

**1/2** XXXV (324/325)  
januar/februar 2006

## Vsebina

- Uvodnik**  
1 Lenart Rihar: Resnica in bližina
- Teologija**  
3 Tomaž Maras: Peter – začetek in temelj edinosti, II.
- Vera in razum**  
7 Robert Petkovšek: Religija in um v postsekularni družbi  
12 Joseph Ratzinger: Predpolitični moralni temelji svobodne države
- Duhovnost**  
19 Tadeja Kerže: Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, I.
- Leposlovje**  
30 Marjetka Smrekar: Pesmi  
38 Simon Purger: O dekletu, ki je stopilo za ograjo
- Oddaljenost**  
41 Branko Cestnik: Oddaljeni kristjani  
50 Rafko Valencič: Zakon postopnosti in oddaljeni verniki  
56 Ljubo Bekš: Oddaljeni – pot Cerkve  
59 Gregor Lavrinec: Dogmatična razhajanja in zblíževanja
- 65 Andre Vingt-Trois: Sodobni misijonski izzivi cerkve  
73 Robert Friškovec: Zapor: za koga in zakaj?
- In memoriam**  
78 Robert Petkovšek: Milan Komar (1921-2006)
- Zgodovina**  
85 Tomaž Simčič: Pogledi na 19. stoletje, III.  
92 Marko Kremžar: Ozadje vetrinjske tragedije
- Pedagogika**  
101 Ivo Kerže: Problemi iz sodobne didaktike in pedagogike, I.
- Moralka**  
106 Romana Skubic: Etika in spolnost
- Družba**  
116 Andrej Marko Poznič: Leto dni po koncu kontinuitete
- Presoje**  
125 Blaž Knez: Jože Dežman, S pravno ljubeznijo iz rdeče ledene dobe  
127 Matej Matija Kavčič: Eric Emmanuel Schmitt, Evangelij po Pilatu
- SLIKA NA NASLOVNICI:**  
Helena Valentin: **Prebodeno srce**, 2002, akril na platnu, 30 x 40 cm.

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

Odgovorni urednik: Lenart Rihar  
E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drofenik, Helena Jaklitsch, Robert Jakomin,  
Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže, Helena Kocjančič,  
Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž,  
Ana Reberc, Miran Špelic

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  
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk

Likovna oprema: Predstavljamo dela mlade umetnice Helene Valentin, ki je leta 2005 diplomirala na Šoli uporabnih umetnosti FAMUL STUART.

Tisk: Povše

Na leto izide deset števk. Celoletna naročnina 5.500 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poština 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 v elektronski obliki.

ISSN 1318-1238

cena: 1.100 SIT

## Resnica in bližina

*Prijetno ni živeti na obodu,  
vse sile iščejo poti v osredje.<sup>1</sup>*

*Nobenega od žarišč, ki jih je spodbudilo leto oddaljenih, nisem spremljal zelo od blizu. Zato ne vem, koliko nelagodja sta taka formulacija in vsebina sprožila. Nelagodja? Ja, nelagodje je prvi občutek, ki me ob misli na leto oddaljenih prešine.*

*Kje se neha bližina in kje se začne oddaljenost? Kdo je arbiter, ki bo v neskončnem mnoštvu relacij o tem odločal? Predvsem pa, ali obstaja merilo, ob katerem lahko vsak od nas dobi nekaj zadevne orientacije?*

*Čeprav je vse nestalno, vse v prehodu,  
ni vse samo potek, samo sosledje,  
so vozli, trde točke, je zaledje,  
se strinjajo steze kot v tihem shodu.*

*Koncem letošnjega januarja je umrl v svetu priznani, pri nas pa malo poznani filozof dr. Milan Komar, ki je svoje napore posvečal cilju, da bi našel zadnji smisel in jasnost človekovemu begotnemu življenju. Nasproti sodobni relativistični miselnosti postavlja resnico. Resnico, ki od človeka zahteva napor: odločitev, izbiro, stališče. Ker relativizem pomeni, da stvari ne jemljemo zares, da jih ne jemljemo v njihovi neizprosni resnici, je v svojem bistvu moralna slabost. Če ni resnice, je beg, je laž. U notranjosti, v srcu je namreč zelo težko vzdržati z lažjo, in zato tisti, ki se nahaja v laži, nujno teži navzven. »Neresnica vedno konča v zunanjem, tako da človek ni navzoč samemu sebi in prav zato ne more biti navzoč drugemu.«<sup>2</sup> Resnica torej utemeljuje navzočnost in če ni resnice, ni navzočnosti, pač pa uhajanje v nedefiniran prostor brez zakona in brez prekrška; kar sodobni relativizem zmotno definira kot strpnost in širino. Usodnost nevarnega procesa s pozitivnim poimenovanjem je torej na dlani. Zato Komar kot rešitev uvaja spreobrnjenje k resnici: predati se resnici, videti, hoteti videti resnico. Gre za obrat, ki od človeka zahteva samorefleksijo in umestitev na svoje mesto. Je spreobrnjenje od iluzije, od laži k nepopustljivi realnosti stvari.*

*Kdor bolj jo ljubi, bolj mu razdeva  
zaklade neizčrpne svojega obilja,  
ko bolje jih spoznava, bolj jih išče:*

*ne more več iz njenega okrilja.  
Če šibek bil je, lahek kakor pleva,  
zdaj težek je, ko pada v središče.*

*Spreobrnitev k resnici je prava pot tudi za versko spreobrnjenje, za spreobrnjenje k Resnici. Ta pa prav tako ni oddaljena, ampak je bližina sama. In krog je sklenjen.*

*Veljave vse v Veljavi temeljijo,  
lepote vse v Lepoti se blestijo  
in shodi končno vodijo nas k Shodu.*

*Zato človeku ni živeti na obodu,  
ker silnice teže mu v sredo bitja,  
v kraj miru, neskončnega spočitja.*

*Tak bi bil torej lahko eden od možnih teološko-filozofskih odgovorov na »vprašanje oddaljenih«. Vendar življenje s svojo pestrostjo prinaša brez števila majhnih in velikih dodatnih okoliščin in zaprek, ki zahtevajo še drugačne pristope k problematiki. Zato tudi niz člankov na to temo v prvi letošnji številki Tretjega dne.*

Lenart Rihar

- 
1. Avtor uporabljene poezije je Milan Komar. Soneti so objavljeni v knjigi Red in misterij, Ljubljana, Študentska založba, 2002.
  2. M. Komar, Iz dolge vigillije, Ljubljana, Družina, 2002, 51.

# Peter – začetek in temelj edinosti, II.

Po temeljitem zgodovinskem prikazu Petra kot učenca, apostola in mučenca Oscar Cullmann nadaljuje najprej z razlago odlomka iz Matejevega evangelija, v katerem Jezus Petru obljubi: »Ti si Peter in na tej skali bom sezidal svojo Cerkev« (Mt 16,17-19). »Kakor razpravo o zgodovinskem vprašanju Petrovega bivanja v Rimu, tako so tudi razlago Mt 16,17-19 skali lili konfesionalni predsodki.« (Cullmann 1952: 176).<sup>1</sup> Kot zgodovinar Cullmann ne razkriva svoje konfesionalne pripadnosti, njegov teološki postopek pa je očitno »protestantski«<sup>2</sup>, saj zgolj na podlagi zgodovinskih dognanj o začetkih Cerkve in z razlago Svetega pisma ugotavlja, ali ta Jezusova obljuba velja za Cerkev vseh časov, in če velja, kako naj velja. Seveda ga pri tem zanima predvsem vloga rimskega škofa – papeža v celotni Cerkvi.

## 1.4 Cullmannova eksegeza Mt 16,17-19

V povezavi z rimskim škofom začnejo razlagati odlomek Matejevega evangelija o Jezusovi obljubi Petru šele v začetku 3. stoletja. Severnoafriški duhovnik Tertulijan v svojem nasprotovanju popustljivosti rimskega škofa Kalista (217-222) trdi, da veljajo Jezusove besede Petru osebno in ne nasploh rimskemu škofu niti kateremu koli drugemu škofu. Severnoafriški škof Ciprijan Petrovemu prvenstvu sicer priznava, da je znamenje edinosti, vendar v sporu z rimski škofom Štefanom (254-257) razlaga, da Jezusove besede Petru veljajo vsem škofom, ne samo rimskemu. Čeprav so cerkveni očetje odlomek razlagali zelo različno tudi zunaj »cerkvenopolitičnih« zavzemanj, je v srednjem veku obveljal za samoumevno utemeljitev papeške oblasti, ki velja v vsej Cerkvi.

Avguštinovo razlago, da je Jezus ob besedah »in na tej skali« pokazal nase in ne na Petra, je obudil šele Luter. Skala, na katero bo Jezus zgradil svojo Cerkev, je za reformatorje torej Jezus sam oziroma vera v Jezusa, ki jo je izpovedal Peter za vso Cerkev. Sveto pismo je bilo reformatorjem edino merilo vere in cerkvenega življenja, zato so se z odlomkom seveda ukvarjali veliko bolj zavzeto kakor z vprašanjem glede Petrovega bivanja in smrti v Rimu. Proti koncu 19. stoletja je med protestantskimi strokovnjaki prevladala razlaga, da teh besed sploh ni izrekel Jezus in da so delo krščanske skupnosti. Protestantski razlagalci so bili prepričani, da Jezus ni imel nobenega namena ustanoviti Cerkev, saj je oznanjal zgolj Božje kraljestvo; že Jezusova omemba Cerkve naj bi torej pomenila, da odlomek ni pristen. Katoliški eksegeti so medtem še naprej vztrajali pri samoumevnosti veljave Jezusovih besed tudi za Petrove naslednike, papeže.

Zgodovina razlage Mt 16,13-19 kaže, da so razlagalci iz besedila večinoma razbrali pomen, ki je ustrezal njihovim vnaprejšnjim stališčem. Zato Oscar Cullmann zelo resno pretresa različne pomisleke glede pristnosti Jezusove obljube Petru (Mt 16,17-19), ki jo najdemo samo v Matejevem evangeliju. Želi pokazati, da to besedilo ni sad poznejšega helenističnega vpliva na še nezapisano ustno izročilo o Jezusu, ampak da je zaznamovano z Jezusovim, judovskim okoljem in da je skladno s celoto Jezusovega oznanjevanja, kar vse pomeni, da ni upravičenega razloga za dvom o tem, ali je besede res izrekel Jezus sam.<sup>3</sup> Lastno razlago Cullmann začne z obravnavo umeščenosti širšega besedila o Petrovi izpovedi vere v Jezusa in Jezusovi prvi

napovedi svoje smrti in vstajenja v Markovem (Mr 8,27-33), Lukovem (Lk 9,18-22) in Matejevem evangeliju (Mt 16,13-23).

O evangelistu Marku pravi maloazijski škof Papija (okoli 70-130), da je v svojem evangeliju zbral to, kar je Peter v svojih pridigah povedal o Jezusovem življenju. V Markovem evangeliju je Petrov odgovor na Jezusovo vprašanje, kaj učenci pravijo, kdo da je, najbolj preprost in najkrajši. Ta Petrov odgovor izraža prepričanje vseh učencev, ki so o tem med seboj gotovo že razpravljali: »Ti si Mesijak« (Mr 8,29). Jezus jim strogo prepove, da bi to komu povedali, saj jih želi prej poučiti, kaj pomeni njegovo mesijanstvo: da bo moral veliko pretrpeti, da ga bodo zavrgli in umorili in da bo po treh dneh vstal. Petrovo nasprotovanje jasno kaže, kako so si učenci Jezusovo mesijansko poslanstvo razlagali povsem napačno. Jezusa bi učenci radi pridobili za uresničevanje lastnih načrtov. To je za Jezusa hudičeva skušnjava, zato Petra pograja z besedami, s katerimi je ob koncu skušnjav v puščavi zavrnil hudiča: »Poberi se, satan!« (Mt 4,10).

V to Markovo sklenjeno poročilo o dogodku v Cezareji Filipovi evangelist Matej uvrsti poleg Petrove izpovedi, da je Jezus Mesija, svoje vrstice 17-19, torej Jezusovo »izpoved«, da je Peter skala, na kateri bo sezidal svojo Cerkev. Na poznejše Matejevo urejanje zbranega ustnega gradiva kaže slabo ujemanje med Petrovim napačnim razumevanjem sicer pravilnega odgovora, da je Jezus Mesija, in Jezusovimi besedami Petru: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, kajti tega<sup>4</sup> ti nista razodela meso in kri, ampak moj Oče, ki je v nebesih« (Mt 16,17).

Po Cullmannovem mnenju je Jezus svojo obljubo Petru izrekel ob neki drugi priložnosti: tik pred svojim trpljenjem in smrtjo. Tja je evangelist Luka uvrstil zelo podobno besedilo: Petrovo izpoved, da Gospoda v nobenem primeru ne bo zapustil, in Jezusovo napoved Petrovega izdajstva, potem ko je Petru naročil, naj po svojem spreobrnjenju utrdi

svoje brate (Lk 22,31-34). Če drži, da je evangeljsko ustno izročilo prišlo do evangelistov v posameznih, časovno ali geografsko nepovezanih odlomkih, potem je bilo zbiranje in smiselna razporeditev teh odlomkov delo evangelistov. Znano je, da jih Matej razporeja po teološki sorodnosti, Luka pa jih skuša urediti v časovnem zaporedju, »vse po vrsti« (Lk 1,3). Matej naj bi torej delec ustnega izročila, ki skupaj z Lukovim odlomkom o Jezusovi napovedi Petrovega izdajstva časovno sodi k zadnji večerji, zaradi vsebinske sorodnosti uvrstil k poročilu o dogodku v Cezareji Filipovi.

Med zadnjo večerjo je veliko bolj razumljiva tudi Jezusova omemba Cerkve. Jezus besedo Cerkev v evangelijih izgovori samo še na enem drugem mestu (Mt 18,17).<sup>5</sup> Grška beseda za Cerkev, *ekklesia*, ni krščanska iznajdba. Zelo pogosto s to besedo Septuaginta<sup>6</sup> prevaja hebrejsko besedo *qahal*, ki pomeni zbor izvoljenega Božjega ljudstva. V Jezusovem času se je vsak Jud štel za pripadnika tega Božjega ljudstva, ni pa manjkalo skupin, ki so to vsem drugim sonarodnjakom zaradi njihove nezvestobe odrekale in oživljale starozavezno preroško sporočilo o Izraelovem »ostanku« (Iz 10,20). Najbolj znana je kumranska »skupnost novezaveze« ob Mrtvem morju.

Judovsko pričakovanje mesija je vključevalo tudi predstavo o neki mesijanski skupnosti. Namen Jezusovega mesijanskega delovanja je ravno nova ustanovitev Božjega ljudstva, ki se ne ujema več kar z judovskim ljudstvom. Po eni strani se skrči na skupino Judov, ki postanejo Jezusovi učenci, po drugi strani pa bo ta mala skupnost izmed Judov omogočila, da bo Božje ljudstvo zaobjelo vse človeštvo. Za Jezusa je mesijansko poslanstvo v tem, da daruje svoje življenje za svoje ljudstvo. Jezusova omemba Cerkve se zato odlično ujema z dogajanjem med zadnjo večerjo, tik pred Jezusovim trpljenjem in smrtjo.

Glede posameznih podob Cullmann pravi, da je bila Judom skala prispodoba že za

očaka Abrahama kot temelj izvoljenega ljudstva. Poleg tega v Danielovi knjigi kamen, ki se brez človeških rok utrga in uniči podobo v sanjah kralja Nebukadnezarja, postane velika gora in napolni vso zemljo. Bog nebes, pravi prerok Daniel v razlagi Nebukadnezarjevih sanj, bo ustanovil kraljestvo, ki bo razdrobilo in pokončalo vsa druga kraljestva, samo pa bo ostalo na veke (prim. Dan 2,1-45). Že v judovskem izročilu ta kamen pomeni mesija. Jezus pa v navezavi na Danielovo knjigo sam o sebi pravi: »Kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogalni kamen. Vsak, kdor pade na ta kamen, se bo razbil, in na kogar ta kamen pade, ga bo zmečkal« (Lk 20,17-18). Temelj Cerkve vseh časov je torej skala, ki so apostoli na čelu s Petrom in ki počiva na skali, ki je Jezus sam.

Vrata podzemlja, ki ne bodo premagala Cerkve, so kraljestvo smrti. Cerkev pa je od vsega začetka priča Jezusove zmage nad smrt-

jo, njegovega vstajenja. Čeprav ta zmaga še ni dovršena, je odločilna bitka že dobljena. Ključni nebeškega kraljestva, ki jih bo Jezus dal Petru, pomenijo, da bo Petrova naloga po Jezusovi smrti in vstajenju voditi Božje ljudstvo v nebeško kraljestvo, ki je kraljestvo življenja in vstajenja od mrtvih. Besedni par »zavezati« in »razvezati« bi v rabinskem načinu izražanja lahko pomenil dvoje: »prepovedati« in »dovoliti«, torej postavljati pravila, ali pa »obsoditi« in »oprostiti«, torej odvezati grehov. Jezus Petru izroča učiteljsko oblast in celo oblast odvezovati grehov.

Nasprotje med Cerkvijo kot novim, sedanjim Božjim ljudstvom in prihodnjim Božjim kraljestvom pa je iznajdba moderne miselnosti.<sup>7</sup> Neka napetost, vendar ne nezdržljivo nasprotje med »že« in »še ne«, ugotavlja Cullmann (več v Cullmann 1948), v resnici prežema celotno Novo zavezo. Že v judovstvu pa pojem »Božje ljudstvo« v sebi povezuje to



Helena Valentin: Pietà, 2001, oglje na papirju, 90 x 100 cm.

napetost med »že uresničeni« in »še ne dovršeni«, med sedanostjo in prihodnostjo.

Jezus zbere svoje dvanajstere apostole, ki predstavljajo dvanajstere Izraelove rodove, torej celotno izraelsko ljudstvo, in jih razpošlje oznanjat Božje kraljestvo. S tem dejanjem Jezus že utemelji Božje ljudstvo – Cerkev, ki naj po njegovi smrti pripravlja prihod Božjega kraljestva. Tempelj, o katerem pravi Jezus, da bo podrt in ga bo po treh dneh znova postavil (Jn 2,13-22), pomeni Jezusovo vstalo telo in Cerkev.<sup>8</sup> Po svojem vstajenju pa je Jezus po Cullmannovem mnenju računal na zgolj krajši čas (to je naš sedanji čas Cerkve) do svojega ponovnega prihoda, ko bo novo Božje ljudstvo prešlo v dokončno Božje kraljestvo.

Tako Cullmann dokazuje, da so Jezusove besede Petru pristne, čeprav jih Jezus morda ni izrekel v Cezareji Filipovi, ampak šele pri zadnji večerji. Jezus sam je torej obljubil Petru, da bo na njem že na tem svetu zgradil Božje ljudstvo, ki bo pripravljalo Božje kraljestvo.

Dejansko že s svojo svetopisemsko razlago Cullmann odgovarja tudi na vprašanje, »ali Jezus s svojo obljubo v Mt 16,17 misli na stoletja, na Cerkev vseh časov ali pa samo na tisto Cerkev, ki naj bo zgrajena v času apostolov, torej za časa življenja apostola Petra po Kristusovi smrti« (Cullmann 1952: 172). Saj Jezus niti z besedico ne omeni naslednikov, nagovarja samo Petra osebno, ki ga enkrat za vselej postavi za temelj Cerkve vseh časov. Besedilo Mt 16,17-19 po Cullmannovem prepričanju zato velja samo za Petra, o drugih, poznejših voditeljih Cerkve Jezus govori drugod, nikakor ne tu. Enkratnost in neponovljivost obljube Petru in nasploh časa apostolov, ki je merilo vsemu, kar sledi v zgodovini Cerkve, pa sodi še k enkratnosti in neponovljivosti Kristusovega učlovečenja. Cullmann se zaveda, da je »s tem že prestopil meje eksegeze« (Cullmann 1952: 238). Že s svojo svetopisemsko razlago je odgovarjal na dogmatična vprašanja, ki jih bo obravnaval

v kratkem zadnjem poglavju, nekakšni razširitvi eksegetskih ugotovitev.

(nadaljevanje prihodnjic)

## Literatura:

- Cross, F. L. (ur.) 1957: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: London Oxford University Press.
- Cullmann, O. 1948: *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Cullmann, O. 1952: *Petrus: Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Loisy, A. 1902: *L'Evangile et l'Eglise*. Paris: Picard.
- Schatz, K. 1990: *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Würzburg: Echter.

1. Eden izmed tehtnih sodobnejših zgodovinskih prikazov Petrovega prvenstva je denimo delo K. Schatza *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (glej Schatz 1990).
2. Tak protestanski pristop jedrnato opiše *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (1957: 481) pod geslom o eksegezi - »razlaganju svetopisemskih besedil«: »Reformacija je uvedla novo načelo v eksegetsko znanost. Medtem ko je dotlej eksegete pri njihovem ugotavljanju pomena Svetega pisma vodila dogma Cerkve, naj bi zdaj Sveto pismo, kakor ga interpretirajo različne miselne usmeritve, določalo dogmo«.
3. Seveda je Cullmannova predpostavka, da so evangeliji tako priče Božjega razodetja kakor tudi zgodovinopisna poročila.
4. Besedica »tega« manjka v grškem izvorniku (v Slovenskem standardnem prevodu to ni označeno), čeprav stavek potrebuje kak predmet. Cullmann v tem prepozna še eno znamenje tega, da je Matej te besede vnesel semkaj, čeprav so bile izrečene v neki drugi, prvotni povezavi.
5. Da se beseda skoraj ne pojavlja, seveda še ne pomeni, da ne obstaja to, kar beseda označuje. Cullmann večkrat svari pred zavajajočo »besedno statistiko«, ki je sicer kar ustrezná prispodoba za pretirano samozavesten racionalizem nekaterih eksegetov.
6. Septuaginta je izredno vpliven grški prevod Stare zaveze iz 3.-2. stoletja pr. Kr., delo aleksandrijskih Judov.
7. Znamenit je stavek francoskega modernističnega bibličista Alfreda Loisyja (1857-1940): »Jezus je oznanjal Božje kraljestvo, prišla pa je Cerkev« (1902: III).
8. Poleg tega besedna zveza »graditi Cerkev« ustreza judovskemu načinu izražanja; v Stari zavezi je denimo pogost izraz »hiša Izraelova«.

# Religija in um v postsekularni družbi

Pred dvema letoma, 19. januarja 2004, sta se na Bavarski katoliški akademiji v Münchnu pred izbranim občinstvom srečala kardinal Joseph Ratzinger, danes papež Benedikt XVI., in filozof Jürgen Habermas, ki po Marxu, Nietzscheju in Heideggru velja za najvplivnejšega sodobnega nemškega filozofa. Ob srečanju dveh intelektualnih svetov, ki ju po mnenju predsednika akademije Floriana Schullerja zastopata imeni »Ratzinger« in »Habermas«, so se pokazala njuna temeljna prepričanja o človeški eksistenci, družbi, morali in religiji. Razpravljala sta o temi »Predpolitični moralni temelji svobodne države«, s čimer sta poskušala opredeliti vlogo religije in etike v sodobni, svobodni, ustavni državi, o kateri je sredi šestdesetih let prejšnjega stoletja Ernst-Wolfgang Böckenförde postavil izzivalno tezo: »Končno živi država od normativnih predpostavk, ki jih sama ne more jamčiti«.

