Celovec, 1873, str. 48.
6. Slovenec, 17.10.1876, št. 121.
7. D. Kerr, n.d., str. 297.
8. Montalemebert Lacordairu 23.5.1847, v: H. Lacordaire-C. Montalembert, *Correspondance inedite*, Pariz, 1989, str. 607.
9. D. Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, VI-I, Torino-Rim, 1958, str. 341.
10. F. Meda, *Nella storia e nella vita*, Firenze, 1903, str. 37.
11. Slovenec, 28.II.1876, št. 138.
12. Prim.: V. Conzemius, *I focolai internazionali del cattolicesimo liberale fuori della Francia nel XIX secolo: sommario di una geografia storica*, v: *I cattolici liberali nell'ottocento*, Torino, 1974, str. 19.
13. D. Kerr, n.d., str. 277.
14. V. Conzemius, *Kirchen uns Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, v: RR.AA., *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn, 1985, str. 37.
15. G. Ventura, *Orazione funebre per Daniele O'Connell*, v: *Prediche celebri*, Milan, 1959, str. 289-290.
16. (J. Kralj), *Boji majhnega naroda*, Gorica, 1925, str. 16.
17. Res pa je, da O'Connell v zasebnem življenju nasilja ni zavračal enako odločno kot v javnem. Kar nekajkrat se je namreč dvobojeval in v nekem dvoboju leta 1803 je izzivalca tudi ubil. Po tej izkušnji, ki se mu je globoko vtisnila v srce, se je dvobojevanju odpovedal.
18. D. Kerr, n.d., str. 278.
19. D. Rops, n.d., str. 340.
20. (J. Kralj), *Boji... n.d.*, str. 30.
21. D. Kerr, n.d., str. 282.
22. G. Ventura, n.d., str. 294.
23. D. Kerr, n.d., str. 296.
24. V. Conzemius, n.d., str. 38.
25. V. Conzemius, n.d., str. 36.
26. D. Rops, n.d., str. 340.
27. G. Ventura, n.d., str. 319.
28. D. Rops, n.d., str. 275.

Katolištvo in izziv modernosti, VI.

Johann Emanuel Veith

»Kdor misli, ni na dobrem glasu, še najmanj v naši sredi.«¹

Slovenec Anton Fister, duhovnik in eden voditeljev marčne revolucije, je Johanna Emanuela Veitha najbrž dobro poznal. Fister je bil namreč med leti 1847 in 1849 vseučiliški profesor na Dunaju, Veith pa znamenit pridigar, zlasti priljubljen v intelektualnih krogih. Oba sta bila za tiste čase bolj ali manj »napredna« duhovnika, nasprotnika državnega cerkvenstva in nazadnjaštva. Pa je kljub temu v svojih spominih Fister napisal, da je Veith »vneto poneumljal avstrijsko ljudstvo.«² Pač slikovito izražanje nekoga, ki je rad izrekal črno-bele sodbe. Res je sicer, da je Veith dolgo slovel kot »največji pridigar predmarčne Avstrije«,³ kar je dunajskega zgodovinarja Friedricha Schlöglja nagnilo, da ga je leta 1869 označil kot »trobilo reakcije«. Toda sam Schögl je kasneje svojo sodbo korenito spremenil.⁴ In res, sodobna zgodovina Veitha ne obravnava kot zakrknjenega starokopitneža in glasnika restavracije, ampak nasprotno kot predstavnika »liberalnega katolicizma« in nasprotnika avtoritarne religioznosti, ali z besedami Rogerja Auberta, kot »duhovnika apostolskega mišljenja, ki je imel ostrejši čut za prizadevanja časa«.⁵

Johann Emanuel Veith se je rodil 10. julija 1787 v kraju Kuttentplan – Kutni plan v Sudetih v pravoverni judovski družini. Oče, po poklicu tobačni podjetnik, ga je namenil za rabina in ga že kot otroka uvajal v študij Talmuda. Leta 1801 ga je vpisal na gimnazijo v Pragi, kjer je nato med leti 1803

in 1806 študiral filozofijo. Naslednje leto se je vpisal na medicino in veterino, študij pa leta 1808 nadaljeval na Dunaju, kjer je istočasno pomagal pri delu v vojaški bolnici. 27. novembra 1812 je doktoriral iz medicine in postal univerzitetni profesor. Leta 1816 je bil imenovan za začasnega, leta 1819 pa za stalnega ravnatelja Dunajskega veterinarskega zavoda. Kot ravnatelj je kmalu zaslovel ter se tudi na splošno uveljavil v dunajskem kulturnem življenju kot znanstvenik, kulturnik in književnik.

Leta 1816 se je spreobrnil h katolištvu, in sicer - kot je sam vztrajno ponavljal - brez kakršnegakoli pritiska od zunaj.⁶ Sam je povedal, da se do spreobrnjenja ni dokopal v hipu, ampak polagoma: »Enaindvajset let sem se mukoma prebijal preko Stare zaveze v Novo.«⁷ Po posredovanju univerzitetnega kolega Johanna Medlenerja se je seznanil z verskim prenoviteljem in redemptoristom Klemensom Dvořakom – Hofbauerjem. Za krščanstvo se je sicer odločil preden je spoznal Hofbauerja, vendar je »apostol Dunaja« napravil nanj velik vtis. »Hofbauer se je zavedal«, je napisal, »da novi časi zahtevajo nove oblike oznanjevanja; iz njegovih ust sem vsak dan slišal, da je treba začeti ponovno oznanjati evangelij.«⁸ Po srečanju s Hofbauerjem se je Veith ves posvetil katoliški obnovi, ki zanj ni bila samo stvar verske občutljivosti, ampak tudi dejanje, ki ga je bilo treba razumsko opravičiti. Od leta 1817 je še kot ravnatelj živinozdravniškega instituta sledil predavanjem teologije. Leta 1820 je kljub nasprotovanju cesarja dal ostavko, naslednje leto pa

bil posvečen v duhovnika in bil en mesec za tem sprejet med redemptoriste.

Kmalu po duhovniškem posvečenju je Veith zaslovel kot pridigar in spovednik. Njegov predstojnik Joseph Amand Passerat je leta 1826 vrhovnemu redovnemu voditelju v Rimu pisal: »Pater Veith je imel pri nas postne pridige, ki so bile dušam v blagoslov in so pozele veliko odobravanje. Naša cerkev, ki ni ravno majhna, skoraj ni mogla sprejeti vseh poslušalcev. Med njimi so bili škof, ljudje s cesarskega dvora in nadvojvoda.«⁹ V sodelovanju s prijateljem Zachariasom Wernerjem se je posvečal tudi izdajanju periodične publikacije in nabožni literaturi. Njegovi odnosi z redovno skupnostjo pa so se s časom skrhal. Predstojniku Passeratu je Veith očital pomanjkanje širine duha, sovražen odnos do moderne znanosti ter pretirano nadnaravno usmerjenost. Istočasno se je začelo njegovo zблиževanje s teologom in filozofom Antonom Güntherjem, s katerim je že v Pragi v mladih letih skupaj obiskoval predavanja Bernarda Bolzana.¹⁰ Leta 1830 je Veith - potem ko je Passerat podvomil nad pravovernostjo Güntherjeve teologije - izstopil iz reda in postal svetni duhovnik.

Po razhodu z redemptoristi je bil Veith kmalu imenovan za dunajskega stolnega pridigarja. Še tesneje se je povezal z ožjim krogom Güntherjevih prijateljev in somišljenikov in postal eden od najvidnejših predstavnikov njegove šole. Güntherjev načrt je bil velikopotezen in se je navezal na poskus Georga Hermesa (1775-1831), da utemelji katoliško teologijo na moderni nemški filozofiji. Zamisel je Veitha in druge katoliške razumnike prevzela. Pa tudi Güntherja je sodelovanje z Veithom spodbudilo, da se je seznanil z dosežki moderne znanosti. Moža sta se dopolnjevala: eden je bil filozof, drugi znanstvenik. Ustvarila sta jedro, okoli katerega se je zbiral krog katoliških intelektualcev, ki je po resnosti pristopa in vsebinskem bogastvu morda

celo presegal raven nekdanjega Schleglovega kroga. Poleg prijateljev pa sta si Günther in Veith ustvarila tudi kopico nasprotnikov, ki niso bili pripravljeni hoditi po njuni poti in ki so z zaskrbljenostjo presojali njuno ostro zavračanje sholastike. Breve *Dum acerbissimas*, s katerim je papež Gregor XVI. 26. septembra 1835 obsodil Hermesovo teologijo, je to zaskrbljenost kajpak še povečal. Posledice teh razhajanj pa so se pokazale šele kasneje.

Kot pridigar je skušal Veith uresničevati Güntherjevo filozofsko-teološko vizijo, ki jo je sam strnil v naslednje besede: »Krščanska filozofija, preko katere Cerkev zavzema stališča do stranpota časa, je umetnost utrjevanja resnične vere proti napadom zmotnega razuma in resničnega razuma proti prilizovanju mrtve vere.«¹¹ Toda poslušalce je Veith pritegoval zlasti zaradi svoje razgledanosti, izrednih govorniških sposobnosti, slikovitosti podajanja, anekdotike in humorja. Krščanstvo, kakršnega je slikal, je bilo radikalno krščanstvo, daleč od kakega formalističnega pobožnjaštva in moralizma. »Maloverne in pobožne sebičneže, ki so prehudobni za nebesa in predobri za pekel,« je opominjal, da se »človek odloča za Kristusa ali proti njemu, tretje možnosti ni.«¹² Velika večina njegovih pridig je bila namenjenih razlagi Svetega pisma, zlasti evangelijev. Kot pristen Jud pa je ljubil tudi Staro zavezo in jo pogosto razlagal. Njegova odprtost do sodobne znanosti se je kazala v učenih vložkih s področja geologije, biologije in paleontologije. Z mislijo, ki se niti sto let kasneje v krščanskem nauku še ni povsem udomačila, in sicer da »Geneza ni znanstveni učbenik«,¹³ je razpršil dvome marsikateremu izobražencu. Rad se je posluževal tudi zgodovinskih zglede in vzporedij med preteklostjo in sedanostjo. Upokojen je bil marca leta 1845, uradno zaradi telesne oslabelosti, dejansko pa zaradi »inkvizitorske« recenzije njegove leposlovne knjige *Gesammelten Erzählungen und Humoresken* (1844), ki je

prišla iz krogov njegovih bivših sobratov - redemptoristov.¹⁴

Do leta 1848 je bil Veith na glasu kot izobražen in genialen original, ki je živel daleč od sveta, in pa kot izredno pobožen človek, avtor vzgojnih in nabožnih knjig, marioloških razprav, molitvenikov in duhovnih pripovedi. Bil je vse prej kot politični agitator. Kljub temu pa se je leta 1848 v nemirnem revolucionarnem času nepričakovano postavil na čelo dunajskih zmerno reformističnih katoličanov ter s svojimi posegi pomiril in osrčil zbegane duhove. Zavedal se je, da je bilo treba v novem času prizadevanja za versko obnovo in svobodo Cerkve podpreti s smelimi posegi v tisku in organiziranim društvenim delovanjem. Od julija do oktobra 1848 je s tem namenom izdajal revijo *Aufwärts* (Navzgor). 11. avgusta 1848 je v okviru katoliškega društva, ki ga je bil sam ustanovil, po eni strani ostro napadel krivoverske Rongejeve »nemške katoličane«,¹⁵ po drugi pa nastopil proti »slepi ubogljivosti v verskih, filozofskih in političnih vprašanjih«. Novi časi zahtevajo kritično misleče vernike, je menil in pribil: »Pozunanjeni verniki se toliko bolj radujejo nad številom prižganih sveč na oltarju, kolikor bolj temačna je v njihovih glavah in srcih mistična slepota nevedne in površne vere. Tovrstni verniki ne bi bili kos nobeni preizkušnji, ker ne poznajo dovolj Njega, ki ni mrak, ampak luč sveta.«¹⁶

Po zmagi reakcije in vrnitvi absolutizma je struja, kateri je pripadal Veith, padla v nemilost. Dunajska teološka fakulteta mu je sicer leta 1851 podelila častni doktorat, toda časi so se korenito spreminjali. Po konkordatu med Avstrijo in Sv. sedežem iz leta 1855 je v avstrijski Cerkvi stopila na plan ultramontanistična struja dunajskega kardinala Rauscherja. Ideja »institucionalnega katolištva« je ponovno prevladala nad idejo osebne, v svobodi dozorele vernosti. Rimska kurija je začela skrbno preverjati usmeritev posameznih

krajevnih Cerkva. In tako so na kongregacijo za verski nauk začele deževati pritožbe zoper Güntherjevo teologijo. Že leta 1852 je Veith v nekem pismu ugotavljal, da tudi če Güntherjeve metode Vatikan ne bo obsodil, se je bo vsekakor vsaj dotaknil in jo očrnil kot nevarno. »Zato«, je nadaljeval, »je moj dose-danji poklic in vse to, kar sem do sedaj naredil, v bistvu izničeno in jaz se grem lahko potepat kot velik invalid in postopač ter prosit Gospoda, naj me čimprej pošlje v veliko okrevališče vic.«¹⁷

Kongregacija za verski nauk je leta 1857 teologijo Antona Güntherja obsodila. Veithovi spisi so se po zaslugi praškega kardinala Schwarzenberga obsodbi izognili, pa čeprav je po sodbi njegovega učenca Janeza Zlatousta Pogačarja »v njih zaobsežen ves Günther«.¹⁸ Ko se je Günther odločil, da svoje zmote prekličje, je sestavo podreditvenega besedila zaupal prav Veithu. To besedilo je po mnenju Otona Weissa po eni strani izraz vdanosti cerkvenemu učiteljstvu, po drugi pa »čudovita apologija« Güntherjeve misli. V celoti pa se je Veith čutil poraženca, žrtev krivičnih denunciacij. Vtis je imel, da je poskus svobodnega znanstvenega raziskovanja znotraj Cerkve naletel na popolno nerazumevanje. V enem svojih zadnjih pisem je prijatelju Petru Knoodtu tožil: »Ne spodbujamo k uporabi možganov. Kdor misli, ni na dobrem glasu, še najmanj v naši sredi ter *in Ecclesia militanti* z njenimi zarjavelimi psevdosholatičnimi meči in okornimi kànoni.«¹⁹

Zadnja leta svojega življenja je preživel v hudih telesnih in duševnih mukah. Najprej je izgubil sluh, kmalu po smrti prijatelja Güntherja leta 1863 tudi vid. 28. junija 1863 je imel svoj poslednji cerkveni govor. Leta 1870 je proglasitev dogme o papeževi nezmotljivosti na I. vaticanskem cerkvenem zboru spremljal kritično, čeprav je dvajset let prej on sam v nekem govoru priznal, da je »nezmotljivost v verskih zadevah najvišjemu apo-



Paolo Veronese, Sv. Janez pridiga, 1562, olje na platnu, Galerija Borghese, Rim.

stolskemu pastirju dodeljena osebno.«²⁰ Ogorčeno pa je zavrnil vabilo, da bi iz nasprotovanja do sklepov cerkvenega zbora prestopil v vrste razkolniških starokatoličanov. Zadnja leta se je kot samostanski brat smel ponovno pridružiti redemptoristom, kar gre razumeti kot priznanje za njegovo odlično pričevanje na procesu za Hofbauerjevo priglasitev k blaženim. Ob priliki svoje zlate maše leta 1871 je od cesarja Franca Jožefa prejel odlikovanje, od dunajskega župana pa častno meščanstvo. V zadnjih mesecih življenja se je oklenil Salomonove *Visoke pesmi* in jo na

novo prevajal in razlagal. Umrl je 6. novembra 1876 na Dunaju in bil pokopan zraven svojega prijatelja Antona Güntherja.

Veith je bil mnogostranski duh in človek širokih obzorij. Bil je zdravnik, homeopat, avtor znanstvenih, leposlovnih in nabožnih del, pridigar, spovednik, duhovni voditelj, »človek izjemne modrosti in umnosti, zanesljiv poznavalec ljudi, genialen mislec, pobožen kristjan«, kot je o njem napisal zgodovinar Eduard Hosp.²¹ V mladosti se je veliko ukvarjal s poezijo in dramatiko ter sodeloval pri številnih leposlovnih revijah. Pisal je tudi li-

brete za opere. Bil je na glasu kot »nemški klasik«. Celo njegov nasprotnik kardinal Rauscher ga je označil za »največjega stilista njegovega časa«, kot pridigarja pa so ga sodobniki postavljali vstrib s slavnima Fénélonom in Bossuetom in sodobnikom Lacordairom.²² Znal je poslušalce povzdigniti in navdušiti. V svojih govorih jih je od najbolj neposrednih zaznav popeljal do največjih globin ter jim v duhu svojega duhovnega očeta Hofbauerja na novo odkrival evangelij. Kot katoliški razumnik je pripadal smeri, ki si je prizadevala, da bi se prepad med Cerkvijo in »modernim svetom« zmanjšal. V tem smislu je kot teolog in pridigar težil za tem, da bi združeval »naravo« in »duha«, znanost in teologijo. Podobno kot Hirscher v Nemčiji je menil, da si Cerkev ne sme privoščiti, da bi jo izobraženci zapustili. Zato se je tudi navdušil nad Güntherjevo teološko smerjo, v kateri je videl poskus pomiritve med moderno mislijo in krščansko tradicijo. Razmišljal je tudi o tem, da bi ustanovil nov red, ki bi si zadal nalogo, da bi vero oznanjal s pomočjo filozofije.²³ V nekem nekrologu je bilo o njem napisano: »Z Veithom je Cerkev izgubila enega svojih največjih služabnikov, Avstrija enega svojih najodličnejših okrasov in človeštvo enega svojih najboljših sinov.«²⁴

Güntherjeva šola je imela privržence tudi na Slovenskem. Zgodovinopisje mednje uvršča liberalne katoličane prvega rodu: Matija Majarja, Andreja Einspielerja, Davorina Trstenjaka. Janezu Zlatoustu Pogačarju, kasnejšemu ljubljanskemu škofu, je bil Veith vzornik in prijatelj. Njegovi spisi so bili med slovenskimi duhovniki dobro znani. Knjižnica ljubljanskega semenišča hrani bogato zbirko njegovih pridig. Časnik *Slovenec* je ob njegovi smrti zato upravičeno zapisal: »Brezštevlni in izvrstni spisi njegovi so znani ne

samo duhovnikom, ampak tudi drugim izobraženim stanovom in bodo ostali njegov najlepši spominek.«²⁵

1. J.E.Veith v pismu Vinzenzu Knauerju, v: O. Weiss, *Religiosità e correnti culturali nel cattolicesimo austriaco del secolo XIX*, v: *Storia religiosa dell'Austria*, Milan, 1997, str. 409.
2. A. Fister, *Izbrani spisi*, I, Ljubljana, 1987, str. 47.
3. E. Hosp, *Kirche Österreichs im Vormärz 1815-1850*, Dunaj-München, 1971, str. 320.
4. C. von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich*, L, Dunaj, 1884, str. 92.
5. R. Aubert, *Zgodovina Cerkve 5*, Ljubljana, 2000, str. 92.
6. *Dictionnaire de spiritualité*, XVI, Pariz, 1992, str. 350.
7. C. von Wurzbach, n.d., str. 83.
8. E. Hosp, *Il santo della preghiera e dell'azione, Clemente M. Hofbauer*, Rim, 1954, str. 146.
9. E. Hosp, *Kirche Österreichs (...)*, n.d., str. 320.
10. *Allgemeine deutsche Biographie*, IXL, Leipzig, 1895, str. 553.
11. A.E. Veith, *Die Samaritin*, Dunaj, 1858, str. 193.
12. J.E. Veith, *Weltleben und Christentum, sechs Vorträge, gehalten in der Faste des Jahres 1850 in der Pfarrkirche am Hof*, Dunaj, 1851, str. 60-61.
13. J.E. Veith, *Anfänge der Menschenuwelt, Apologetische Vorträge über Genesis I-II*, Dunaj, 1865, str. 87-104.
14. C. von Wurzbach, n.d., str. 85.
15. *Allgemeine deutsche Biographie*, n.d., str. 554.
16. V: O. Weiss, n.d., str. 419.
17. O. Weiss, str. 423.
18. M. Ambrožič, *Il ruolo ecclesiastico, culturale e politico di Janez Z. Pogačar (1811-1884), principe-vescovo di Lubiana, nella storia degli sloveni*, Estratto della tesi di laurea, Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, Rim, 2002, str. 29.
19. O. Weiss, str. 409.
20. J.E. Veith, *Weltleben und Christentum (...)*, n.d., str. 163.
21. E. Hosp, *Il santo (...)*, n.d., str. 119, 154.
22. C. von Wurzbach, n.d., str. 91.
23. *Dictionnaire de spiritualité*, XVI, Pariz, 1992, str. 351.
24. C. von Wurzbach, n.d., str. 87.
25. *Slovenec*, št. 130, 9.II.1876.

Libertarna država pod pritiskom pravnega urejanja istospolnih zvez

Urejanje pravnega položaja istospolnih zvez je z daljšimi ali krajšimi presledki že nekaj let aktualna tema v Sloveniji, ki pa se je v zadnjih mesecih preselila tudi v zakonodajni postopek v državnem zboru. Civilnodružbene in politične skupine se opredeljujejo za in proti t.i. »istospolnim porokam«, v njihovo podporo se vršijo pravne in politične akcije, lobiranja in propaganda. Zagovarjanje nasprotnih si mnenj in stališč je v večini primerov tako strastno in osebno, da že nastaja pregreto ozračje ideološkega »boja za resnico« oziroma boja za edini in svoj prav. Problematika istospolnih zvez se tako oddaljuje od reševanja konkretnih vprašanj in težav, s katerimi se državljanke in državljani soočajo v resničnem vsakdanjem življenju. Takšen prestižni boj za uveljavljanje svoje resnice skozi splošno pravno pravilo je tuj demokratičnemu in libertarnemu razumevanju družbe in dejansko ogroža delovanje vsebinske demokracije. V demokratični družbi je splošno pravno pravilo namreč predmet dogovora in soglasja med državljani demokratične države in se oblikuje na osnovi vsem dostopnega, objektivnega in treznega premisleka oziroma razmisleka o stvari. Le takšno dogovarjanje je legitimno orodje za iskanje pravega izmed številnih ponujajočih se vrednostnih sistemov. V pluralni in demokratični postmoderni družbi nas vodi do skupnega jezika in omogoča državljansko sobivanje. V razgretem ozračju strastnega in nepopustljivega ideološkega razpravljanja, vsiljevanja volje in eno-

stranskih rešitev pa takšen trezni razmislek ni mogoč in ogroža obstoj svobodne, t.j. libertarne družbe, za katero je značilno, da se razglša za okolje, ki je osvobojeno vseh nepotrebnih ideoloških naplavin.

Splošno prepričanje je, da večina ljudi želi živeti v takšni libertarni državi, ki svojim državljanom in državljanom ne vsiljuje nobene ideologije in jim pusti mirno spat. Časi racionalizma, klerikalizma, laicizma, komunizma, fašizma, nacizma, stalinizma, liberalizma in ostalih totalitarnih izmov naj bi bili že zdavnaj za nami, varno deponirani na smetišču zgodovine. Ostala naj bi le še skromna libertarna država, ki se pretirano ne vtika v življenje državljanov in državljanek, ga ne obremenjuje s pretiranim normiranjem in določanjem takšnih in drugačnih obveznosti. Pušča svobodo na osebne, politične, socialne in ekonomske področje. Dejavnost poseg države v to svobodo je dopusten le za primer varovanja in uveljavljanja človekovih pravic, zagotavljanja socialne varnosti ogroženih skupin prebivalstva in uveljavljanja načel pravne države. Libertarna država je skratka dejavna le takrat, ko želi ohraniti obstoječi sistem pravic in svoboščin. Človekove pravice, katerih glavna naloga je udeleževanje človekove svobode na osebni, politični, socialni in ekonomski ravni, pa so danes po splošnem pojmovanju in obče civilizacijskem dogovoru edina ideologija, edini vrednostni sistem, ki je sprejemljiv za »ideologij osvobojeno« libertarno državo.

Zakonsko in zunajzakonsko zvezo sme takšna libertarna država torej pravno urejati le na podlagi načela socialne države in samoohranitve družbe. Tako naj tudi slovenska ustava ne bi zagotavljala varstva zakonski zvezi neposredno, ampak le preko varstva družine,

t.j. razmerja med staršem in otrokom. Država varuje korist otroka kot najšibkejšega člana družine, od otroka pa je odvisna tudi sama prihodnost družbe in države. Interes za pravni poseg je tako zelo velik. S sistemom socialnega in zdravstvenega varstva in številnih pra-



Pablo Picasso, Moški s pipo, 1968, olje na platnu. 146 x 88,8 cm. Galerija Rosengart.

vic in dolžnosti, ki iz tega sistema izhajajo, država podpira zakonske in zunajzakonske skupnosti, da bi zagotavljale nastajanje novih rodov, ki so pravzaprav investicija v prihodnost in naj bi omogočili ohranitev družbe. Da sta zakonska zveza in zunajzakonska skupnost opredeljeni kot skupnost moškega in ženske, torej ni naključje. V tej namensko posebni skupnosti med moškim in žensko se namreč odlikava zakon narave, kjer se novo življenje poraja iz spolnega razmerja med bitjema različnih spolov. Motiv za pravno urejanje zakonske zveze in zunajzakonske skupnosti tako ni prav nič romantičen in vzroka zanj ne smemo iskati v vzpodbujanju in varovanju ljubezni med zakoncema ali zunajzakonskima partnerjema. Stanje in počutje v glavah in srcih državljanek in državljanov libertarne države namreč ne sme prav nič zanimati.

Upravičeno je torej pričakovati, da bo libertarna država istospolno zvezo pravno uredila le v primeru, da bo takšna zveza lahko postala družina. V drugem odstavku 53. člena ustave je določeno, da zakonsko zvezo in pravna razmerja v njej, v družini in v zunajzakonski skupnosti ureja zakon. Iz omenjene določbe tako na prvi pogled izhaja, da se na ravni zakona kot zakonska zveza lahko brez posebnih zapletov opredeli tudi skupnost med osebama istega spola. Ustava namreč nikjer izrecno ne določa, da je zakonska zveza skupnost dveh oseb nasprotnega spola. Vendar pa je omenjena določba neločljivo povezana z določbo tretjega odstavka istega člena, ki državi nalaga dolžnost varovanja družine, materinstva, očetovstva, otrok in mladine. Po ustaljeni pravni doktrini je jasno, da pojem družine pomeni razmerje med starši in otroci oziroma staršem in otrokom. Dve odrasli osebi torej praviloma še ne predstavljata družine. Takšno tezo o sistemski in vsebinski nerazdružljivosti zakonske zveze in družine potrjuje tudi sama naslovitev pravice v ustavi, ki

se v podnaslovu člena dobesedno glasi »zakonska zveza in družina«. V skladu z veljavnim pravom je tako kot zakonska zveza mogoča le skupnost moškega in ženske, ker le takšna zveza omogoča, da z rojstvom ali posvojitvijo otroka nastane družina. Libertarna država lahko torej istospolne zveze v skladu s svojo ideološko osvobojenostjo pravno začne urejati šele takrat, ko in če bo v družbi prišlo do soglasja, da sme tudi istospolna zveza kot razmerje med staršem in otrokom postati družina bodisi z rojstvom otroka po naravni oziroma umetni poti bodisi s posvojitvijo. Ob vsem tem pa se je potrebno zavedati, da v kolikor se na zakonski ravni uredi možnost sklepanja istospolnih zakonskih zvez oziroma skupnosti brez možnosti posvojitve otrok in pravice do umetne oploditve, bodo v skladu z ustavnim načelom enakosti pred zakonom istospolne zakonske zveze pridobile pravico do umetne oploditve in posvojitve otrok. S takšnim zakonom bo namreč prišlo do diskriminacije, do različnega urejanja enakega družbenega pojava, t.j. monogamne življenjske skupnosti med dvema odraslima osebama. Skupnost med moškim in žensko bo z vzpostavitev istospolne skupnosti naenkrat imela več pravic kot slednja. Če namreč libertarna država v svoji idološki skoposti oziroma ekonomičnosti določen družbeni pojav regulira le iz razloga načela samoohranitve in načela socialne države, bo tudi istospolnim skupnostim morala podeliti funkcijo vzgoje otrok in socialnega skrbstva, da bo opravičila in osmislila svoj pravni poseg v takšno skupnost. Samo razlika v pojmovanju »zakonska zveza« in »istospolna skupnost«, kot to predlagajo nekateri, še ni dovolj tudi za razlikovanje v obsegu in vrsti pravic. Ustava je pač zakonu nadrejeni pravni akt in ustavno sodišče si ne bo smelo pomišljati udejaniti pravic, ki iz zakonske zveze izvirajo na podlagi obstoječe ustavnopravne ureditve, tudi za istospolne skupnosti, ki bodo kljub drugačnemu poi-

menovanju v pravu in v glavah ustavnih sodnikov dobile značaj zakonske zveze.

Pravno urejena zakonska zveza in zunajzakonska skupnost je v ustavi zapisana človekova pravica in vitalno interesno področje libertarne države. Vrednostno gledano istospolna skupnost oziroma zveza takšnega značaja nima, ker v družbi ni soglasja, da je lahko tudi istospolna skupnost primerno okolje za rast, vzgojo in razvoj otrok kot mladih državljanek in državljanov. Prevladuje mnenje, da je za otroka najbolje, da živi v urejeni družinski skupnosti matere in očeta, ki jo je država dolžna podpirati in vzpodbujati z zakonodajnimi ukrepi. S pravno ureditvijo istospolne zveze bi libertarna država kršila to prevladujoče mnenje. Civilni zakoni opravljajo namreč zelo pomembno in včasih odločilno vlogo pri širjenju določene miselnosti in navad. Življenjske oblike in vzorci, ki jih izražajo, ne oblikujejo samo družbenega življenja na zunaj, marveč težijo k spremembi miselnosti in vrednotenja samega obnašanja državljanek in državljanov. Takšno ravnanje pa je že preveč ideološko in pristransko, skratka nesprejemljivo za libertarno državo, ki se mora le odzivati na potrebe državljanek in državljanov. Nasprotno pa je v primeru zahtev po pravnem urejanju istospolnih zvez mogoče čutiti tendence po umetnem proizvajanju potreb in njihovem vcepljanju v glave in srca državljanek in državljanov. Istospolne skupnosti v ničemer ne prispevajo oziroma koristijo za skupno dobro družbe in zato ne potrebujejo posebne pozornosti s strani pravnega urejanja. Zaenkrat namreč še ne morejo oziroma ne smejo zagotoviti razmnoževanja in preživetja človeške vrste. V takšni skupnosti torej ni otroka, ki bi potreboval zaščito države. S pravnim urejanjem istospolnih zvez pa bi se na vrednostni in materialni ravni zmanjšala možnost vzpodbujanja in varovanja zakonske zveze kot ustanove, ki je bistvenega pomena za skupno dobro. Poleg propagandnega učin-

ka, da so tudi istospolne zveze primerno okolje za družinsko življenje, bi neizogibno prišlo do transferja obstoječih socialnih in zdravstvenih pravic oziroma finančnih in materialnih sredstev z zakonskih in zunajzakonskih skupnosti k istospolnim skupnostim. Družba namreč razpolaga z omejenim obsegom sredstev in na novo vzpostavljeni pravni institut istospolne zveze pripadajočih sredstev ne bi mogel dobiti drugje kot pri obstoječih institutih zakonske zveze in zunajzakonske skupnosti.

Pravno urejanje istospolne skupnosti pa tudi ni neposredno opravičeno na podlagi načela socialne države. Istospolne osebe namreč same po sebi niso neka ogrožena ali posebna skupina državljanek in državljanov, ki bi z vidika humanosti potrebovali posebno pravno ureditev in zaščito. Obstoječi pravni sistem libertarne države namreč že sedaj istospolnim osebam omogoča, da v skladu in na podlagi civilnega prava uredijo medsebojna pravna razmerja avtonomno, v skladu s svojo voljo. S pravnim dogovorom med dvema ali več istospolnimi osebami oziroma s pogodbo je mogoče uveljaviti praktično vse pravne ugodnosti, ki naj bi izhajale iz pravno priznane istospolne zveze. Tako je npr. mogoče rešiti vprašanje dedovanja, preživljanja in vsakršnega zavarovanja. Sicer pa se večina pravic iz socialnega, zdravstvenega, pokojninskega zavarovanja in zavarovanja za primer brezposelnosti tako ali tako pridobi na individualni osnovi z rednim poravnavanjem obveznosti do države in torej za njihovo pridobitev ni potrebna sklenjena zakonska ali zunajzakonska zveza. Posamezne težave, nefleksibilnosti in trdote, s katerimi se npr. v postopkih pred državnimi in paradržavnimi organi soočajo istospolne osebe, pa lahko v vsakem trenutku pomaga reševati izvršilna veja oblasti s posamičnimi pravnimi akti in internimi navodili. Avtonomnosti človeške osebe in pravici do drugačnosti je torej v obstoječem slovenskem

pravnem sistemu že zadoščeno. Pritiski za pravno urejanje istospolnih skupnosti tako ne morejo izvirati iz dejanskih potreb določene skupine državljanek in državljanov, ampak so lahko le izrazito ideološko pogojeni. Pravni poseg države na omenjeno področje bi bil zato nelibertaren.

V obstoječem slovenskem pravnem redu pa je zadoščeno tudi načelu enakosti pred zakonom v skladu s 14. členom ustave. Jasno je, da enake človekove pravice kot heteroseksualne uživajo tudi homoseksualne osebe. Zakonska zveza in družina je v ustavi kodificirana človekova pravica in istospolne osebe pred pristojnim državnim organom lahko že vsekozi veljavno sklenejo zakonsko zvezo z osebo nasprotnega spola in z njo osnujejo tudi družino. Pravica do zakonske zveze in družine kot namensko posebne življenjske skupnosti med moškim in žensko je tako na voljo vsem pod enakimi pogoji, tako heteroseksualnim kot homoseksualnim osebam. Matičarji vse kandidate za zakon obravnavajo enako, ne glede na njihovo spolno usmerjenost. Izključitev je edinole na spol, spol pa določa narava in ne človek.

Zdi se, da zagovorniki pravnega urejanja istospolnih skupnosti ne sprejemajo dejstva, da je zakonska zveza oziroma zunajzakonska skupnost med moškim in žensko drugačna od istospolne skupnosti, da ima drugačno vlogo in pomen v družbi. Prva je družbeno koristna, saj po naravi stvari predstavlja človeški potencial za obnavljanje družbe. Druga te družbene koristnosti nima oziroma je po današnjem večinskem prepričanju demokratične javnosti neprimerno okolje za vršenje takšne vloge. Libertarna država, v kolikor ostaja

zvesta svojemu svobodnjaštvu in minimalnemu normiranju družbenih razmerij tam, kjer ni nujno, torej ne more in ne sme biti zainteresirana za pravno urejanje istospolnih skupnosti. Celo več, takšen poseg države bi pomenil, da zapušča nepristranska libertarna izhodišča in v nasprotju z voljo ljudstva zavzema in propagira liberalistične težnje neogrožene manjšine na račun večine. Na mestu je tudi vprašanje, ali tlačenje istospolnih skupnosti v isti koš s heteroseksualnimi ne pomeni poskusa zanikanja homoseksualnega dela populacije in poskus njihovega podjarmljenja heteroseksualnim normam. Vse ljubezni so enako lepe, a vse ljubezni so tudi neprimerne za pravno urejanje. Pri pobudah za pravno urejanje istospolnih skupnosti ne gre niti za reševanje stiske posameznika niti za človekove pravice. Gre preprosto za ideološki boj, ki pa ga mora prava libertarna oblast ostro zavrniti, ker uničuje in odpravlja libertarno družbo, v kateri je svoboda posameznika pripoznana kot temeljna vrednota.

Literatura:

- Ustava Republike Slovenije,
Predpisi o zakonski zvezi in družinskih razmerjih z uvodom Karla Zupančiča. Ljubljana: ČZ Uradni list RS, 1996,
Grad F., Kaučič I., Ribičič C., Kristan I.: *Državna ureditev Slovenije*. Ljubljana: ČZ Uradni list RS, 1996.
Hart, H. L. A.: *Koncept prava*. Ljubljana: Preводи, 1994.
Kaufmann, A.: *Uvod v filozofijo prava*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1998.
Pavčnik, M.: *Argumentacija v pravu*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1991.
Pavčnik, M.: *Teorija prava*. Ljubljana: Pravna obzorja, 1997.
Rousseau, J. J.: *Družbena pogodba*. Ljubljana: Temeljna dela, 2001.

Obračun z nihilizmom

Knjigi Jožeta Hlebša ob rob

Od izbire duhovnega horizonta „v smeri ničā ali v smeri Boga [...] je odvisna tudi sama usoda človeka“ – s tem stavkom zaključuje Jože Hlebš svojo novo knjigo, ki nosi naslov *Usodna misel. Od 'cogita' Renēja Descartesa do nihilizma Martina Heideggerja*. Stavek povzema temeljni ton, ki je navzoč skozi vso knjigo. V bistvu obstaja ena sama alternativa: ali filozofsko mišljenje, ki sledi izhodiščem „večne filozofije“ (*philosophia perennis*) v smislu klasične metafizike (aristotelско-tomističnega tipa), ali pa filozofija razkroja klasičnih postavk, filozofija ničā in s tem nihilizem, ki najeda temelje sodobne družbe in usodno ogroža njen nadaljni razvoj. Povezave so enoznačne: klasična metafizika je filozofija, ki ustrezno misli stvarnost in jo utemeljuje v Bogu, novoveška misel pa že pomeni obrat k subjektu, proč od Boga, dokler se nazadnje celo subjektiviteta ne razblini v naraščajoči moči postmodernega ničā. Jasna je tudi notranja soustreznost klasične metafizike in krščanstva, kajti le ona lahko nudi ustrezen filozofski temelj krščanski teologiji. Filozofska misel, ki slabi trdnost večne filozofije, v sebi nosi pogubno, po avtorjevem mnenju prevečkrat podcenjeno nevarnost tudi za krščanstvo in katolištvo.

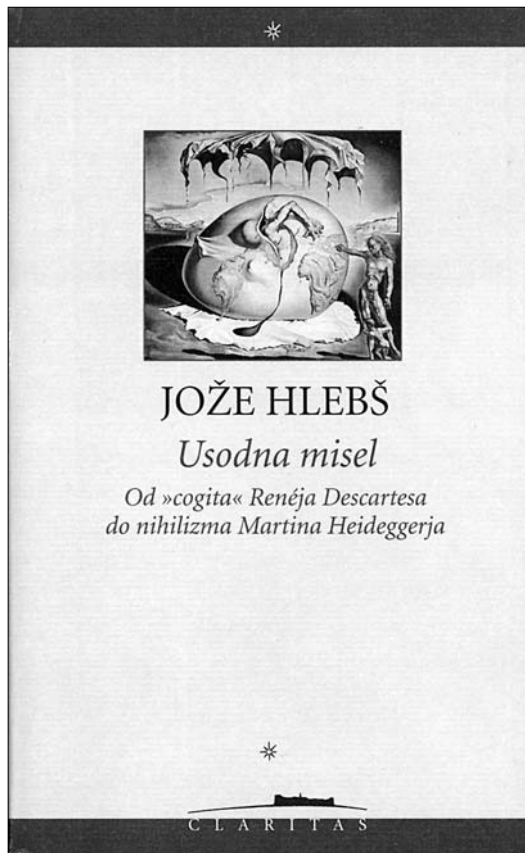
Ob tako jasni zastavitvi si Hlebš postavi ambiciozen cilj: hkrati želi obračunati tako z novoveško filozofijo, ki jo inavgurira kartezijski racionalizem, kot tudi s sodobnim nihilizmom, ki ga avtor povezuje zlasti s Heideggerjem in z njegovim „duhovnim učiteljem“ Nietzschejem. Gre za obrambo klasičnega realizma pred subjektivizmom in idea-

lizmom novoveških miselnih tokov in hkrati za neposredno soočenje z razkrojeno ontologijo Nietzschejeve volje do moči ter Heideggerjevega mišljenja biti. Ob tem je spekter obravnavanih mislecev impresiven, sodbe o njih pa so ob zahtevani konciznosti jedrnat in največkrat enoznačne. Da je obračun s Heideggerjem tudi eminenten poseg v slovenski kulturni prostor, je tako rekoč dodatna in načrtovana posledica Hlebševih izvajanj, kajti Heidegger zavzema v slovenski filozofski pokrajini visoko mesto in doživlja nemajhno recepcijo tudi v krščanskih krogih. Še zlasti zadnje dejstvo mora biti precej zaskrbljujoče.