## Stališče Jürgena Habermasa

Habermasa, predstavnika druge generacije Frankfurtske šole, poznamo po njegovi filozofiji diskurza, ki jo je utemeljil na razsvetljenski ideji avtonomnega uma. Za razliko od razsvetljencev uma ne razume več v metafizičnem smislu kot nadzgodovinskega, teoretičnega uma, ampak kot praktični, diskurzivni um, ki se prek komunikacije z drugimi uresničuje v živih, zgodovinskih, družbenih procesih, obenem pa se v teh procesih tudi preverja in očiščuje. Ker je človek po svojem bistvu politično bitje, se uresničuje šele v komunikaciji z drugimi. Zato Habermas vprašanja

spoznanja ni nikoli ločeval od družbene teorije in diskurza.

Habermas je ves čas zagovarjal razsvetljensko idejo sekularne družbe, ki svojih temeljev ne išče izven sebe, ampak v demokratičnih političnih mehanizmih znotraj družbenega diskurza. V pravi, radikalni demokraciji po Habermasu ni nobenih »lukenj«, skozi katere bi vanjo pritekali zunanji vplivi (metafizični, religiozni, etični idr.). Demokracija in njen politični prostor sta samozadostna in zmožna utemeljevati, usmerjati in osmišljati svoje procese, do religije in etičnih vprašanj pa hočeta ostati neopredeljena. Zato ne preseneča, da je bil proces sekularizacije zahodne družbe obenem tudi proces etične formalizacije in izključevanja religioznih vplivov. V očeh vedno bolj sekulariziranega Zahoda je religija najprej obveljala za zunanjo silo, sovražno njegovemu avtonomnemu, republikanskemu duhu, končni rezultat tega procesa pa je verški indiferentizem, ki se kaže v ravnodušnosti do vprašanj, povezanih z vero, religijo, Cerkvijo ali metafiziko.

Po 11. septembru 2001 je Habermas spremenil svoje gledanje na vlogo sekularizacije. Spremembo je bilo mogoče opaziti že v njegovem govoru z naslovom »Verovati in vedeti«, ki ga je imel ob prejemu mirovne nagrade Nemškega knjigotrškega združenja 14. oktobra istega leta. Po 11. septembru je opustil idejo sekularne družbe in začel govoriti o *postsekularni* družbi. Ta prehod je mogoče razumeti samo v povezavi s spremembo njegovega gledanja na vlogo religije v sodobni družbi. Odslej je religijo vedno manj razu-



mel v razsvetljenskem duhu kot bolezensko stanje družbe, ki ima za posledico odtujenost in razčlovečenost, pa tudi terorizem in vojne. Habermas je ponovno vzel pod lupo vprašanje, ki si ga je zastavil že leta 1981 v *Teoriji komunikativnega ravnanja*, njegovem najbolj znamenitem delu: »Ali naj ne bi obudili spomina na izgube, ki jih je terjala pot v modernizem«, Po 11. septembru sekularizacije ne razume več samo kot procesa, ki vodi v idealno prihodnost, ampak tudi kot zgodovino izgub. Še več, začel je govoriti o »iztirjeni sekularizaciji«.

Spoznanje, da je sodobna zahodna družba rezultat iztirjene sekularizacije, sili k ponovnem razmisleku o razsvetljenski opredelitvi avtonomije uma. Sekularizacija je iztirila, ker so njeni liberalistični ideologi iz avtonomije uma napačno izpeljali zahtevo po izključitvi religije iz javnega prostora. Prava, dosledna sekularizacija pa po Habermasu naj ne bi pomenila izključevanja religije. Avtonomni um – če ga prav razumemo – ni izključujoči um. Nasprotno, v družbenem diskurzu bi moral um ostajati odprt za vse zunanje dejavnike, zmožne poživljati, pospeševati in radikalizirati



Helena Valentin: Sončnice, 2001, tempera na papirju, 30 x 45 cm.

demokratske procese. V doslednosti z idejo njegove avtonomije mora takšne potenciale odkrivati tudi v religiji. Takšno reinterpretacijo sekularizacije in avtonomije uma označi Habermas s pojmom »postsekularen«. To pa seveda ne pomeni, da naj bi sodobna demokratična kultura svoj temelj znova poiskala v religiji. Z vidika sodobnih civilizacijskih standardov bi to pomenilo nazadovanje. Temeljno vezivo sodobne demokracije morajo gotovo ostati njene demokratične norme.

Zgodovina izgub, kakor Habermas še označi proces zahodne sekularizacije, je posledica dvojne slepote liberalizma: liberalizem ni hotel priznati pozitivne vloge religije v družbi, slep pa je ostal tudi za vedno močnejše tržno gospodarstvo in iz nje izviračo erozijo državljskih kreposti, na katerih temelji demokracija. V svetu globalne tržne prevlade in zrušenih družbenih ravnovesij so državljske kreposti postale nezmožne, da bi vplivale na družbeni razvoj. Zato so izgubile svoj smisel in se začele postopoma razkrajati. Brez državljskih kreposti (npr. solidarnost med državljski; zavest, da se je treba udeleževati volitev idr.) pa demokracija ne more delovati. Kakor je zapisal eden od Habermasovih komentatorjev: »Iz družbe hudičkov ni mogoče ustvariti države«. Po Habermasu je za takšno stanje krivo sekularistično izključevanje religije, ki je bila pomemben dejavnik v oblikovanju predpolitičnih državljskih kreposti, iz družbe.

Zato je treba po Habermasu na novo pozitivno ovrednotiti vlogo religije v sodobni, liberalni, sekularni, ustavni državi. V procesu sekularizacije je religija veliko izgubila, veliko pa je tudi pridobila. Zanj je bil to proces prilagajanja in učenja. Podobna naloga sedaj čaka sodobno državo: odreči se mora svoji totalitarni drži, narediti korak nazaj in sprejeti svoje omejitve. Njena naloga je, da stopi v dialog s tistimi predpolitičnimi silnicami, ki so zmožne oblikovati in spodbujati državljan-

ske kreposti. Med njimi ima religija pomembno, če ne najpomembnejšo vlogo, ki je ne moreta nadomestiti niti znanost niti filozofija. V svojem tisočletnem razvoju so svetovne religije razvile izjemno razumevanje, tj. hermenevsko človeške eksistence in etičnih norm (npr. občutek za življenjske neuspehe, za družbene patologije itd.). Ta spoznanja hranijo v svojem religijskem jeziku, naloga filozofije pa je, da jih prevede v univerzalen, vsem razumljiv jezik. Če doslej je filozofija iz religijskega jezika sprejela vrsto temeljnih etičnih pojmov (odgovornost, opravičenje, spomin, emancipacija, pozunanjenje, ponotranjenje, individualnost, občestvo, človeško dostojanstvo idr.).

Takšno razumevanje vloge religije v sodobni družbi temelji na predpostavki, da imata um in religija različen spoznavni, epistemski status. Ker sta um in religija asimetrična, ne moreta nadomestiti drug drugega. Umska spoznanja ne morejo nadomestiti spoznanj, do katerih privede religija, in obratno. Zato zahodna družba etičnih in eksistencialnih prepričanj, ki jih je izgubila v procesu sekularizacije, kar jo je tudi smiselno osiromašilo, ne bo mogla najti v znanostih, ampak v življenjski modrosti, ki se je skozi tisočletja skladiščila v izkušnji svetovnih religij. Kot institucije ali »skladišča« smisla imajo svetovne religije nenadomestljivo vlogo socializacije.

Habermas pričakuje, da se bodo religije odpovedale težnji po univerzalnosti v javnem prostoru, isto pa pričakuje tudi od t. i. naturalističnih podob sveta, ki se imajo za znanstvene. Nobeden od svetovnih nazorov naj ne bi v javnem prostoru izražal teženj po univerzalnosti, vsak pa naj bi po svojih močeh prispeval k sooblikovanju državljskih kreposti, na katerih temeljijo demokratični mehanizmi. Zato razume Habermas idejo »postsekularne družbe« kot vzajemen, komplemenaren proces, v katerem se um in religija drug od drugega učita, se dopolnjujeta

in omejujeta. Habermas sklene z mislijo: »Svetovnonazorska nevtralnost državne oblasti jamči vsakemu državljanu enake etične svoboščine, zato je nezdržljiva tudi s posploševanjem sekularističnega svetovnega nazora. Sekularizirani državljani, kolikor so v vlogi državljanov, v načelu religioznim podobam sveta ne smejo odrekati njihovega resničnostnega potenciala; tudi vernim sodržavljanom ne smejo izpodbijati pravice, da bi njihov prispevek k javnim razpravam prinesli v religioznem jeziku. Liberalna politična kultura sme od sekulariziranih državljanov celo pričakovati, da se bodo pridružili prizadevanjem, prevajati pomembne prispevke iz religioznega v javno dostopen jezik.«

### Stališče Josepha Ratzingerja

Besedilo kardinala Josepha Ratzingerja, ki ga imamo pred seboj, je odgovor na Habermasovo razmišljanje. Sogovornika sta ob koncu pogovora ugotavljala, da sta si blizu na »operativnem področju« (tj. glede nujnosti, da je treba nekaj storiti in kako), da pa se razlikujeta na »področju temeljnih izhodišč«, kar se kaže v njunem pojmovanju resnice. Vprašanje o tem, kako pojmujeta resnico, jima je zastavil münstrski osnovni teolog Johann Baptist Metz. Ratzinger je za kriterij resnice postavil Jezusa Kristusa, ki sam sebe imenuje Resnico, Habermas pa je vztrajal pri pojmu resnice, ki je rezultat nenasilnega, uravnoteženega, odkritega procesa argumentiranja v družbenem diskurzu. Takšno razumevanje resnice je po Ratzingerju lahek plen privatnih in subjektivnih interesov. Zato se v sklicevanju na večinska stališča, na katerih temelji demokracija, skriva past, da bi nekaj, kar ni prav, večina razglasila za prav. Večina kot večina torej po Ratzingerju ne more biti porok resnice in temelj prava.

Proti pravici močnejšega, ki se ji demokracija ni zmožna vedno izogniti, zagovarja Ratzinger moč prava, katerega osnovni nalogi

sta premagovanje anarhičnega relativizma in pravična, enakomerna porazdelitev svobode med vse državljane. Ker volja večine sama po sebi ni zagotovilo pravne demokratične države, je treba zanjo iskati globljih temeljev, neodvisnih od človeških interesov. Ratzinger se najprej obrne k tradicionalnemu nauku Cerkve, po katerem je ta globlji temelj prava narava človeka sama. Po naravnem pravu je vir pravic, ki so človeku neodtujljive in mu jih ne more odvzeti nobena človeška oblast, v njegovi naravni pripadnosti človeški vrsti.

Težava pa je, da je sodobna znanost opozorila na nedoločljivost pojma človeške narave. Tega se Ratzinger dobro zaveda, zato na vprašanje, kje iskati predpolitične temelje prava, ne da takojšnjega in enoumnega odgovora. Odgovor je po njegovem mnenju treba iskati v zvezi s pojmom naravnega prava, ki ga ne smemo ločevati od umnosti. Tradicionalna zamisel o naravi, ki je s svojo urejenostjo temelj prava, je pravzaprav ideja o njeni umnosti. Kljub temu da je v sodobni znanosti pojem narava postal sporen, se znanost ne more izogniti predpostavki, da je svet umen. V umno urejenost sveta so prepričana tudi svetovna verstva, kar se v krščanskem izročilu kaže v ideji sveta kot urejenega Božjega stvarstva, v indijskem v pojmu »dharma«, tj. v prepričanju, da je bit sveta notranje urejena, in v kitajskem v ideji o urejenosti neba. Temeljna značilnost umne urejenosti sveta je, da je nad človeško samovoljo. Slutnja o umni urejenosti sveta torej ni samo znanstvena predpostavka, ampak je tudi rezultat izkušnje, ki jo imajo o svetu svetovne kulture in verstva. Slednje so to izkušnjo razvile v etično-religioznem smislu, česar pa ne moremo pričakovati od znanstvenega gledanja na svet kot umno celoto. Zato je naloga medkulturnega dialoga, da iz svetovnih kultur in verstev izlušči tiste temeljne etične uvide, do katerih so ta prišla v teku tisočletij. Spoznanja, uskladiščena v

svetovnih kulturah in religijah, niso znansvena, ampak eksistencialna, religiozna, etična itd. Niso izvedena samo iz opazovanja narave, ampak predvsem iz opazovanja človeka, njegovih eksistencialnih situacij, njegovega odnosa do presežnega in do sočloveka. Zato nosijo njihova spoznanja v sebi nekakšen presežek glede na znanstvena. Z vidika poznavanja človeka so spoznanja religij bogatejša od spoznanj, ki so rezultat sekularističnega, razsvetljskega racionalizma.

V tej zvezi Ratzinger govori o »pravu uma«, tj. o pravu, ki se izraža v razumskih parametrih, a se ne zapre v »racionalistično« izkušnjo sveta, marveč ostaja odprt za drugačne vrste človeške izkušnje sveta (kultura, religija, etika itd.). Za razliko od sekularne, razsvetljske kulture, ki je avtonomija uma razumela kot izključevanje vsake izkušnje, ki ni racionalnega izvora, razume Ratzinger um kot umno koordinacijo med različnimi, heterogenimi izkušnjami sveta, ki razumejo svet vsaka z vidika svoje specifične umnosti. Patološko stanje razsvetljskega pojmovanja avtonomnega uma se kaže v tem, da zavrača vse druge izkušnje in se z njimi ne poda v proces medsebojnega dopolnjevanja in učenja. Razumeti avtonomni um v smislu zavračanja vseh drugih izkušenj je sprevrženo in vodi človeštvo v prav take ali celo večje nevarnosti kakor religije, ki napačno razumejo svojo avtonomijo in ne pristanejo na dialog z umom. Ratzingerjev pojem »pravo uma« ima torej povsem drugačen smisel kakor razsvetljski.

Nasproti totalitarizmu sekularnega uma, ki se je uveljavil v zahodni kulturi, Ratzinger poudarja, da je zahodna sekularna kultura *de facto* samo ena od velikih svetovnih kultur. Z nevtralizacijo uma in ločitvijo od religije in etike je sicer omogočila pospešen tehnični razvoj, obenem pa je odprla tudi vrata možnosti popolnega uničenja človeštva (npr. vloga uma pri razvoju atomskega orožja ali etično

spornega kloniranja idr.). Rešitev je treba iskati v povezovanju uma z religiozno izkušnjo sveta. Kakor um ozdravlja patološke oblike religije, tako je lahko tudi religija zdravilo za bolezenska stanja uma. V tem se Ratzinger strinja s Habermasom: um in religija morata stopiti v proces medsebojnega dopolnjevanja, zdravljenja in očiščevanja, medtem ko je njuno izključevanje izvir raznih bolezenskih stanj sodobne družbe.

S tem Ratzinger zavrača tudi totalitarizem strpnosti. Liberalistični relativizem povzdiguje strpnost na raven absolutne vrednote, kar pa je v protislovju z idejo strpnosti same. To namreč pomeni, da moram biti strpen tudi do nestrpnosti, do neresnice ali krivice, tj. da moram v imenu strpnosti ostati tiho tudi takrat, ko vidim, da nekaj ni prav. To je za Ratzingerja še dodaten argument, da sodobna država, temelječa na liberalističnih predpostavkah ekskluzivnega uma, ni zmožna utemeljiti prava in sodobne pravične države. Etična neopredeljenost in izključevanje religije, ki ju ideologi sekularizacije gojijo in razumejo kot temeljni obliki državljske kreposti, v resnici povzročata erozijo tistih državljskih kreposti, ki omogočajo pravično državo.

V tem sta si Habermas in Ratzinger enotna: avtonomni um ni zmožen sam utemeljiti pravne države. Vstopiti mora v dialog z drugačnimi izkušnjami sveta, kakor so kulturna, religiozna ali etična izkušnja. Samo v takšnem medsebojnem učnem procesu z drugimi izkušnjami se bo znal umakniti za svoje meje, najti v spletu različnih izkušenj svoje mesto, s tem pa tudi svoje poslanstvo.

Vir:

Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. Januar 2004]: Stellungnahme Professor Dr. Jürgen Habermas & Stellungnahme Joseph Kardinal Ratzinger. V: *Zur Debatte* 3, 35 (2005), I-VI; I, 34 (2004), 1-7.

# Predpolitični moralni temelji svobodne države\*

V pospešeni hitrosti zgodovinskega razvoja, v katerem smo, izstopata – kakor se mi zdi – predvsem dva dejavnika, ki sta značilneje poprej le počasi zaganjajočega se razvoja: prvi je oblikovanje globalne družbe, v kateri se posamezne politične, gospodarske in kulturne moči vedno bolj medsebojno prepletajo ter se dotikajo in prežemajo v svojih različnih življenjskih prostorih. Drugi dejavnik je razvoj človekovih možnosti – moči ustvarjanja in uničevanja -, ki veliko bolj, kakor smo bili doslej navajeni, spodbuja vprašanje po pravičnem in npravnem nadzoru moči. Zelo pomembno vprašanje je, kako morejo kulture v njihovem medsebojnem srečevanju najeti etične temelje, ki njihovo sožitje vodijo na pravo pot, in postaviti skupno, pravnoodgovorno obliko obvladanja in urejanja moči.

Podpora projektu »svetovni etos« Hansa Künga kaže, da je vprašanje že odprto. To velja, tudi če sprejememo ostrovidno kritiko, ki jo je glede tega projekta podal Robert Spaemann (Spaemann 893-904). Kajti navedenima dejavnikoma se pridruži še tretji: v procesu srečevanja in prežemanja kultur so etične gotovosti, ki so bile doslej nosilne, v veliki meri načete. Vprašanje, kaj je pravzaprav dobro – zlasti v danem kontekstu – in zakaj mora človek, čeprav v lastno škodo, to dobro storiti, je še vedno brez odgovora.

Jasno pa se mi zdi, da znanost kot taka ne zmore proizvesti etosa, da torej prenovljena etična zavest ne more biti proizvod znanstvenih razprav. Po drugi strani je neizpodbitno, da je globoka sprememba podobe sveta in človeka, ki je posledica naraščajočih znans-

tvenih dognanj, bistveno udeležena pri uničenju starih moralnih gotovosti. Zato ostaja znanost odgovorna do človeka kot človeka, posebna pa je tudi odgovornost filozofije, da kritično spremlja razvoj posameznih znanosti, kritično osvetljuje pre nagljene sklepe in navidezne gotovosti o tem, kaj je človek, od kod prihaja in čemu eksistira, ali drugače rečeno, da iz znanstvenih rezultatov izloča neznanstvene elemente, ki so mednje pogosto pomešani. Tako omogoča odprt pogled na celoto, na nadaljnje razsežnosti resničnosti človeške biti, ki se morejo v znanosti vedno pokazati le kot delni vidiki.

## Moč in pravo

Konkretna naloga politike je, da podvrže moč merilom prava in tako določi njeno smiselno rabo. Ne pravo močnejšega, moč prava mora obveljati. Moč v redu in službi pravičnosti je nasprotni pol nasilju, ki ga razumemo kot brezpravno in protipravno moč. Zato je za vsako družbo pomembno, da premeta sumničenje prava ali njegove ureditve, ker lahko samo tako odžene samovoljo in zaživi svobodo kot svobodo, ki so je deležni vsi. Brezpravna svoboda je anarhija in pomeni uničenje svobode. Sumničenje prava, upor proti pravu pa nastopi vselej takrat, ko se pravo ne kaže več kot izraz pravičnosti, ki bi bila v službi vseh, temveč kot proizvod samovolje, kot prilagoditev prava tistim, ki imajo za to potrebno moč.

Naloga, postaviti moč pod mero prava, usmerja k naslednjemu vprašanju: Kako pravo nastane in kakšno mora biti, da postane



Helena Valentin: **Jadrnica**, 2002, akril na platnu, 50 x 60 cm.

prenosnik pravičnosti in ne privilegij tistih, ki imajo moč, da pravo postavijo? Po eni strani torej postavljamo vprašanje o tem, kako pravo nastane, po drugi strani pa vprašanje po merilih, ki so mu lastna. Ta problem, da pravo ne sme biti sredstvo moči nekaterih, ampak izraz skupnih interesov, se zdi, da zaenkrat rešujejo sredstva demokratičnega izražanja volje. Tako pri nastajanju prava sodelujejo vsi. Odtod je pravo stvar vseh in ga kot takšnega lahko in morajo spoštovati. V resnici je jamstvo, da pri oblikovanju prava in pri pravični upravi moči sodelujejo vsi, bistveni razlog, ki govori v prid demokraciji kot najprimernejši obliki politične ureditve.

Zdi se mi, da vseeno ostaja še eno vprašanje. Ker je soglasnost med ljudmi težko doseči, ostane kot nepogrešljivo sredstvo za demokratično oblikovanje volje, prvič, delegiranje, drugič, odločitev večine, pri čemer lahko glede na pomembnost vprašanja zahtevamo različno velike večine. Toda, tudi večina

je lahko slepa ali nepravična. Zgodovina to nadvse jasno kaže. Ali sploh lahko govorimo o pravičnosti, ko – četudi še tako velika večina – tlači bodisi religiozno bodisi rasno manjšino z zakoni, ki so zatiralski? Tako načelo večine še vedno odpira vprašanje o etičnih temeljih, vprašanje, ali ne obstaja nekaj, kar nikoli ne more postati pravo, torej nekaj, kar za vselej samo v sebi ostane nepravno; in obratno, ali obstaja nekaj, kar po svojem bistvu neomajno ostaja pravo, kar je pred vsakim večinskim odločanjem in ga zato mora le-to spoštovati?

Novi vek je inventar takšnih norm formuliral v različnih izjavah o človekovih pravicah in jih tako izvzel igri večine. V sodobni zavesti se radi sklicujemo na notranjo razvidnost teh vrednot. Toda tudi takšno samoomejevanje vpraševanja ima filozofski karakter. Obstajajo torej vrednote na sebi, ki izhajajo iz bistva človečnosti in so zato za vse nosilce tega bistva nedotakljive. K temu, kakšen je domet te

predstave, se bomo morali še vrniti, tudi zato, ker danes te razvidnosti še ne priznavajo vse kulture. Islam je opredelil seznam človekovih pravic, ki odstopa od zahodnega. Kitajsko sicer danes določa marksizem – kulturna oblika, nastala na Zahodu –, a kljub temu, kolikor sem seznanjen, postavlja vprašanje, ali pri človekovih pravicah ne gre za tipično zahodno iznajdbo, katere predpostavke je treba preveriti.

### **Nove oblike moči in nova vprašanja o tem, kako jih obvladati**

Ko gre za razmerje med močjo in pravom ter za izvore prava, je treba od bližje pogledati tudi sam pojav moči. Ne bom poskušal opredeliti bistva moči kot takega, ampak skicirati izzive, izvirajoče iz novih oblik moči, ki so se razvile v zadnjega pol stoletja. V prvem obdobju po drugi svetovni vojni je prevladoval strah pred uničujočo močjo, ki je človeka še bolj prevzel z iznajdbo atomske bombe. Človek je bil nenadoma zmožen uničiti sebe in Zemljo. Postavilo se je vprašanje: kateri politični mehanizmi so potrebni, da bi preprečili uničenje? Kako najti te mehanizme in jih narediti učinkovite? Kako mobilizirati etične sile, ki takšne politične mehanizme oblikujejo in jih naredijo učinkovite? *De facto* sta bila dolgo časa konkurenca dveh nasprotujočih si blokov in strah, da bi z uničenjem drugega uničil sebe, tista, ki sta nas obvarovala pred grozotami atomske vojne. Obojestransko omejevanje moči in strah za lastno preživetje sta se izkazala kot odrešujoči sili.