Prav to sporočilo je neposredni povod pričujočega odziva. V ozadju gre za dve med seboj povezani vprašanji. Kot prvo gre za diagnozo sodobnega časa z njemu lastnimi miselnimi tendencami, kar vključuje sodbo in presojo zgodovine filozofskega mišljenja, kot drugo pa je nenehno navzoče vprašanje „krščanske filozofije“ v smislu tistega miselnega pogleda na svet, ki je ne zgolj združljiv s krščanskim oznanilom, marveč celo nujno potreben krščansko vernemu človeku. Očitno gre za temeljno, a tudi izjemno široko in kompleksno tematiko, ki je ni moč reševati s poenostavljenimi odgovori, še manj z redukcijo na izkjučujoče alternative. V tem se razodeva potreba po neki temeljni filozofski ponižnosti, katere nas ne more odvezati nobena zavzetost za „sveto“ stvar. Vprašanje ocene nekega zgodovinskega trenutka oz. filozofske zgodovine je eminentno filozofsko vprašanje. Tu ne gre za golo ugotavljanje dejstev, iz katerih sledijo nedvoumni zaključki. Povedano drugače: tak-

šna presoja se mora zavedati svojega interpretativnega značaja. Pa smo že tam, bi lahko rekli samoironično, kjer se razodeva postmoderna nevarnost: namesto trdne resnice ostanejo zgolj interpretacije, lažna ponižnost šibkega uma pa je pravzaprav prikriti nihilizem. Klasična metafizika presoja zgodovino in časovnost s stališča večnih uvidov, zato so njene sodbe trdne in nadčasne. Tako je tudi Hlebš v svojih presojah nedvoumen in ima vedno jasne odgovore – ločnica med pristno, t.j. večno filozofijo in med hermenevtičnim razkrojem sodobne resnice je ostra in nedvoumna. V tej točki prihaja do izraza temeljna razlika med filozofsko držo klasične metafizike (držo, ki jo danes v določeni meri uteleša eksaktna znanost) in sodobnega, s hermenevtiko zaznamovega postmodernega mišljenja, za katerega sta v veliki meri soodgovorna Nietzsche in Heidegger. To mišljenje se izogiba pojmu absolutne resnice ne zaradi neke bolestone obsedenosti z nihilistično destruktivnostjo, marveč zaradi izkustva lastne omejenosti in še zlasti zaradi drugačne resnice drugega. Naše življenje in celotna stvarnost namreč presegata „objektivno“ resnico „objektivnega“ sveta; vprašanje resnice je mnogo širše, kot more to izraziti predmetnostni značaj teorije adekvacije.

Ali predstavlja odpoved močnemu mišljenju klasične metafizike, ki ne sklepa kompromisov z (za)časnostjo in zgodovinskostjo, ki ne pristaja na hermenevtični dialoški moment in ki posledično samo sebi priznava absolutno veljavnost, zares pogubno nevarnost ali celo odpad od krščanskega pogleda na svet? Tu smo že pri drugem vprašanju. Zakaj mora biti zgled krščanskega mišljenja Tomaž Akvinski (z vsem iskrenim spoštovanjem, ki me veže do tega izjemnega kristjana in misleca), ne pa tudi „eksistencialno“ krščanstvo, ki je z judovsko paradigmo življenja in odnosa do Boga trčilo ob grško metafiziko, kar ni nikoli nehalo odmevati v zgodovini krščanstva? Kaj



pa če je hermenevtična tolerančnost sekularizirana dediščina krščanskega oznanila ljubezni? Kaj pa če moramo vzeti resno očitke, da se v klasični metafiziki skriva moment nasilja (ali Heideggerjevega obvladovanja), ki je bil v krščanski filozofiji premalo reflektiran in se zoprestavlja temeljnemu krščanskemu oznanilu? Ob takšnih vprašanjih, ki globoko problematizirajo vprašanje pristne krščanske filozofije, ni potrebno začutiti strahov bližine protestantizmu, gre za bližino tistemu eksistencialnemu krščanstvu, ki je eminentni del katoliške tradicije.

Toda pojdemo h konkretni tematiki Hlebšove knjige, ki večino svojih obravnav nameni Heideggerju. Tudi tu ostaja ista brezkompromisnost, vse ali nič, bolje: Bog ali nič, in Heidegger se je zavestno odločil za nič. Tega naj

se zaveda vsakdo, ki se zaplete z njegovo mislijo. Da je Heidegger kontroverzen mislec, je znano. Tudi pri nas v Sloveniji. Po eni strani zaradi svoje miselne poti, še bolj pa zaradi svoje politične angažiranosti. Menim, da je prav, da se ta pomemben aspekt njegovega življenja temeljito predstavi, kajti zlasti eksistencialno orientirana misel je še v večji meri odgovorna za svojo prakso, kot je to primer pri teoretsko naravnani filozofiji. Pri navajanju Heideggerjevih izjemno spornih političnih in etičnih potez je Hlebš upravičeno oster in bi lahko bil celo bolj. Biografije o Heideggerju, še zlasti Ottova, ki jo Hlebš navaja, z vsemi potrebnimi podatki razkrivajo tako politično kot osebno-moralno problematičnost (za primer slednje lahko služi Heideggerjev odnos do Husserla) nemškega misleca. Toda vse to nas ne odvezuje od tega, da se s Heideggerjem ne soočimo na miselni ravni. Tisti poskusi, ki utemeljujejo Heideggerjevo miselno nekompetetnost na podlagi spornih življenjskih odločitev, zakrivajo svojo lastno nesposobnost soočenja z zahtevno filozofsko mislijo. Prav soočenje na miselni ravni pa je šibka točka Hlebšove obravnave. Pri tem gre za preveliko vraščenosť v aristotelsko-tomistično miselno strukturo, da bi lahko prišlo do dialoga z enakozvenečemi, toda v temelju drugače razumljenimi ontološkimi pojmi pri Heideggerju. Tomistu se vsekakor zdi domače, ko Heidegger govori o biti (zato si je ta npr. v novokantovskih krogih pridobil zaničljivo oznako sholastika, ki še ni opazil, da je srednji vek končan...), toda Heideggerjevo razumevanje tega terminusa je povsem drugačno. In zdeti se mu mora čudno, kaj misli Heidegger z ontološko diferenco, ko pa klasična metafizika samoumevno razlikuje med bitjo (esse) in njenim substantiviranim deležnikom „bivajoče“ (bitje, ens). Če hočemo razumeti Heideggerjevo zastavitev vprašanja o biti in potem uspešno brati *Bit in čas*, je potrebno poznati Husserlovo fenomenolo-

gijo in njeno transformacijo, ki jo izvede Heidegger tokom svojih predavanj, ki so večinoma že objavljena v skupni izdaji. Samo za primer: bit pri zgodnjem Heideggerju najlažje razumemo s pomočjo tega, kar misli Husserl z intencionalnim obzorjem (ki ga seveda odpira zavest), znotraj katerega se vzpostavi vsako bivajoče. Zato je nesmisleno to bit (kot obzorje razumevanja) mistificirati. Res je, da se stvari zaostrijo po znanem „obratu“, ki pa kljub temu nosi neko svojo notranjo logiko (ki jo je moč rekonstruirati). Hlebševa analiza *Biti in časa* na žalost ne doseže takšnega razumevanja in s pretiranimi in napačnimi simplifikacijami zakrije izvirne miselne momente. Da ne bo pomote, moj očitek zadeva čisto „tehnično“ usvojitev nekega teksta. Tudi Wittgensteinov *Traktat* lahko preberemo v nekaj urah, vendar bo potrebno ogromno miselnega napora, da ga bomo zares razumeli. Klasična metafizika je v tem oziru manj zahtevna in lažje razumljiva, pri čemer pa s težo razumevanja ne izrekam vrednostne sodbe glede resničnostnega značaja neke misli.

Seveda pa se Hlebš ne moti glede nekaterih temeljnih usmeritev Heideggerjeve misli, čeprav ne more mimo njihovih črno-belih predstavitev. Glede na klasično metafiziko obstojne in nadčasne substance mora Heideggerjevo mišljenje dogodja in zgodovinskosti zares zveneti kot sakrileg in poveličevanje nič. Heideggerjeva misel vztraja na radikalni končnosti in (med drugim) zaradi tega ni združljiva s krščanstvom. To je jasno tudi Heideggerju, ki se – zlasti v poznejši filozofiji – ne pozabi distancirati od krščanstva (ne zgolj od krščanske filozofije), kajti krščanska transcendenca v njegovi misli nima mesta. Ta želja je morda še bolj motivirana z dejstvom, da je Heidegger na svojo pot mišljenja biti prišel ravno preko premisleka nekaterih temeljnih krščanskih momentov, kot so zgodovinskost in kairološko oz. eshatološko pojmovanje časa, ki „destruira“ bit kot navzočo

prezenco (takšno pojmovanje bi zaman iskali v grški metafizični misli), da eksistencialna analitika v *Biti in času* v sebi nosi sekularizirane poteze avguštinsko-kierkegaardovske krščanske eksistence, skratka: da njegovo misel krščanstvo bolj zaznamuje, kot je pripravljen priznati. To, mimogrede, trdi tudi Löwith, ki ga Hlebš večkrat navaja. Pozna Heideggerjeva misel dejansko pomeni prelom s krščanstvom, čeprav se tu ni moč posvetiti razlogom, ki temu razvoju botrujejo.

Seveda ima Hlebš prav glede etične problematičnosti radikalnega zgodovinskega mišljenja. Če ni nobenega etičnega kriterija zunaj zgodovinskosti kot radikalne končnosti, potem neke zgodovinske dobe – kot je obdobje nacionalsocializma – ne moremo soditi po kakršnih koli nadčasnih in obče zavezujočih (moralnih) normah. Potem ostane le še argument moči neke zgodovinske erupcije in njene vplivnosti. Da se Heidegger ne distancira, da ne rečemo pokesa, svoje vpetosti v tragedijo nacizma, dokazuje, da ostaja na radikalno zgodovinskem stališču. In v tem se razodeva vsa spornost zgodovinskega mišljenja. Toda reči, da Heideggerjeva miselna pot direktno vodi in se dovrši v nacionalsocializmu, je zopet nasilna poenostavitev, ki se sama izpostavlja očitku ideologiziranja.

Če bi bile zadeve tako črno-bele, kot jih prikazuje Hlebš, če bi njegova misel nosila v sebi takšen „smrtonosni naboj za mišljenje“ (str. 14), potem bi težko razložili, zakaj se je in se še vedno toliko krščanskih mislecev ukvarja s Heideggerjem in se inspirira v metodičnih izvirostih njegovega mišljenja. Hlebš glede tega ostaja neomajen in neprizanesljiv – kot zgled njegove kritike lahko služi eden največjih teologov 20. stoletja Karl Rahner. Rahnerjeva misel je pri Hlebšu zaznamovana z dvojno „krivdo“: s transcendentalizmom

kantovske proveniencije in z bližino Heideggerjevemu eksistencialnemu pristopu. V obeh se razodeva „nihilistični“ razvoj noveške misli, potem ko je klasična metafizika izgubila svojo nesporno veljavo. Ta moment, da je Heidegger v svojih zgodnjih letih želel radikalno reformirati togo sholastično misel in jo eksistencialno preoblikovati, da je prav zato temeljito študiral sv. Pavla, Avguština, Lutra in Kierkegaarda, da gre v *Biti in času* za eksistencialno razlago človeka z razliko od „tehnične“, objektivno-popredmetene obravnave *animal rationale* na temeljih metafizike substance, je tisti, ki je pritegnil krščanske mislece. Zaradi vse omenjene kompleksnosti tematike ostaja resnični spoprijem s Heideggerjem (in z „nihilizmom“) na miselni ravni še nedokončana naloga.

Tako se spet vrnemo k izhodiščni točki. Problem Hlebševe knjige je vehementnost zagovora aristotelsko-tomistične metafizike, ki današnjo „hermenevtično dobo razuma“ (J. Greisch) razume kot golo deviacijo in nihilizem. S tem ni pripravljenosti za resen dialog z duhom in filozofsko mislijo današnjega časa, niti ni takšen dialog resnično možen. Za resnični dialog je potrebno dopustiti, da se lastna resnica postavi pod vprašaj, da se drugega in njegovo resnico vzame skrajno resno (zato je potreben napor razumevanja drugega, še zlasti v primeru, če ne gre za preprosto misel), sicer ostaja le monolog, ki prihaja k drugemu, da mu pove svojo resnico. Takšna drža pa je problematična tudi znotraj krščanstva, ki mora svoje nadčasno oznanilo vedno znova prevajati v zgodovinsko situacijo. Njegovo sporočilo ni v prvi vrsti filozofija, marveč eksistencialna drama odrešenja, ki jo ubeseduje evangelij. In prav evangeljskost bi morala biti zadnji kriterij vsakega krščanskega pogleda na svet.

Kocbekova veličina

Ob stoti obletnici rojstva Edvarda Kocbeka

Uvod

Praznovanje obletnic črpa svoj smisel iz veličine dogodkov ali oseb, ki jih s praznovanjem želimo obeležiti. Veličina proslavljenega daje smisel proslavljanju vse od obhajanja večnostnih dogodkov odrešenjske zgodovine do obhajanja silovitih dogodkov in osebnosti narodove zgodovine, pa vse do obhajanja spomina na temeljne dogodke našega življenja v razponu od rojstva do smrti. Veličina dogodkov, ki nas sili v praznovanje, se na poseben način kaže ravno v praznovanju rojstnega dne, v praznovanju osebnega začetka, v katerem je bila na nepotvorjen način že prisotna celotna naša prihodnost v obliki brezmejnega pričakovanja. Veličina tega pričakujočega Začetka, ki je obenem pristna slutnja absolutnega Cilja kot Konca našega življenja, je dovoljšnji razlog za praznovanje in nas dejansko tudi vsako leto z nepremagljivo silo vabi v obhajanje naših osebnih jubilejev. Ko pa gre za stoletni spomin na rojstvo človeka, v katerem je slutnja Cilja našega življenja dozorela vse do preroških, usodnih razsežnosti, ki so prežele celotno bitje našega naroda, potem nas veličina takega dogodka ne sili le v praznovanje, pač pa tudi in še prav posebej v premislek¹ o veličini tega človeka – o veličini Edvarda Kocbeka.

Bistvena in nebistvena veličina

Vprašanje o naravi Kocbekove veličine se seveda noče zaustaviti pri obravnavi kakih njenih nebistvenih prituklin, marveč meri neposredno na njegovo bistveno veličino. Toda kaj sploh je veličina po svojem bistvu? Veli-

čina se zagotovo nahaja v nekakšni povezavi z velikostjo, toda hkrati tudi v ostri razliki z njo. Če je po eni strani namreč res, da veličina sije iz nadimkov velikih mož, kot so npr. Karel Veliki ali Peter Veliki, in se v tem smislu pomensko navezuje na velikost, je po drugi strani jasno, da ima veličina teh mož z velikostjo komaj kaj opravka. Razlika med velikostjo in veličino se namreč nakazuje kot razlika med nečim, kar je mogoče količinsko stopnjevati, in nečim, kar predstavlja vrhunec tega stopnjevanja in se zato od le-tega tudi kakovostno razlikuje. Veličino pripisujemo tistemu, kar je brez primere veliko. Karel Veliki si ni zaslužil svojega nadimka zato, ker bi bil boljši, velikopoteznejši, modrejši od drugih vladarjev, pač pa zato, ker je v njem nova, srednjeveška oblika vladanja našla svoj brezpogojni izvor in se je zaradi tega tej obliki sami kazal kot najboljši, najveelikopoteznejši in najmodrejši vladar: vzor vseh bodočih srednjeveških vladarjev. Veličina pripada vedno in samo brezpogojnemu počelu nečesa, ki se le-temu obenem izkaže za brezpogojen vzor in cilj. V tej izvornosti, ki je hkrati dokončnost, je bistvena veličina vseh vladarjev, vseh mislecev, vseh umetnikov. To je veličina naših rojstev in smrti.

Seveda ne smemo izvornost veličine, katera se kaže v sposobnosti porajanja nečesa novega, razumeti v smislu porajanja česar koli, samo da se razlikuje od prejšnjega. Novo v pravem pomenu besede je lahko le tisto, kar je sveže, kar vznikla kot mladika iz starodavnosti in predstavlja prehod na višjo, popolnejšo bivanjsko raven. Nebistveno veličino,



Edvard Kocbek kot ilegalec v Ljubljani.

ki se namreč kaže vselej kot ponaredek bistvene, prepoznamo ravno po tem, da ji gre za vzpostavljanje novega samo v plitvem, spodsekanem pomenu besede, t.j. v smislu zavračanja ali odmišljanja starega. Zato le s težavo pripišemo pravo veličino ne-evolutivnim, revolucionarnim pristopom: zato pa nam s tako težavo gredo z jezika sintagme kot Robespierre Veliki, Napoleon Veliki ali Lenin Veliki.

Bistvena veličina je torej vedno vezana na izvornost, v smislu porajanja nečesa novega iz zahtnega navdiha, s katerim nas navdaja bivše. Ta navdih, ki prihaja iz predhodnih obdobj, je kot navdih vedno umetniški, pesniški. Zato pa sili v uresničenje najprej na način pesniškega dela, ki predstavlja najbolj neposredni prikaz tega navdiha. Bistvena povezava s posebnostmi jezika, v katerih se navdih davnine ubeseduje, kaže na njegov izra-

zito naroden značaj. Miselni pristop sledi pesniškemu v tem porajanju. Le-ta razjasni pesniško tako, da razbere iz nje bistveno in jo takò naredi pripravno za zadnji korak, za politično uresničitev. Bistvena veličina je potemtakem vselej veličina izvornosti v smislu tehtnosti in uverženosti pesniških, miselnih in državnih dejev.²

Takšna uverženost pride recimo do izraza pri Karlu Velikem v tesnem soodnosju njegove državotvornosti z miselnim in umetniškim razcvetom karolinške renesanse ali pa pri Petru Velikem v prepletu njegovega vladanja z razmahom petrograjskega baroka in s stiki njegovega dvora z vrhovi tedanje racionalistične filozofije.

Kocbek: pesnik, mislec in državnik

Veličina je torej razpoznavna, prvič, iz tesne uverženosti pesniških, miselnih in držav-

niških dejev, in drugič, iz tehtnosti teh dejev samih. Sledeč prvemu kriteriju se zdi Kocbekova veličina povsem nesporna, kajti Kocbek je hkrati nesporno pesnik, nesporno mislec in nesporno državnik; prav tako nesporno pa je Kocbek človek, ki (zavestno) družijo vse te tri segmente v povsem nedeljivo celoto, saj, kakor je pred kratkim dejal Drago Jančar, »Kocbek ni 'človek treh zvezkov'«. ³ Pogosti poskusi razvezave Kocbeka pesnika od Kocbeka politika ter od Kocbeka misleca se zde neprepričljivi v samem trenutku, ko odpremo kjer koli Kocbekovo *Tovarišijo* ali *Listino* in uvidimo, s kolikšno intenzivnostjo je ta človek delal na vsakdanjem, vsakournem in vsakominitnem usklajevanju teh treh razsežnosti svojega bitja v organsko celoto. Ni ga bilo političnega (pa tudi siceršnjega bivanjskega) dogodka, ki ga Kocbek ne bi skušal temeljito uskladiti s svojim temeljnim pesniškim razpoloženjem s pomočjo svojega ustvarjalnega in širokega miselnega aparata.

To nedeljenost življenjskega udejstvovanja lepo povzema stavek iz Kocbekovega znamenitega odprtega pisma *Enemu izmed ozkih*, v katerem avtor iz perspektive svojega križarskega kroga kritizira (domnevno) ozkost članov tedanje Katoliške akcije: »*Morda se bo ta ali oni med vami kdaj priboril do sekularne resnice in takrat bo videl, česar zdaj ne more, da v nas ni narejenosti ali besedičenja, nemskega misticizma, anatematiziranih filozofij, narejenega bogoiskateljstva, kopiranih ideologij, marveč v celotnem človeku doživljen čas in od celotnega časa pretresen človek. Kogar je med nami zagrabilo, ta je postal težak od zbranosti vsega svojega bitja.*« ⁴ Ta celovita zgodovinska, politična pretresenost človeka, ki se obenem družijo z vzratnim celovitim človekovim (pesniškim) doživljanjem le-te, jedrnato povzema Kocbekovo osebnostno integralnost. ⁵

V nekoliko bolj razširjeni obliki pa jo povzema premislek o celotnem pristopu prave kulture iz članka *Kultura in Slovenci*: »Prava

kultura je torej tak razvoj človeka in njegovega duha, ki se v nobenem ustvarjalnem trenutku ne loči od celotne človeške resničnosti, marveč ostane notranje z njo tako povezan, da na koncu ustvari tudi obliko in misel življenjske organizacije. Prava kultura stalno preustvarja resničnost in jo preoblikuje do njenih snovnih temeljev. Kultura je objem vsega življenja in razširitev vseh njegovih sestavin. Kdor načelno ali praktično omejuje človeka na del njegovega bivanja ali kdor loči človekovo osebno kulturo od človekovega življenjskega položaja ali od občestva, onemogoča smotrno človekovo izživljanje. Nobena kultura, ki tega celotnega načela ne upošteva, ne more biti dejavna in v polnem smislu uspešna.« ⁶

S težavo bi torej lahko pripisali kakršno koli sektorialnost človeku, ki si je tako izrazito prizadeval za ustvarjanje »*sintetičnega Slovencea*« ⁷.

Kocbekovo pesnjenje

Kocbekova veličina v smislu povezanosti pesnjenja, mišljenja in politične dejavnosti je torej nesporna. Ostaja nam torej še vprašanje o tem, kaj je s Kocbekovo veličino, če jo pregledamo v njenih posameznih razsežnostih. Zgornja ugotovitev o homogenosti Kocbekove eksistence seveda predpostavlja, da lahko Kocbeka ocenjujemo samo *en bloc* in da pri njem ne moremo operirati z uobnami in utečenimi distinkcijami, ki ločujejo med dobrim pesnikom in slabim politikom. Ocena Kocbekove eksistence, če hoče biti zvesta Kocbekovemu integralnemu duhu, mora biti ocena celote. Takšna ocena predpostavlja izpostavitve Kocbekove bistvene veličine na vseh treh ravneh posebej, ki bo v nadaljnjem koraku omogočila oceno celote.

V kolikor človekova veličina vznikne najprej kot pesniški navdih, bomo tudi v obravnavi Kocbekove veličine začeli pri njegovem pesnjenju. Pri tem bomo seveda zopet merili na tisto bistveno v njegovi pesniški besedi, na tisti temeljni navdih, iz katerega Kocbek

pesni vse svoje pesmi.⁸ Zaslišimo ga lahko v eni izmed njegovih najbolj znanih pesmi *Močna rdeča junca gresta*:

*Močna rdeča junca gresta počasi
po cesti, kakor da ne vesta, da vlečeta
breme. Kola se pregibljejo s počasnimi
sunki, veriga visi pred levim zadnjim
potačem in se maje brezglasno in
v enakih zamahih, kakor bi ne hotela
motiti soglasja. Juncema kapa skozi
nagobčnik peneča se slina in pušča
tanko mokro sled z okroglimi vozli.
Rdeče blesteča se koža jima toplo diši,
in ko s sanjajočim voznikom stopata
v gozd, se zdi, da izginjata za večno.*

*Čez nekaj časa vidim rdeča junca,
kako kimata iz gozda po hribu navzgor.
Nič se nista spremenila, v tej mirni
zemlji ni časnosti.⁹*

Pesem je del cikla *Jesenske pesmi* iz zbirke *Zemlja*, izšle leta 1934. Poje neposredno o zemlji (v zadnjem verzih) in je zato ena izmed tistih, ki je za zbirko *Zemlja* središčnega pomena. Kakšna je torej ta zemlja, o kateri poje zbirka in citirana pesem še prav posebej?

Gre za jesensko zemljo, po kateri kimata močna in težka junca. Vlečeta breme. Vlečeta z naporom njunih masivnih mišic po hribu navzgor. Kljub vsemu temu naporu pa je prizor nadvse enakomeren. Veriga niha v enakih zamahih. Vse se odvija silno počasi. Junca kljub naporu ne vesta, da vlečeta breme. Vsi gibi so sproščeni, delujejo po svoji notranji nujnosti, naslanjajoč se nase. Vse se enakomerno, večno ponavlja v velikih kolobarjih, vse iz sebe vznikaja in se vase vrača:

(...) v tej mirni zemlji ni časnosti.

Brezčasnost očitno ne gre tu razumeti kot statično okamenelost v večni zdajšnjosti. Brez-

časnost močnih rdečih juncev je dinamična. Je večno vračanje enakih starodavnih kretenj. Je liturgija zemlje.

To isto sproščeno, ponavljajočo se, ritmično brezčasnost zemlje lahko zaslutimo še v drugih verzih iz iste zbirke, denimo v verzih:

*Težko deblo stiska zadnji koš grozdja
(...)
staro deblo
od časa do časa zaškriplje.¹⁰*

Omotična ritmika kmečkih opravil se meša s kozmično in dalje z liturgično:

*Potem tudi moža utihneta, prvi sede
na prazne vreče in omamljen od negibnosti
zaspi, drugi pa osamljen prisede in se mu
tudi v spanju pridruži. Zunaj migljajo zvezde,
potem dogori luč, kapljanje tiho utihne, nato
ni dolgo ničesar, dokler se iz doline jutranji zvon
ne oglasi.¹¹*

Še zvok klopotca omedli v tem opojnem ritmu zemlje:

*Klopotec se je premaknil, na dolinski
cesti medlo ropota. (...)¹²*

Odrešitev človeka je v tem, da se predano zazre v ta silni in spokojni utrip:

*Kam naj se damo pred znamenji, drevesa
rasto, živali gledajo naokrog, srce nam
močno bije. O, nič drugega, kakor
pokriti si oči in pritisniti jih nate, zemlja,
dokler ne bodo zvezde prišle na nebo.¹³*

V davno, sveto zvenenje tone tudi pesnikov eros:

*Na koncu sveta stojim,
tebe v rokah držim,
zvonovi zvonijo.*

*Zapiram svoje oči
vedno bližja si mi,
zvonovi zvonijo.*

*Zdaj mene in tebe več ni,
nekdo kelih drži,
zvonovi zvonijo,
zvonijo.¹⁴*

Sproščeno, ritmično zvenenje zemlje ne ubira le pesnikovega intimnega doživljanja, pač pa postaja tudi zgodovinska kategorija. Z istimi zvonovi iz prejšnje pesmi namreč prizvanja daljava ob veličastnemu kronanju pesnikovega naroda, kot prihaja k besedi v Kocbekovi Listini:

*(...) prihaja veličastni veter, v daljavi zvoni
z vsemi zvonovi,
zlata krona bo pokrila našo izmučeno in ju-
naško glavo.¹⁵*

O tej zaključni zgodovinski uskladitvi naroda z močnim, sproščenim utripom kozmosa poje s še posebno močjo zadnja pesem *Zemlje*, Kocbekova *Velika hvalnica*:

*(...) Glejte, jaz hočem prijeti za svetli vrč in na-
zdraviti bratu ob svoji desnici in bratu
ob svojem levem ramenu.
Moja roka se od zlate teže trese in od veli-
častne groze trepeti in oči so od ble-
stenja solzne, ko kričim spoznanje.
Zdravstvujte, hlapci zaznamovani, dajmo čast
in hvalo Prvemu in Zadnjemu.
Amen, amen, ne bom več nehal, začenjvam
znova pesem hvalnico.¹⁶*

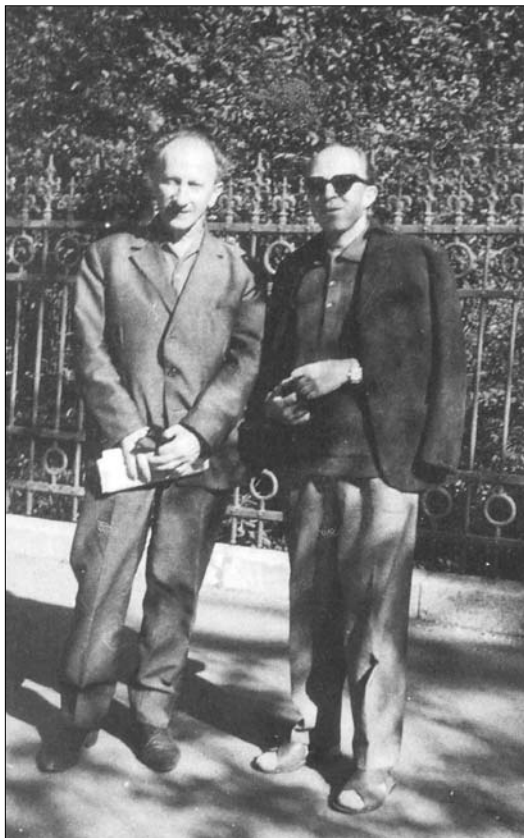
Veličastna, zlata teža zemlje, ki jo pesnik drži v tresoči roki in z njo nazdravlja Prvemu in Zadnjemu, ga na Koncu časov znova vodi v Začetek, v večni ritem neskončno sproščene vase vračajoče se in iz sebe vznikajoče Dejavnosti.¹⁷

Kocbekova misel

V sebi zaokrožena ritmična dejavnost, o kateri poje Kocbekova pesem, najde svojo miselno razjasnitev v različnih Kocbekovih sestavkih, med katerimi je iz tega vidika še posebej izrazit članek *Biocentrična metafizika* iz leta 1928.

V njem je podana avtorjeva kritika temeljnega samorazumevanja lastne dobe: »*Zločin naše dobe obstaja v mehničnem poenostavljanju in posiljenju vsake resničnosti*«¹⁸. Statičnost, nenaravnost in brezzvočnost takega pogleda¹⁹ ne more zadovoljiti človeka, zato pa »*je moralo priti do elementarnega izbruha vitalnih sil. Mehanski svetovni nazor umira, že vstaja novi nazor: organski. Ljudi se je polastila silna žeja po življenju: odtod tako silna afirmacija življenja v vseh poljih svetovne resničnosti; odtod tako pogosti pojmi življenja, obnove, razvoja, občestva, gibanja, rasti, razcveta, umiranja itd.; odtod utemeljitev socialnega etosa; odtod svetovna mladinska revolucija; od tod val telesne kulture, ki se meče vse višje in širje in postaja centralna misel biološkega človeštva (...). Ti pojavi dajejo obrise novemu življenjskemu pojmovanju. Biocentrična metafizika je nazor, ki ima v biosu, pojavu organskega življenja, središče in izhodišče za enotno in zaokroženo pojmovanje sveta. Ta visoka vrednota nujno zmaguje nad mehanskim svetovnim nazorom*«²⁰. Kocbekov organski, biocentrični pogled na stvarnost se zaokroži v ritmičnem, v sebi sklenjenem dojetju le te: »*Vse veselje je živ organizem: nosi v sebi organske odnose in se giblje iz sebe (...). Vsako gibanje povzroča svoje deje iz notranje polarne napetosti. In prav ta ideja splošne polarnosti pojavov je pravitalno gibalno ritmike vseh življenjskih pojavov*«²¹.

Immanentni živi utrip vsega bivajočega pa je bilo ravno tisto, kar je mehanski svetovni nazor dolga stoletja zatiral, saj »*immanentna smer, dana vsakemu bitju in predmetu, ni smela do veljave*«²². Zato pa je v Kocbekovih člankih tako značilen poziv, da je treba iskati rešitev



Edvard Kocbek z Borisom Pahorjem.

položaja iz sebe, t.j. izhajajoč iz lastnega iminentnega bitnega utripa: »Zato se moramo reševati v celotnem človekovem obsegu, in to samo iz sebe. Ne more nas rešiti noben naslon na sorodno narodno občestvo, nobeno razširjanje v smeri kvantitete, nobeni zgolj mehanci notranji ukrepi, ampak naslon na svoje lastno bistvo, okrepljanje lastnega človeštva«²³.

Naslon na svoje lastno bistvo, o katerem Kocbek spregovori v članku *Kultura in Slovenci* iz leta 1938, je seveda razumljen v smislu ubiranja sebe na lastni in širše kozmični polarni ritem, kot je razvidno recimo iz sledečega odlomka sestavka *Slovenci in politika* iz leta 1940: »Najboljše zdravilo zoper pesimizem raznih vrst, ki se je zažrl v Slovence, je spoznanje, da je treba dejansko priznati nasprotje kozmičnih sil in življenjskih zakonov, spoznanje,

da je človek postavljen med nje zato, da sprejme plemenito borbo z njimi. V tej borbi mora človek napeti vse svoje sile in tvegati ves svoj obstoj, če se noče ujeti v negiben položaj in pasti v nerodovitno stanje«²⁴.

Borbena iskanje osebnega ritmičnega ravnovesja sredi polarnosti kozmičnega utripa razume Kocbek kot temeljno poklicanost (slovenskega) človeka. Na odločni prevzem tovrstnega napa misli Kocbek, ko govori s svojimi značilnimi sintagmami o »korajžnem prevzemu svojega enkratnega življenja«²⁵, ali pa o »junaškem prevzemu svojega lastnega poslans-tva«²⁶, ali pa še dalje o tem, da »v nas mora začeti utripati naša lastna usoda«²⁷.

Uglaševanje na najbolj lastni eksistencialni utrip, katerega morata po Kocbeku vedno znova tvegati tako posameznik kakor tudi na-

rod kot celota, se v Kocbekovi spisih zelo pogosto izraža skozi povedno kategorijo *sproščevanja*. Povezava med ritmičnostjo in sproščenostjo se kaže v tem, da je ponavljana dejavnost tista, v kateri se človek udomači in se zato v njej vedno bolj sprošča. Obenem pa je res, da je možno ponavljati le tako dejavnost, ki je ponavljajna vredna, t.j. tako, v kateri se človek lahko udomači.

O takem sproščevanju govori Kocbek recimo v sledečem odlomku: *»Polna in pristna zgodovinska zavest je zavest svobodnega bitja, ki sproščeno stopa iz preteklosti v bodočnost in si vedno z novo močjo nalaga stvariteljsko odgovornost. (...) Sam v sebi se sprošča, obenem pa dobiva vedno večjo enotnost svojih dejanj«*²⁸. Ko govori o sporu med starim neživljenjskim (univerzalističnim) mehanicizmom in novim biocentričnim nazorom, zopet spregovori o sproščevanju: *»To je spor med konstruktivizmom kot izrazom naše nervozne, v globini vezane bojazni, in med spontanim aktivizmom kot izrazom neugonobljive težnje po sproščevanju«*²⁹. Ko govori o temeljni težavi slovenskega naroda, pride vprašanje sproščenosti znova na dan: *»Ni kmalu naroda, ki bi bil življenjsko tako razdvojen in nesproščen. Gotovo je stoletno pomanjkanje politične svobode slovenskemu človeku onemogočilo suvereno osebno življenje, tisto dokončno sproščenost, ki človekovemu dejanju podeli življenjsko rodovitnost«*³⁰. To je sproščenost ritmičnih, ponavljajočih se silnih gibov iz Kocbekove *Zemlje*. To je sproščenost Kocbekovega novega Slovenca kot *»notranjega silaka«*³¹.

Kocbekove politične smernice

Uresničitev takšne ritmične, dinamične sproščenosti v človeku imenuje Kocbek *»otročvo božje«*: *»Vsi ti vitalni utripi pa silijo v območje najvišjega kroga: religioznega in se ustavijo pred misterijem. In kakor se mora umakniti temu valu nasilna voluntaristična smer, tako se odkriva z revolucionarno krščansko vitalnostjo*

*večno prabistvo človeštva: otroštvo božje«*³². Božje otroštvo kot absolutna sproščenost človeka v objemu Očeta se ne razodeva Kocbeku kot stanje pasivnega izginotja človeka v Božji Ljubezni, pač pa kot radikalna razklenitev človekove in (po človeku vzgibane) kozmične notranje polarne dinamike v siloviti, slovesni in radostni ritem liturgičnega slavljenja.

Božje otroštvo se po Kocbeku, kot breme v ravnokar navedenem odlomku, osvaja skozi *»revolucionarno krščansko vitalnost«*. Da revolucionarnost svojega pristopa ni mislil samo metaforično ali zgolj salonsko, temveč v povsem konkretnem in dejavnem smislu komunistične revolucije, je postalo povsem jasno v času njegovega revolucionarnega angažmaja v OF. Vendar v kakšni zvezi stoji nakazano Kocbekovo pojmovanje in pesnjenje otroštva Božjega z njegovo marksistično revolucionarnostjo?

Za Kocbeka marksistična revolucionarnost temelji seveda najprej na marksistični analizi kapitalizma in njegove krize, na katero Kocbek že v predvojnih člankih nedvomno pristaja.³³ Pri tej analizi je seveda Kocbek še posebej pozoren na kapitalizem kot proces razčlovečevanja človeka. Človek v kapitalizmu, zaradi logike konkurence, postaja vedno bolj poceni sredstvo proizvodnje. Njegovo delo je zato vedno bolj usluženo izključno služenju denarja za zadovoljevanje najnujnejših potreb. Zato pa postaja to delo vedno manj ustvarjalni prostor izražanja samega sebe, saj je takšno udejstvovanje vedno bolj možno le v prostem času, ki pa ga je v kapitalizmu itak vedno manj.³⁴

To Marxovo analizo Kocbek razume v globokem sovisju s svojo lastno tako, da uvidi v rastočem razčlovečenju človeka ekonomsko ustreznico pojavu rastoče prevlade mehanicističnega principa: človek postaja vedno manj živi, iz sebe ustvarjajoči, sproščujoči se dejavnik in vedno bolj le mrtev mehanizem velikega proizvodnega Stroja.

Kaj lahko človeka edino povrne v sebi lastno sproščevanje, v ustvarjalno ritmiko bitnega ravnovesja? Samo osvoboditev proizvodnih sredstev iz strani proletariata, ki bo preko vzpostavitve planskega gospodarstva ukinila konkurenco ter vzpostavila popolno socialno varnost, ki ne bo več nikogar mehansko silila k delu zaradi zadovoljevanja osnovnih potreb (za le-te bi namreč skrbela močna sociala). Človek bo tako osvobojen mehničnega pritiska svobodnega trga in konkurence, in tako se bo odprla pot za erupcijo organskega ustvarjalnega sproščevanja. Tako naj bi postrevolucionarna faza stvarno udejanila svet sproščeni ritmičnih gibov Kocbekove *Zemlje*. Tako naj bi se vzpostavilo Kocbekovo eshatološko otroštvo Božje z razprtjem novih neslutnih dimenzij cerkvenega bivanja.³⁵

Dejansko Kocbek doživlja svojo partizansko epopejo kot takšno revolucionarno razpiranje svobode Božjih otrok: »*Srce se mi je nežno razburilo ob prvem pogledu na stotine oboroženih Slovencev, ki so se proti vsem navadam našega mišljenja in čustvovanja in modernemu nasilju navkljub zbrali v slovensko uporniško tovarišijo. Zdaj šele sem občutil, da je v naši zgodovini nastal definitiven prelom. Puška v njihovih rokah ni le obrambno sredstvo proti okupatorju, temveč tudi simbol nove sile v Slovenih. Srce mi je vrisalo: konec je slovenskega pesimizma, konec drobnjekarstva, konec solzavosti, konec moralne nesvobode*»³⁶. Dojemanje revolucionarnega osvobodilnega boja v smislu eshatološkega sproščevanja Slovenca povzame Kocbek tudi v kontekstu temeljnih programskih točk OF, objavljenih v začetku januarja 1942. V četrti programski točki, za katero velja, da je izpod Kocbekovega peresa, beremo: »*4. Z osvobodilno akcijo in aktivizacijo slovenskih množic preoblikuje OF slovenski narodni značaj. Slovenske ljudske množice, ki se borijo za svoje narodne in človeške pravice, ustvarjajo nov lik aktivnega slovenstva*»³⁷. OF torej preoblikuje Slovenca v »*notranjega silaka*«, razpira ga v sproščenost Božjih otrok.