Sedaj nas ne navdaja več strah pred veliko vojno, marveč strah pred povsod navzočim terorjem, ki lahko udari in učinkuje kjer koli. Človeštvo – tako na to gledamo danes – sploh ne potrebuje velike vojne, ki bi uničila svet. Brezimne moči terorja, ki so lahko navzoče povsod, so dovolj močne, da vsakogar zasledujejo v njegov vsakdan, pri čemer ostaja

strah, da bi zločinske sile prišle do velikih potencialov uničevanja in bi izven političnega reda svet izročile kaos. Tako se je vprašanje po pravu in etosu premaknilo: iz katerih virov se hrani teror? Kako bi bilo mogoče to bolezen človeštva pregnati od znotraj? Pri tem je zastrašujoče, da se teror vsaj deloma moralno upravičuje. Bin Ladnovi poslanci predstavljajo teror kot odgovor nemočnih in zatiranih ljudstev na ošabnost mogočnih, kot pravično kazen za njihovo nadutost, bogokletno samopašnost in okrutnost. Za ljudi v določenih socialnih in političnih situacijah so takšne motivacije očitno prepričljive. Delno predstavljajo teroristično obnašanje kot obrambo verske tradicije pred brezbožnostjo zahodne družbe.

Na tem mestu se zastavi vprašanje, h kateremu se moramo prav tako vrniti: če se terorizem hrani tudi z religioznim fanatizmom – in to počne –, ali je potemtakem religija ozdravljajoča in odrešujoča ali pa je prejkone arhaična in nevarna sila, ki gradi napačne univerzalizme in po njih vodi na stranpota nestrpnosti in terorja? Ali religije ni treba postaviti pod skrbništvo uma in jo skrbno zamajiti? Pri tem se seveda zastavi vprašanje: kdo to zmore in kako to narediti? A splošno vprašanje ostane: ali naj na postopno odpravo religije, na njeno preseganje gledamo kakor na nujni napredek človeštva, da bi prišlo na pot svobode in obče strpnosti ali ne? Medtem je stopila v ospredje neka druga oblika moči, ki se je sprva zdela povsem dobrodejna in vredna odobravanja, v resnici pa lahko postane nov način ogrožanja človeštva. Človek je zmožen ustvarjati ljudi, jih takorekoč proizvajati v epruveti. Človek postane proizvod, s tem pa se v temeljih spremeni odnos človeka do samega sebe. Preneha biti dar narave ali Boga stvarnika: postane svoj lasten proizvod. Človek se je spustil k izviru moči, k izvirom svoje lastne eksistence. Skušnjava, da bi šele sedaj ustvarili pravega človeka, skuš-

njava, da bi s človekom delali preizkuse, skušnjava, da bi človeka gledali kot odpadke in ga zavrgli, ni domišljija napredku sovražnih moralistov. Če se nam je prej vrnilo vprašanje o tem, ali je religija sploh pozitivna moralna sila, moramo sedaj podvomiti v to, koliko se lahko zanesemo na um. Končno je atomska bomba proizvod uma; končno si je vzrejo in selekcijo ljudi izmislil um. Ali, obratno, naj ne bi sedaj postavili pod nadzor uma? Toda pod čigavega ali pod kaj? Ali pa naj bi religija in um omejevala in brzdala drug drugega in tako drug drugega vodila na pozitivno pot? Na tem mestu se vnovič zastavi vprašanje, kako je v globalni družbi z njenimi mehanizmi moči, nebrzdanimi silami in različnimi pogledi na to, kaj je prav in kaj moralno, mogoče priti do etične razvidnosti, ki bo učinkovita in bo imela dovolj veliko moč motivacije in prodornosti, da odgovori na nakazane izzive in jih pomaga prestati.

### **Predpostavke prava: pravo – narava – um**

Najprej se ozrimo na zgodovinske situacije, ki jih lahko primerjamo z našo, kolikor primerljivosti sploh obstajajo. Kljub temu se izplača kratek pogled na dejstvo, da je Grčija poznala svoje razsvetljenstvo, da je pravo, temelječe na bogovih, izgubilo svojo razvidnost in so morali vprašati po globokih temeljih prava. Tako se je pojavila misel: nasproti pozitivnemu pravu, ki je lahko nepravilno, mora obstajati pravo, ki izhaja iz narave, iz biti človeka samega. Odkriti je bilo treba to pravo kot korektiv pozitivnega prava.

Bližji nam je pogled na dvojno prelomnico, ki je za evropsko zavest nastopila v začetku novega veka in je postavila temelje za novi razmislek o vsebini in izvoru prava. Z odkritjem Amerike je najprej prišlo do tega, da je zavest prekoračila meje evropskega, krščanskega sveta. Prišlo je do srečanj z ljudstvi, ki niso pripadala krščanskemu sklopu vere in

prava. To je doslej veljalo za pravo vseh in je pravo tudi zaznamovalo. Krščanskega sveta pa s temi ljudstvi ni vezala nobena podobnost v pravu. Toda, ali so zato ta ljudstva brezpravna, kakor so takrat mnogi trdili in se tako v praksi tudi ravnali, ali pa obstaja pravo, ki presega vse pravne sisteme in kaže na ljudi kot ljudi in jih medsebojno povezuje? Francisco de Vitoria je v tej situaciji razvil idejo »ius gentium«, »pravo ljudstev«, ki je že bila navzoča v prostoru, pri čemer je bilo v besedi »gentes« čutiti pomen »pogani«, »nekrščani«. Mišljeno je torej pravo, ki je izvirnejše od krščanske podobe prava in ki utemeljuje pravično sožitje vseh ljudstev.

Do druge prelomnice v krščanskem svetu je prišlo znotraj krščanstva z verskim razkolom, s katerim se je krščanska skupnost razcepila na nasproti si stoječi, delno sovražni skupnosti. Zopet je bilo treba razviti skupno, od dogme izvirnejše pravo, vsaj nekakšen pravni minimum, katerega temelji niso več v veri, temveč morajo biti v naravi, v človeškem umu. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf in drugi so idejo naravnega prava razvili kot pravo uma, ki onstran meja verovanja uveljavlja um kot organ skupnega oblikovanja prava. Še posebej v katoliški Cerkvi je naravno pravo ostalo argument, s katerim se v pogovorih s sekularno družbo in drugimi verskimi skupnostmi sklicuje na skupni um in v sekularni pluralistični družbi išče temelje sporazumevanja glede etičnih principov prava. Toda to sredstvo je na žalost otopelo in se nanj v tem pogovoru ne želimo opirati. Ideja naravnega prava predpostavlja pojem narave, v katerem narava in um posegata drug v drugega; narava sama je umna. Ta pogled na naravo je razpadel z zmago evolucijske teorije. Narava kot takšna ni umna, čeprav obstaja v njej umno vedenje: to je diagnoza, ki nam jo to načelo postavlja in zdi se, da ji še danes ni mogoče ugovarjati.<sup>1</sup> Izmed različnih razsežnosti pojma narave, ki so bili osnova





Helena Valentin: Jadrnica, 2002, akril na platnu, 50 x 60 cm.

nekdanjemu naravnemu pravu, je ostala samo tista, ki jo je Ulpian (3. stoletje po Kristusu) izrazil v znanem stavku: »Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet« (»Naravno pravo je, kar narava nauči vsa živa bitja«).<sup>2</sup> A prav ta opredelitev ne da zadostnega odgovora na naša vprašanja, v katerih ne gre za to, kar zadeva vsa »animalia«, marveč za specifično človeške naloge, ki jih je ustvaril človeški um in jih brez njega ni mogoče rešiti.

Kot zadnji element naravnega prava, ki je globoko v sebi, vsaj v novem veku, hotelo biti pravo uma, so ostale človekove pravice. Teh ni mogoče razumeti brez predpostavke, da je človek – zgolj po tem, da pripada človeški vrsti – subjekt pravic, da njegova bit sama v sebi nosi vrednote in norme, ki jih je treba najti, ne pa iznajti. Morda bi danes morali nauk o človekovih pravicah dopolniti z naukom o

človekovih dolžnostih in njegovih mejah. To bi lahko pomagalo obnoviti vprašanje, ali ni nekega uma narave in s tem prava uma, ki bi veljala za človeka in njegov obstoj v svetu. Takšen pogovor bi morali danes zastaviti in razviti na medkulturni ravni. Pri kristjanih bi zadeval stvarjenje in Stvarnika, v indijskem svetu bi ustrezal pojmu »dharma«, tj. notranji zakonitosti biti, v kitajskem izročilu ideji nebesnih redov.

### Medkulturnost in njene posledice

Preden poskušam preiti k sklepom, želim pravkar nakazano nekoliko razširiti. Zdi se mi, da je danes medkulturnost neobhoden pogoj razprave o temeljnih vprašanjih človečnosti, ki je ni mogoče razviti niti samo znotraj krščanstva niti samo znotraj zahodnega izročila uma. Oba lahko sama sebe ra-

zumeta kot univerzalna in to tudi lahko sta *de iure*. *De facto* pa morata priznati, da ju sprejema le del človeštva in ju tudi le del človeštva razume. Število konkurenčnih kultur je seveda lahko veliko manjše, kakor se to na prvi pogled zdi.

Predvsem je pomembno, da znotraj kulturnih prostorov ni več enotnosti, ampak da jih vse zaznamujejo globoke napetosti, ki izhajajo iz njihovih lastnih izročil. Povsem očitno je to na Zahodu. Tudi če je sekularna kultura stroge racionalnosti, o kateri je slikovito spregovoril Habermas, še naprej prevladujoča in sama sebe razume kot tisto, ki povezuje, ostaja krščansko razumevanje resničnosti še vedno učinkovito. Bližina ali napetost, pripravljeno na medsebojno učljivost ali pa bolj ali manj odločno zavračanje drug drugega, v katerem si nasproti stojita oba pola, je zelo spremenljivo. Tudi islamski kulturni prostor zaznamujejo podobne napetosti; razpon seže od fanatičnega absolutizma Bin Ladena do strpnih racionalnih drž. Tretji velik kulturni prostor – indijska kultura ali, bolj rečno, kulturni prostori hinduizma in budizma – je prav tako zaznamovan s podobnimi napetostmi, tudi če se, vsaj z našega vidika, kažejo manj dramatično. Tudi te kulture so izpostavljene zahtevam zahodne racionalnosti in vprašanjem krščanskega verovanja, saj je v njih navzoče oboje: vase asimilirajo tako eno kakor drugo na različne načine in pri tem poskušajo ohranjati svojo identiteto. Plemenske afriške kulture in prek določenih krščanskih teologij znova prebujene plemenske latinskoameriške kulture dopolnjujejo to podobo. Kažejo se kot kulture, ki v veliki meri postavljajo pod vprašaj zahodno racionalnost; pod vprašaj pa postavljajo tudi zahtevo po univerzalnosti, značilno za krščansko razodetje.

Kaj sledi iz vsega tega? Najprej, se mi zdi, spoznanje, da *de facto* nobena od obeh velikih zahodnih kultur ni univerzalna, niti kultura krščanskega verovanja niti kultura seku-

larne racionalnosti, četudi vsaka na svoj način še tako močno sooblikujeta ves svet in vse kulture. Do te mere se mi zdi vprašanje teheranskega kolega, ki ga je omenil gospod Habermas, dokaj tehtno. Vprašanje namreč, ali iz kulturno primerjalnega in religiozno sociološkega vidika evropska sekularizacija ni stranpot [*Sonderweg*], ki potrebuje popravkov. Tega vprašanja ne bi brezpogojno, nikakor pa ne nujno zožil na razpoloženje Carla Schmitta, Martina Heideggra in Levi-Straussa, ki so govorili o evropski situaciji, utrujeni od racionalnosti. Dejstvo je, da naša sekularna racionalnost, kolikor že je razumljiva našemu zahodno oblikovanemu umu, v svojem poskusu postati razvidna naleti na meje. Njena razvidnost je dejansko vezana na določene kulturne kontekste in spoznati mora, da ji kot takšni ne more slediti celotno človeštvo, zato pa tudi ne more biti povsem operativna. Z drugimi besedami: ni racionalne, etične ali religiozne formule, ki bi veljala za ves svet, okoli katere bi se vsi zedinili in bi lahko nosila celoto. Vsekakor je za zdaj še nedosegljiva. Zato ostaja tudi t. i. svetovni etos zgolj abstrakcija.

### Rezultati

Kaj torej storiti? Kar zadeva praktične posledice, se v glavnem strinjam s tem, kar je izpeljal gospod Habermas glede postsekularne družbe, glede obojestranske učljivosti in obojestranskega samoomejevanja. Svoj pogled želim povzeti v dveh tezah in z njima zaključiti.

I. Videli smo, da v religijah obstajajo patologije, bolezenska stanja, ki so skrajno nevarna in potrebujejo pogled na božansko luč razuma kot kontrolnega organa, po katerem se religija vedno znova očičuje in urejuje. To je nenazadnje bila tudi predstava cerkvenih očetov.<sup>3</sup> Toda v naših razmišljanjih se je pokazalo, da obstajajo – česar se človeštvo splošno danes manj zaveda – tudi patologije uma, *hybris* uma (objestnost uma, op. prev.),

ki niso nič manj nevarne, ampak so po svojih potencialih še bolj ogrožajoče: atomska bomba, človek kot proizvod. Zato je treba tudi um opozarjati na njegove meje in naučiti se mora, da bo pripravljen prisluhni velikim religioznim izročilom človeštva. Če se popolnoma osamosvoji in odloži to svojo učljivost, soodvisnost, postane uničujoč.

Kurt Hübner je pred kratkim formuliral podobno zahtevo, rekoč, da pri takšni tezi ne gre enostavno za »vrnitev k veri«, ampak za to, »da se osvobodimo epohalne zaslepljenosti, češ da naj bi vera sodobnemu človeku ne imela ničesar več povedati zaradi svojega nasprotovanja humanistični ideji uma, razsvetljenstva in svobode« (Hübner 2003: 148). V skladu s tem bi sam govoril o nujni soodvisnosti uma in vere, uma in religije, ki sta poklicana, da drug drugega očiščujeta in zdravita, ki se medsebojno potrebujeta in morata drug drugega priznavati.

2. To temeljno pravilo moramo praktično uresničevati v sodobnem medkulturnem kontekstu. Nedvomno sta glavna družabnika v tej soodvisnosti krščanska vera in zahodna sekularna racionalnost. To moremo in moramo reči, ne da bi zašli v napačen evrocentrizem. Oba določata situacijo v svetu v tolikšni meri, kakor nobena druga kulturna sila. To pa ne pomeni, da smemo druge kulture kot neke vrste »quantité négligeable« (zanemarljiva količina, op. prev.) poriniti ob stran. To bi že bila zahodna *hybris*, ki bi jo drago plačali in jo deloma že plačujemo. Za obe veliki silnici Zahoda je pomembno, da prisluhmeta tem kulturam in pristaneta na pravo soodvisnost z njimi. Pomembno jih je sprejeti v polifono soodvisnost, v kateri se bodo same odprle zahodnemu dopolnjevanju uma in vere, kar more prerasti v univerzalni proces očiščevanja, v katerem lahko

vrednote in norme, ki jih vsi ljudje nekako poznajo in slutijo, pridobijo nov sij, tako da bi v človeštvu znova prišlo do resnične moči tisto, kar svet drži skupaj.

Prevod: Matjaž Feguš

### Literatura:

- Friedowicz, M. 2001<sup>2</sup>: *Apologie im frühen Christentum*. Paderborn.  
Hübner, K. 2003: *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen.  
Spaemann, R.: Weltethos als Projekt. V: *Merkur*, zv. 570/571, 893-904.

- 
- \* Prevod iz: Ratzinger, Kardinal Joseph 2004: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. Januar 2004]. V: *Zur Debatte* 1, 34 (2004), 5-7.
1. To, še vedno prevladujočo filozofijo evolucije je – kljub posamičnim popravkom – najbolj občudovanja vredno izpeljal J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München, 1973. Pri razlikovanju dejanskih naravoslovnih rezultatov od filozofije, ki jih spremlja, je v veliko pomoč R. Junker – S. Scherer (ur.), *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*, Gießen, 1998<sup>4</sup>. Za soočenje s filozofijo, ki spremlja evoliucijsko teorijo, najdemo napotke v: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg, 2003, 131-147.
  2. Napotke k trem razsežnostim srednjeveškega naravnega prava (splošna dinamika biti; o naravnosti narave, ki je skupna človeku in živalim [Ulpian]; specifična naravnost umne narave človeka) najdemo v: Ph. Delhaye, *Naturrecht*, v: *LThK*, zv. 7, 821-825. Pozornosti vreden je pojem naravnega prava, ki je na začetku Gracijanovega *Dekreta*: »Humanum genus duobis regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.«
  3. To sem poskušal pobliže prikazati v op. 2 k omenjeni knjigi *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Prim. tudi Friedowicz 2001.

# Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, I.

Dandanes smo soočeni s številnimi poskusi odrešitve človeštva iz trpljenja neenakosti, zapostavljenosti in številnih drugih oblik zla, v katerih prihaja do uničevanja človeka po človeku. Glavnina njih je osnovana na miselnih vzorih, v katerih ni mesta za Presežno, za Boga, temveč se zanašajo zgolj na človeško moč in modrost. Praviloma se ti izhodiščno morebiti celo dobronamerni poskusi sčasoma izkažejo za nezadostne, neprimerne in celo nevarne, saj v njih nasilje nad človekom ni izkoreninjeno, temveč je, nasprotno, celo sistemsko spodbujevano.

## Komunistišna revolucija kot primer zgrečenega humanizma

Primer takšnega zgolj-človeškega poskusa preseganja krivic predstavlja komunistična revolucija, ki je vizijo totalne socialne enakopravnosti med ljudmi želela uresničiti z nasiljem diktature proletariata, v resnici pa je milijone ljudi privedla v nasilno smrt, nepregledne množice pa v stanje nesvobode in duhovno-fizične revščine, ki v zgodovini človeštva nima primere.

Slovenci temu uničevalskemu kolesju nismo ubežali, še več, znašli smo se v samem žarišču zgodovinskega dogajanja, čigar porazne posledice ne občuti samo sedanja generacija, pač pa se bo morala z njimi spopadati tudi prihajajoča. Glede na aktualnost in važnost tega problema je potrebno našo teoretsko pozornost posvetiti njegovi analizi, ki naj bi privedla do postopnega preseganja vzorcev

nasilja, v katerih se napaja naša miselnost in delovanje.

## Dejavna ljubezen v Pirjevčevi študiji "Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu"

Med prvimi misleci, ki so na Slovenskem javno tematizirali problem komunistične ideologije in njenih uničevalnih posledic, je bil literarni zgodovinar in teoretik Dušan Pirjevec. Nekdanja udarna pest partije, prepričan politkomisar, ki si je s temeljitim izvrševanjem partijskih naročil na najbolj izpostavljenih položajih vojnega dogajanja prislužil zlovešč naziv vojvoda, je po vojni postal eno glavnih žarišč kritike komunistične diktature. Zaradi načelnih sporov z vodilnimi partijci, predvsem pa zaradi svojih idejnih spisov je Pirjevec že kmalu po vojni na lastni koži doživel njene nasilne metode.

Resda ga ni doletela smrt in je odslužil sorazmerno kratko zaporno kazen, kot zaslužnemu komunistu pa mu je bilo celo omogočeno poučevanje na Oddelku za primerjalno književnost in literarno teorijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani, zato pa je bil Pirjevec vseskozi tarča preizkušene partijske metode blatenja po medijih s pomočjo vzvodov tako imenovane strokovne javnosti. Kljub velikim pritiskom je nadaljeval delo, ki je svojo kulminacijsko točko doseglo v interpretaciji *Bratov Karamazovih* Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega. Gre za eno izmed dvanajstih spremnih študij, ki so izšle v knjižni zbirki *Sto ro-*

*manov*, v katerih je Pirjevec med leti 1964 in 1976 razmišljal o zgodovini evropskega romana od Cervantesovega *Don Kihota* do osrednjih romanesknih del 20. stoletja (prim. Hribar 1998: 84).

V študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu* je Pirjevec s pojmom dejavna ljubezen iskal poimenovanje tiste človekove temeljne bivanjske drže, v kateri bi bil presežen eden ključnih problemov sodobne slovenske zgodovinske situacije, to je z nasilno logiko komunistične revolucije in totalitarizma bistveno zaznamovano sodobno mišljenje in ravnanje. V dejavni ljubezni je Pirjevec namreč iskal konec uničevalske akcije metafizičnega subjekta, ki v imenu metafizične ideje neomejeno razpolaga z bivajočim oziroma ga celo uničuje, in začetek človekovega neobvladovalskega in neuničevalskega odnosa do vsega bivajočega, zlasti pa do sočloveka (prim. Urbančič 1998).

### Dejavna ljubezen v Dostojevskega romanu "Bratje Karamazovi"

Kot rečeno je Pirjevec svoje razumevanje dejavne ljubezni razvil v spremni študiji k *Bratom Karamazovim*. V navdih mu je bilo Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni. Ta pojem zaseda v romanu *Bratje Karamazovi* odlikovano mesto, saj je namreč z njim označena tista temeljna bivanjska drža, v kateri naj bi bilo preseženo 'podtalje', to je človekovo samovoljno (samo)uničevalsko ravnanje, in s tem omogočen prehod v t. i. 'novo življenje' (prim. Dostojevski 1989: 5-6).

Začetek iskanja te odrešujoče in osrečujoče bivanjske drže sega v mladostno obdobje Dostojevskega, ki nekoliko spominja na Pirjevčevega, čeprav pri ruskem pisatelju nikakor ne moremo govoriti o izkušnji aktivnega revolucionarja, temveč zgolj njihovega teoretskega simpatizerja. V tem času, to je od srede štiridesetih do začetka šestdesetih let 19. stoletja, se je namreč Dostojevski navduševal nad ide-

jami francoskih utopičnih socialistov in njihovih ruskih pristašev (prim. Skaza 1995: 165).

Vendar ga je kot člana krožka Petraševskega že v začetku 50-tih let aretirala carska policija in ga zaradi suma revolucionarnega delovanja obsodila na nekajletni politični zapor, ki je v njem sprožil idejni preobrat. Po prihodu iz sibirskate katorge je namreč Dostojevski dodobra revidiral svoje nazore in je odlej svoja miselna iskanja napajal pretežno znotraj krščanskega horizonta (prim. Dostojevski 1989: 173, 176; Skaza 1995: 174-175).

### Razhajanja med Pirjevcem in Dostojevskim

Tu pa se Dostojevskega pot s Pirjevčevo znova razide. Zdi se namreč, da Pirjevec v svoji interpretaciji dejavne ljubezni Dostojevskega le-to razume drugače kot avtor. Kajti če je misel Dostojevskega in s tem posledično njegovo razumevanje dejavne ljubezni bistveno oblikovalo krščanstvo, se za Pirjevčevo razumevanje dejavne ljubezni zdi, da je bilo skorajda povsem razvito zunaj krščanske misli.<sup>1</sup>

Ob tem se zastavlja zanimivo vprašanje, namreč kakšne posledice je imela ta razlika pri razvoju Pirjevčeve misli oziroma njegovega razumevanja dejavne ljubezni. Da bi lahko začrtali značilnosti teh posledic, je potrebno najprej nekoliko podrobneje spoznati tako razumevanje dejavne ljubezni Dostojevskega kot seveda tudi Pirjevca.

### Razumevanje dejavne ljubezni pri Dostojevskem

Kot je bilo že v uvodu razprave povedano, lahko s pojmom dejavna ljubezen označimo tisto temeljno bivanjsko držo, v kateri naj bi bilo po Dostojevskem preseženo 'podtalje', to je človekovo samovoljno (samo)uničevalsko ravnanje (prim. Dostojevski 1989: 5-6). Če hočemo torej razumeti Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezni, si je potrebno nujno predočiti njegovo razumevanje 'podtalja'.

## 'Podtalje'

Problematiko 'podtalja' pri Dostojevskem prvič zasledimo v romanu *Dvojnik* (1846), zatem pa ji lahko sledimo od romanov *Zapiski iz podtalja* (1864), *Zločin in kazen* (1866), *Idiot* (1868), *Besi* (1870), *Mladenič* (1875) do *Bratov Karamazovih* (1879-80) (prim. Skaza 1995: 160). O tem, kaj natančno je 'podtalje' oziroma v čem korenini, govori zapis v osnutku za predgovor k romanu *Mladenič*. V njem Dostojevski pravi:

»Samo jaz sem prikazal tragičnost podtalja, ki je v trpljenju, v samokaznovanju, v spoznanju boljšega in v nezmožnosti, da to dosežeš, in kar je poglavitno, v trdnem prepričanju teh nesrečnikov, da so takšni vsi in da je nemara brez pomena, da bi se poboljšali. Kaj lahko ponuja oporo tistim, ki se poboljšajo? Plačilo, vera? Plačilo – od koga neki, vera – v koga le? Od tod je samo še korak, in že si v skrajnem razvratu, v zločinu (umoru). /.../ Izvor podtalja – uničenje vere v obča pravila. Nič ni svetega.« (Skaza 1995: 160).

'Podtalje' je po Dostojevskem stanje človekove zlomljene temeljne bivanjske drže, v kateri je ta zmožen najhujših zločinov in ki izvira iz izgube oziroma odsotnosti vere v sveto, v Boga. O odsotnosti vere v Boga in iz nje izhajajočih negativnih posledicah za človeka in njegovo držo v medčloveških odnosih je spregovoril Dostojevski v spisu *Socializem in krščanstvo* (1864-65),<sup>2</sup> v katerem je govor o človeku t. i. 'prehodnega obdobja', to je civilizacije (v Rusiji t. i. peterburškega obdobja) (prim. Skaza 1995: 178-179). V tem obdobju naj bi se po njegovem posameznik pri razvoju svoje lastne osebnosti oddaljeval od 'občestva' in s tem drsel v postopno zanikanje 'neposrednih idej in zakonov' in 'izgubo vere v Boga', zaradi česar naj bi potem zdrsnil v 'stanje bolezenske narave' (Dostojevski 1989b: 178-179). Dostojevski v spisu *Socializem in krščanstvo*, v katerem so

močno zaznavne sledi ideje t. i. 'počveništva',<sup>3</sup> torej že nakaže negativne posledice ukinitve vere v Boga in sočloveka za posameznikovo notranje doživljanje in njegov odnos do sočloveka.

To svojo misel pa v polnosti razvije v *Bratih Karamazovih*, in sicer v besedah Mihaila, obiskovalca starca Zosime, ki pravi, da odsotnost vere v Boga človeka na osebni ravni vodi v osamljenost in samomor (Dostojevski 1977a: 388, 401), na družbeni pa v nepravilnost in umor (prim. Dostojevski 1977a: 388). Zavračanje vere v Boga torej 'podtalnega človeka' ne privede samo v samouniče(va)nje, temveč tudi v uniče(va)nje sočloveka. Po Berdjajevu si namreč ravno zaradi zavračanja Boga ta jemlje pravico, »da po svojem občutku razpolaga s človeškimi življenji« (Berdjajev 1981: 90), in tako prehaja njegova »samovolja v prisilo« (Berdjajev 1981: 77) ter vodi v »sistem 'neomejenega despotizma' Šigaljova, Verhovskega in Velikega inkvizitorja (Berdjajev 1981: 78).

Ideja 'podtalnega človeka', to je ideja »obče sreče in obče enakosti ljudi brez Boga« (Berdjajev 1981: 78), v sebi torej skriva nevarnost despotizma in uničevanja sočloveka, pravi Berdjajev, kajti »če človek ni slika in podoba Božja, /.../, potem ljudje ne bodo ljubili drug drugega, temveč se bodo medsebojno iztrebljali in dopuščali uboje vsake vrste in surovosti« (Berdjajev 1981: 91). V najbolj radikalni obliki naj bi se resnica ideje 'podtalnega človeka' pokazala v liku Ivana Karamazova, in sicer v besedah hudiča, ki nastopi v Ivanovih sanjah, in njegovih besedah 'če ni Boga, je vse dovoljeno'.

## Kritika humanizma 'podtalnega človeka'

Kritično obravnavo humanizma 'podtalnega človeka' je moč najti že v zgodnjem obdobju ustvarjanja Dostojevskega. V delih svojega zrelega obdobja jo je še poglobil, zato je prav, da se opravi analiza tega segmenta njegovih glavnih romanov iz tega obdobja.

### *Zapiski iz podtalja*

Kritiko humanizma 'podtalnega človeka' je Dostojevski podal že v *Zapiskih iz podtalja*. V tem delu namreč 'podtalni človek' kritično razmišlja o graditeljih 'kristalnega dvorca' (prim. Dostojevski 1995: 40sl.), urejevalcih sveta, ki želijo človekovo svobodno voljo uskladiti z načeli razuma in znanosti (prim. Dostojevski 1995: 37). Ti skušajo človeka osrečiti s ponudbo raznolikih užitkov in koristi, ne upoštevajoč trdoživosti njegove uporne svobodne volje (prim. Dostojevski 1995: 35), ki je po mnenju 'podtalnega človeka' tisto glavno, kar si človek prizadeva ohraniti, saj je v njej vzpostavljen in potrjen kot človek, nedotakljiv za neomejeno razpolaganje in manipuliranje (prim. Dostojevski 1995: 30-31, 33-34, 36).

Vendar se 'podtalni človek' v svojem zavzemanju za človeško nedotakljivost in svobodo podobno kot racionalni urejevalci sveta vedno bolj zapleta v logiko pomoči človeku za ceno njegove svobode. Sam je namreč, tako kot oni, v bistvu brez temelja, iz katerega bi izhajalo pojmovanje človeka kot nedotakljivega, svobodnega bitja, ki se ga ne sme podvreči nobeni despotski ideji.

To se zlasti jasno pokaže v njegovem odnosu do Lize, ko namreč skuša v Lizini rešitvi udejanjiti svoje razumevanje ideala življenja in ljubezni, ki ga je razvil v 'podtalnih' razmišljanjih (prim. Dostojevski 1995: 68). Človekoljubje 'podtalnega človeka' dokončno izkaže svoj despotski obraz (prim. Dostojevski 1995: 141-142) ob izteku romana, ko 'podtalni človek' poniža Lizo in zavrne njeno ljubezen – obet odrešitve iz ujetosti v 'podtalje' (prim. Dostojevski 1995: 142) in raje zavestno ostaja v njem (prim. Dostojevski 1995: 142).

### *Zločin in kazen*

Humanizem 'podtalnega človeka' je moč najti tudi pri Rodionu Raskolnikovu, in sicer v tem, da je v imenu ljubezni do človeštva

pripravljen ubiti človeka. Umor starke-oderuhinje namreč utemeljuje s tem, da naj bi ta umor preprečil zlo in trpljenje, ki bi ga starka še lahko povzročala ljudem, in omogočil priti do njenega nepravično prilaščene denarja, ki bi lahko olajšal eksistenco mnogih (prim. Dostojevski 1995: 68-69).

Še bolj jasno je nehumana, destruktivna in despotska narava Raskolnikove navidez človekoljubne ideje razkrita v optiki njegovih trditev v časopisnem članku, po katerih imajo nadpovprečno razviti ljudje, ki prinašajo človeštvu napredek, pravico do uboja nižje razvitih ljudi, ki jih ovirajo pri vzpostavljanju boljše ureditve sveta (prim. Dostojevski 1995: 262). Dokončno pa resnico svojega humanizma, ki je z legitimiranjem totalne prevlade nad sočlovekom v izboljševanju sveta v bistvu humanizem 'podtalnega človeka', razkrije Raskolnikov sam v pogovoru s Sonjo Marmeladovo.

V tem pogovoru namreč prizna, da umora starke v resnici ni zagrešil v prizadevanju za boljše (materialno) življenje soljudi, temveč v želji po lastni potrditvi, da spada v razred večvrednih, 'pravih ljudi', ne pa med manjvredni 'material' (prim. Dostojevski 1995: 422). Dokaz o tem, da zmore brez moralnih predsodkov ubiti sočloveka in da torej človeštvo razume kot 'mrvljišče', nad katerim je legitimno prevzeti totalno oblast (prim. Dostojevski 1995: 333), je namreč Raskolnikov potreboval za potrditev svoje vsemogočne, božanske pozicije. S tem naj bi si namreč pridobil pravico do radikalno avtoritarnega poseganja v življenja ljudi in urejanja njihovih medsebojnih razmerij in razmer, ki si jih sami po normalni poti niso zmožni vzpostaviti (prim. Dostojevski 1995: 420-421).

Problematičnosti svoje ideje se Raskolnikov dokončno zave šele ob koncu romana, ko prekine bolečo ločenost od ljudi, v katero se je dokončno pahnil s svojim zločinom, in sicer s tem, da se za svoj zločin javno obtoži

in se tako ponovno odpre sočloveku, predvsem Sonji in njeni odprtosti za Boga (prim. Dostojevski 1995: 554), v čemer se mu nakazuje obet 'novega življenja' (prim. Dostojevski 1995: 554).

### *Besi*

Kritično obravnavo humanizma 'podtalnega človeka' je moč zaznati tudi v obravnavi ideje Kirillova, po kateri je večvrednemu človeku, ki (si) dokaže to svojo večvrednost, vse dovoljeno, tudi totalna oblast nad sočlovekom. Kirillov se namreč v želji dokazati svojo večvredno pozicijo odloči narediti samomor (prim. Dostojevski 1979: 117, 660), kajti po njegovem tisti, ki zmore na ta način radikalno preseči strah pred smrtjo, preseže Boga, ki si ga je človeštvo izmislilo prav iz tega strahu (prim. Dostojevski 1979: 660) in sam stopi na Božje mesto (prim. Dostojevski 1979: 117). S tem dejanjem, s katerim bo dokazal (človekovo) neomejeno voljo, bo bistveno prispeval k razvoju človeštva, je prepričan Kirillov

(prim. Dostojevski 1979: 661-662), kajti s tem bo zavzel Božjo pozicijo in odrešil človeštvo (prim. Dostojevski 1979: 240).

Vendar se Kirillov zlasti ob soočenju s Šigaljevom zave nevarnosti, ki jo v sebi skriva njegova ideja. Šigaljev namreč, podobno kot Kirillov, predvideva obstoj dveh vrst ljudi, božanskih gospodarjev in navadnih ljudi, s katerimi lahko gospodarji svobodno razpolagajo, saj delajo za njihovo najglobljo korist (prim. Dostojevski 1979: 405-406). Iz povedanega je razvidno, da Šigaljev (in Kirillov) zagovarjata humanizem 'podtalnega človeka', po katerem je človekobogu dovoljeno prevzeti totalno oblast nad sočlovekom in ga celo uničiti (prim. Dostojevski 1979: 406).

Kirillov se, zavedajoč se teh negativnih razsežnosti svoje ideje, t. j. humanizma 'podtalnega človeka', mestoma oddalji od nje, kar se pokaže zlasti v njegovem sočutnem ravnanju s Šatovom, vendar je le-to brez trdnega temelja in zato naključno. Tako v Kirillovu nazadnje vendarle prevlada ideja, po kateri



Helena Valentin: *Angelčki*, 2002, akril na platnu, 60 x 80 cm.



obstajajo manjvredni ljudje (ki si jih je posledično legitimno podrežati in celo uničevati), kar pride na dan v njegovem zaničljivem odnosu do ljudi, ki ga tik pred samomorom izrazi v pogovoru s Pjotrom Verhovenskimi (prim. Dostojevski 1979: 662).

Sorodno prehajanje iz brezmejnne svobode kot posledice zavrnitve Boga v samovoljo in destrukcijo je vidno tudi pri Stavroginu. Ta prehod se zgodi v njegovem zločinu nad deklico Matrjošo, s katerim dokončno preseže občutek za dobro in zlo kot neutemeljen predsodek (prim. Dostojevski 1979: 450), dokončno pa v njegovi zavrnitvi predloga starca Tihona, naj se javno spokori za zločin (prim. Bahtin 1967: 351). Ta namig Stavrogin odkloni, kljub temu da sam priznava, da je ravno v odprtosti do sočloveka možnost njegove rešitve in tako (p)ostane žrtev samega sebe.

V nasprotju s Stavroginom pa se Stepan Trofimovič po srečanju s Sonjo odpre možnosti presežanja logike 'podtalja'. V svoji predsmrtni izpovedi vere namreč spodbuja k zavedanju bistvene medsebojne povezanosti in odgovornosti za sočloveka (prim. Dostojevski 1960: 791), zaradi česar je človek po njegovem poklican k delom dejavne ljubezni, utemeljene v Bogu – 'edinem bitju, ki more na vekomaj ljubiti' (prim. Dostojevski 1960: 831).

### *Mladenič*

Odgovor na vprašanje o tem, ali je humanizem 'podtalnega človeka' moč najti tudi v romanu *Mladenič*, se odkriva v viziji 'zlatega veka' iz mladostnega socialističnega obdobja Versilova, v kateri ta razglša ukinitve Boga (prim. Dostojevski 1966b: 284) za predpogoj plemenitega in ljubečega ravnanja v medsebojnih razmerjih (prim. Dostojevski 1966b: 284-285). Vendar je ta njegova ideja po mnenju Berdjajeva zgrešena utopija, česar naj bi se Versilov sam v polnosti zavedel šele ob soočenju z njenimi posledicami (prim. Ber-

dajev 1981: 110-111), to je ob poskusu umora Katerine Nikolajevne in lastnega samomora (prim. Dostojevski 1966b: 386).

Iz povednega je razvidno, da gre tudi pri ideji Versilova za humanizem 'podtalnega človeka', v katerem človek zaradi odsotnosti (vere v) Boga kot zavezujočega in s tem omejujočega etičnega temelja vedno bolj tone v posedovanje in uničevanje sebe in sočloveka. Versilov o svojem brezbožnem človekoljubju kritično razmišlja že ob snovanju svoje mladostne vizije, ki jo zato sklene s sliko Kristusa, h kateremu se ljudje olajšano vračajo (prim. Dostojevski 1966b: 286). Zgrešenost lastne mladostne ideje pa se Versilovu v polnosti pokaže v njegovem pogovoru s sinom Arkadijem, ko se kritično sooči s svojimi nekdanjimi ideali (prim. Dostojevski 1966a: 365) in prizna, da človek zgolj z lastno močjo ni sposoben vzljubiti sočloveka (prim. Dostojevski 1966a: 367).

Na problematičnost očetovega zgolj v človeškem utemeljenega človekoljubja opozori tudi sam Arkadij, ko se v polemiki s skupino socialistov sprašuje, čemu sploh ljubiti sočloveka, če ni možna vera v Boga. Pri tem prizna, da sočloveka ni pripravljen ljubiti, saj za to spričo odsotnosti vere v Boga in nesmrtnosti ter posledično tudi enkratnosti življenja, ki ga mora zase čim bolj izkoristiti, nima razloga (prim. Dostojevski 1966a: 172). Namesto ponujenega povprečnega ugodja, ki bi ga dobil iz razumne strpnosti do soljudi, raje izbere od soljudi povsem neodvisno življenje (prim. Dostojevski 1966a: 173-174), ki ga namerava uresničiti s svojo idejo 'postati Rothschild', to je z namero pridobiti neizmerno bogastvo (prim. Dostojevski 1966a: 199sl.).

Na podlagi kratke analize idej Versilova in Arkadija Dolgorukega je razvidno, da odsotnost vere v Boga ne vodi v držo ljubeče strpnosti do bližnjega, temveč v egoizem in rivalstvo ter celo uničevanje, kar kaže na to, da je Dostojevski tudi v *Mladeniču* podal kritiko humanizma 'podtalnega človeka'.

### *Bratje Karamazovi*

Humanizem 'podtalnega človeka', torej dopuščanje možnosti, da je spričo odsotnosti vere v Boga v imenu človekoljubja legitimno prevzeti totalno oblast nad sočlovekom, je mogoče zaslediti tudi pri Ivanu Karamazovu. Po Ivanovem mnenju je namreč ravno vera v Boga in nesmrtnost tista, ki človeka nagiblje v ljubezen do sočloveka, in če te ni (tako kot v njegovem primeru), je človeku vse dovoljeno, tudi totalna oblast nad sočlovekom in celo zločin nad njim:

»Če iztrebite iz človeštva vero v njegovo nesmrtnost, takoj usahne v njem ne samo ljubezen, ampak vsaka živa sila, da bi se moglo nadaljevati življenje na tem svetu. In ne samo to: tedaj ne bo nobene nenravnosti več, vse bo dovoljeno, še ljudožerstvo.« (Dostojevski 1977a: 90; prim. Dostojevski 1966a: 404).

Ivan si sicer prizadeva poiskati pozitivni odgovor na vprašanje vere v Boga (prim. Dostojevski 1977a: 90-91). A ker ga ne najde, ne more postaviti 'višjega reda stvari' za temelj svoje ljubezni do življenja in bližnjega (prim. Dostojevski 1977a: 295), čeprav ga Aljoša opozarja, da bo ta njegova ljubezen izpolnjena takrat, ko bo 'obudil svoje mrtve', torej obudil svojo mrtvo vero (prim. Dostojevski 1977a: 295-296). Ivan odločno zavrača Boga, saj je po njegovem ravno on kriv za to, da v svetu vladata zlo in trpljenje (prim. Dostojevski 1977a: 302), s tem ko človeku dopušča svobodo spoznavanja in odločanja med dobrim in zlim (prim. Dostojevski 1977a: 311).

Zato je po Ivanu, ki v svoji *Pesnitvi o Velikem inkvizitorju* išče možnost izgradnje boljše svetovne ureditve, potrebno omejiti to nevarno človeško svobodo, kajti šele na ta način bo možno urediti srečno življenje na zemlji (prim. Dostojevski 1977a: 322). Ivanov poskus izboljševanja medčloveške stvarnosti za ceno ukinitve človeške svobode dobi utelešenje v liku Velikega inkvizitorja, ki v svojem

nagovoru ujetniku Kristusu očita, da je z zavrnitvijo treh skušnjavčevih ponudb zemeljskega kruha (prim. Dostojevski 1977a: 325), čudeža (prim. Dostojevski 1977a: 327-328) in oblasti (prim. Dostojevski 1977a: 330) zapravil sredstva, s katerimi bi (sicer za ceno svobode) lahko osrečil človeštvo.

Vendar je tisto, česar ni storil Kristus, pripravljen storiti Veliki inkvizitor (prim. Dostojevski 1977a: 325), ki meni, da je potrebno ljudem odvzeti svobodo, ki je zaradi svoje upornosti niso sposobni živeti in ki jih vedno znova privede v veliko trpljenje (prim. Dostojevski 1977a: 329), ter jim v zameno omogočiti brezskrbno otroško življenje (prim. Dostojevski 1977a: 329). Na ta način naj bi Veliki inkvizitor popravil Kristusov način ravnanja z ljudmi, upoštevajoč dejstvo, da je človek zaradi svoje šibkosti in nizkotnosti (prim. Dostojevski 1977a: 328) nezmožen svobodne ljubezni, kot jo od njega pričakuje Kristus (prim. Dostojevski 1977a: 327). Ker je torej človek v svojem ravnanju povprečen in nesposoben dosegati tako visoke ideale, mu je potrebno predvsem znosno urediti sedanje življenje (prim. Dostojevski 1977a: 332-333), pravi Ivanov Veliki inkvizitor.

In to kljub temu, da bo s tem zatrtu samo bistvo njegove narave, kajti človeku je globinsko vendarle ljubša svoboda kot 'kruh' (prim. Dostojevski 1977a: 326). Te temeljne človeške poteze se Veliki inkvizitor sicer zaveda, saj se je nenazadnje sam iz ljubezni do človeštva boril za njegovo svobodo, vendar je spoznal, da je človek ni sposoben doseči, zato se je pridružil 'pametnim ljudem' (prim. Dostojevski 1977a: 335). Ti so izdelali sistem, v temelju katerega je zavest o odsotnosti Boga in človeške nesmrtnosti ter s tem zavest o nepreklicni minljivosti in zato dragocenosti zemeljskega življenja. Ker pa tega spoznanja vsi ljudje ne uspejo prenesti, da bi si, sprijaznjeni z njim, zadovoljivo uredili življenje in ljubeče medsebojne odnose, jim

lahko posvečenci, ki to misel zmorejo pono-  
tranjiti, pomagajo tako, da jim popolnoma  
zavladajo, meni Ivan.

Vendar sistem Velikega inkvizitorja skriva  
v sebi veliko nevarnost despotizma in de-  
struktivnosti, saj je posvečenim vladarjem  
brez Boga, kot zavezujočega nravstvenega te-  
melja, vse dovoljeno. Na to Ivana v sanjah  
opozori hudič, ko govori o njegovi pesnitvi  
*Geološki prevrat*, in mu tako v noči pred so-  
jenjem dokončno razkrije despotsko in de-  
struktivno resnico njegove ideje (prim. Do-  
stojevski 1977b: 424-425). Kljub temu se Ivan  
humanizmu 'podtalnega človeka' ne odpove  
povsem (prim. Dostojevski 1977a: 337), če-  
prav se postopno sooča z njegovo uničevalsko  
resnico (zlasti prek očetomora Smerdjakova,  
katerega idejni mentor je bil).

Zaključek romana nakaže možnost Ivano-  
vega novega začetka v obliki Aljoševe želje, da  
bi se Ivan, ko bi preživel težek duševni zlom,  
v katerega ga je pripeljala njegova ideja, od

nje oddaljil in sprejel vero v Boga (prim. Do-  
stojevski 1977b: 432).

### Dejavna ljubezen

Iz pričujoče analize je razvidno, da je Do-  
stojevski v več svojih delih kritično obravna-  
val humanizem 'podtalnega človeka', katere-  
ga temeljna poteza je v dopuščanju totalne  
prevlade nad sočlovekom ali celo njegovega  
uničenja v imenu človekoljubja, in katerega  
izvor je v odsotnosti občega nravstvenega te-  
melja – Boga (po katerem bi bil človek nedo-  
takljiv za kakršno koli despotsko ali celo de-  
struktivno poseganje vanj).

Dostojevski je v svojih romanih hkrati is-  
kal bivanjsko držo, s katero bi bilo moč pre-  
seči logiko 'podtalnega človeka'. Ker je hu-  
manizem 'podtalnega človeka' v odsotnosti  
vere v Boga utemeljeno manipulativno in celo  
destruktivno ravnanje do sočloveka, je to držo  
iskal v človekovi držji, ki je utemeljena v veri  
v Boga in v kateri je (so)človek razumljen kot



Helena Valentin: *Miramare*, 2003, akril na platnu, 60 x 70 cm.

nedotakljiv za despotsko in destruktivno poseganje ter razpolaganje.