Kriterij veličine

Ker smo torej v sproščevanju v smislu ubiranja vsega na temeljni kozmični ritem prepoznali tisti enoviti navdih, ki preveva vse tri razsežnosti Kocbekove eksistence (t.j. njegovo pesništvo, njegovo misel in njegovo politično dejavnost) in jih zbira v celoto, moramo sedaj podati oceno celotnega Kocbekovega udejstvovanja.

Od tehtnosti Kocbekovega temeljnega navdiha bo torej odvisna bistvena veličina njegovega lika in dela. Vendar, kako naj presodimo tehtnost njegovega osnovnega pesniškega navdiha? Presodimo ga lahko samo tako, da ga stehamo glede na bistveno mero samega jezika, iz katerega je izviral njegov pesniški navdih. Bistvena mera slovenskega jezika pa je tisto v njem, kar je najbolj lastno, edinstveno in obenem temeljno. To pa je tista beseda, ki je ni mogoče najti v nobenem drugem jeziku in obenem označuje Temelj kot tak. Ta beseda pa je *resnica*.

Kot je opozoril hrvaški filozof jezika Anto Knežević³⁸ in je za njim to pri nas pred kratkim ponovil Dean Komel,³⁹ je slovenska beseda »*resnica*« edinstvena slovenska ontološka beseda. To besedo bi seveda zaman iskali med neslovanskimi jeziki, toda tudi med besedami drugih slovanskih jezikov je ni najti: ostali Slovani poznajo namreč v pomenu *veritas* besede, kot so »*istina*« (pri Rusih, Bolgarih, Hrvatih, Srbih itd.), »*pravda*« (pri Poljkih, Čehih, Slovakih, zopet Rusih itd.) in »*vera*« (pri Lužiških Srbih), ne poznajo pa besede »*resnica*«. Zato Knežević govori o slovenskem jeziku kot o »*jeziku resnice*«⁴⁰.

Izhajajoč iz samoslovenskega pomena resnice lahko torej stehamo tehtnost Kocbekovega osnovnega pesniškega (t.j. v najvišjem smislu jezikovnega) uvida. Da bi na ta način pretresli Kocbekovo delo, pa se moramo najprej zamisliti v izvorni pomen resnice, t.j. v njegov etimološki in (kot bomo dalje videli) tudi mitološki pomen.

Glede etimoloških značilnosti resnice se bomo oprli na soliden Komelov povzetek raziskav: »*Etimološki slovar slovenskega knjižnega jezika*⁴¹ navaja za 'res' praslavansko etimološko osnovo *rīsknú in potrjuje sorodnost z litvanskim raiškùs - 'jasen', 'razumljiv', réikšti, réškiu - 'objaviti', 'razglasiti', rýškùs, riškùs - 'jasen, zgovoren, prepričljiv'. To navaja tudi Miklošičev *Etimologisches Wörterbuch der slawischen Sprachen* (Wien 1886, str. 278). (...) Potrjena povezava z litvansko raiškùs kaže na prvotni pomen 'offenbaren' (...). Prav zato lahko upravičeno domnevamo, da slovenska beseda 'resnica' kaže v neko prvotno izkustvo odprtja tega, kar nasploh dojemamo z resnicox⁴². Naš jezik kot jezik resnice je torej jezik izkustva temeljne odprtosti, razprtosti, razkritosti vsega, kar je. Kot Slovenci dojemamo po nujnosti našega jezika vso resničnost iz takšne razprtosti, kar se lepo ujema z našo besedo za celoto resničnosti:

»svet«. Svet je tisto, kar je na svetlem, jasno, razprto, v neskritosti.

Vendar etimološki pomen najbolj temeljne in bistvene besede našega jezika še ne izrazi polnosti njenega smisla. Besede namreč nikoli ne vzniknejo umetno, na osnovi nekakšnih pozitivističnih etimologij, pač pa so vedno vtakane v živi utrip ljudstva, ki jih spregovarja. Ta utrip, iz katerega besede izvirajo, pa zažari v najpolnejši luči v tisti izvorni ustvarjalnosti vsakega naroda, v kateri se temeljni značaj naroda najbolj razkrije, v njegovi mitologiji. Šele izhajajoč iz slovanske mitologije nam bo torej zasijal polni pomen te najbolj naše besede. V kakšni povezavi se torej nahaja »resnica« kot izvorna razprtost s slovanskim bajeslovjem?

Strokovnjaki vedno bolj enoglasno ugotavljajo, da je temeljna struktura slovanske mitologije tročlena, podobno kot to velja tudi



Nicolas Poussin, *Poetova inspiracija*, 1630, olje na platnu, 182,5 x 213 cm, Louvre, Pariz.

za ostale indoevropske mitologije. Vendar je pri nas Slovanih ta tročlenost seveda svojevrstno zasnovana. Naši trije glavni mitološki liki so: nebesni bog gromovnik (običajno poimenovan Perun), žensko vodno božanstvo (običajno poimenovano Mokoš) in htonično moško božanstvo (običajno poimenovano Veles ali Volos).⁴³ Perunu pripada cela vrsta drugih imen, med katerimi tudi ime, s katerim so ga verjetno poimenovali naši davni dedje: Triglav.⁴⁴

Osnovni slovanski mit, ki določa funkcije teh treh božanstev, je mogoče takole povzeti: Mokoš je Perunova žena, ki jo ugrabi Perunov tekmeč Volos in jo zapre v jamo. Zato se vname strašni boj med Perunom in Volosom, v katerem Perun uniči Volosa tako, da ga potolče s strelami. Na ta način Perun osvobodi Mokoš in jo znova popelje v svoj objem, kar prinese na zemljo dež in rodovitnost.⁴⁵

Osnovni motiv slovanske mitologije (ki z ozirom na slovensko besedo »resnica«, postane še posebej pomenljiv) je boj med nebesnim, svetlim božanstvom, ki osvobaja Mokoš in zemeljskim, temnim božanstvom, ki zapira/zakriva Mokoš v jamo.⁴⁶ Nebesni bog Perun/Triglav, bog svetlobe in ognja z neba, odprtosti, razprtosti in razpiranja, razklepanja je personifikacija resnice (kot razprtosti) same. Podzemni bog Volos, ki pa je bog zapiranja, pohlepa, nasilja, pa predstavlja ravno zanihanje resnice. Vendar na osnovi nakazanega temeljnega mita očitno ne gre razumeti resnice samo kot razpiranje, pač pa v zadnji posledici kot svatbeno dogajanje med Triglavom in Mokoš. Da bi to bolje razumeli, se moramo najprej vprašati, kaj predstavlja pravzaprav Mokoš?

Mokoš je htonična prav tako kot Volos. Voda je v mitologiji tako kot zemlja vedno vezana na spodnji svet. Toda z razliko od Volosa, ki predstavlja zaprtost, nerodovitnost slabe zemlje, predstavlja Mokoš vlažno, ro-

dovitno zemljo, ki lahko stopi s Triglavom v ploden odnos (njuna svatba prinaša dež, rodovitnost). Polarna ritmičnost odnosa med nebom in zemljo zato ni odpravljena v zmagi nad Volosom, temveč je pravzaprav šele vzpostavljena v zmagoslavnem svatbenem plesu Triglava z Mokoš. Resnica se tako pokaže kot razprtost, toda ne kot enostranska razprtost, ki bi povsem odpravila zaprtost in težo zemeljskosti, pač pa kot taka, ki težo zemlje ukine kot zasovražno in jo sprejme kot ljubljeno. Z ubojem Volosa se razpre sprejemljiva narava htoničnosti: Mokoš. Resnica se torej izvorno ne kaže kot razprtost neba, pač pa kot ritmična razprtost *med* nebom in zemljo. Volos ni zato nič drugega kot posebljenje tiste teže zemlje, ki ne prispeva k dinamičnemu skladju neba in zemlje, temveč ga ruši. Razmerje med nebom in zemljo mora biti ritmično, mora biti dogajanje zavračanja in sprejemanja, mora biti dogajanje zavračanja Volosa in sprejemanje Mokoš, zavračanje tiste bolečine, ki nas lahko samo stre, toda sprejemanje tiste bolečine, ki nas krepi in dela močne.

Ritmično harmonijo neba in zemlje seveda ne smemo tu razumeti v smislu nekakšne težnje po repoganzaciji, pač pa v smislu izvorne slovenske odprtosti za kristično sintezo neba in zemlje, neskončnosti in končnosti v Bogočloveku.

Kocbekova veličina in zastranitev

Gledano torej z vidika izvornega pomena resnice se temeljni Kocbekov navdih ritmičnega sproščevanja človeka in kozmosa kaže kot globoko utemeljen. V tem je tudi Kocbekova bistvena veličina.

Vendar, kot bi rekel Heidegger: *Wer groß denkt, muß groß irren*. Veličina človeka gre običajno vedno vstric z velikostjo njegovih zmot. In to velja tudi za Kocbeka. Njegova izjemna ustreznost samemu mitopoetskemu bistvu lastnega naroda je le nosila v sebi do-

ločno skrenitev. Majhna skrenitev pri velikih stvareh pa povzroči silne posledice.

Osnovno polarno ritmičnost (neba in zemlje), ki predstavlja osnovno razpoloženje Kocbekovega udejstvovanja, je avtor sam razumel predvsem na način *sproščevanja*, kot je bilo že nakazano. Predvsem torej v smislu osvobojevanja od prisile, od zle teže zemlje, od Volosa, manj (premalo) pa v smislu sprejetja dobre teže zemlje (Mokoš) nase. Dobra teža zemlje, ki jo še nosita močna rdeča junca, vedno bolj izginja v teku razvoja Kocbekovega pesnjenja,⁴⁷ dokler se ne najdemo pred dramatičnim verzom iz pesmi *Čarovnik*:

(...) *zemlje ni več na zemlji.*⁴⁸

Izguba zemlje izpod nog, ki se zgodi Kocbeku zaradi enostranskega poudarjanja sproščevanja človeka in zavračanja sil (in prisile) stvarnosti, dobi svojo najbolj odločno podobo v avtorjevem komunističnem angažmaju. Leta je namreč za Kocbeka meril ravno na revolucionarno odpravo sleherne prisile (skozi odpravo pritiska svobodnega trga in konkurenčnega boja na posameznika), ki bi tako omogočila človekovo radikalno sprostitev. Ta enostranski poudarek pa ni pripeljal človeka v postrevolucionarni dobi v ustvarjalno sproščevanje svojih notranjih sil, pač pa v letargizacijo človekove ustvarjalnosti v socialistični ekonomiji. Trg ga ni več priganjal k delu, zato enostavno ni delal več.

V revolucionarni akciji je Kocbek skupaj z Volosom (uničujočo, zlo težo zemlje - personificirano v modernem nasilju in še prav posebej v okupatorju) ubil tudi Mokoš (tudi dobro težo zemlje, tudi koristno, rodovitno napetost svobodnega trga), kakor je to na simbolični ravni tudi iskreno in pretresljivo obenem ubesedil v *Črni orhideji*, z opisom usmrtnice čarobne Katarine. Razlikovanje med Volosom in Mokoš mu je spodletelo. Toda kljub tej stranpoti glede na temeljni

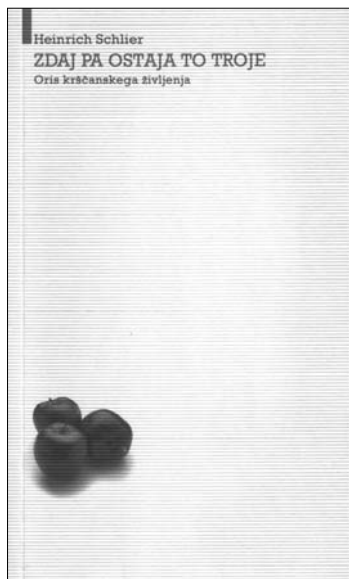
navdih slovenstva ostaja Kocbek velik zaradi neverjetno jasnega uvida v ta navdih sam. Kocbeka moramo zato kljub njegovim zastranitvam sedaj in v prihodnje razumeti ter ceniti kot vélikega izpovedovalca in pričevalca slovenske resnice.

1. Šele izrecen premislek take veličine namreč omogoči njen zavesten prevzem in nas tako vzpostavi kot njene dediče.
2. Prim. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* v: GA 39, str. 144-145, nav. po T. Hribar, *Fenomenologija II*, Ljubljana, 1995, str. 177
3. Drago Jančar, *Videl je, česar drugi niso zaznavali*, v: *Delo (Sobotna priloga)*, 18. 9. 2004, str. 16.
4. E. Kocbek, *Enemu izmed ozkih*, v: *Dom in svet*, 50 (1937-1938), str. 116.
5. To stremljenje po organski vsepovezanosti posameznikovega bivanja lahko razumemo v globoki sopripadnosti s Kocbekovo organološko mislijo, kakor pride še posebej do izraza v njegovem sestavku *Biocentrična metafizika*, v: *Križ*, I (1928), str. 106, ki je v tem smislu lepo prikazan tudi v: Spomenka Hribar, *Edvard Kocbek in križarsko gibanje*, Maribor, 1990, str. 44-45.
6. E. Kocbek, *Kultura in Slovenci*, v: *Dejanje*, 1938, str. 146.
7. Prav tam, str. 149.
8. O metodoloških izhodiščih takega pristopa prim. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, v slov. prev. D. Komel et al.: *Na poti do govorice*, Ljubljana, 1995, str. 30.
9. Edvard Kocbek, *Zemlja*, Ljubljana, 1934, str. 39.
10. Prav tam, str. 43.
11. Prav tam.
12. Prav tam, 42.
13. Prav tam, str. 80.
14. Prav tam, str. 59.
15. E. Kocbek, *Listina* (zapisek iz dne 25. II. 1943), Ljubljana, 1982, str. 517.
16. E. Kocbek, *Zemlja*, str. III.
17. Prim. podobnost z bistvom slovenstva kot bistvom baroka v mojem članku *Barok kot bistvo slovenstva*, v: *Tretji dan*, 8/9 (2003), str. 73-76.
18. E. Kocbek, *Biocentrična metafizika*, v: *Križ*, I (1928), str. 106, ponatisnjeno v: E. Kocbek, *Svoboda in nunjnost*, Celje, 1974, str. 20.
19. Statičnost mehanskega pogleda na svet očita Kocbek tudi tedanjemu uradnemu katoliškemu naziranju še posebej skozi kritiko Ušeničnikove misli (prim. Kocbekovo recenzijo Ušeničnikovih

- Izbranih spisov* v: *Dejanje*, 1940, str. 199) in skozi kritiko Katoliške akcije kot njene družbene realizacije (prim. *Že omenjeno Kocbekovo odprto pismo Enemu izmed ozkih*).
20. Prav tam.
 21. Prav tam, str. 21.
 22. Prav tam, str. 19.
 23. E. Kocbek, *Kultura in Slovenci*, str. 148-149.
 24. E. Kocbek, *Slovenci in politika*, v: *Dejanje*, 1940, str. 5.
 25. E. Kocbek, *Kultura in Slovenci*, str. 149.
 26. E. Kocbek, *Slovenski človek*, v: *Dejanje*, 1938, str. 3.
 27. E. Kocbek, *Slovenci in politika*, str. 6.
 28. E. Kocbek, *Slovenski človek*, str. 2.
 29. E. Kocbek, *Slovenci in politika*, str. 5-6.
 30. E. Kocbek, *Slovenski človek*, str. 1.
 31. Prav tam, str. 2.
 32. E. Kocbek, *Biocentrična metafizika*, n. d., str. 21.
 33. Prim. Spomenka Hribar, *Edvard Kocbek in križarsko gibanje*, Maribor, 1990, str. 55 sl.
 34. Prim. prav tam, str. 69-71.
 35. Prim. prav tam, str. 28-31.
 36. E. Kocbek, *Tovarišija*, v: *Zbrano delo*, 6. knjiga, Ljubljana, 1996, str. 29.
 37. Citirano po reprodukciji izjave v *Ilustrirana zgodovina Slovencev*, Ljubljana, 2001, str. 352.
 38. Prim. Anto Knežević, *Filozofija i slavenski jezici*, Zagreb, 1988, str. 123-124.
 39. Prim. Dean Komel, *Medpotja filozofije in kulture*, Maribor, 2004, str. 171 sl.
 40. A. Knežević, n. d., str. 124.
 41. F. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega knjižnega jezika*, Knjiga 3: P-S, dopolnila in uredila M. Snoj in M. Furlan, Ljubljana, 1995, str. 173.
 42. D. Komel, n. d., str. 184-185.
 43. Prim. Andrej Pleterski, *Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih*, v: *Zgodovinski časopis*, 2 (1996), str. 181; Nikolai Mikhailov, *Mythologia slovenica*, Trst, 2002, str. 58 sl.; prim. tudi V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Slavjanskaja mifologija*, v: *Mify narodov mira*, II, Moskva, 1992, str. 450-456.
 44. Prim. Paolo G. Parovel, *1400 anni di contributi storici del popolo sloveno alla stabilità, pace e sicurezza d'Europa*, Trst, 2004, str. 95-96; A. Pleterski, prav tam.
 45. Prim. N. Mikhailov, n. d., str. 58-59, 61.
 46. Prim. tudi A. Knežević, n. d., str. 129.
 47. Prim. Kocbekov samoopis pesniškega razvoja iz leta 1970, ki ga sam označi kot neko postopno razzemljevanje: E. Kocbek, *Tri obdobja moje poetičnosti*, v: *Svoboda in nujnost*, Celje, 1974, str. 230-232.
 48. E. Kocbek, *Izbrane pesmi*, Ljubljana, 1985, str. 43.

Heinrich Schlier
Zdaj pa ostaja
to troje
Oris krščanskega
življenja.

Prevedel Matej Šetinc,
 Celje: Mohorjeva družba,
 2004.



Heinrich Schlier je bil gotovo eden največjih nemških biblicistov preteklega stoletja. Vse življenje je bil strasten iskalec resnice Božje besede, zavezan naporu vere in razuma. Rodil se je leta 1900 na Bavarskem. Teologijo je študiral med leti 1919-1925 v Leipzigu in Marburgu, kjer sta bila v tistem času profesorja Martin Heidegger in Rudolf Bultmann. Kot mnoge je tudi njega navdušila Heideggerjeva filozofija o konkretnih resničnostih človeškega bivanja, njegovo iskanje poslednje-

ga in edinega temelja človeškega bivanja. Ob Heideggerju se je naučil govornice, ki izvira iz eksistencialne prizadetosti in zavrača površinsko šablonsko objektivnost. Tu se je Schlier navzel čuta za neizrekljivo skrivnost človeške biti, ki jo je poskušal izraziti in hkrati ohraniti v izgovorjeni besedi. Njegova govornica je zato izredno zgoščena in tehtna, kar ji daje veliko prerajajočo in prepričevalno moč. Njegovo govornjenje o Bogu ni nikoli abstraktno, temveč zavezano praevangeljskemu oznanilu z ene in človekovemu primarnemu iskanju z druge strani.