Odgovor na vprašanje o tem, ali in kje je takšno držo pri literarnih junakih Dostojevskem možno najti, bo skušalo dati nadaljevanje razprave. Pred tem pa si bomo ogledali temeljne značilnosti dejavne ljubezni.

### *Vera v Boga – temelj dejavne ljubezni*

Predpogoj razumevanja (so)človeka kot (za manipulativno ravnanje) nedotakljivega bitja je vera v Boga, pravi Berdjajev (1981: 79). Iz vere v to, da je človek ustvarjen po Božji podobi in zaradi tega neskončno vreden, namreč izhaja, da je nedotakljiv, zaradi česar ni moč upravičiti »samovoljnega ubijanja, tudi tistega poslednjega, najbolj nekoristnega« (Berdjajev 1981: 88), saj »vsako človeško življenje in vsaka človeška duša velja več kot osrečevanje bodočega človeštva« (Berdjajev 1981: 88). Tako je torej vera v Boga tista, ki omogoča takšno držo do sebe in drugih, v kateri se namesto brezbožnega gospodovanja ali celo uničevanja sočloveka (prim. Dostojevski 1977b: 407) na način egocentričnega sladostrastja 'podtalnih ljudi' (prim. Dostojevski 1977b: 105) zgodi ljubeče zedinjenje z njim v Bogu, ki se imenuje dejavna ljubezen (prim. Dostojevski 1977b: 109).

Vera v Boga je namreč tista, ki človeku omogoči, da v sočloveku uvidi enakovredno, duhovno sorodno bitje, 'brata' (prim. Dostojevski 1977a: 388, 404-405) in sicer ob zavedanju dejstva, da je tako z njim kot tudi s celotnim stvarstvom globinsko povezan (prim. Dostojevski 1977a: 409-410) v Bogu (prim. Dostojevski 1977a: 377), pravi Dostojevski skozi usta starca Zosime, lika, v katerem najbolj neposredno in dognano obravnava vprašanje dejavne ljubezni. Šele ob zavedanju globoke notranje sorodnosti s sočlovekom se je namreč človek po njegovem zmožen postopno osvobajati izpod tiranije svojih navad in želja, ki jih zadovoljuje v zlo-

rabi in celo uničevanju sočloveka (prim. Dostojevski 1977a: 401, 402).

Šele tedaj začne iskati polno srečo v delih ljubezni do bližnjega (prim. Dostojevski 1977a: 406-407), to je v popolni prostovoljni samopodaritvi soljudem (prim. Dostojevski 1989b: 179). Namesto da bi človek iskal srečo na račun sočloveka, jo torej najde v služenju bližnjemu, in sicer na podlagi ideala Lepote (tj. Boga), ki je vanj položen in ki ga vzpostavlja za svobodno, plemenito in ljubečo službo sočloveku (prim. Dostojevski 1989c: 238). Tako torej človek v sledenju Kristusovemu idealu ljubezni do bližnjega, ki je v popolnem darovanju za druge, najde svoje polno uresničenje in srečo:

*»Po Kristusovi zapovedi vzljubiti človeka tako kot samega sebe ni mogoče. Zakon osebnosti na zemlji veže. Jaz je ovira. To je mogel samo Kristus, toda Kristus je bil neskončni ideal na vekov veke, h kateremu teži in po zakonih narave mora težiti človek. – Toda ko se je pojavil Kristus kot človekov utelešeni ideal, je postalo jasno kot beli dan, da mora najvišji, zadnji razvoj osebnosti prav tako doseči natanko to (čisto na koncu razvoja, na točki, ko doseže cilj), da bi človek odkril, spoznal in se z vso močjo svoje narave prepričal, da je najbolj vzvišena naloga, ki jo človek lahko uresniči s svojo osebnostjo, s popolnim razvojem svojega jaza, v tem, da se temu jazu odpove, da ga popolnoma izroči vsem in sleherniku scela in brez sebičnosti. V tem je največja sreča. Potemtakem se zakon jaza spoji z zakonom humanizma, v medsebojnem zlitju pa tako jaz kot vsi (očitno dvoje skrajnih nasprotij), drug za drugega med seboj uničena, dosežeta hkrati vsak zase tudi najvišji cilj svojega individualnega razvoja. Prav to pa je Kristusov raj. Vsa zgodovina tako človeštva kakor deloma tudi slehernega posameznika je zgolj in samo razvoj, prizadevanje in doseganje tega cilja.« (Dostojevski 1989a: 173, 176; prim. Skaza 1995: 174-175).*

Dejavna ljubezen je torej za Dostojevskega drža žrtvujočega služenja sočloveku, utemeljena v veri v Boga, v kateri je človeku dana ne samo možnost preseganja destruktivnega zadovoljevanja želja, torej logike 'podtalnega človeka', temveč tudi možnost izpolnitve najbolj temeljnih želja, torej polne osebnostne uresničitve.

### *Dejavna ljubezen – možnost človekove polne izpolnitve*

Da gre pri dejavni ljubezni dejansko za možnost izpolnitve človekove najgloblje želje, kot pravi Reinhard Lauth (1950: 406), pričajo po njegovem besede starca Zosime, ki v svojem predsmrtnem govoru pravi, da je človek ustvarjen za to, da ljubi in s tem polno zaživi, vendar ta to možnost v svoji samozadostnosti zavrača (prim. Dostojevski 1977a: 413). Človek se zaman nadeja najti srečo v ločenosti od ljudi ali celo na njihov račun, pravi Dostojevski tudi v eseju o Puškinu iz leta 1880 (prim. Dostojevski 1989č: 116-117), saj mu je ta dana v ljubezni do človeka in celotnega stvarstva, v kateri odkriva 'skrivnost Božjo v stvareh' (prim. Dostojevski 1977a: 408) in z njo srečo, v katero je poklican (prim. Lauth 1950: 408).

Da Bog človeka z zapovedjo ljubezni res vabi v srečo, naj bi Dostojevski po Lauthovem mnenju v polnosti pokazal v *Bratih Karamazovih*, in sicer v prizoru svatbe v Kani Galilejski (prim. Lauth 1950: 418) iz Aljoševih sanj ob Zosimovi krsti, v katerem Kristus v svoji ljubezni do človeka s pomočjo čudeža poskrbi za njegovo radost in ga povabi vanjo (prim. Dostojevski 1977b: 50, 52). Neločljivo povezavo dejavne ljubezni in temeljne izpolnjenosti oziroma sreče pa je moč najti pri nekaterih drugih likih iz romana *Bratje Karamazovi*.

Tako Zosimov pokojni brat Markel v svojih predsmrtnih pogovorih z materjo večkrat poudarja, da bi človek lahko že zdaj živel v popolni sreči, v 'raju' (prim. Dostojevski 1977a: 368),

če bi se odločil za ljubezen do ljudi (prim. Dostojevski 1977a: 369). Zato sam zase pravi, da bi, če bi mu bilo še dano živeti, služil svojim služabnikom (prim. Dostojevski 1977a: 368). Tik pred smrtjo prosi za odpuščanje celotno stvarstvo, ki ga je z opuščanjem ljubezni prizadel, ter na ta način okusi delček radosti, ki bi mu bila dana v ljubezni do njega (prim. Dostojevski 1977a: 369-370).

Teh misli svojega pokojnega starejšega brata, da bi nastal 'raj na zemlji', če bi se ljudje zavedeli, da so poklicani ljubiti se med seboj, saj je 'sleherni človek resnično kriv pred vsemi in za vse' (prim. Dostojevski 1977a: 369-370), se mladi vojak Zosima spomni v trenutku svoje spreobrnitve (prim. Dostojevski 1977a: 381). Pod vtisom te misli nato radikalno spremeni svoje razuzdano življenje in nepravilno ravnanje do soljudi ter vse prosi za odpuščanje s pozivom, naj se namesto zlih dejanj raje odločijo za ljubezen in zaživijo v blaženosti (prim. Dostojevski 1977a: 383). Kot menih ostane zvest tej misli o dejavni ljubezni vse do smrti (prim. Dostojevski 1977a: 410), saj še v svojih predsmrtnih nagovorih uči, naj človek z zgledom dejavne ljubezni tudi druge ljudi odvrta od zlih dejanj (prim. Dostojevski 1977a: 412).

Misel, da je človeku sreča – 'raj' ali 'nebeško kraljestvo' dosegljiva v uresničevanju zakonitosti, da je 'kriv za vse in za vsakogar', torej da je za soljudi odgovoren in jih je zato poklican ljubiti (prim. Dostojevski 1977a: 387), izpove tudi Mihail, obiskovalec starca Zosime. Mihail se na podlagi starčevega življenjskega zgleda in pogovorov z njim (dokončno) odloči spokoriti se za zločin nad ljubljeno žensko in tako prekiniti mučno trpljenje, v katerega se je pahnil v hlastanju po zadovoljitvi svojih egoističnih želja na račun sočlovekove nesreče, ter stopiti na pot osrečujočih ljubečih medčloveških odnosov (prim. Dostojevski 1977a: 388). Po javnem priznanju umora se mu vrmeta notranji mir

in sreča, saj se v njem obudi zmožnost ljubiti (prim. Dostojevski 1977a: 399), s čimer preseže 'pekel', to je nezmožnost ljubiti (prim. Dostojevski 1977a: 413), kot pravi starec Zosima, torej nezmožnost za tisto, za kar je bil človek ustvarjen, in zato radikalno neizživetost in nesrečo (prim. Dostojevski 1977a: 413-414).

## Sklep

Iz analize navedenih odlomkov iz romanov Dostojevskega je razvidno, da gre pri njegovem razumevanju dejavne ljubezni za v veri v Boga utemeljeno ljubeče služenje sočloveku, v katerem človek najde svojo polno izpolnitev. Izkazalo se je, da je ta dejavna ljubezen res tista temeljna drža, v kateri je presežena uničevalska logika 'podtalnega človeka'. Na vprašanje o tem, v katerih delih Dostojevskega jo najdemo, bo skušalo odgovoriti nadaljevanje razprave.

Na osnovi teh dognanj bo v prihodnjih nadaljevanjih možno ugotoviti, v kolikšni meri se razumevanje dejavne ljubezni Dostojevskega in Pirjevca ujemata in, kar je še važnejše, v kolikšni meri podajata prepričljiv odgovor na v uvodu razprave predstavljene pereče probleme sedanjega (slovenskega) prostora in časa.

## Literatura:

- Bahtin, M. 1967: *Poetike Dostojevskog*. Beograd.  
 Berdjajev, N. 1981: *Duh Dostojevskog*. Beograd.  
 Dostojevski, F. M. 1960: *Besi*. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1966a: *Mladenič* I. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1966b: *Mladenič* II. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1977a: *Bratje Karamazovi* I. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1977b: *Bratje Karamazovi* II. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1979: *Besi*. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1989: *Nova beseda*. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1989a: *Beležnica 1863-1864*. V: Fjodor Mihajlovič Dostojevski: *Nova beseda*. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1989b: *Socializem in krščanstvo*. V: Fjodor Mihajlovič Dostojevski: *Nova beseda*. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1989c: *Pismo V. A. Aleksejevu* (7. 6. 1876). V: Fjodor Mihajlovič

- Dostojevski: *Nova beseda*. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1989č: *Puškin*. V: Fjodor Mihajlovič Dostojevski: *Nova beseda*. Ljubljana.  
 Dostojevski, F. M. 1995: *Zapiski iz podtalja*. Ljubljana.  
 Hribar, T. 1998: *O Dušanu Pirjevcu*. *Nova revija* 193 (1998).  
 Lauth, R. 1950: *Die Philosophie Dostojevskis*. München.  
 Pirjavec, D. 1979: *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*. V: Dušan Pirjavec: *Evropski roman*. Ljubljana.  
 Skaza, A. 1970: *F. M. Dostojevski – umetnik*. V: Fjodor Mihajlovič Dostojevski: *Mali junak*. Ljubljana.  
 Skaza, A. 1995: *Zapiski iz podtalja in 'podtalje' F. M. Dostojevskega*. V: Fjodor Mihajlovič Dostojevski: *Zapiski iz podtalja*. Ljubljana.  
 Urbančič, I. 1998: *Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen*. V: *Dušan Pirjavec* (zbornik). Ljubljana, 40-97.

- To, da se Pirjavec v svoji interpretaciji giblje izven krščanskega horizonta, se najbolj jasno kaže v njegovem razumevanju Boga dejavne ljubezni pri Dostojevskem: »To ni metafizični bog, ni absolutno bivajoče, pa tudi ni prvi vzrok v smislu določil Aristotlove *Metafizike*, marveč je kvečjemu drugo ime za zgolj-bit in se razodeva v dejavni ljubezni, ki je možna samo v razkритosti zgolj nič« (Pirjavec 1979: 657). Zlasti pa to dejstvo pride do izraza v Pirjevčevem enačenju Boga kot zgolj-bitu z ničem, kar je prav tako v nasprotju z razumevanjem krščanskega Boga (prim. Pirjavec 1979: 654).
- Spis *Socializem in krščanstvo* razkriva koncepcijo zgodovine človeštva Dostojevskega, s poudarkom na kritičnem odnosu do sodobne civilizacije, zlasti do materialističnega humanizma kot nepravilnega načina urejanja človekove stvarnosti, in na misli, da se človek in njegova stvarnost lahko prerodita samo pod vplivom krščanskega ideala, z 'nравstveno spremembo'. (prim. Dostojevski 1989: 343).
- Dostojevski je v idejo 'počveničstva' zajel vizijo, kako naj bi zaostalo družbeno ureditev carske Rusije ukinili brez revolucijskih pretresov, ki jih je bila deležna Zahodna Evropa, in sicer s pomočjo udejanjenja mesijanskega poslanstva Rusije. To je videl v izgradnji vsečloveške sreče in univerzalnega bratstva, ki naj bi se razvilo na podlagi zblizanja izobražencev z ljudstvom (tudi zemljo, rus. 'онлѣ', od to izraz 'počveničstvo'). Temeljni pogoj za udejanjenje ideje 'počveničstva' sta po mnenju Dostojevskega religioznost in individualno nравstveno izpopolnjevanje (prim. Skaza 1970: 144).

## Bližina

*Tiho, tiho  
Te zaznam z mislijo,  
s srcem, z voljo in hrepenenjem.  
Zaznam Te v želji,  
zato nisem nikoli brez Tebe,  
bližina križa,  
bližina radosti.  
Bližina božje polnosti.*

## Zorenje

*Zorim.  
Neopazno,  
mirno.  
U tvoji ljubeznivosti  
zorim, Gospod.*

*U Tvoji resničnosti  
ostajam to, kar Ti želiš.*

*Zorim.  
Usa zorim.  
Tu v tem svetu,  
za svet v popolni ljubezni.*

## Zmaga bolečine

*Kako lepa si,  
moja bolečina.  
Lepa zaradi resničnosti.  
Kako blaga si,  
tiha, božja milina.  
Zaradi tolažbe.*

*Kako lepa si.  
Ostani taka, skrita bolečina,  
kajti v tebi se jutro svetli,  
v tebi lahko veselje  
vedno znova zaživi.*

*©, ti, lepa dragocena bolečina.*

## Umreti – Ljubiti

*Umreti sebi -  
ali to res pomeni – vedno ljubiti?  
Vedno ljubiti -  
ali to res pomeni – vedno trpeti?*

*Ti se meni podarjaš – človek,  
jaz se tebi podarjam  
v daru trpeče ljubezni.*

*Umreti sebi -  
to pomeni trpeti in vedno ljubiti.*



## Tvoja podoba

*Ustopaš v tiho in nevidno  
kamrico moje duše, Gospod!  
Tako nenadno si potrkal  
in vstopil.*

*Verjetno zato, ker si vedel,  
kaj mi je potrebno.*

*Vedel si, da v solzah kričim  
po Tvoji svobodi!*

*Danes me preko Tvoje podobe  
močno objema*

*Tvoja svoboda, Tvoja zvestoba,  
ki privošči in ve,  
da mora duša počivati,  
če se hoče odpirati,  
rasti v tebi.*

*Usa sem v Tvojem glasu, Jezus.  
Govoriš mi: »Proč od vsega, kar ti škodi,  
te tesni!«.*

*Da, proč moram,  
zato da bom vsa v Tebi,  
da bom razumela sebe  
in ne podlegala vplivu ljudi.*

*Jezus,  
s Teboj želim zaživeti nov čas.  
Pusti solzam teči v moji duši.  
Solzam, ki čistijo  
in času dajejo svobodo.  
Pusti in ostani, Gospod.  
Objemaj me takšno,  
kakršna sem,  
zaradi resnice v srcu  
in zaradi ljubezni, ki jo čutim  
do Tebe.*

*Ti nikomur ne rečeš: »Bodi tak in tak!«.*

*pustiš, da živim  
in se trudim zate.  
Hvala za svobodo, Gospod!  
Očisti me v njej in pomagaj, da bom močna!*

### Danes se smejem

*Danes se smejem.  
Smejem z oblakom in vetrom,  
smejem se v sreči,  
zaradi poguma v duši,  
zaradi toliko dobrotnih,  
ljubečih src.*

*Nič ni potrebno  
za dotik sreče;  
samo vedeti je treba,  
da si lahko srečen.  
Samo vedeti  
in živeti srečo,  
ki je svet ne more dati.  
Daje ti lahko varnost,  
naklonjenost  
dobrotnega Srca,  
ki vse zazna, vse pozna  
in vedno ljubi.*

*Danes se smejem  
in tako lepo mi je.  
V topli tišini bivanja  
ne boli, ne moti.  
Use je bivanje,  
vse je danes,  
vse je življenje.*

## Solze

*Od tebe, Ljubezen,  
sem dobila v dar solze.  
Ogrele so moje bitje,  
blagoslovile veselje duše,  
pobožale človeka v meni.*

*To niso solze s križa,  
solze trpljenja.  
To so solze, polne duhovnega zadoščanja,  
ko človek sme biti človek.  
Ko v nemem veselju duše  
podoživlja preteklost in sedanjost.*

*Danes ne ihtim  
v solzah trpljenja,  
danes živim v solzah  
duhovnega veselja.*

## Vedno znova

*Vedno znova  
se rojeva jutro.  
Vedno znova  
zasije sonce.  
Vedno znova  
vse utihne z nočjo.*

*Vedno znova  
je bolečina.  
Vedno znova  
je smeh.  
Vedno znova  
je tudi radost  
za Večnost.*

*Use naj zaživi  
vedno znova!*

## Jesen

*Tiha in nebogljena strmim  
v molčoč jesenski dan.  
In samo Ti veš,  
da v razbolelem trenutku  
iščem Tvojo toplo dlan.  
Ponudiš mi jo  
z močjo Duha,  
ko te pogledam  
in me pogreješ s svojim  
usmiljenim pogledom.*

*Jesen pa čaka,  
da se v Tvojem  
usmiljenem naročju  
prepustim njeni govorici.*

## Trenutek

*Je hlad,  
je mraz,  
a brž, ko me zasliši Ljubezen,  
trenutek postane  
toplina, sreča, polnost.*

*Je nemoč,  
je dvom in strah,  
a ko si zaželim Ljubezni,  
Življenje spregovori  
in me s svojo modrostjo  
osveži.*

## Zmaga bolečine

*Kako lepa si,  
moja bolečina.  
Lepa zaradi resničnosti.  
Kako blaga si,  
tiha, božja milina.  
Zaradi tolažbe.*

*Kako lepa si.  
Ostani taka, skrita bolečina,  
kajti v tebi se jutro svetli,  
v tebi lahko veselje  
vedno znova zaživi.*

*©, ti, lepa dragocena bolečina.*

## Dom

*U domu za mojo dušo  
so vrata odprta.  
Urata Tvojega srca, o Jezus.*

*Tu je duša močna  
in vedno topla.  
U Tvojem domu  
je prostor za veselje.*

*Veselje, ki dviga,  
preseneča.  
Dom je ljubezen, Jezus.  
Ljubezen, ki pozablja nase  
in privošči drugim.*

## Utrip

*Naša življenja  
so Tvoja lastnina.  
Utrip za utripom  
jim daješ pomen.  
Ti hočeš slišati,  
gledati, vedeti, poslušati.  
Uztrajaj z nami, Gospod.*

## Ljubeznivost

*Tebe, moj Gospod,  
smem vedno čakati.  
Tebe smem vedno prositi,  
ker me učiš  
dajati, darovati.  
Pomagaj mi hoteti,  
Gospod!*

## Pot

*Moji koraki -  
so koraki srca.*

*Moje hotenje -  
je hotenje Tvoje ljubezni.*

*Moja odpoved -  
je darovanje Tvojega križa,  
za pot v neskončnost.*

*Pravljica, ki jo imamo pred seboj, ni pravljica za otroke, ki jim jo zvečer prebereš z umirjenim glasom, da sladko zaspijo. Ta pripoved se konča »brez konca« in nas pusti vsaj malce nepotešene. Odprta vprašanja, ki se nam porajajo med branjem ali poslušanjem, in ki svoj vrhunec dobijo v odprtem zaključku, so namen zgodbe. So povabilo z izzivom, da zgodbo preberemo morda še enkrat, in ji prisluhujemo bolj pozorno. Molk na koncu vabi k osebni premisleku in odgovoru nanj.*

*Koga predstavlja mala Ana? Je bistven njen pogum in odločitev podati se na pot, ki se skrivnostna odpira pred njo? Kakšno je spoznanje, ki ga ta pot prinaša? Kdo so prebivalci na oni strani, ki jih Ana kot da že dolgo pozna? Kaj pravzaprav doživlja korak za korakom onstran ograje? Nenazadnje, kako bo ta svoja spoznanja, doživetja prenesla v vsakdanje življenje?*

*Svojega hermenevtičnega ključa za branje pričujoče pravljice ne bom podrobneje razkrival. Niti ni tako težko prepoznaven. Možnosti branja je sicer več vrst. Naj povem samo to, da zgodba govori v prvi vrsti o duhovnem izkustvu in da sem dogajanje postavil na rimsko podeželje v kraj San Pastore, kjer imamo gojenci zavoda Germanik in Hungarik svojo podeželsko hišo, kamor se tudi sam zelo rad umaknem.*

Simon Purger

# O dekletu, ki je stopilo za ograjo

Tudi ta zgodba se je pripetila za devetimi gorami in vodami, v času nekoč, ko je preslavni deželi na jugu vladal tiran samodržec, ki si je želel prisvojiti čimveč ozemlja in s trdo roko podjarmiti ubogo ljudstvo, stokajoče pod bremeni visokih dajatev. (Ljudstvu se niti ni tako slabo godilo in tiran je prišel na oblast tudi preko ljudskih glasov, ne le s svojimi zvižajnimi spretnostmi. Pa pustimo to ob strani, ker tirana v naši zgodbi ne bomo od blizu srečali.)

Na gričku nad dolino (bolje rečeno na valoviti vzpetini) je stala mogočna graščina, ki je že od daleč zbujala radovednost in občutke spoštovanja. Velika svetla stavba se je bleščala ob robu gozdička, in opozarjala na dobro lego, ki jo je zasedala. Okoli nje so se razprostirala široka, lepo negovana polja in bujni

oljčni nasadi, ki so prebivalcem dajali potrebne dobrine. Ozke stezice so se vijugasto vile med njivami in tu in tam gostile kakšnega sprehajalca, ki se je podal na zaslužen sprehod.