Schlierjevo teologijo in biblično eksegezo pa je temeljno zaznamoval Rudolf Bultmann. Pod Heideggerjevim vplivom si je Bultmann v teologiji prizadeval za eksistencialno interpretacijo Svetega pisma. Pri Bultmannu je Schlier odkrival metodo, ki ne upošteva samo historične dimenzije bibličnega, temveč išče iz nje izhajajočo resnico za danes. Odločno premalo je samo razumsko in zgodovinsko kritično proučevanje svetopisemskih dogodkov in besedil, potrebna je odločitev in bivanjsko sprejetje razodetih resnic. V okviru teh nazorov je mogoče razumeti Bultmannovo provokativno trditev: »Ni pomembno, če je Kristus vstal od mrtvih. Pomembno je, da se odločimo zanj.« Natančno in znanstve-

no metodološko proučevanje svetopisemskih tekstov je Schlierja obvarovalo, da kljub eksistencialnemu pristopu ni zašel v teološki eksistencializem, za katerega ni pomembno, da bi bila vera naslonjena na realne dogodke odrešenjske zgodovine, temveč je odločilno subjektivno dogajanje. Z druge strani pa je s svojo intuitivno in tenkočutno pozornostjo do temeljne Resnice spregledal nevarnost absolutizacije zgodovinskosti.

O njegovem natančen in discipliniranem znanstvenokritičnem raziskovanju pričajo številni biblični komentarji, ki spadajo h klasiki eksegetske literature. Leta 1930 je postal profesor za eksegezo Nove zaveze na evangeličanski teološki fakulteti v Marburgu, od leta 1935 do 1945 je predaval na Univerzi v Wuppertalu, od leta 1945 do 1953 pa je vodil katedro za Novo zavezo in zgodovino zgodnje Cerkve na evangeličanski teološki fakulteti Univerze v Bonnu. To je bil tudi čas njegovega najbolj intenzivnega ukvarjanja z vprašanjem o temeljni resnici Cerkve, njenem izvoru in poslanstvu. To iskanja ga je končno pripeljalo do odločitve o prestopu v katoliško Cerkev. Do tega koraka, ki ni bil brez težkih notranjih bojev in žrtev, ga ni pripeljala ne filozofija in ne teologija, temveč preprosto branje Svetega pisma Nove zaveze. V enem svojih najbolj osebnih

spisov *Kratek obračun*, razgrne vzroke te svoje odločitve: »Nova zaveza je polagoma povzročila, da sem si zastavil vprašanje, ali se luteranska veroizpoved in še posebno tista, od Svetega pisma Nove zaveze tako daleč odmaknjena novejša evangeličanska vera, ujema s pričevanjem Nove zaveze. In to me je polagoma naredilo gotovega, da je tista Cerkev, ki ima pred očmi to pričevanje, rimskokatoliška Cerkev. Bila je to, če smem tako reči, pristno protestantska pot. Pot, po kateri sem prišel do Cerkve, je bila predvidena ravno v luteranskih veroizpovednih spisih, čeprav je seveda bila nepričakovana. Pri tem moram omeniti še eno: tisto, kar me je usmerjalo k Cerkvi, je bila Nova zaveza, kakršna se razkriva v nepristranski zgodovinski razlagi. Duh Cerkve, v kateri mora biti brano Sveto pismo, vključuje namreč tudi nepristranskost prave zgodovinske kritike. To ni duh slepe pokorščine, temveč duh sinovstva. Nepristranska zgodovinska kritika, ki je odprta za zgodovinske fenomene, lahko resnico samo še dodatno osvetli. Tako lahko tudi zgodovinsko raziskovanje najde Cerkev in predstavlja pot k njej.« In ob koncu svojega spisa povzame: »Ta izkustva mi odločilno niso dopustila, da bi bil ostal zunaj rimskokatoliške Cerkve, ki je bistveno ena in edina, vedno več kakor zgolj vsota njenih udov, in

zato vedno *pred* vsakim posameznim udom. V tej in po tej Cerkvi se Bog izkazuje kot tisti, ki prihaja svetu naproti s prihodom, ki je odločen, trdno odločen od učlovečenja njegovega Logosa dalje. In v tej Cerkvi in po njej Gospod sam razvija svojo polnost, polnost resnice skozi čase, in se v svoji človekoljubnosti vedno znova izroča ljudem v odrešenje« (glej »*Kurze Rechenschaft*«, v: *Der Geist und die Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1980, str. 274-275, 289). Schlierjeva življenjska pot v katoliško Cerkev, ki je v nekaterih potezah močno podobna poti, ki jo je prehodil veliki anglikanec J. H. Newman, je hkrati sad odlične protestantske biblične tradicije, katere prepoznavno vodilo je zajeto v besedah *Sola scriptura*. V tem vodilu samem je Schlier zaslišal klic po živi Cerkvi kot kraju polnomočja in kontinuitete, ki je predpostavka za razkritje apostolske dediščine.

H. Schlier se je že zaradi svoje protestantske tradicije s prav posebno vnemo posvečal proučevanju Pavlovih pisem. Zato je primerno, da je prvo njegovo delo prevedeno v slovenščino študija o temeljnih krepostih krščanskega življenja, ki jih je Pavel povzel kot *vera, upanje in ljubezen*. V tem delu, ki ga je Schlier pripravil kot neke vrste priročnik komisiji za verska in moralna vprašanja pri nemški škofov-

ski konferenci, je na kratko predstavil temeljne poudarke krščanskih življenjskih načel. Apostol Pavel že v svojem najstarejšem pismu opiše krščansko bivanje s triado *vera, ljubezen in 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). Nobeden od treh načinov krščanskih kreposti zase ne zadošča, da bi prav opisal novost krščanskega življenja. Za Pavla to niso neki splošni človeški fenomeni, temveč se vzpostavijo šele v območju kraljestva Jezusa Kristusa, to je v cerkvenih skupnostih. Zelo pomembno je videti, da vero, upanje in ljubezen Pavel v 1 Tes ne navaja ločeno, temveč z ozirom na to, kaj izražajo in v čemer se uresničujejo. Vse tri kreposti skupaj šele razodevajo način, kako se odvija življenje, ki ga je zaznamoval dogodek Jezusa Kristusa. To prepričanje izpostavi tudi ob koncu svojega Prvega pisma Tesaloničanom: »Mi, ki pripadamo dnevu, bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje odrešenja« (1 Tes 5,8). Za tesaloniško skupnost, ki postane vzor nove krščanske skupnosti, je značilno *delo vere*. Njihova vera je dejavna in učinkovita, zato je njihova

misijonarska beseda prodrla povsod naokrog in je rodila nove verujoče v Makedoniji in Ahaji (prim. 1 Tes 1,7). Vera je vselej na začetku krščanskega bivanja in krščansko bivanje je bivanje vere. Vera, ki je tesno prepletena z ljubeznijo in upanjem, se izpolnjuje v Cerkvi kot Kristusovem telesu. Pavel vero prvenstveno označuje kot poslušnost. "Orožje našega bojevanja ni meseno, ampak ima v Bogu moč, da podira trdnjave. Podiramo razmisleke in vsakršno visokost, ki se dviga proti spoznanju Boga, in vsako misel podvržemo poslušnosti Kristusu" (2 Kor 10,4-5). "Poslušnost ni nič drugega kot slišanje, ki je prodrlo in začelo delovati kot odločitev. Je odločitev za poslušanje" (str. 21). K veri sodi bistveno pripravljeno prepustiti se in odločiti se za Božji klic, ki nam je bil poslan po evangeliju.

Naslednja značilnost krščanske skupnosti mora biti *napor ljubezni* (1 Tes 1,3). Pavel svoj apostolat večkrat označi kot napor (prim. 1 Tes 2,9; 3,5) in trud (prim. 1 Kor 4,12; 15,10; 2 Kor 11,23), ki je napor ljubezni skupnosti kot celote, je njen sad in njen izkaz. "Ljubezen ni samo postavljena ob bok veri, temveč se vera v njej udejanjena" (str. 51). "Po Duhu, iz vere, pričakujemo upanje pravičnosti, saj v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč vera, ki deluje po lju-

bezni" (Gal 5,5-6). Ljubezen *se potrudi*, kar spada k njemu bistvu. Zato stoji ljubezen na najvišjem mestu. Vendar Schlier poudarja, da Pavel nima v mislih neke naravne medsebojne ljubezni. To ni ljubezen, ki bi bila vezana drug na drugega, ne izvira iz naravne in ne iz moralne volje, temveč se poraja iz vere. Njen izvir, temelj in vir je Kristusova ljubezen, ki se je dopolnila na križu in ki presega vsakršno analogijo, predstavo in izkušnjo (prim. Ef 3,19). S to ljubeznijo nam je Bog vse podaril. Ljubezen verujočih je zgolj odgovor na ljubezen Očeta in Sina.

Tudi *upanje* se uresničuje na značilen način: v vztrajnosti in zvestobi. Verujočim je upanje podarjeno po Svetem Duhu, vzdrževano pa je po ljubezni. Ne izhaja iz človeškega življenja in sveta, temveč ima Božje poreklo: "Bog, naš Oče, ki nas je v svoji milosti vzljubil in nam dal neminljivo tolažbo in blago upanje" (2 Tes 2,16). "Toda ali lahko povemo kaj o vsebini tega upanja, ki je vžšlo nad nami in ne iz nas? Najprej lahko rečemo, da je nedojemljivo, da ga ni mogoče ponazoriti, da je neizrekljivo in nepredstavljivo. Je upanje, ki je skrivnost. Apostol ga izrecno postavlja v nasprotje z vsem "vidnim" in to pomeni z vsem, kar si bomo zdaj ali v prihodnje lahko predstavljali, mislili, izrekli, preračunali in naredili. Kadar

upamo, če upamo, upamo v Kristusa" (str. 39). Upanje mora biti vztrajno in čuječe. Čuječnost predpostavlja zavedanje o koncu sveta, ki se je pričel, in pripravljenosti na Gospodov prihod. Upanje vere z izkušnjo stiske krepi upanje v potrpežljivost, potrpežljivost pa rodi ljubezen, ljubezen pa vero (prim. Rim 5).

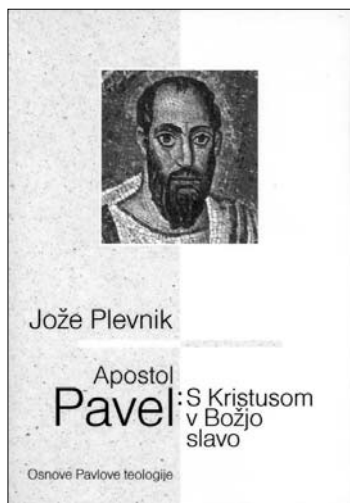
Teologija Heinricha Schlierja je teocentrična in antropocentrična hkrati. Za svoje izhodišče Schlier postavi odločno in dokončno odločitev Boga za človeka. Bog se je v Kristusu nepreklicno zastavil za človeka in njegovo zgodovino. Človeška zgodovina je s tem postala odrešenjska zgodovina, človek pa v celoti svoje duhovno-telesne resničnosti božji otrok. Človekova veličina je v tem, da se nasloni na Boga in da v Kristusovem dogodku odkrije svoje mesto v Božjem odrešenjskem načrtu. Samo v tej navezi bo lahko razvil Božji načrt v svojem življenju, to je rodovitnost *vere, upanja in ljubezni*. Schlierjeve meditacije temeljnih teoloških kreposti bralca sicer ne razvajajo z visokim literarnim slogom, niti za trenutek pa ne odvrnejo pozornosti od bistvenega.

Maksimilijan Matjaž

Jože Plevnik
Apostol Pavel: S
Kristusom v Božjo
slavo

Osnove Pavlove
teologije.

Župnijski urad Ljubljana
 – Dravljje, 2004, 140 str.



Pri župnijskem uradu v Dravljah je izšla knjiga *Apostol Pavel*, kanadskega bibličista slovenskega rodu, jezuita prof. Jožeta Plevnika. Ker imamo na Slovenskem še vedno zelo malo strokovne literature o pismih in teologiji apostola Pavla, bodo knjigo z veseljem sprejeli ne samo duhovniki, teologi, študentje in kateheti, temveč tudi širša javnost, ki jo zanima Sveto pismo ter v njem išče odgovore na vprašanja o človeku in o njegovi prihodnosti. Gre za preprost, pregleden in sistematično prikaz temeljnih vidikov Pavlovega oznanjevanja,

ki je zakoreninjeno v njegovem srečanju s Kristusom pri Damasku.

Kaj je osnova Pavlovega sporočila? Kaj je njegov evangelij? Kaj je temelj, na katerem gradi (prim. 1 Kor 3,10-11)? Pater Plevnik poskuša na ta vprašanja odgovoriti z zvestim navajanjem Pavlovih besed, predvsem iz Pisma Korinčanom, Tesaloničanom in Rimljanom. Pavlov evangelij je Kristus, ki je bil izročil in je umrl, da nas je osvobodil greha in nas opravičil, in ki je vstal, da nam je poročstvo življenja in veselja pri Bogu. To se bo v polnosti dovršilo ob drugem Kristusovem prihodu. Kljub temu, da izkušnja pri Damasku tako močno odmeva iz Pavlovega oznanjevanja, pa zajema tudi izročila Cerkve, kar jasno pove, ko predaja temeljno izročilo prve skupnosti. Gre predvsem za oznanilo o Gospodovi večerji (1 Kor 11,23-26) in njegovem vstajenju (1 Kor 15,3-11). Za Pavla obstaja samo en evangelij (prim. Gal 1,6-9), ki mu je bil razodet pred Damaskom, in to resnico je bil pripravljen braniti ne samo pred Judi in pogani, temveč tudi pred drugimi krščanskimi oznanjevalci, ki so pogosto kolebali med različnimi judovskimi ali poganskimi vplivi.

Plevnik je predstavitev Pavlovega oznanjevanja razdelil na sedem enot. V prvi predstavi Pavlovo mladost in različne kulturne tokove v Tarzu

in Jeruzalemu, ki so vplivali na njegovo izobrazbo. Vendar se končno nič ne more primerjati s srečanjem s Kristusom, ki ga je doživel pred Damaskom. Pavel je tukaj doumel, da je opravičenje nezasluženi sad Božje milosti, da ga lahko človek zgolj sprejema po veri. Tudi v drugem delu, kjer predstavi Pavlovo oznanjevanje Kristusove smrti, se Plevnik vrača na Pavlovo izkustvo ob spreobrnjenju. Plevnik se pridružuje vrsti katoliških in protestantskih teologov, ki zagovarjajo tezo, da je cilj Pavlove teologije oznaniti in razložiti tistega, ki ga je srečal pred Damaskom. Njegovo prvo spoznanje Kristusa pri Damasku mu je dalo luč, v kateri je odslej razumeval Sveto pismo in vse drugo (prim. 2 Kor 3,14). Vse, kar je podedoval iz judovstva ali iz grškega sveta ali iz cerkvenega izročila ali iz poznejše misijonske prakse, je razumel v luči spoznanja, ki ga je prejel pred Damaskom. Pavel je v tem izrednem in popolnoma nepričakovnem doživetju prejel svoj apostolski poklic in svoj evangelij. To ga po eni strani postavlja med druge apostole (1 Kor 9,1), ki jih je Jezus izbral, in ga hkrati od tega kroga razlikuje, ker ga Jezus ni poklical z njimi vred.

Pavel ni pisal sistematične teologije, temveč pisma, ki so odgovarjala na konkretna vprašanja posameznih cerkvenih skupnosti. V njegovih spi-

sih zato ne srečamo do konca izpeljanih teoloških načel, temveč bolj skice, ki v posameznih življenjskih situacijah zarisujejo podobo evangelija, ki ga oznanja. Plevnik večkrat poudarja, da se Pavel v pismih ne predstavlja kot nekdo, ki bi posedoval nek dovršen teološki sistem, iz katerega bi lahko svojim sogovornikom posredoval vnaprej izdelane rešitve, temveč bolj kot teolog v nastajanju. V svojih pismih je razvijal posamezne vidike evangelija, ki so bili pomembni za skupnost, ki ji je pisal. Celoto oznanila je treba šele izluščiti, česar se avtor loti tako, da osvetli tri Kristusova odrešenjska dejanja, ki tvorijo temelj Pavlovega oznanjevanja: Kristusova smrt, vstajenje in ponovni prihod. Tem temam se posveti v preostalih petih poglavjih svoje knjige, pri čemer se opira predvsem na Prvo pismo Korinčanom in Prvo pismo Tesaloničanom. Zelo nazorno prikaže avtor Pavlovo oznanjevanje križa v Pismu Korinčanom, kjer se mora Pavel soočiti z neke vrste gnostičnimi predstavami o vstajenju in božjem bivanju v svetu, ki izvotljuje resnico o križu. Oznanilo o križanem Mesiju, ki je za pogane norost, za Jude pohujšanje, "tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč in Božja modrost" (1 Kor 1,24), ostaja in mora ostati paradoks nad paradoksi. Beseda križa na

koncu nujno razkrije, kako človek ne more srečati Boga s človeško modrostjo. Bogu se lahko bliža le v poslušnosti vere. Ta način spoznavanja Boga, ki je poznan že od Abrahama, očeta verujočih (prim. Rim 4,11-18), predstavi Pavel kot edini vreden človeka in Boga. Tukaj avtor opazi močne paralele med teologijo križa in naukom o opravičenju.

Pavel je vse do zrelih let rasel v vzdušju judovske apokaliptične eshatologije. V Prvem pismu Tesaloničanom, ki ga štejemo za najstarejši krščanski spis, smo soočeni z naporom prve krščanske skupnosti, da bi razumela novost Pavlovega oznanila o prihodnosti. Proučevanje pavlinske eshatologije je Plevnikovo posebno zanimanje vse od njegovega doktorskega študija pri nemškem biblicistu Schnackenburgu v Würzburgu leta 1971 naprej, zato je tej temi v knjigi posvečeno tudi največ prostora. Leta 1997 je v Kanadi izšla njegova zadnja velik študija na to temo *Paul and the Parousia: an exegetical and theological investigation*, ki jo slovenskemu bralcu na kratek in dovolj poljuben način predstavi v zadnjih dveh poglavjih. Pavel želi v nasprotju z judovskim pojmovanjem eshatologije, ki je videla v smrti predvsem izključitev iz skupnost živih in neke vrste materialistični prestop v nek drug svet mrtvih, poudariti

celovitost življenja in smrti (prim. 1 Tes 4,13-18). Verniki bodo vstopili v neko sfero preoblikovanja, v kateri se bo človek uglasil v deleženje življenja vstalega Kristusa in s tem izkusil združenje z Gospodom. Pavel gradi upanje v večno življenje s Kristusom na podlagi Kristusove smrti in vstajenja: kar se je zgodilo Kristusu, se bo zgodilo tudi vernikom, ki so v Kristusu umrli, kajti v Kristusu je viden Božji odrešenjski namen za vse.

Na koncu knjižica preide Plevnik v razmišljanje, pravzaprav meditacijo o upanju, ki ga imamo v Kristusu. Življenje vernikov mora biti neprekinjeno pričakovanje Božjega Sina (1 Tes 1,10). Upanje se hrani z deli ljubezni in naporom vere. Temeljno poslanstvo kristjana je živeti upanje – ohranjati hrepenenje po novem nebu in novi zemlji in s tem uresničevati Kristusovo slavo na lastnem telesu. S Plevnikovo razlago bomo lažje razumeli ta trajni poziv Pavlovega oznanila.

Maksimilijan Matjaž

Christian Gostečnik
Relacijska
družinska terapija
Ljubljana: Brat Frančišek
in Frančiškanski
družinski inštitut
(Monografije FDI, 5),
2004.

Delo Relacijska družinska terapija odpira povsem novo in še nepoznano polje raziskovanja in znanstvenega razumevanja pomembnosti človeških odnosov, relacij in njihovega vpliva na posameznikov razvoj, oblikovanje odnosov in doživljanje sveta, drugih in sebe. Knjiga nudi natančen in znanstveno zelo koncizen prikaz integracije najnovejših spoznanj relacijske psihologije in psihoterapije, ki temelji na globinskih afektivnih mehanizmih, ki jih je doslej poznala samo relacijska psihoanaliza. Temeljna pojma, ki avtorju omogočata integracijo notranjepsihičnih mehanizmov z medosebnimi odnosi in sistemsko dinamiko, sta pojma vzajemnega afekta in afektivnega psihičnega konstrukta, ki opisujeta kompleksnost mreže in vzorcev odnosov, v katere je vpet posameznik.

V prvem delu knjige avtor predstavi temeljne premise novega modela. Prva od premis relacijske družinske terapije je vzajemnost, kar pomeni, da je vsaka relacija vedno utemeljena na vzajemnem afektu, ki preko medosebne

dinamike narekuje izoblikovanje določenega vzorca odnosov. Pojmovanje terapevtskega procesa kot vzajemnega omogoča dostop do razumevanja najglobljih mehanizmov, ki določajo nefunkcionalne in patološke vzorce odnosov. Če pojmujeemo odnose kot vzajemne, potem lahko vsak terapevtski oziroma nov odnos neposredno oblikuje in preoblikuje oziroma na novo ovrednoti posameznikovo zpletenost v boleče in nefunkcionalne odnose. Še več, tudi na ravni nevrološkega mehanizma regulacije afekta, ki je temeljni mehanizem oblikovanja odnosov, obstaja določena plastičnost, ki omogoča preoblikovanje nevrnskih struktur skozi vse življenje. Če torej vzajemnost v odnosih sega do temeljnih afektov in če lahko vsak nov odnos odpre možnost globinskega preoblikovanja, potem terapevtski odnos ni več laboratorij za zdravljenje nedograjene in zamrznjenega jaza, ampak prostor vzpostavljanja nove relacijske afektivne strukture, ki povzroči preoblikovanje temeljnih afektivnih psihičnih konstruktov, na katerih je temeljila patologija.

V drugem delu knjige pa gre prvenstveno za konkreten prikaz afektivnega doživljanja terapevtskega pristopa, saj je model utemeljen na prenosu afektivnih elementov iz posameznika na druge in celoten sistem in recipročno nazaj na

vse komponente sistema. Avtor preko opisa primerov in terapevtskih dialogov pokaže dinamiko in proces razvijanja terapevtskega odnosa ter predelave afektivnih psihičnih konstruktov, ki so poganjali ponavljanje vedno enih in istih patoloških vzorcev odnosov.

Šele na ravni vzajemnega afekta, ki poganja celoten sistem odnosov in doživljanja ter navezovanja stika z novimi ljudmi, v tem primeru s terapevtom, se namreč razkrije jedro nefunkcionalnih in patoloških navezav, ki so ustvarile psihični konstrukt, s katerim se člani družine branijo pred bolečino vzajemnega afekta. Relacijska družinska terapija, ki jo delo predstavlja, temelji na premisi, da se ponavljajoči se vzorci odnosov v človeškem doživljanju, doživetja iz zgodnje mladosti in zlasti temeljni afekti, ki se pri tem ustvarjajo, ponavljajo in ohranjajo iz temeljne človeške potrebe po stiku, ohranitvi, kontinuiteti, povezanosti, pripadnosti osebni svetovi odnosov ter domačnosti, ki jo nudijo poznane oblike odnosov.

Relacijska družinska terapija tako predstavlja povsem novo sintezo med relacijskimi teorijami (interpersonalno psihoanalizo, objekt-relacijsko teorijo ter temeljnimi smermi v psihologiji jaza) in sistemsko teorijo. Zato lahko znatraj tega modela rečemo, da motnje v zgodnjih odnosih s

starši sicer resno vplivajo na vse kasnejše relacije, vendar to ne pomeni več, da je posameznik zaradi tega zamrznjen oziroma enkrat za vselej onesposobljen. V vsaki ponovitvi starega vzorca odnosov je namreč možnost, da je ta ponovitev zadnja, da se bo tokrat iztekla na drugačen način oziroma, da bo posamezniku omogočila, da svoj svet odnosov spozna, razširi in preoblikuje. To pa je mogoče prav zaradi vzajemnosti afekta, ki se vzpostavi v vsakem globljem odnosu.

Lahko bi torej rekli, da relacijska družinska terapija skuša v vsej svoji plastičnosti, ki zajema sistemsko, medosebno in intrapsihično sfero psihičnega doživljanja, regulirati ta temeljni afekt, ki preveva in prežema vse odnose v njihovi nefunkcionalnosti in patoloških psihičnih vsebinah. Te vsebine pa potem postanejo tudi zavezujoče za vse medosebne in družinske odnose, ki jih posameznik vzpostavlja po modelu afektivega psihičnega konstrukta, ki ga je razvil že v zelo zgodnji dobi, ali pa je bil vsajen v človeško psiho preko travmatičnih odnosov in se tokrat v odrasli dobi znova pojavlja, ker v svetu tega posameznika predstavlja najgloblji možen odnos z drugim, pa naj je ta še tako boleč in travmatičen. Vsaka ponovitev travmatičnega odnosa je klic na pomoč in upanje, da bo tokrat v novih odnosih

možno te zaplete končno razrešiti. Zato relacijska družinska terapija najprej te odnose na novo prebudi in jih naredi poznane, nato pa skuša preko novega terapevtskega odnosa, ki je vzpostavljen med posameznikom in terapevtom, zakoncema in družino ter terapevtom, spremeniti medosebne odnose oziroma spremeniti osnovni sistem regulacije afekta in afektivni psihični konstrukt, ki vodi in usmerja ter ohranja te odnose. To pa pomeni, da družini, posamezniku ali paru omogoči, da se zave, kaj ju povezuje in da ta afekt vključi v svoje doživljanje in razumevanje sebe, drugih in sveta.

Delo *Relacijska družinska terapija* odpira torej možnost poglobljenega razumevanja človeških odnosov, terapevtskega dela in najglobljih psihičnih mehanizmov, ki oblikujejo posameznika in njegovo dojemanje sveta.

Katarina Kompan Erzar

**Marija Sreš
Doma sem,
kjer je moje srce**
Celje: Mohorjeva družba,
2004.

»Pripravila sem prtljago in jutri me ne bo več tu. Skušam stakniti skupaj preteklost in sedanjost in razmišljam, kakšna bo prihodnost. V sebi čuvam kot zaklad lepoto te doline, posebej po dežju. Polja so zelena od riža, temno zelena od koruze, čudovit zelen sari, ki valovi v vetru. V sebi hranim vsa ta leta s svojimi ženskami. Vidim, kako delo, ki smo ga začele pred mnogimi leti, zdaj raste, se krepi in širi od vasi do vasi. Jaz sem posadila to seme, vendar ne samo jaz. Toliko jih je bilo z menoj - Kavi, Kamla, Sanžu, Kanta, Mangla in druge, katerih imena in obrazi se vrstijo pred mojimi duhovnimi očmi. Poletje je, ko zorijo sadovi, ko zori koruza za naše ljudi in zame. Suvarana in Ratan bosta skrbeli za to, pa Indu, živa, Lalita, Samarta... Seme bo obrodilo sad, pa čeprav tega sadu tukaj morda ne bom mogla uživati. In jokam od veselja, da je tako! In jokam od bolečine, ker vse to zapuščam. In jokam, ker jih nosim - vsako od njih - v svojem srcu, ki krvavi, ko odhajam. Deževje je minilo, a bo spet prišlo. Zato, da bodo iz semen zrasla močna drevesa in prekrila rjave griče Sabarkante.«

Te besede izpovedi zaupanja v Previdnost, s katerimi se izteče knjiga kratkih zgodb *Doma sem, kjer je moje srce*, uokvirijo silovito živ preplet »nekaj zgodb o ženah iz Sabarkantske doline«, kot pravi njen podnaslov. Gre za izjemno tankočuten, globoko podživet popis življenjskih zgodb žensk-staroselk ljudstva Dunggri Garasija, živečega v osrednji Indiji, natančneje na severu zvezne države Gudžerat, s katerim se Marija Sreš vrača v svet svojega prvenca *Tam, kjer kesude cveto*.

Vendar pri tem ne gre za vračanje v isto, temveč za izjemno poglobitev avtoričinega orisa lastnega apostolata med najbolj zapostavljenimi med zapostavljenimi. Zaznamovana je namreč ne samo z izkušnjo hudih groženj in fizičnega obračunavanja s kristjani ter začasnega pregona misijonarjev iz države (gre za posledice prihoda skrajnih hinduističnih strank na oblast). Knjiga namreč nosi močno sled njenega prizadevanja k popolni osamosvojitvi žensk pri vodenju gibanja Naprej, staroselke! To gibanje, ki danes šteje okrog 3.000 članic, je namreč Marija gradila in nadgrajevala v treh desetletjih svojega delovanja v Indiji s pomočjo staroselk. Zdaj ga vodijo same.

Namen tega gibanje je, da ženske, združene v "stri sangatane", to je v nevladna ženska združenja, s pomočjo ka-

terih lahko kandidirajo pri vladnih projektih za pomoč staroselcem, pridejo do možnosti lastnega zaslužka in ekonomske neodvisnosti. Na ta način je postavljen temeljni kamen za doseg končnega cilja, namreč, da bi staroselke začele presegati tisti večni "karvu pade", namreč vdanost v usodo. In predvsem, da bi se, kot del svojega zaničevanega ljudstva, ki je v družbenem sistemu umeščeno najnižje, in kot ženske, razumljene kot objekt totalnega razpolaganja, začele dojemati kot osebe, kot Božje otroke z nedotakljivim dostojanstvom. Da bi dokončno strgale z obrazov "ladž", tančico, s katero so si primorane pokrivati obraz in priznavati popolno moško oblast nad seboj.

Pot preobrazbe od bitja, nemočno vdanega v svojo kruto usodo, usodo odsotnosti veselja ob rojstvu, otroštva brez igre, polnega pretežkega dela, slabše hrane in odsotnosti šolanja, pogosto neprosto-voljne poroke (ki je v resnici slabo prikrito mešetarjenje med dvema družinama), in dobe ženskosti in materinstva, prežetega s prisilo, poniževanjem in fizičnim nasiljem, do osebe, ki se v globoki zavesti lastnega dostojanstva v polnosti uresniči kot ustvarjalna ženska ter žena in mati, je rdeča nit knjige *Doma sem, kjer je moje srce*. To pot je z mnogimi izmed njih Marija oziroma Riaben, kot jo ljubeče, sestr-

sko imenujejo staroselke, osebno prehodila. Na navidez enostaven, a v resnici izjemno zahteven način. Na način "hoje z njimi", kar pomeni, da je z njimi živela in delala, predvsem pa si je vzela čas za nje, za dolge pogovore ob čaju.

Ob vseh teh dragocenih trenutkih se jim je kot potrpežljiva poslušalka in odkrita sogovornica kar najtesneje približala ter počasi odstirala njihovo zastrto bistvo. Kristusa in njegovega sporočila neizmerne dostojanstva in osrečujoče svobode Božjega otroštva jim ni posredovala s katehezo. Skupaj so ga iskale predvsem skozi nesebično ljubezen, skozi prizadevanje za rast posameznic in za skupno dobro, skozi občudovanje narave (ki je staroselcem nekaj svetega, zaradi česar v njih tako strahotno boleče odmeva uničenje pragozda v gorovju Aravali, v zavetju katerega živijo) ter skozi oživljanje tistih prvin iz njihovega izročila, ki jim dajejo zavest lastne vrednosti. Kot je denimo dejstvo, da so bili njihovi predniki, odlični lokostrelci in lovci, v prijateljskih odnosih s kralji dinastije Ražput.

Doma sem, kjer je moje srce je dokument nekega čudovitega prijateljstva, ki se je začelo sredi sedemdesetih let, ko je mlada izobraženka, slovenska redovnica sedla k nogam nepismenih kmetič vasi Lusadije in njene okolice. S tem se ji je odstrl skoraj po-

vsem neznan svet, svet bogastva nepreglednih razsežnosti, bogastva življenja mnogih žensk. Zapisala jih je in ustvarila niz portretov, v katerih osebe zažarijo v vsej svoji izjemnosti in ranjenosti hkrati. Izrisala jih je na spoštljiv način, na način učenca, ki je za beležil izkušnjo, ki ga presega. Verjetno se ravno zaradi tega bralca s tolikšno silovitostjo dotakne val življenjskih zgodb staroselk iz Sabarkante.

Pred njim živo stoji prva staroselska učiteljica. Sposobna in uspešna ženska, ki postane žrtev obtožbe čarovništva. Pogumna in odlična organizatorica dobro plačanega dela za ženske. Sramotno zapuščena nevesta, ki postane modra kuharica v misijonski postaji. Ženska, ki zapusti vsiljenega moža in čaka tistega, ki jo bo spoštoval. Mlado dekle, ki zavrne splav in se odloči roditi otroka moškega, ki jo je izkoristil. Vdova s prelepo izkušnjo skladnega zakona. Mati, ki se zna čuditi skrivnosti človeškega rojstva. Žena, ki se ne ukloni možu, ki jo skuša prisiliti v splav, jo nato napodi in si nazadnje pripelje ljubico. Vdova, ki zavrne vnovično poroko, zaradi katere bi izgubila pravico do svojih otrok. Verna voditeljica, ki je ob moževi podpori nosilni steber ženskega gibanja. Kristjanka, ki ostaja zvesta veri, zaradi katere so skrajni hinduisti napadli in pretepli njeno družino.

Vsekakor gre za branje, vredno bralčeve pozornosti. In to ne samo zaradi svoje izjeme vsebine, kajti v teh kratkih zgodbah so elementi, v katerih pretežno avtobiografski opis prehaja v leposlovje. To velja zlasti za opise narave, ki se s svojo sugestivno lepoto dotikajo umetniškega. Podobno velja tudi za opise oseb, skozi katerega te stopajo pred bralca in se ga živo dotikajo, medtem ko je živost in gibkost dialogov in dogajanja mestoma nekoliko okrnjena zaradi avtoričinih temeljitih razlag, ki služijo za premostitev kulturnih razlik indijskega in slovenskega prostora.

In vendar je ravno to ena največjih odlik te knjige. Namreč, da je vzpostavila vez ljubeče človečnosti, po kateri lahko steče živ dotik s svetom in ljudmi, ki bi nam zaradi svoje različnosti ostali za vselej nedostopni. Zato nas lahko skozi Marijino knjigo tako močno nagovarja izkustvo indijske ženske in njene čudovite sinteze ženskosti in materinstva, prepolne miline in dostojanstva, igrive ustvarjalnosti in žilave potrpežljivosti. Nagovarja nas izkustvo ženske, ki je z veseljem ženska, ženske, prepolne zlahtne žens-tvenosti, ki je v sodobni Evropi žal tako silno redka.

Tadeja Tratnjek

**Dr. Tamara Griesser –
Pečar**
**Razdvojeni narod
(Slovenija 1941-1945)**
Ljubljana: Mladinska
knjiga (Zbirka Premiki),
2004.

V zgodovini slovenskega naroda bi težko našli obdobje, ki bi tako močno zaznamovalo našo sedanost, kot dogajanje v Sloveniji med leti 1941 in 1945. Gre za obdobje okupacije ter razkosanja Slovenije, hkrati pa tudi komunistične revolucije ter iz nje izhajajoče državljanske vojne. Slovenski naciji tudi po skoraj petnajstih letih od prvih demokratičnih volitev ni uspelo najti konsenza o tem, kaj se je dejansko dogajalo na slovenskih tleh med drugo svetovno vojno. »Uradna« zgodovina namreč še vedno deli udeležence državljanskega spopada na dobre (partizane, komuniste) in slabe (domobrance, četnike, vaške stražarje, Cerkev), zaradi več desetletij trajajoče ideološke indoktrinacije pa je tudi družbena klima obremenjena z mitom o »narodnoosvobodilnem boju« ter iz njega izhajajočem črno-belim prikazovanjem zgodovinskih dejstev, ki jih je totalitarna oblast selekcionirala in prirejela za propagandne namene. Posledica tega je izbrisani zgodovinski spomin nacije ter nezmožnost distance do NOB.

Dr. Tamara Griesser - Pečar zagotovo ni neznano ime

med slovenskimi zgodovinarji. Čeprav živi in deluje na Dunaju, se je slovenski javnosti doslej že predstavila z monografijo o škofu Stanislavu Leniču ter ekspertizo o ljubljanskem škofu Gregoriju Rožmanu, ki je izšla v knjigi *Rožmanov proces* leta 1996. Dr. Tamara Griesser - Pečar je leta 1973 sicer doktorirala z dizertacijo »Stališče slovenske deželne vlade do Koroške 1918-1920«, vendar pa se v svojem raziskovalnem delu zelo pogosto loteva tematike druge svetovne vojne na slovenskih tleh z vsemi spremljajočimi pojavi (revolucija, kolaboracija, državljanska vojna). V njenem raziskovalnem delu, povezanem z medvojnimi dogajanjem na Slovenskem, pa še posebej izstopa odnos komunističnega režima do Cerkve, ki je bila za totalitarno oblast sovražnik številka ena. Najnovejše delo dr. Pečarjeve *Razdvojeni narod - Slovenija 1941-1945* pa je v Sloveniji prva celostna obravnava medvojnega obdobja v Sloveniji in je plod dolgoletnega in zahtevnega raziskovanja, saj je zaradi težavne situacije (komunistična revolucija in z njo povezano brisanje sledov) težko najti pristne zgodovinske vire. Veliko le-teh se namreč nahaja v arhivih, kjer je Udba uničila precej gradiva in s tem skušala preprečiti, da bi slovenska javnost izvedela resnico o medvojnem in povojnem dogajanju na slovenskih tleh.

Sama knjiga, ki je v nemščini najprej izšla v Gradcu (v slovenščino pa sta jo poleg avtorice prevedla še Nataša Peternel in Marko Urbanija), obsega skupno 555 strani, razdeljena pa je na sedem vsebinskih sklopov. Prvi se nanaša na dogajanje pred začetkom vojne oz. okupacije, vključujoč strankarsko dogajanje, saj je ravno delovanje političnih strank ključ za razlago nekaterih dogajanj med vojno in revolucijo. Drugi sklop obravnava predvsem okupacijo Slovenije ter spremljajoče pojave (deportacije, nasilno ponemčevanje itd.). Zelo pomemben pa je tretji sklop z naslovom *Osvobodilni boj in polarizacija*, saj obravnava nastanek organizacij, ki jih je »konservativni tabor« (sem so zajete vse stranke, ki niso vstopile v Osvobodilno fronto) ustanavljal za dolgoročno pripravljen boj proti okupatorju, poleg tega pa se loteva tudi nastanka Protiimperialistične oz. Osvobodilne fronte. Posebno poglavje je namenjeno Katoliški cerkvi, ki je bila pomemben akter dogajanja, tako zaradi dotedanje družbene vloge kakor tudi zaradi svoje konfrontacije s KPS, omenjena konfrontacija pa ni bila samo ideološka, pač pa tudi dejanska, saj je bilo že leta 1941 s strani komunistične Varnostno-obveščevalne službe (VOS) likvidiranih precejšnje število duhovnikov. Četrty sklop (*Vojaške enote, policija*

in obveščevalne službe), ki je tudi najboljše, obravnava vse vojaške in paravojaške formacije, ki so bile udeležene v boju proti okupatorju ter državljanskemu spopadu s komunisti v Sloveniji in Jugoslaviji, na primer jugoslovanska vojska v domovini (ki jo je vodil Draža Mihailović in je imela tako rekoč vse do podpisa sporazuma Šubišić - Tito podporo zahodnih zaveznikov), vaše straže, Slovenska legija, Sokolska legija, Narodna legija itd. V istem sklopu avtorica prikaže tudi vzroke in okoliščine nastanka slovenskega domobranstva ter (po zaslugi režimske propagande) razvpite domobranske prisega, nastanek in vlogo »Črne roke« ter policije pod vodstvom dr. Lovra Hacina. Avtorica se v posebnem poglavju loti tudi VOS ter njene dejavnosti pri izvajanju komunistične revolucije (umor dr. Lamberta Erliča in dr. Marka Natlačena, tragedija v Cerknem). V naslednjih vsebinskih sklopih se avtorica loteva še revolucionarnega sodstva, smernic za povojno ureditev (v tem sklopu je opisana tudi vetrinjska tragedija, povezana z vračanjem domobranecem v Jugoslavijo, kjer so bili pobiti) ter poti v slovensko prihodnost, ki se nanaša na prevzem oblasti v Jugoslaviji.