Na drugi strani dolinice, ki je ležala na severu, se je videlo majhno mestece na slemenu dolgega hribčka, s katerega si lahko od daleč pokukal za ograjeno posestvo slavne graščine. Mestece ni bilo veliko, večinoma so v njem živeli obrtniki in kmetje. Najbolj spoštovana oseba je bil gotovo gospod župnik, ki je edini dobro poznal graščinske prebivalce, a o njih ni nikoli želel odkrito govoriti z meščani, rekoč, da na oni strani doline ni nič tako zelo posebnega, nič takega, česar ne bi že poznali. Počasi so se ga naveličali spraševati o skrivnostnih gospodih onkraj viso-

kega zidu, o katerih se je marsikaj šušljalo in o katerih so že dolgo krožile mnoge neverjetne zgodbe. Da so kot skratje majhna bitja, ki jezno pihajo in na pol presekaajo vsakega vsiljivca, ki bi se morebiti nepovabljen znašel na njihovi zemlji. Da so na smrt bolni plemiči, ki jih je bogve kakšna hudo nalezljiva bolezen prisilila v osamo zapuščene graščine, in ki vsakega prišleka nemudoma obesijo na drog pred hlevom. Celo o čarovnikih se je ob temnih večerih govorilo neubogljivim sinovom in hčeram, ki da se cele dneve in noči trudijo z različnimi nevarnimi postopki v trdni temi globokih kleti zvariti čaroben napoj, s katerim bi pomagali tiranu osvojiti nove dežele. Predstavlajte si, s kakšnim strahom so otroci zvečer poslušali take pripovedi in kakšna bojazen jih je spreletela, ko so samo pomislili na sosednji grič. Ne podnevi ne ponoči si nihče ni upal blizu mogočnega zidu. Župnik je molčal kot grob in kaj hitro bi se zgodilo, da bi veliko skrivnost nesel s seboj v grob. Če ne bi bilo pogumnega deključa iz zadnje hiše v mestecu ...

Ime ji je bilo Ana. Dvanajst let je imela in s svojimi dolgimi pšeničnimi lasmi in prikupnim pogledom je bila gotovo med najbolj čednimi v kraju. Tudi po pogumu je prekašala svoje sovrstnike in marsikateremu starejšemu je bila kos. Zadnja izmed šestih otrok je bila. Najraje je hodila na pašo v bližnje hribe in se tam do poznega popoldneva zadrževala pri igrah z drugimi pastirčki ali pa pri raziskovanju novih globeli, pašnikov in skalnatih sten. Neustrašnost se ji je dobro podala na vedno nasmejano lice. Oče jo je večkrat ošteval, kje se potika tako dolgo, in mama ji je žugala s prstom, češ »boš že videla nekega dne, kakšno nevšečnost boš nekje staknila«.

To dekletce se je meni nič tebi nič nekega dopoldneva odločilo, da bo raziskalo, kaj se dogaja znotraj zloveščega obzidja. Prebrisana kot je bila, je s seboj vzela žepni nožiček, šop

vžigalic in majhno posodico z blagoslovljeno vodo. Ta bi morala pomagati v najhujših primerih, kot je velikokrat govorila stara mama. Z glavne poti, ki se je v loku ognila posestvu, je zavila na stransko stezo in se polagoma približevala obzidju. Vedela je, da na nekem mestu velika stranska vrata vodijo v skrivnostni kraj znotraj obzidja. Toda vrata so bila trdno zaklenjena in na vrhu so imela ostro zašiljene palice, ki jih ni bilo moč preplezati. Zamisljena je hodila vzdolž zidu, ko je naenkrat v zidu opazila razpoko, komaj vidno zaradi gostega grmovja pred njim. Drobna kot je bila, se je poskusila stisniti skozi. Ni šlo. Vzela je palico ob poti in z njo polagoma širila luknjo. Že je uspela videti zlatorumeno pšenico, ki je na polju onstran valovila v vetru. Po dolgem času, zdelo se ji je, da so minile cele ure, čeprav sta pretekli morda le ena ali dve, ji je uspelo toliko razširiti odprtino, da je za silo zlezla skozi. Srce ji je kljub hrabrosti pospešeno bilo, ko je stala na drugi strani in zaslepljena od velikega pričakovanja z odprtimi usti gledala neznani skrivnostni svet in na njem veliko belo graščino. Potrebnovala je nekaj časa, da si je opomogla od osuplosti in naredila prve negotove korake proti bregu navzgor. Polja so se bohotila z obilnim pridelkom. Oljke so se šibile od bogatega sadu. Vse skrbno negovano in tudi na stezicah je bila trava lepo urejena.

Strmela je. Nikjer ni videla nikogar. Polagoma se je približevala gozdičku na vrhu vzpetine. Najprej je zaslišala komaj zaznavne glasove, ki so postajali vse glasnejši in razločnejši. Toda to so bili otroški glasovi, ki so razposajeno odmevali naokoli! Ni mogla verjeti svojim ušesom. Korak za korakom in oprezno se je premikala skozi gozdiček, v katerem so veverice brez bojazni skakljale naokoli, kjer so ptički prirejali prave pevske koncerte, trava pa je bila posejana z najrazličnejšim pisanim cvetjem, ki je dehtelo in opojno dišalo. Ni mogla več nazaj. Niti ni želela. Sedaj je ve-



dela, da je blizu. Še malo in zagledala bo tisto, česar nihče v mestu ni nikoli videl, razen morda župnika.

Ob robu drevesnega parka je bila mlaka, v kateri so se kopali otroci, približno iste starosti, kot je bila sama. Škropili so se, se metali v vodo, plavali in se prekopicivali, kot to običajno počno otroci. Kakih ducat se jih je brezskrbno igralo, ne vedoč za gostjo, ki jih je zvedavo gledala z roba. Pravo veselje jih je bilo opazovati in mala Ana bi se bila morebiti celo previdno pridružila prizoru, če ne bi iznenada na svoji rami začutila roke neznanca. Zdrznila se je in otrpnila kot pribita na mestu. Le kdo bi to bil? Jo bodo sedaj zaklenili v najtemnejšo ječo pod gradom? Začarali v žabo? Že je začela tipati za posodico z blagoslovljeno vodo, ko je zaslišala blagi glas starejšega gospoda, ki se jo je dotaknil za ramo.

»Ne boj se,« je rekel potihom. Obrnila se je in zagledala možaka z dolgo belo brado, ki se ji je prijazno nasmehnil.

»Gospodar sem in ne bom ti storil nič hudega.« Dekle je uprlo vanj svoje prestrašene oči in mu dalo vedeti, da ne bo zbežala. Prijetni občutek, ki ga je gospod izžareval, jo je prepričal, da mu je verjela.

»Če želiš, ti razkažem posestvo,« je dejal opogumljajoče in se zopet nasmehnil. Ana je narahlo prikimala. Prijazni gospodar jo je peljal naokoli. Vse je bilo lično urejeno, vrtovi z mnogimi cvetočimi rožami in polnimi ribniki so se šopirili na drugi strani gradu. Videla je še nekaj skupin otrok, ki so ju veselo pozdravili. V malo damo, ki se je že povsem znebila strahu, se je prikradel občutek, kot da jih že od davno pozna. Čudovito popoldne se je naredilo in sonce je mehko božalo vsako ped skrivnostnega posestva.

»Skrbim za otroke,« je zopet začel gospodar. »Tudi ko je zunaj mraz in pridejo nevihte, tudi ko so letine slabe in pridelek pičel.« Vstopila sta v dvorec. Bleščeče svetle dvorane, bogato okrašene in polne velikih pisanih slik so jemale sapo presenečeni deklici. Ena soba je bila lepša od druge. Česa takega še nikoli ni videla. Niti v sanjah si ne bi predstavljala, da obstajajo tako sijajne sobane. Nazadnje sta dospela do stolpa. Po zavutih strmih stopnicah sta prišla na vrh in se razgledala po okolici. Ana se ni mogla dovolj načuditi. Kakšen enkratni razgled! V daljavi je videla mesta, gore in celo morje, ter na oni strani bližnje doline svoje mestece, ki ga je zjutraj zapustila. Od tod je izgledalo tako majceno.

»Lahko prideš, kadar želiš,« je spet zaslišala. »Sedaj veš, kaj te čaka tukaj. Prostora je zadosti.«

Ko se je spuščala nazaj proti vhodu, je premišljevala o vsem, kar je ta dan videla. Dedek z belo brado ji je ob slovesu toplo stisnil roko. Na poti proti razpoki v zidu je občudovala sončne žarke, ki so se v čudovitih pastelnih barvah razlili na pšenična polja in zelene oljke. Na zahodu je zahajalo sonce. Vedela je, da je doživela nekaj neznansko lepega.

O dekletu ta zgodba ne pove skoraj ničesar več. Samo ugibamo lahko, kaj je povedala, ko se je šele zvečer vrnila domov. Kako so jo sprejeli, ne vemo. Prav tako pripoved molči o tem, ali je Ana potrkala na župnikova vrata in mu zaupala doživetje tistega sončnega dne. Tudi o njenih obiskih na drugi strani zidu ne moremo ničesar z gotovostjo trditi. Ve se le to, da je mesto tisto noč zaslutilo, da se je zgodilo nekaj pomembnega (o tem so si mežikale celo zvezde na nebu), in da je Ana ponoči mirno in trdno spala.

# Oddaljeni kristjani

## Uvod

V skladu s posinodalnim načrtom je pastoralno leto 2005/2006 v refleksiji Cerkve na Slovenskem leto t.i. oddaljenih kristjanov.

Kdo so oddaljenci? So nekakšen hibrid ateizma in vere, modernizma in tradicionalizma, liberalizma in krščanstva. Ne moremo jih imenovati odpadniki od vere, ker se določenih verskih praks držijo, in ne moremo jim reči "cerkveni ljudje", ker nekaterih moralnih postavk krščanske vere običajno ne upoštevajo in ker rednega živega stika z občestvom verujočih nimajo. Plenarni zbor govori o ljudeh, ki »so prejeli le zakrament krsta ali birme, niso pa zaživeli v občestvu verujočih, v Cerkvi« (PZ 58). Največkrat jim pravimo "oddaljeni" ali "obrobni", bolj ironično pa "velikonočni kristjani", v kolikor se v cerkvi prikažejo le za velike praznike.

Izraz oddaljeni morda ni najbolj primeren, saj vzpostavlja vrednostno razmerje med središčem in robom, ki lahko preide v sodbo in obsojanje. Takoj namreč postavi 'ta pridne' kristjane v center, drugih pridnost pa se ocenjuje po oddaljenosti od centra. Medtem ko bi lahko t. i. oddaljeni kristjani rekli, da je od njih oddaljen center. Da so oni pač tam, kjer so, drugi pa se ne znajo in nočejo približati.

Sam Plenarni zbor uporabi le nekajkrat izraz "oddaljeni, oddaljiti" ter "obrobni", je pa v njegovem temeljnem nagibu odgovoriti na izziv povečane verske mlačnosti, kar nakaže v sami zaključni molitvi, ko pravi: »Prosimo te, da bi se znali približati zlasti tistim, ki so se oddaljili od tebe ali pa vesele novice o tebi še nikoli niso slišali«. Vendar pa, kot bomo videli, Cerkev po Plenarnem zboru posebne strategije za delo z oddaljenimi nima.

Vzemimo torej izraz oddaljeni kot tehnični izraz, ki je primerljiv s podobnimi izrazi v drugih jezikih.

## I. Kdo so oddaljeni?

### Širok okvir oddaljenosti

Benedikt XVI. je še kot kardinal Ratzinger v zadnjih letih v razpravah in predavanjih (najbolj odmevna je bila razprava z Jürgenom Habermasom) zahodno civilizacijo večkrat razlagal kot soočenje dveh velikih kultur: krščanske in razsvetljenske. Priznal je, da danes prav razsvetljenski racionalizem največja operativna kultura na globalnem nivoju, obenem pa je nanizal mnoge njegove patologije in protislovja, od občasne nestrpnosti do zaključkov v iracionalizmu.

Ena prvih, če že ne prva in bistvena značilnost razsvetljenske kulture je emancipacija človeka od Boga. Emancipacija se zgodi v imenu razuma in posameznikove svobode. Je ideološka in filozofska elitna ter sega v same začetke novega veka, tja do znamenitega in na prvi pogled nedolžnega Descartesovega "cogito, ergo sum"; in je množična, ljudska. Emancipacija od Boga še ne pomeni ateizma, temveč redukcijo Boga na, kot pravimo, zakristijo oz. v družbeno pa tudi v osebno nepomembno sfero.

Ratzinger pripisuje krščanstvu očetovstvo razsvetljenskega racionalizma. Kajti krščanstvo je od vsega začetka religija logosa in enakosti vseh ljudi. "V tem smislu je razsvetljensko krščanskega izvora in ni slučaj, da se je rodilo izključno v okolju krščanske vere; tam, kjer je krščanstvo proti svoji naravi žal postalo tradicija in državna religija," je bil kritičen Ratzinger 1. aprila 2005 v predavanju "Raz-

mišljanja o kulturah, ki si danes stojijo nasproti". Sodobno sekularizacijo z vsemi spremljevalnimi pojavi torej lahko razumemo kot reakcijo na krščanstvo – to tezo imejmo vedno pred očmi.

Posebno poglavje v tej veliki sekularizacijski zgodbi so kristjani, ki imajo zakramente uvajanja, a so svoj življenjski slog – vsaj tako izgleda – zastavili po načelih emancipacije od Boga. So od Boga emancipirani kristjani, kar je paradoks!

### Kako do definicije oddaljenih?

Sinoda oddaljene definira kot tiste, »ki so se oddaljili od Tebe«. Kar je lahko težka sodba, saj vemo, da se potem greha vsi oddaljemo od Boga. Bolj nevtralna je definicija: »tisti, ki so birmani, ne živijo pa v občestvu verujočih«.

Posebno vlogo imajo kriteriji. Višje kriterije pripadnosti živemu jedru Cerkve imamo, ožje bo živo jedro in več bo oddaljenih. Dovolj bi, recimo, bilo, če bi rekli, da mora kristjan vsaj dvakrat ali trikrat na leto k maši in statistično izmerjenih oddaljenih bi bilo zelo malo.

Nadaljnji faktor je predstava o Cerkvi, ki jo gojimo v jedru. V glavnem gojimo predstavo o velikem tisočletnem drevesu, ki mora po razburkanem obdobju sekularizacije in protiverskih ideologij spet zacveteti v vsej svoji mogočnosti. Ni čudno, da nas tako razmišljajoče fenomen oddaljenih jezi in zelo vznemirja. Kajti prav oddaljeni kristjani so prvi krivci, da to veliko drevo ne zacveti. Če pa bomo preklopili na drugačno predstavo o Cerkvi in Božjem kraljestvo, na predstavo o gorčičnem zrnu – k čemur nas spodbuja sam Ratzinger, bomo tudi fenomen oddaljenosti doživljali drugače. Bolj mirno, bolj sproščeno, bolj pronicljivo.

Vendar bolj ko se pojavu približujemo, bolj nam definicija uhaja. Poglejmo razne vidike.

### Sociološki vidik

Sociologija religije je tovrstne pojave razčlenila in uporabila naslednje pojme, ki jih tokrat razumemo v zvezi s pojmom oddaljeni:

- razširjena religija (za razliko od ožje kulture oz. t.i. "cerkvene" religije);
- implicitna religija (za razliko od eksplicitne, dogmatične, regulirane);
- ljudska religija (religiozna kultura, ki so jo je ljudstvo naredilo po svoje);
- nevidna religija (pojem Thomasa Luckmana);
- civilna religija.

Skupno tem raziskavam in razmišljanjem je dognanje, da se je na Zahodu v času sekularizacije ob klasični uradni religiji razvil širok pas religiozne kulture, ki odstopa od pričakovanj in zapovedi uradne religije. Vendar ne gre za novo religijo. Gre za formalni del stare religije. Ni se pojavilo novo krščanstvo, pač pa se še vedno upošteva tradicija starega krščanstva, obenem pa se mimo hierarhičnega dovoljenja vnašajo drže in vsebine liberalne in razsvetljenske kulture.

To odstopanje od uradne religije oz. ta pas religiozne kulture je empirično izmerljiv, bodisi ko v cerkvah merimo nedeljski obisk bodisi ob javnih moralno-političnih vprašanjih. Zlasti slednja so razkrila, da se statistična katoliška večina lahko zlahka opredeli za tipično nekatoliško in nemoralno opcijo, kot je pravica do splava (spomnimo se velike bitke ob referendumu o splavu v 1970-ih v katoliški Italiji).

Kristjane, ki spadajo v ta širok pas neuradne religiozne kulture, tokrat imenujemo oddaljeni.

### Vidik makroskupinske dinamike

Naj ob tem spomnimo, da sociološko gledano oddaljeni niso problem, pač pa dejstvo oz. zakonitost vsake velike združbe ljudi. Tudi prostovoljno gasilsko društvo ima svoje oddaljene, pa pevski zbor in politična stranka ... V naravi množičnih združb je, da niso vsi



Helena Valentin: **Prebodeno srce**, 2002, akril na platnu, 30 x 40 cm.

člane le-teh enako motivirani in vsi enako aktivno včlenjeni v dejavnosti. Večje je število članov, več bo oddaljenih oz. slabo motiviranih, pasivnih.

Niti krščanska religija ni izvzeta iz te zakonitosti. V zahodnem svetu je še vedno množičen fenomen in dominantna veroizpoved. To pomeni, da bodo vedno nove generacije zahodnjakov vsaj formalno postajale krščanske. Takšne bodo postajale skozi mehanizme splošne socializacije in avtomatskih navad, ki vključujejo tudi nekatere verske obrede, začenski s krstom. Katoliška Cerkev bo še kar nekaj časa beležila precej krstov, to-

rej število članstva ji formalno ne bo drastično upadalo. Obenem bo v tem okolju nenehno imela svoje oddaljene, saj je jasno, da množica krstov še ne pomeni množice močnih in premišljenih osebnih odločitev za pripadnost Cerkvi – kar je bila značilnost predkonstatinske Cerkve.

### **Psihopedagoški vidik**

Oddaljenost, ki nastopi po birmi, je tesno povezana s pojavom pubertete. S puberteto se otrok začne zavedati lastne intimne. Začne jo gojiti in skrbeti za notranje ravnovesje. S puberteto otrok lažje zaznava notranja nes-

kladja, med katerimi je najpogostejše ravno versko neskladje. Otrok namreč, ki prihaja iz družine, v kateri ni bilo žive pričevanjske vere, zdaj začuti, da v bistvu tudi sam ne veruje. Opravlja še nekaj verskih dejanj, ki jih zahteva splošna socializacija (verouk, priprava na birmo), vendar teh dejanj ni ponotranjil in jih noče ponotranjiti. Njegova drža je shizoidna, in vse bolj se tega zaveda. Ko se bo po birmi poslovil iz cerkvenega okolja, bo to storil tudi zato, da bi mu bilo manj mučno, da bi bil bolj en in manj dvojen. Do birme bo seveda vztrajal, ker je obredno bitje in ker živi v obredni družbi, v kateri so obredi prehoda pomembni.

Velika in prva botra njegove oddaljitve je družinska vzgoja. V zgodnjem predšolskem obdobju v hiši ni bilo živega Boga, se pravi, dialoga družine z Bogom, bile so le določene priložnostne verske navade, kar je v otroku ves čas utrjevalo prepričanje, da je Bog, ko odrasteš, nepotreben.

### Moralni vidik

Ali so oddaljeni kristjan moralno slabi kristjani? Mnogi so res oddaljeni od cerkvenega dogajanja, živijo pa povsem povprečno moralno življenje, ki seveda vključuje žrtvovanje za drugega, skrb za odnose ipd.. Ne moremo torej vsake posamezne oblike oddaljenosti od verske prakse enačiti z moralnim odklonom, zlasti ker so mnoge slabosti in grešna nagnjena, ki jih opazamo pri oddaljenih, prisotne tudi pri tistih, ki so blizu.

Vsekakor ostaja v veljavi – in to redno opazamo –, da oddaljenost od Boga in vere poveča možnosti za moralni propad. Že zato so oddaljeni pastoralni problem in se Cerkev pač ne more sprijazniti s tem pojavom, češ, sociologija pravi, da je tako, kot je, normalno.

### Vidik veroizpovedi in občestvenosti

Oddaljenega kristjana je potrebno razlikovati od “tistih, ki Kristusa ne poznajo” (prim.

PZ 58), oddaljenost še ne pomeni nevere. To pove že suha statistika. Obisk nedeljskih maš je, recimo, 20 % ali nižji, za verne pa se ima, recimo, 70 % Slovencev in Slovenk. 50 % in več je torej take verske prakse, ki je bolj ali manj oddaljena od uradnih pričakovanj in stoletnega predpisa Cerkve: “Bodi ob nedeljah in zapovedanih prazniki pobožno pri sv. maši!”.

Tudi z vidika odnosa do skupnosti ne moremo reči, da oddaljeni *a priori* ne marajo skupnosti ali da so polemično ali celo sovražno nastrojeni do Cerkve. Pri mnogih akcijah za obnovo cerkvenih stavb ali pripravo farnih prireditev t. i. oddaljeni brez težav sodelujejo in kažejo čut odgovornosti za skupno stvar. Toda ta pripadnost je selektivna, gre do neke meje. Brž ko jih bomo poskušali pritegniti v duhovno osrčje občestva, tj. v molitveno in zakramentalno dogajanje, se bodo odtegnili.

Oddaljeni so paradoksn člani občestva. “Smo z vami, ampak ne pri pobožnostih,” pravijo. Ali kot je razmišljal nek najstnik, ko je opravičeval, zakaj po birmi več ne ministrira in ne hodi k maši: “Saj ni treba moliti, da si kristjan!”.

### Zakramentalni vidik

Z vidika zakramentov so oddaljeni kristjani svojevrsten paradoks. Večinoma imajo zakramente krščanskega uvajanja (krst, obhajilo in birma), vendar intenzivnega zakramentalnega življenja ne živijo. Paradoks je toliko večji, ker so v veliki večini iz cerkvenega jedra odšli takorekoč takoj po koncu mistagogičnega procesa, tj. takoj po birmi. S tem kot da so postavili pod vprašaj učinkovitost zakramentalne milosti. Kot da je ta milost ime-la ravno obratni učinek, kot od nje pričakuje naša dogmatika.

Očitno je, da so k birmi šli z drugačnimi pričakovanji in predstavami, kot jih ima o birmi Cerkev. Birme so si močno želeli, toda ne zaradi njene zakramentalne vsebine.

Tukaj lahko odpremo žgočo debato o pastoralni podeljevanju zakramentov. Na nek na-

čin lahko ponovimo prastaro polemiko med donatisti in sv. Avguštinom. Na nek način to ves čas delamo - vsaj na ravni konkretne pastoralne -, ko se pri birmancih in njihovih botrih lovimo med rigorističnimi in popustljivimi pastoralnimi prijemi ter ko podvomimo, če se bo birma sploh zgodila.

Ker seveda nočemo biti donatisti in se držimo dogmatične sintagme "ex opere operato", gremo z najstniki vsako leto znova skozi enak trofazni postopek:

- naporna, zanimiva, tudi vesela priprava birmancev na birmo;
- veselo obhajanje birme, obredni zanos, čut medsebojne povezanosti;
- žalostno preštevanje ostanka po birmi, pastoralna potrtnost.

### Oddaljeni kot kršitelji cerkvenih zapovedi

Poskušajmo zdaj z definicijo. Če si pomagamo z govorico klasičnega katekizma, lahko rečemo, da so oddaljeni tisti kristjani, ki se po prejetih zakramentih krščanskega uvajanja ne držijo petih cerkvenih zapovedi, zanemarjajo molitveno življenje, slabijo v poznavanju in priznavanju šestih resnic ter so vedno bolj izpostavljeni glavnim grehom in kršenju desetih božjih zapovedi.