Glede na to, da pričujoča zgodovinska raziskava skuša podati, v skladu s temeljnim poslanstvom zgodovinarja, to

je *zvestoba dejstvom*, podoba bistva, ciljev in prakse različnih družbenih in političnih skupin v času okupacije (stranke, zveze ter (para)vojaške enote), lahko rečemo, da gre za delo, ki bi ga moral imeti na svojih knjižnih policah vsak zgodovinar ali zgodovinski »sladokusec«. Ker pa se sama raziskava loteva dogodkov tudi v podrobnostih, je potrebno paziti, da se bralec ne bi preveč osredotočil na posamezne dogodke in osebe, pri tem pa spregledal rdečo nit posameznega poglavja ter širši kontekst obravnavane zgodovinske raziskave. Omeniti velja tudi, da se omenjena raziskava loteva nekaterih namerno zamolčanih »tabujev«, eden izmed njih pa je tudi kolaboracija z okupatorjem, ki jo je povojni režim brezpogojno razglašal za najhujši zločin, čeprav so tudi komunisti kolaborirali z okupatorjem (na primer kolaboracija komunistov z Nemci na Gorenjskem leta 1941, Titova pogajanja z Nemci zaradi lažjega obračuna s četniki itd.). Prejšnji režim enostavno ni priznaval delitve kolaboracije na prisilno, taktično, pogojno in brezpogojno. Dejstvo pa je, da je protikomunistična stran sodelovala z okupatorjem bodisi zaradi taktike (zaščita civilnega prebivalstva pred represijo okupatorja) bodisi zaradi prisile (komunistično nasilje), kar pa po mednarodnih konvencijah ne moremo smatrati za zločin.

Skratka, knjiga *Razdvojeni narod* se tako pridružuje literaturi, ki z različnih vidikov, bodisi preko zgodovinskega raziskovanja bodisi preko pričevanja razkriva tragično naravo komunistične revolucije, ki je močno zaznamovala slovenski narod. Zanimivo in poučno pa je, da tiste politične sile, ki so nekdanj prisegale na revolucijo, sedaj le-to zamolčujejo, saj bi tako izgubile alibi pri obtoževanju političnih nasprotnikov, češ da zagovarjajo sodelovanje s sovražnikom. Zatorej lahko rečem, da je najnovejša zgodovinska študija dr. Tamare Griesser-Pečar zelo dragocen prispevek tako za zgodovinarje kot tudi za laike, ki jih zanima medvojna ter povojna zgodovina Slovencev, hkrati pa omenjeno delo prispeva k bolj celovitemu vrednotenju medvojnega dogajanja in s tem posledično blaži posledice izbrisane zgodovinskega spomina.

Gašper Blažič

Za vedno Lilja

Za vedno Lilja (2003), tretja uspešnica Lukasa Moodyssona, ne nadaljuje njegove začetne smeri - 35-letni švedski režiser in scenarist tokrat namesto homoseksualne provokativnosti prvenca *Pokaži mi ljubezen* (*Fucking Amal*; 1998) in gledljivosti *Skupaj* (*Together*; 2000) opozarja na (ne)smiselnost življenja v brezbrizni in samoljubni sodobni evropski družbi, tako zahodni kot vzhodni. Čeprav film ni komercialna uspešnica, saj zabave vajene gledalce nič kaj prijetno ne budi iz otopelosti, je vendar zbudil precej pozornosti; večina kritikov se strinja, da gre za doslej najboljši Moodyssonov izdelek.

Za razliko od podobnih »naturalističnih« filmov režiser nikdar ne prestopi meje dobre ga okusa in ne posega po prizorih spolnosti in nasilja, s čimer dokaže, da je brez njih vendarle moč posneti prepričljivo realističen film in tako doseči najširši krog gledalcev.

Vsebina

Zgodba, ki temelji na rešničnem dogodku - samomoru še ne polnoletne ruske prostitutke v predmestju švedskega Malmöja -, pripoveduje o 16-letni Lilji, doma iz »socialistične betonske džungle« nekje na območju razpadle Sovjetske zveze. Veseli se odhoda v Ameriko, toda mama jo pusti samo, ko odide čez

ocean z ruskim emigrantom, ki ga je spoznala prek agencije. Lilja je razklana med silno ljubeznijo in hkrati sovraštvom do lastne matere, ki jo iz samoljubja pušča samo in nezrelo za samostojno življenje; naposled zmaga ljubezen, steče za odhajajočim avtomobilom, a pristane v blatni luži - mati in njen novi partner pa z naglico utišata lastno vest.

Toda nesreče se šele zares pričenjajo. »Dobra« teta se vseli v njeno stanovanje, češ da si je na stara leta zaslužila spodobnejše bivališče, njo pa pošlje živet v mizerno luknjo. V šoli nima nihče razumevanja zanjo, primanjkuje ji denarja, naposled ji izklopijo elektriko in ogrevanje. Praznino zapolnjuje z glasnimi zabavami, upajoč na odrešilno materino pismo, ki bi ji odprlo pot v rešitev, v Ameriko - toda mati se ji naposled odpove s kratkim obvestilom socialni službi.

Njen edini prijatelj je dve leti mlajši vanjo zaljubljeni Volodja, ki od očeta alkoholika namesto ljubezni dobiva le udarce in psovke. Lilja ga reši pred samomorom in mu nadomesti starše in družino. Po krivici dobi sloves prostitutke, naposled pa v pomanjkanju denarja in neiznajdljivosti, da bi preživela kako drugače, to tudi zares postane.

Novo upanje ji ponudi Andrej, ki jo najde v nočnem klubu in ji nato sledi domov,

pretvarjajoč se, da ga skrbi le njeno dobro in da noče od nje ničesar. Zaljubi se vanj, on pa ji obljubi lepše življenje na Švedskem - naivna mu verjame, pusti Volodjo samega z obljubo, da bo morda lahko prišel za njima kasneje.

Andrej pa jo v resnici proda zvodniku na Švedsko, kjer Lilja postane le še potrošno blago za zadovoljevanje izprevrženosti in kompleksov vsega naveličanih bogatih meščanov. Osamljeni Volodja stori samomor. Drobno upanje ji vliva molitev in prikazovanja Volodje - angela, ki jo odvrča od samomora. Nazadnje obupa in se vrže z avtocestnega nadvoza. Tako naposled doseže edino pravo obljubljeno deželo - večnost.

Ideje

Film se zdi na prvi pogled obupno pesimističen, sploh za nevernega gledalca. Edino Bog bi lahko osmisli nesmišelnost trpljenja nedolžnih, Boga pa, kljub pogostim Liljinim molitvam, nadrealističnim prizorom posmrtnega življenja in številnim od Boga izhajajočim idejam, v tem filmu pravzaprav ni. Režiser je sam dejal, da je želel posneti film o Božjem usmiljenju, toda da je bil realizem premočan.

Vodilna misel filma so besede iz naslova, »Za vedno Lilja«, ki jih Lilja, po krivici dobivši status prostitutke, vrezlja v klop v parku med plju-

vanjem in zasmehovanjem sošolcev. Čeprav jo Volodja nagovarja, da je čas, da odideta, dokonča napis, s čimer se upre krivični družbi ter zatri, da ji ta ne more spremeniti lastne identitete s svojim krivičnim etikiranjem. Toda vodilna misel se (zaradi »premočnega realizma«?) ne uresniči; Lilja s svojim samomorom prizna poraz, ne upoštevač Volodjine besede, da še ni pripravljena za odhod v večnost. Vendar v poslednjih trenutkih življenja spozna zmoto, spozna, da ljudje kljub vsej svoji navidezni zlobi vendarle niso tako hudobni - v mislih skuša spremeniti preteklost, tako da simbolično pobere razsuti krompir starki, ki jo je vselej zasmehovala, in ostane pri Volodji.

Mati, teta, učiteljica, zbadljiva sosedka, ki se posmehuje njenemu poslednjemu upanju na materino pismo, socialna delavka, celo Andrej in neka njena »stranka« na Švedskem - vsi kažejo neko iskrico sočustvovanja z njo, ki pa zaradi njihove samozagledanosti v lastno gorje oziroma lastne koristi kmalu ugasne. Čeprav se zdi, da Lilja, zapuščena in še nepripravljena na samostojno življenje, sploh nima druge izbire, kakor oklepati se drobnega upanja na rešitev v obljubljeni deželi, ravno ti zadnji prizori zavrnejo inkompatibilistični determinizem, ki zanika svobodno voljo - film bi vendarle lahko potekal

drugače, Lilja je imela ves čas izbiro, četudi se je zdelo, da nima drugega izhoda.

Agnosticizem scenarija, kljub očitni predstavi krščanskega boga, pa je tisti, ki nekoliko omaja pozitivno misel filma - če je večnost samo igranje košarke z angelskimi krili in si mora gledalec Boga (če je veren) dodati sam, potem ideja o življenjskem trpljenju kot pripravi na večnost obstane na pol poti, na stičišču med filozofijo in teologijo. Zato je film za vernega gledalca zelo sporočilen, neverujoči pa ga lahko razume celo kot razkritje življenjskega nesmisla, saj je večnost brez Boga pravzaprav nesmiselna, »dolgočasna«.

Režiserju je treba priznati izredno prodornost pri soočenju dveh, vse bolj brezbržnih evropskih družb, prenasršene potrošniške, ki preganja osamljenost in z dolgočasnost s perverzijami, in izpraznjene postkomunistične, ki skuša praznino sesute ideologije zapolniti s »turbo uvozom« potrošništva. Čeprav gre v prvi družbi za prenasršenje »duhovne ponudbe«, v drugi pa za duhovno praznino po desetletjih načrtnega odstranjevanja religije, in čeprav imata družbi različno materialno osnovo, sta si neverjetno podobni: brezbržni ljudje, sedeči pred televizorji, ki kljub dobrim težnjam v sebi ostanejo otopeli za bolečino bližnjega, videč le svojo nesrečo.

Glasbo je odlično izbral Nathan Larsona - uvodna oziroma zaključna pesem, ko Lilja obstane na vrhu nadvoza tik pred samomorom, je težkometalna skladba *Mein Herz brennt* (*Moje srce gori*) razvpite nemške skupine Rammstein. Gre pravzaprav za predelavo pravljice za lahko noč po vzoru priljubljene nemške predstave za otroke *Das Sandmännchen*, v kateri groteskni pevčev glas grozi otrokom, da jim bo s svojim iztrganim gorečim srcem ukradel njihove solze in si napolnil mrzle žile. Pesem pravzaprav razkrije dušo vseh, ki so zlorabljali Liljo (in tudi Volodjo), ozko zazrti le v lastne frustracije.

Sklep

Lilja za vedno je film, ki Božjega usmiljenja kljub »premočnemu realizmu« vendarle ne zanika; z vidika večnosti se pravzaprav konča srečno. S svojim opozarjanjem na brezbržnost, otopelost in sprevrženost sodobne potrošniške družbe ter hkrati s pozitivno idejo vračati zlu dobro nedvomno sporoča: trpeti, četudi nedolžen, je smiselno, posmrtno življenje je in vanj je treba priti pripravljen, saj se na zemlji živi le enkrat, večnost pa je itak večna.

Robert Jakomin

Milan Zver (ur.) Pučnikova znanstvena in politična misel – zbornik referatov in razprav

Ljubljana: Nova obzorja,
2004.

Demokratizacija in osamosvojitve Slovenije sta nedvomno dogodka, ki sta zelo zaznamovala zgodovino Slovenk in Slovencev. Ime dr. Jožeta Pučnika je močno povezano z obema edinstvenima dogodkoma slovenske zgodovine, saj je dr. Pučnik s svojim prizadevanjem, delom in prepričanjem odločilno pripomogel, da je Slovenija leta 1990 s prvimi svobodnimi volitvami formalno stopila na pot demokracije, leto dni kasneje pa še na pot samostojnosti. Po njegovi zgodovinski vlogi v slovenski politiki bi ga lahko primerjali celo z Janezom Evangelistom Krekom, pod katerim smo Slovenci doživeli prehod iz monarhične družbene ureditve v začetke slovenskega parlamentarizma.

Dr. Jože Pučnik se je rodil leta 1932 na Črešnjevcu pri Slovenski Bistrici. Po končani osnovni šoli se je vpisal na mariborsko gimnazijo, kjer se je zaradi svojih kritičnih prispevkov v šolskem glasilu prvič zameril komunističnim krogom, zaradi česar mu ni bilo dovoljeno opravljati mature - le-to je opravil šele po končanem vojaškem roku. Po matu-

ri je študiral v Ljubljani primerjalno književnost ter filozofijo. Leta 1958 je diplomiral, še istega leta je bil zaradi kritičnih člankov v Reviji 57 obsojen na devet let strogega zapora. Po petih odsluženih letih je bil izpuščen na prostost, vendar je bil zaradi članka *O dilemah našega kmetijstva* leta 1964 spet obsojen, zato je moral še dve leti za rešetke. Po izpustu iz zapora mu Filozofska fakulteta ni hotela izdati diplome, prav tako tudi ni mogel najti službe, zato se je umaknil v Nemčijo, kjer je najprej delal kot delavec ob talilni peči, ker pa ni imel priznane diplome, je na univerzi v Hamburgu ponovno študiral in leta 1971 zaključil študij z doktoratom iz družbenih ved. Zaposlil se je na univerzi v Lüneburgu, kjer je predaval vse do upokojitve leta 1989, vmes pa je začel sodelovati z *Novo revijo*, saj je v 57. številki *Nove revije* jasno poudaril potrebo Slovenije po osamosvojitvi. Leta 1988 je izšla njegova knjiga *Kultura, družba in tehnologija*. Po upokojitvi se je dokončno vrnil v Slovenijo in se pridružil Socialdemokratski stranki Slovenije (SDSS) in kmalu postal njen predsednik, kasneje pa še voditelj koalicije Demos. Leta 1990 je kandidiral za predsednika predsedstva Slovenije, vendar je v finalu izgubil dvoboj z dotedanjim komunističnim voditeljem Milanom Kučanom. Leta 1992 je za krajši

čas postal podpredsednik vlade, po neuspehu SDSS na volitvah istega leta pa je postal poslanec, mesto predsednika SDSS (kasneje SDS) pa je prepustil Janezu Janši. V mandatnem obdobju 1992-1996 je vodil preiskovalno komisijo, ki se je ukvarjala s povojnimi poboji, žal pa je delo komisije ostalo nedokončano. Po letu 1996 se je umaknil iz aktivnega političnega življenja, še vedno je sodeloval v uredništvu *Nove revije*, politično pa se je angažiral le preko civilne družbe. Leta 2002 je podprl kandidaturo Barbare Brezigar na predsedniških volitvah, že kmalu po tistem (januarja 2003) pa je umrl.

Društvo Ivan Cankar je letos spomladi, po prvi obletnici Pučnikove smrti, pripravilo simpozij o Pučnikovem življenju in delu, rezultat simpozija pa je pričujoči zbornik, ki se ne omejuje le na Pučnikovo znanstveno in politično misel, pač pa tudi življenje in delo. Zbornik je razdeljen v štiri sklope. V prvem sklopu so objavljeni referati s simpozija, ki so jih pripravili sociolog dr. Frane Adam, publicist Viktor Blažič, pravnica Barbara Brezigar, nekdanji ustavni sodnik dr. Tone Jerovšek, literarni zgodovinar akademik dr. Janko Kos, zgodovinar dr. Janko Prunk, politik in diplomat dr. Dimitrij Rupel, nekdanji ustavni sodnik dr. Lovro Šturm, filozof dr. Ivan Urbančič, gospodarstve-

nik in nekdanji minister dr. Jože Zagožen ter politolog dr. Milan Zver, ki je zbornik tudi uredil. V drugem sklopu je objavljena razprava s simpozija, v kateri so sodelovali prej omenjeni pisci referatov in še nekateri sodelujoči, dodani pa so tudi spomini in pričevanja nekaterih Pučnikovih najbližjih sorodnikov in prijateljev. Tretji sklop predstavljajo članki o Jožetu Pučniku, ki so bili objavljeni že v drugih publikacijah; na primer članek Dražga Jančarja *Stvar Jožeta Pučnika*, ki je bil objavljen že leta 1990, poleg tega pa še trije prispevki (avtorji so Janez Janša, dr. Ivan Štuhec in mag. Rudi Šeligo), ki so nastali neposredno po Pučnikovi smrti januarja 2003. Na koncu zbornika pa je dodan še razgovor Staneta Kavčiča, predsednika ideološke komisije centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije, s člani uredništva revije *Perspektive* januarja 1964. Omenjeni razgovor, ki je bil kasneje objavljen v reviji *Perspektive* (v številki 36-37, ki je v knjižnicah zelo težko dostopna), dobro orisuje ideološki in politični kontekst tedanjega časa, pa tudi pozornost, ki jo je komunistična oblast namenjala Pučniku ter njegovemu publicističnemu delu.

Skratka, zbornik o dr. Jožetu Pučniku osvetljuje Pučnikovo osebnost z več zornih kotov. Je nekakšen opis razvoja Pučnikove misli v času in

prostoru. Zgodnji Pučnikovi članki se namreč nahajajo še v marksističnem miselnem krogu, čeprav je Pučnikov marksizem, kot ugotavlja dr. Janko Kos, dejansko že protimarksizem, na Marxovo mesto pa stopi Kantova etika, ki je Pučnika močno zaznamovala v njegovi moralni drži, še zlasti resnicoljubnost, ki za Pučnika ni bila le nek kantovski konstrukt, pač pa tudi način življenja. Pučnik je tudi jasno razlikoval pojma legalnost in legitimnost, ki so ju predstavniki komunističnega režima ter njihovi nasledniki pogosto enačili. V svoji družbeni misli pa se je Pučnik kasneje, ko je emigriral v Nemčijo, naslonil na sociologa Jürgena Habermasa in Niklasa Luhmanna. Razlike, ki so nastale v Pučnikovem dojetju politične stvarnosti v zgodnejšem in zrelejšem obdobju, pa so razvidne tudi iz primerjave dveh člankov, in sicer *Civilna družba z vidika tehnologije reguliranja in njeno uveljavljanje v Sloveniji* (objavljeno v knjigi *Kultura, družba in tehnologija* (1988)) ter *Kulturna prenova Slovenije*, ki je bil objavljen leta 1999 v zborniku *Sproščena Slovenija*. Dr. Frane Adam v tej primerjavi ugotavlja, da je prvi članek bolj vizionarski in napoveduje rekonstrukcijo ter modernizacijo slovenske družbe na podlagi civilne pluralne tehnologije, medtem ko je drugi članek precej manj op-

timističen in opozarja na vrednostno krizo ter strukturne anomalije, rešitev pa išče v kulturni prenovi, ki jo je v osemdesetih letih še zavračal, na podlagi novih izkušenj v devetdesetih let pa je spremenil mnenje. Tudi sicer je za Pučnika značilno, da je bil pred svojim aktivnim političnim delovanjem predvsem optimist in vizionar, po letu 1990 pa je mogoče opaziti njegov premik k realizmu, saj je kot politik in državnik doživel velika razočaranja, podobno kot je doživel šok ob aretaciji leta 1958, po tistem, ko je mislil, da lahko spreminja družbeno stvarnost skozi obstoječe družbene institucije, npr. preko Zveze komunistov Slovenije. Razočaranje je tudi pripomoglo k temu, da je dr. Pučnik začel poudarjati tako vsebino kakor formo demokracije.

Odlika zbornika je tudi v tem, da je dokaj lahko berljiv in je zato primeren tudi za širši krog bralcev. Omenjeni zbornik pa je tudi nekakšna nadgradnja knjige *Izbrana dela Jožeta Pučnika*, ki je izšla lani pri založbi Mladinska knjiga, da seveda ne omenjam intervjuja, ki ga je leta 1990 z dr. Pučnikom opravil Janko Lorenci in je izšel v knjižni obliki. Vsekakor pa zbornik *Pučnikova znanstvena in politična misel* osvetljuje tako rekoč vse dimenzije Pučnikovega življenja in dela, pa tudi njegovo moral-

no držo, v kateri ni bilo mogoče zaslediti ne zagrenjenosti ne želje po poravnavanju računov, zaradi česar je dr. Pučnik tako rekoč edini največji slovenski politik, ki si zasluži naziv »državnik«.

Gašper Blažič