V definiciji povemo:

- da gre za kristjane, ki so običajno tudi birmani in so torej v njih položene bistvene zakramentalne milosti;
- da jih empirično zaznamo kot oddaljene, ko v zreli življenjski dobi zaživijo mimo cerkvenih zapovedi; se pravi, da ne hodijo k sv. maši, se ne postijo, se ne spovedujejo in ne prejemajo sv. obhajila, ne sklepajo cerkvene poroke;
- da je zanje značilno, da ne gojijo osebne molitve in duhovnega življenja;
- da je veliko pokazateljev, ki kažejo oddaljenost kot žgoč duhovni in moralni problem, kot uvod v duhovni in moralni nered.

### Oddaljeni kot izgubljeni sinovi

To je pogled od zunaj, pogled iz pastoralnih statistik, od sociologije okužen pogled. Če na oddaljene pogledamo od znotraj in jih obravnavamo kot osebno duhovno zgodbo, se znajdemo v vzorcu Jezusove zgodbe o izgubljenem sinu (prim. Lk 15). Oddaljenost je v odnosu do Očeta. Oddaljeni ima šibko poznavanje Očeta in močnejšo vero vase kot v Očeta. Oddaljeni vzame Očetovo dediščino (svobodo in čast) in se poskuša v življenju dokazati brez njega. Očeta sumi tiranskih nagibov in ga doživlja kot grožnjo svoji svobodi. Oddaljenost je zato v svojem najglobljem bistvu kot tiha zamera, tiha (podzavestna) polemika duše z Bogom. Oddaljeni nenehno sporoča Očetu: "Glej, kako mi je fajn brez tebe! Glej, kaj zmorem brez tebe!". Vrnitev k Očetu je zato v znamenju celjenja ran in čiščenja podobe Boga.

Cerkev kot analogija Očeta ima bistveno vlogo tako pri oddaljevanju kot pri približevanju.

### II. Tipi oddaljenih glede na primarni vzrok Tipologije oddaljenih

V zrelem življenjskem obdobju se oddaljenost oblikuje v več ali manj stabilno bivanjsko držo. Načinov oddaljenosti je seveda toliko, kolikor je oddaljenih. Vseeno si pomagajmo s tremi splošnimi tipi, ki jih lahko približamo trem centrifugalnim momentom oz. trem primarnim gibalom oddaljenosti:

- ko me nekaj od zunaj vleče v stran od jedra: gibalo oddaljevanja je množična in dominantna kultura, splošni mišljenjski vzorci, posvetna lestvica vrednot;
- ko se sam oddaljujem od jedra: gibalo je lahko moj osebni greh ali pa osebna izguba vere oz. zavestna zavrnitev krščanskega prepričanja;
- ko me jedro potiska v stran od sebe: gibalo oddaljevanja je lahko ponižanje ali žalitev, ki ju doživim predvsem s strani duhovni-

ka, ali pa enostavna nesposobnost jedra, da bi se znalo ukvarjati z malo bolj širokim krogom ljudi.

Poglejmo te tipe поблиže.

### Emancipacija množic od Boga

Najpogostejši tip oddaljenca ne nastane po premišljenih odločitvah ali zaradi čustvenih zamer ali zaradi neke močne zunanje prisile. Gre za spontano prepustitev splošnemu kulturnemu toku, ki religijo postavlja na zadnja mesta med človekovimi potrebami. Gre za emancipacijo množic od Boga. Vendar ker v ozadju ni zavestne odločitve proti Bogu in Cerkvi, tovrstni kristjan ohranja bolj ali manj ohlapno pripadnost Cerkvi. Ne pusti pa, da bi se Cerkev, kot rad pravi, vtikala v njegovo zasebno življenje in osebno moralo.

Vzemimo primer mladih. Emancipacija se zgodi v znamenju brezbržnosti do vere, kot jo uči Cerkev, kar je zlasti opazna drža pri mladih. Postindustrijski procesi in postmoderna kultura ustvarjajo ljudi brez korenin, brez popka, ki bi jih vezal na kakršno koli "mater", vključno na mater Cerkev. Mnogi mladi se s tem v svojih kulturnih izrazih tudi postavljajo. So emancipirani in so sami sebi dovolj.

Vendar v kolikor je ta indiferenca med mladimi trend, ki ga načrtno promovira pop-kultura, ne moremo več govoriti o čisti indiferenci, ampak že o nekakšni ideologiji brezdomovinskosti. V kolikor taisti krogi pop-kulture uporabljajo Cerkev in njeno simboliko za obračun s svetom, ki ga ne marajo (kar zasledimo v mnogih oblikah rock glasbe), prav tako več ni brezbržnosti, temveč polemika s Cerkvijo, kar je že odnos.



Helena Valentin: Stržišče 1, 2002, akril na platnu, 60 x 80 cm.

Ko se mladi zaposlijo in si ustvarijo družine, trendovska brezdomovinskost z dotično pop-kulturo vred seveda popusti.

### Stranpotnik in nasprotnik

Zlasti po prvih spolnih izkušnjah in nadaljnjem koruzništvu se mnogi v svoji indifferenci do Cerkev dodatno utrdijo. Točno vedo, kakšno je mnenje Cerkev o teh zadevah, in točno vedo, da so "mimo" Cerkev. Čutijo se kot tihi obsojenci. Če so vmes splavi ali druge oblike moralnega propada, se bodo Cerkev vedno bolj bali in morda sčasoma v lastno obrambo zavzeli agresivno ali posmehljivo protiversko držo. Moralno stranpotništvo oz. greh bo vedno navzoč dejavnik oddaljevanja.

Drugačen tip, ki se sam oddaljuje, je ideološki nasprotnik vere. To je tip v zmiranju. Vse manj je kristjanov, ki so se od Cerkev oddaljili iz svetovnonazorskih razlogov. Za tako početje tudi nimajo več zunanje zaslombe, kot so jo še imeli v komunizmu. Čisti ateizem ni več glavna moda in ga je na Slovenskem okrog 13 %. Danes se javno nasprotuje Cerkvi predvsem iz trivialnih političnih razlogov in zato je težko pričakovati, da bo nekdo rekel: "Ne verujem v Boga, ker je Cerkev dobila nazaj poključke gozdove".

### Oddaljeni, ker je odrinjen in pohujšan

Nekateri se oddaljijo zaradi slabih izkušenj z duhovniki in ožjim cerkvenim okoljem. Oddaljenost je potem v znamenju čustvene ranjenosti. Pri tem je možno, da gre za izgovore. Nekdo, ki išče razlog, da bi zapustil občestvo, ga bo hitro našel v tej ali oni duhovnikovi napaki. Toda bodimo intelektualno pošteni!

Splošno mnenje pa hoče - in z marksističnim naukom je podkrepljeno -, da je t. i. institucionalna Cerkev sama ustvarila oddaljene. Do neke mere to velja in tega dejstva ne skrivamo, saj sami ugotavljamo, da je

se je najhujša oblika ateizma pojavila ravno v deželah, kjer je bilo krščanstvo tesno speto z oblastjo ali je celo nastopalo kot državna religija. Ko je zahodni človek začel ustvarjati demokracijo, je skupaj z okostenelimi monarhijami in absolutizmi zavrnil tudi Cerkev, ki se mu je zdela politično kompromitirana in prebogata. Začutil jo je kot reakcionarno, oblastno, brez posluha za tuzemske težave vsakdanjega človeka. To, kar velja na makroravni zahodne civilizacije, velja tudi na mikroravni naših župnij. Oddaljeni, četudi so krščeni, župniji ne priznavajo "oblasti" nad seboj, nočejo župnikovega nadzora nad intimno in moralno sfero, so alergični na "bogato" cerkev ...

Kolikšna je duhovnikova krivda pri vsem tem? Najprej se morajo duhovniki znebiti občutkov krivde za oddaljene. Oddaljenost je pač velik zgodovinski proces in boleče očiščevanje zahodne civilizacije, ki enostavno presega duhovniški stan. Župniki so lahko mojstri komunikacije, pastoralni geniji, lahko so globoki molivci in tihi svetniki, še vedno bodo v njihovem okolju oddaljeni in med njimi taki, ki jim ne bodo zaupali ali jih bodo celo sovražili. Splošna kultura in prevladujoče ideologije kakor tudi egoizem modernega človeka so premočni.

Spet pa moramo biti strogi sodniki. Pogledati moramo globoko v duhovniški sistem. Preveriti moramo vzorce, po katerih razumemo sebe in svet, vzorce, po katerih poteka duhovniška vzgoja še danes. Soočiti se moramo z "duhom gospodovalnosti", o katerem kot o duhovniški deviaciji govori celo Katekizem katoliške Cerkev. Duh gospodovalnosti namreč ni samo konkretna želja po komandi in nadzoru in ni vezan samo na bolj avtoritarne karakterje. Ta duh je lahko tudi sistemska in strateška miselnost, ki obvladuje kler, četudi so mnogi kleriki milega značaja. Duh gospodovalnosti je namreč zasidran v tisočletni tradiciji družbeno dominantne religije.



Ob globinski refleksiji sistema in pojmovanja duhovništva bodimo pozorni na mehanizem pohujšanja, na katerega je tolikokrat opozoril Jezus. Ta mehanizem deluje. Če javno in močno Bogu zavezani možje živijo, kot da Boga ni, je to pohujšanje. Pohujšanje ruši vero v šibkih. Pohujšanje je širjenje nevere iz "uradnega" središča vere navzven.

### III. Cerkev in njeni oddaljeni

#### V bistvu nič novega?

Cerkev se za razliko od sekt do svojih oddaljenih vede dokaj liberalno. Vršni nekak pridigarski pritisk na njih, kak duhovnik se morda preveč zgraža in huduje, na koncu pa Cerkev dejstvo oddaljenih sprejme in nekako vračuna v svojo prakso in same infrastrukturne standarde. V bistvu oddaljeni niso neka posebno velika novost. Že v župnijskih kronikah iz avstro-ogrskega časa lahko zasledimo zapise o tem, kako mladi neradi hodijo v cerkev in kako med verniki hitro prevladata čutnost in pijača. Še več; oddaljenost najdemo v Svetem pismu – dovolj je brati zgodbe o prerokih ali pa kar prigodo o zlatem teletu. Svojevrstno oddaljenost je doživel Jezus sam, ko so ga v najtežjih urah zapustili učenci. Nenazadnje je tudi on sam bil za takratno versko oblast oddaljen, saj ni spoštoval sobote in bojda se je šel verskega liberalca.

Kaj je torej novega? Nova je razširjenost pojava in njegova nadaljnja širitev (obisk nedeljske maše v glavnem pada). Nova je njegova družbenokulturna samoumevnost.

Cerkev na Slovenskem odgovarja s Plenarnim zborom. Kajti čeprav razumemo velika zgodovinska ozadja pojava, kakor tudi vse vpletene psihosocialne zakonitosti in ves sklop kulturoloških vplivov, Cerkev do oddaljenih ne more biti indiferentna in pasivno prepuščena sprotnosti.

#### Plenarni zbor in pastorala oddaljenih

S Plenarnim zborom se je Cerkev na Slovenskem pognala na pot nove evangelizacije

(prim. PZ 59). Pri tem je odločno zapisala: "Cerkev na Slovenskem se v duhu drugega vatikanskega koncila in pokoncilskih dokumentov zavestno odloča za služenje današnjemu človeku po načelu, da je človek pot Cerkve" (PZ 43). Že kazalo Sklepnega dokumenta PZ nam nakaže cilje in strategijo. Dokument je strukturiran tročlensko: svet-Cerkev-svet (rekli bi, Cerkev v oklep(aj)u sveta). Kratkemu soočenju s stanjem v svetu (prvo poglavje) sledi kratek oris strategije (drugo), nakar se za dolgo časa zazremo vase – vse do ravni pastoralnega drobnjakarstva (tretje, četrto in peto), zaključimo pa s projekcijo v sodobno družbo in državo (šesto poglavje).

Iz strukture besedila in zajetnosti posameznih poglavij je razvidno, da prvi in neposredni cilj posinodalne prenove niso "tisti, ki Kristusa ne poznajo". Neposredni cilj smo mi, deklarirani kristjani, občestvo verujočih, bodisi da smo vsako nedeljo pri maši bodisi samo za polnočnico. To je metodološko vsekakor korektna pot nove evangelizacije: iz notranje prenove, začeniš kakopak z liturgijo – s srcem in virom občestva -, črpati moč za oznanjevanje navzven. Nenazadnje sam PZ citira dr. Franca Rodeta: "Največja težava, da tega cilja /nove evangelizacije/ ne dosegamo tako, kot bi želeli, ni zunaj Cerkve in v današnji kulturi, ampak znotraj Cerkve, odvisna od nas, od naše slabotne vere ..." (PZ 59).

Vitalno in sproščeno ter v Boga zavrto občestvo namreč samo po sebi deluje sredotežno in privablja v jedro zunanje kroge kristjanov.

#### Brez novega recepta

Plenarni zbor tudi ne briljira v domišljiji, kako točno evangelizirati "nove pogane", čeprav bi iz uvodnih razglasov in himničnih tonov to pričakovali, pač pa se na široko razpiše o bogoslužju, o zakramentalni pastorali in o katezezi. Iz tega lahko razberemo, naj se pastorala oddaljenih zgodi predvsem skozi

redno dejavnost, ki na župnijah že poteka in ki se je oddaljeni priložnostno in po določenih pravilih udeležujejo. Čeprav se nam na tej točki PZ zazdi nekoliko medel in plašen, je vendar na delu pastoralna modrost in previdnost. Očitno se PZ zaveda, da so standardne dejavnosti Cerkve v veliki meri neizkoriščene oz. nezadostno kakovostne, da bi z oznanilom prodrle globlje med ljudi in prišle do srca. Očitno je tudi, da PZ vračuna kadrovske šibkosti Cerkve na Slovenskem in zato ne prenaša težišča iz klasične zakramentalno-katehetske pastorale v kategorialno pastoralno, za katero vemo, da zahteva posebej pripravljene in s posebno karizmo obdarjene ljudi, ki po možnosti ne bodo vpeti v redno župnijsko pastoralno.

V povzetku povedano: Cerkev na Slovenskem na izziv oddaljenih odgovarja predvsem tako, da nas poziva k osebni in občestveni prenovi, k črpanju iz neusahljivega Božjega vira, da bi dobili moč in spoznanje za bolj kakovostno in bolj goreče delo na področjih, kjer že delujemo, ter da bi se nam še posebej obnovil poslušnost za življenje obrobni.

Kdor je pričakoval neko novo recepturo ali makrometodo za približevanje oddaljenih, je ostal razočaran. PZ ni "našel Amerike" in bil bi čudež, če bi jo. Tudi na širši evropski ravni Cerkev še ni našla neke nove razvidne strategije, ki bi po vzorcu katoliške obnove iz 16. in 17. stoletja reševala problem.

### Temeljne smernice za intenzivno pastoralno oddaljenih

Plenarni zbor za prenovu župnije med drugim naroča, da mora župnija preiti "od ukvarjanja z zgolj notranjimi župnijskimi vprašanji k evangelizaciji oddaljenih in neverujočih na področju župnije, k zanimanju za širša vprašanja naroda, države in sveta" (PZ 427). Povrh tega je v naravi nove evangelizacije, da ni nova samo zato, ker je ponovitev ene prejšnje, temveč je nova tudi v metodi in

govorici. Natančen pregled sklepov PZ pa ne nakazuje, kakšne naj bodo nove in izredne oblike pastorale tistih, ki so na robu ali zunaj Cerkve, in katere naj bodo strukture, ki se bodo načrtno s tako pastoralo ukvarjale. Tu in tam naletimo na kakšno strukturno novost, ki nekoliko poseže tudi na področje oddaljenih (npr. priporočilo k bolj intenzivni uporabi modernih medijev), in to je vse.

Odgovor o izredni praksi si pomagajmo poiskati na ravni strategije (drugo poglavje) in pojmovanja Cerkve (tretje poglavje). V strategijo so zapisane naslednje odločitve in usmeritve, ki jih lahko razumemo tudi kot kriterije za ustvarjanje konkretnih metod v pastoralni oddaljenih:

- odločitev za človeka: vključuje neelitistično gledanje na človeka; zanima nas vsak človek in spoštujemo zgodbo vsakega posameznika; kot dobri poslušalci se bomo poskušali vsakemu približati;
- odločitev za družbo solidarnosti: posebno pozornost bomo posvetili ubogim in odrinjenim; naša ljubezen do zadnjih je naše najmočnejše pričevanje in oznanilo Kristusa v sodobnem svetu;
- Cerkev na poti nove evangelizacije: ne bomo se ustrašili povsem novih prijemov in poti do sodobnega človeka; šli bomo iz naših okostenelih struktur človeku naproti;
- Cerkev kot prostor dialoga: Cerkev bistveno je, da smo si vsi bratje in sestre, da se torej pogovarjamo med seboj in spoštujemo v svojih različnostih; Cerkev tudi v odnosu do sveta in obrobni preveva optimizem, zato išče, najde in ceni, kar je v ljudeh dobrega.

Skratka, do oddaljenih vodi potrpežljiva pot dialoga in prilagajanja govornice z veliko solidarnostnega poslušanja. Kakšna bo operativna podoba vsega tega, pa bo morda odvisno od Drugega plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.

# Zakon postopnosti in oddaljeni verniki

»Zakon postopnosti« (»lex gradualitatis«) je moralno-teološki pojem, ki ga teologi moralisti danes pogosteje omenjajo kot v preteklosti. Najdemo ga tudi v nekaterih cerkvenih dokumentih zadnjega časa. Gre za stvarnost, s katero se srečujejo ljudje vseh časov, kultur in razmer. Dejstvo je, da otrok in odrasel človek nista na isti ravni glede razumevanja življenja in življenjskih nalog, da zaradi spoznanja z ene strani ali nevednosti z druge strani človek ni vedno enako odgovoren za svoja dejanja, da umska sposobnost (modrost) ali nezmožnost odločilno vplivata tudi na etično podobo človeka. Sicer pa je zakon postopnosti temelj vsakega vzgojnega procesa, pa tudi pravnega in družbenega reda.

Zakon postopnosti je mogoče tudi napačno razumeti kot »postopnost zakona« (»gradualitas legis«), kar pomeni, da za nekoga zakon (še) ne velja ali velja le delno, medtem ko ga drugi mora spoštovati, kar je s pravnega vidika nesprejemljivo. Prav tako je mogoče iz tega izvajati moralni subjektivizem in relativizem, po katerem si človek kroji moralni zakon in pravila ravnanja po svojem okusu. Nekateri zagovarjajo celo popolno (absolutno) svobodo in ne priznavajo nobenega moralnega zakona.

Zanima nas, ali je mogoče v smislu zakona postopnosti razumeti tudi pojav tako imenovanih »oddaljenih in obrobni kristjanov«, kateri so v ospredju pastoralnega leta 2005-2006.

## 1 Radikalnost in človečnost svetopisemskega sporočila

V Svetem pismu zaman iščemo pojme, ki smo jih ljudje skovali in z njimi bolj ali manj

ustrezno izražamo neko misel ali nek pojav. Kljub temu lahko najdemo podobne (analogne) primere, ki naše vprašanje vsaj delno pojasnijo. V priliki o talentih (prim. Mt 25, 14-30) je rečeno, da je eden od služabnikov prejel pet talentov, drugi dva, tretji pa le enega. Zakaj ta razlika, Kristus ni razložil. Talente lahko primerjamo z mnogimi darovi, ki smo jih ljudje prejeli eden v večji drugi v manjši meri. Prve zasnove našega bivanja prejemamo od drugih, od staršev in okolja, tako biološke in značajske poteze, vzgojo v družini in družbi. Določata nas tudi kraj in čas rojstva, prav tako druge življenjske okoliščine, ki so zaznamovale in oblikovale našo življenjsko pot. Tudi verska vzgoja je dediščina, ki je nekaterim bila dana v zibelko, drugi pa so živeli brez nje. Navedene danosti pa ne determinirajo našega bivanja tako, da ne bi bilo predvsem odvisno od našega deleža in prizadevanja. V priliki o talentih je poudarek ravno na tistem segmentu, ki ga človek osebno prispeva, za katerega je tudi moralno odgovoren pred seboj, drugimi in Bogom. Različnost darov, sposobnosti in življenjskih razmer, v katerih oboje uresničujemo, je za človeka izziv, da oblikuje svojo človeško podobo glede na subjektivne in objektivne danosti.

Izbira in klic apostolov (prim. Mt 10,1-4; Mr 3,13-19) pove, da je Kristus nekaterim zupal več kot drugim; apostole je celo imenoval za svoje prijatelje (prim. Jn 15,14). Vsem poslušalcem je govoril v prilikah, »svojim učencem pa je vse posebej razlagal« (Mr 3,34). Razlog ni bil njihovo manjše razumevanje tega, kar jim je hotel povedati, marveč zaupanje, da

bodo bolje in globlje razumeli njegove besede in jih bodo pozneje razlagali drugim. Večje zaupanje je vedno tudi večja naloga.

Čeprav je prilika o talentih s človeške in verske plati razumljiva, prav tako tudi izbira in poklic apostolov, Sveto pismo navaja tudi druge zahteve, ki izražajo predvsem (božjo) radikalnost. Stara zaveza navaja Jahvejevo naročilo: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet!« (3 Mz 19,2). Kristus daje človeku brezpogojno nalogo glede popolnosti in svetosti, ko pravi: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). Prav tako zagotavlja, da je človeku namenjena polnost življenja: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jn 10,10). V navedenih svtopisemskih stavkih ni prostora za polovičarstvo ali kakršno koli preračunljivost. Izražene so jasne zahteve in tudi obljube tistemu, ki bo te zahteve spolnjeval. Vsi so poklicani k popolnosti, celo k svetosti, ki ima vzor v svetosti samega Boga. Smemo re-

či, da človek nosi v sebi nekaj božanskega, ko išče vedno boljše in popolnejše, ko si prizadeva za nova in neskončna spoznanja, ko želi sebi in drugim srečnejše življenje. V sebi nosimo »prvine Duha« (Rim 8,23), ki nas spodbujajo k popolnosti.

Toda Sveto pismo pozna tudi drugo plat človeškega življenja: nepopolnost in grešnost, polovičarstvo in nezvestobo. Kristus to upošteva, ko pravi, da »ni prišel klicat pravičnih, marveč grešnike« (Mt 9,13; Lk 5,32), da »zdravnika ne potrebujejo zdravi, ampak bolni« (Mt 9,12). Apostol Pavel na več mestih govori o »močnih« in »slabotnih« v veri (prim. Rim 14,1; 1 Kor 8,7.11.12) in med slednje prišteva tudi sebe. Prav tako pa govori tudi o »novem človeku«, ki je oblikovan po/ v Kristusu (prim. Ef 4,24; Kol 3,10).

Najbolj izrazito je zakon (tudi načelo) postopnosti upošteval Kristus v pogovoru z apostoli. Čeprav je prišel na svet, da bi razodel resnico in skrivnost Očetove ljubezni



Helena Valentin: *Morska toplina*, 2003, akril na platnu, 50 x 60 cm.

in usmiljenja do človeka, je vedel, da apostoli še ne morejo vsega razumeti in nositi. Pri zadnji večerji je rekel apostolom: »Še mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jn 16,12-13). Učenca na poti v Emavs pa je pokaral: »O nespametna in počasna v srcu za verovanje vsega, kar so povedali preroki!« (Lk 24,25). Postopnost je izražena v kontekstu prizadevanja za dobro, pa tudi v kontekstu boja proti slabemu, ki je v človeku, kjer se zlo zmanjšuje in končno premaga.

Ti in drugi svetopisemski navedki imajo pomembno sporočilo, ki ga potrjuje vsakdanja življenjska stvarnost. Človek se počasi prebija do spoznanj o sebi in o svetu, ki ga obdaja. Zakladnica človeškega spoznanja se kljub temu povečuje in prehaja iz roda v rod. Še zahtevnejša je pot spoznanj na etičnem področju, na katerem mora vsak človek in vsak rod prehoditi pot spoznanja in dozorevanja. Rek, da se iz zgodovine nismo veliko naučili, da je človek vedno enak, izraža izkustvo, da smo na tem področju tako rekoč vedno na začetku.

### 2 Oddaljenost in obrobnost kot človeška stvarnost

Na vseh področjih življenja so ljudje, ki svoje življenje vzamejo resno, ki podarjene talente odgovorno porabijo, in drugi, ki tega ne storijo ali storijo le polovičarsko. Nekateri celo zagovarjajo doktrino, da je dovolj, če je na vsakem področju nekaj ljudi, ki »vlečejo voz naprej« in drugim kažejo pot. Tako naj bi bilo na področju znanosti in umetnosti, tehnike in športa, pa tudi moralnega in verskega življenja. Nekaj primerov. Glasba je prvinska umetnost, ki ji nihče ne oporeka njene pomembnosti, vendar le nekateri svoj talent razvijejo do vrhunske umetniške ravni. Vendar večina ljudi glasbo posluša, prihaja na koncerte, tudi sami kaj

zaigrajo ali zapojejo. Prav tako se le nekateri radi povzpnejo na visoke gore in od tam občudujejo naravo, drugi gore in navdušene gornike občudujejo le iz doline.

Ali se morda kaj podobnega dogaja tudi na verskem področju? Odgovoriti moramo pritrdilno. Koncil je močno naglašal tako dostojanstvo človeške osebe in enakost vseh ljudi, vendar je zapisal, da »zaradi različnih telesnih sposobnosti in zaradi različnih umskih in nravnih sil niso vsi ljudje enaki« (*Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu*, 29; odslej CS). Nekateri občudujejo Kristusa in njegov evangelij, svetnike, ki so sledili Kristusu in njegovi besedi, sami pa nimajo ne moči ne volje slediti tem zgledom. Vedo, kaj govorijo božje zapovedi in obljube, vendar jih ne prvo ne drugo ne pritegne k doslednemu življenju po veri. Mnogi imajo dovolj časa in priložnosti za molitev in mašo, za dobra dela in prostovoljne dejavnosti, toda manjka jim pripravljenosti. Lahko bi naštevali še druge primere in znamenja, ki jih ni mogoče obravnavati v isti sapi glede obrobnosti ali oddaljenosti od Boga, vere in Cerkve ali cerkvenega občestva.

Apostolska spodbuda *O evangelizaciji* (1975) Pavla VI. takole povzema pojav oddaljenosti: »*Drugo področje so tisti, ki ne živijo po veri (nepraktikanti); danes imamo veliko število krščenih, ki večinoma niso izrecno zatajili svojega krsta, ki pa gledajo nanj kot na nekaj prostorskega in ne živijo iz njega. Pojav vernikov, ki ne živijo po veri ..., je v zgodovini krščanstva zelo star; povezan je z naravno slabostjo, z neko globoko nedoslednostjo, ki jo, žal, nosimo v dnu samega sebe. Vendar pa si ta pojav danes privzema nove poteze. Dostikrat ima svoje korenine v izkoreninjenosti, ki je značilna za našo dobo. Poraja se tudi iz dejstva, da kristjani danes živijo poleg neverujočih in so pod stalnimi nasprotujočimi udarci nevere. Z druge strani tisti, ki danes ne živijo po veri ..., skušajo razložiti in upravičiti svoje stališče z izgovarjanjem na neko no-*

*tranjo religioznost, z izgovarjanjem na osebno avtonomijo ali na osebno pristnost» (56).*

Prav je, da priključimo v spomin nekaj pastoralno-socioloških meril, ki pojasnjujejo, kaj obrobnost sploh je, ter navedemo nekaj razlogov za nastanek tega pojava.

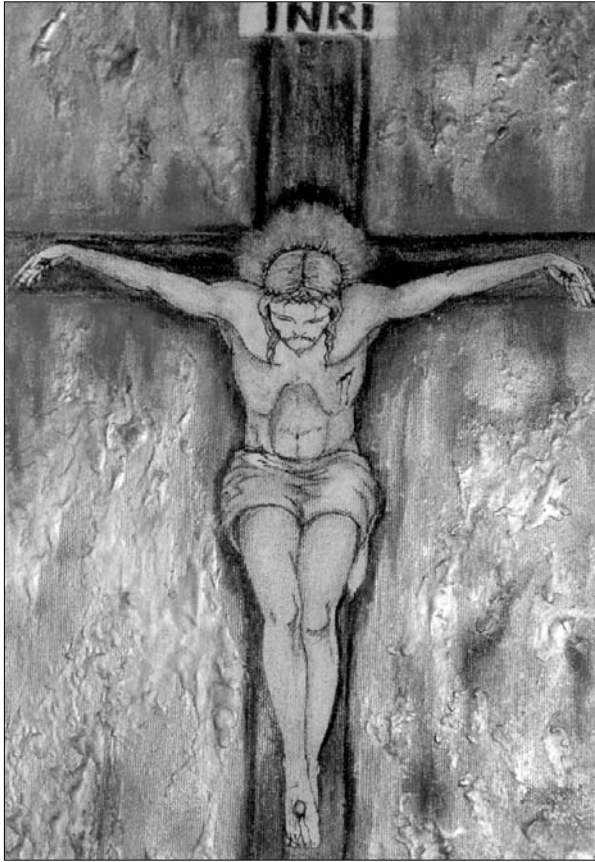
1. *Merila:* Verska praksa je prvo in najvidnejše zunanje merilo. Gre za obisk nedeljske in praznične maše, prejem zakramentov in skrb, da so v to vključeni tudi družinski člani (sozakonec, otroci, okolje). Opuščanje verske prakse se prične postopoma: najprej z opuščanjem nedeljske in praznične maše, zakramentov spovedi in obhajila, zanemarjanjem osebne verske vzgoje in vzgoje otrok, oddaljevanjem od krščanskega občestva itd. Na vprašanje, ali je opuščanje verske prakse razlog, da pri kom zbledi pomen verskih in moralnih resnic, ali pa sta verska brezbriznost in moralni laksizem razlog za opuščanje verske prakse, so odgovori zelo različni. Nekateri zagovarjajo prvo, drugi drugo. Vsekakor se ena in druga pot podpirata v oddaljevanju od vere. Mnogi, ki so zašli na razna kriva pota ali je njihova vernost bila pod vprašanjem, povedo, da je s tem začela upadati tudi verska praksa. Prav tako pa opuščanje verske prakse in oddaljevanje od vernega občestva slabi versko in moralno zavest. Vsem so znani tudi nasprotni primeri, da je kdo ravno zaradi trdnosti v veri ostal tudi trden v verski praksi, ali pa je zvestoba verski praksi prispevala k odstranitvi negotovosti in verskih dvomov.

Sprejemanje verskih in moralnih resnic, ki jih oznanja evangelij, je najpomembnejši dejavnik in merilo vernosti. Ne bomo se spuščali v sociološko razlikovanje vernosti (pristne religioznosti) in cerkvenosti (zunanje pripadnosti). Načeloma je možna vernost brez cerkvenosti in cerkvenost brez vernosti, ki jo pozna tudi dvatisočletna zgodovina Cerkve. Zunanja pripadnost cerkvenemu občestvu ni identična z notranjo pripadnostjo veri in obratno. Dejstvo pa je, da nihče ne more dalj

časa ohraniti vere, če ne pripada tudi občestvu, ki vero posreduje, živi in podpira; z drugimi besedami, če tudi sam vere ne živi v občestvu in prispeva svoj delež k rasti vere pri članih občestva. Vera kot najbolj osebni dej človekovega spoznanja in hotenja je vera Cerkve, ki vero v Kristusovem imenu oznanja, živi in hrani.

2. *Vzroki:* Čeprav je vprašanje vzrokov oddaljevanja zelo pomembno in hkrati zanimivo, to ni prvenstvena naloga tega prispevka. Kljub temu navajamo nekaj misli. Oddaljevanje najprej vključuje, da je bil kdo blizu nekomu ali nečemu. Kako je sploh možno govoriti o oddaljevanju od nekega središča (osebe, ustanove, kraja), če nismo najprej prepričani, da je kdo bil v njegovi/njeni bližini? Če je odgovor bodisi pritrdilen bodisi negativen, se v prvem primeru odpirajo mnoga vprašanja: kako je mogoče zanikati spoznanje in izkustvo, ki ga je kdo imel? Če je odgovor negativen, to pomeni, da ni bil deležen osebnega spoznanja in izkustva vere in občestva. Kljub temu smemo govoriti o oddaljevanju, kolikor je temu središču vedno bolj daleč. Pri iskanju vzrokov najpogosteje menimo, da so ti predvsem na strani oddaljujočega subjekta, ta pa bi lahko našteval nešteto razlogov v potrditev ali v opravičilo svojega ravnanja. Njegove razloge je treba vzeti resno in spoštljivo, čeprav izražajo predvsem subjektivne in parcialne poglede.

Navadno smo manj pozorni na zunanje, objektivne vzroke, med katere je treba prišteti pomanjkljivo ali celo pohujšljivo ravnanje krščanskega občestva v preteklosti in zlasti danes. Pri tem mislimo na nemoč občestva, da bi bilo s svojo vero, življenjem po veri in razumevanjem v pomoč kristjanu pri njegovem verovanju in verskem poglabljanju. Kristjan je bil krščen v veri Cerkve, vključen v krščansko občestvo, deležen bolj ali manj uspešnega uvaanja v krščanstvo v družini in krščanski skupnosti. Pogosto je bil prepuščen sam sebi in se



Helena Valentin: **Krízani**, 2001, mešana tehnika.

je izgubil v puščavi življenja. Ne gre pozabiti, da je s krstom tudi krščansko občestvo in ne samo krščeni ter njegovi starši sprejelo obveznost, da bo skrbelo za rast njegove vere. Kakor se grešnik brez izrecne božje milosti in pomoči Cerkve ne more spreobrniti, tako tudi oddaljujoči se vernik ne more začeti poti približevanja brez pomoči in sodelovanja občestva.

### 3 Narediti korak naprej

Bodisi da je oddaljenost od pristnega evangeljskega krščanstva večja ali manjša bodisi da so vzroki na strani subjekta ali krščanskega občestva, gre za vprašanje, kaj je treba in je tudi mogoče storiti. Naloge se tičejo tako posameznika kot krščanskega občestva. Prvi se zaradi nevednosti in nemoči pogosto niti ne zaveda

svojega stanja. Nahaja se v »nepremagljivi nevednosti«, ki je človek ni sposoben sam preseči. Njegova odgovornost je minimalna ali nična, razen če nevednosti ni sam kriv zaradi brezbržnosti ali kakega drugega vzroka. Stanje, v katerem se nahaja, je v vsakem primeru nekaj slabega, je nepopolnost in greh, bistvo greha pa je v tem, da človeku preprečuje pot k dobremu in k popolnosti, kajti vsak greh »človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost« (CS 13).

V človeku samem se prej ali slej prebudi spoznanje, da je nepopolno bitje, ki greši. Prebudi se tudi želja, da bi bil boljši, da bi spremenil svoje življenje in življenjsko usmeritev. Brez dvoma so to pomembne antropološke prvine, lastne samo človeku in dane od

Boga. Če je torej zvest samemu sebi, bo ravnal dosledno in sledil notranjemu klicu k dobremu. Pomoč, ki mu jo dajejo drugi, je v tem, da mu pomagajo odkriti in zaznati v človeško naravo položena hrepenenja in zmožnosti. Ko bo storil prvi korak iščoč resnico in dobroto, bo kljub naporom in težavam spoznal vabljalnost prave poti.

Na področju verske prakse se ti koraki kažejo tako, da je oddaljeni za praznike prestopil prag cerkve, da je želel otrokom zagotoviti krst ali prejem drugih zakramentov, da je oskrbel cerkveni pokop za družinskega člana ali svojca, da je prosil za nek blagoslov, predvsem pa tedaj, ko je iskal odgovor na verska ali moralna vprašanja. Poslušalec mora biti pozoren, da bo njegove motive ovrednotil in jih skušal poglobiti. Tako bo tudi sam naredil korak nasproti oddaljenemu. Celo v primeru, ko oddaljeni s svojimi vprašanji izziva in se zdi, da nima čistih namenov, ima lahko dobrohotno sprejemanje njegovih vprašanj pozitivne učinke. Tako ima poslušalec možnost, da pove »razloge svojega upanja« (*1 Pt 3, 15*), ki so sogovorniku (oddaljenemu) spodbuda za nadaljnje iskanje in razmišljanje.

Čeprav oddaljeni brez minimalne pripravljenosti ne bo mogel storiti prvega koraka glede globljega spoznanja Boga, pa ima krščansko občestvo veliko več možnosti za približevanje oddaljenemu. Na voljo ima evangeljsko pričevanje (martyria), ki obsega besede in življenje, pričevanje posameznika in občestva. Pastoralni teologi pogosto navajajo, da je pojav oddaljenih predvsem znamenje slabotnosti krščanskega občestva, ki ni sposobno razumevanja in sprejemanja slabotnih v veri, občestva, ki nima pristnih človeških odnosov. Gre za individualistično krščanstvo, ki se zapira v svet lastnih vprašanj in zanemarja misijonarsko razsežnost verovanja. Tem pojavom je treba prišteti tudi pristranskost verujočih, ki od drugih zahtevajo nekaj, česar sami ne živijo. Nad oddaljenimi se pohujšu-

jejo, namesto da bi jih sprejemali z razumevanjem in jih diskretno spodbujali k vedno večji zvestobi evangeliju v območju cerkvenega občestva. V tem imajo zlasti krščanska občestva in sodobna cerkvenostna gibanja veliko možnost misijonskega delovanja med slabotnimi v veri ter njihovi vnovični vključitvi v samo občestvo.

Čeprav je vsebina verskega in moralnega oznanila vedno ista in ga moramo vedno globlje spoznavati, je pomembno vprašanje, kako današnjemu človeku iste resnice posredovati na bolj »razumljiv in prepričevalen način« (*OE 3*). Poudarek je torej na načinu, ki ne obsega samo metod besednega posredovanja, marveč tudi drugih osebnostnih in občestvenih načinov, med katere prištevamo govorico in metode sodobnih medijev. Sporočilo homilije, kateheze in drugih oblik oznanjevanja vključno z verskim tiskom le redko pride do oddaljenih. Zato so praznični nagovori, udeležba pri zakramentalih in ljudskih pobožnostih, predvsem pa osebni stik tista možnost, v katerih bi morali oznanjevalci in celotno krščansko občestvo iskati pot do oddaljenih.

Kristjan ne more na vprašanje »Kje je tvoj brat Abel?« odgovoriti: »Ne vem. Mar sem jaz varuh svojega brata?«. Odgovornost za drugega nas ne samo zavezuje, marveč tudi povezuje v bratsko skupnost in eno človeško družino.

### Literatura:

- Pavel VI. 1976: *Apostolska spodbuda o evangelizaciji*. Ljubljana.
- Janez Pavel II. in Papeški svet za družino 1997: *Zakrament pokore. Cerkevni dokumenti 70*. Ljubljana, 59-73.
- Fuček, I. 1991: *Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale*. Roma: PUG.
- Gatti, G. 1999: *Confessare oggi. Un manuale per i confessori*. Torino: EDC, 96-105.
- Valenčič, R. 2001: Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju. *Bogoslovni vestnik* 61 (2001), 455-470.



# Oddaljeni – pot Cerkve

### Od zunaj

Z velikim veseljem sem sprejel novico, da je letošnje pastoralno leto v Cerkvi na Slovenskem posvečeno posebni kategoriji ljudi, ki jim »od zunaj« pravimo oddaljeni. Zakaj »od zunaj«? Zato ker verniki tako kot nekoč tudi danes vse preradi okarakteriziramo tiste, ki niso povsem na naši »liniji«, z nekaterimi nazivi, ki pa velikokrat ne odgovarjajo povsem realnemu stanju duha. Mislim, da izzivi letošnjega pastoralnega leta niso namenjeni samo tistim »od zunaj«, ampak tudi in zlasti nam, ki te posameznike poimenujemo oddaljeni. Prav zaradi tega dejstva in zaradi premnogoterih izkušenj, ki jih kot kristjan nosim v sebi, mislim, da moramo najprej počistiti svoj zapeček. Dela bo obilo in takoj bo pastoralno leto naokoli.

### Pogled izza odra našega odrešenja

Oddaljeni smo vsi skupaj in vsak posebej. Oddaljeni smo od svojih krščanskih korenin, od prvotnega sporočila Stare zaveze, da je Bog vedno z nami, na vsakem koraku, pri vsaki naši odločitvi. Da moramo tudi sami skupaj z izvoljenim narodom prehoditi pot od Edena preko puščave, pretrpeti vse tuje nadvlade, ki so jih bili deležni Izraelci v svoji starozavezni zgodovini, da se nam Bog razodeva tudi v tistih najtežjih trenutkih, ko imamo občutek, da smo od vseh zapuščeni, po drugi strani pa gledamo, kako pogani živijo brezskrbno življenje, vsega imajo v izobilju, njihovi bogovi so jim vedno pri roki, jim nudijo obilje in užitek, naš pa je v naših mislih včasih tako daleč stran, neoseben, krut in neživljenjski. Pa vendar nas pot pelje naprej, mimo zlatih telet, na vrh gore, kjer nam Bog po Mojzesovih rokah podari dve kamniti tabli s temeljnimi postulati

našega vsakdana. In od tam naprej nas pot spet pelje preko polnih loncev mesa egiptovske sužnosti, na prehod skozi Rdeče morje v smeri obljubljenе dežele, ki pa jo tako kot nekoč tudi danes vsi ne dosežejo. In če gremo še naprej v naš čas, v novozavezno obdobje, potem smo oddaljeni od dogodkov, ki so sledili sporočilu po rojstvu našega Gospoda. To pomeni, da je naše življenje smiselno samo, če sprejemamo dejstvo, da pot našega odrešenja, to je večnega življenja, pelje preko Oljske gore, kjer Kristus trpi kot človek, do trpljenja na Kalvariji, smrti na križu, in dejstvo, da je tretji dan zares vstal, kakor je pisano. Stojimo pred praznim grobom in strmimo. Naša oddaljenost se preizkuša v naših mislih in spoznanjih ob praznem grobu. Verujemo ali dvomimo? Na to vprašanje si moram odgovoriti sam, ko iščem svojo vlogo in položaj v današnjem svetu. Tukaj ne govorimo o ponovnem krščevanju tistih, ki so ta zakrament nekoč že sprejeli v veri staršev, ne govorimo o novi evangelizaciji, ker smo temeljno sporočilo že prejeli preko svojih staršev, Cerkve, Svetega pisma, ne govorimo o tem, kaj storiti, da bi se posamezniki ali cela družba vrnili h Kristusu in Cerkvi. Govorimo o našem odnosu do temeljnih resnic, ki predstavljajo našo krščansko bit. In tukaj se začne pot naše vsakodnevne odločitve: ZA, PROTI, DA, NE.

Da ne bo pomote. Nobena od zgoraj navedenih odločitev še ne pomeni oddaljenosti od Cerkve in njenega izročila. Je samo pot iskanja temeljnih odgovorov, ki jih od nas terja življenje. Oddaljenost se začne v trenutku, ko se nehamo spraševati in iskati odgovore na ta temeljna vprašanja. Stara zaveza nam govori o stalnem popotovanju izraelskega ljudstva proti obljubljeni deželi. Nova za-

veza nam govori o stalni in dejavni ljubezni do drugega, o stalnem odločanju za pot, ki pelje preko Kalvarije, po smrti na križu in vstajenju pa smo priče mladi Cerkvi, ki potuje po tedaj znanem svetu in aktivno, za ceno svojega življenja, oznanja veselo sporočilo. Govorimo torej o »akciji« in ne o pasivnem sprejemanju verskih resnic.

### Pogled od znotraj

Govorimo torej o tistih kristjanih (ali nas samih), ki formalno, po zakramentalni skrivnosti, pripadajo Cerkvi, so njen ud, njihove misli in srce pa so daleč stran od te skupnosti. Oddaljeni so od Kristusovega sporočila o sprejemanju našega zemeljskega življenja, smrti in vstajenja. Od Cerkve, ki ji po krstu vsi pripadamo in katere sestavni del smo, od skupnosti verujočih, ki odrešenje pričakuje v skupnosti, od temeljnega krščanskega odnosa, kjer se srečujemo kot osebe, kot posamezniki v odnosu jaz-ti. Oddaljeni so od vsakega aktivnega sodelovanja, so pasivni, v stalnem čakanju na drugega, velikokrat so mlačni in včasih tudi nasprotni, ker je pač to trenutna »moda« v družbi. Pa vendar to ni očitek njim, ampak predvsem izziv nam. Rad bi poudaril, da sam letošnje geslo ne razumem kot iskanje krivde drugih za tako stanje v Cerkvi, ampak kot izziv meni samemu, da poiščem svoje pomanjkljivosti in opuščanje dobrega. Zagotovo sem v svojem življenju marsikoga nagovoril tudi s svojimi pomanjkljivostmi in opuščanjem dobrega. Morda je tudi zaradi mene in mojega ravnanja, besede ali odnosa do življenja kdo postal »oddaljen«. Ne vem, dopuščam pa vsekakor. In prav zato to geslo sprejemam najprej kot izziv sebi, šele potem bi si upal kaj določenega reči o drugih okrog sebe, s katerimi se družim. Večina od njih je del te Cerkve, ki jo bolj ali manj čutijo kot del sebe. Nekateri od njih pa na Cerkev gledajo bolj od daleč, so del nje, njih srca in misli pa so zares daleč stran. Tudi ti so del

mojega sveta in z njimi se prav tako dobro razumem, samo da so pogovori včasih precej bolj negotovi, zahtevni in naporni. Stika z njimi ne iščem pred domačo cerkvijo, ker tja pač ne hodijo, ampak se srečujemo na drugih krajih, ki so njim bližji po srcu in mislih. Zato mi ni težko biti z njimi na raznih športnih prireditvah, šolskih proslavah, skupnih izletih, in ne boste verjeli, tudi ob dobrem kozarčku rujnega se človek lahko pogovori o mnogih stvareh, ki pritičejo naši Cerkvi. Poti je veliko, samo izbrati jih moramo in se jih ne sramovati. Če bomo čakali samo pred vrati cerkve ali našega župnišča, potem bomo dolgo čakali, njih pa ne bo blizu.

### Kje, komu in kako oznanjati

Ko bomo v dvomih, kako in kje delovati, se lahko najprej vprašamo tako kot sv. Ignacij: »V kakšen svet je Bog poslal svojega Sina?«. Poslal ga je med revne in bogate, zdrave in bolne, pomembne in zapostavljene, med vesele in žalostne ... In danes je podobno. Veselo sporočilo je namenjeno vsem. Cerkev mora biti odprta za vse tipe ljudi v družbi. Ne sme zapostavljati nobenega in paziti mora, da ne bo favorizirala določenega dela družbe nad drugim. Zato mora imeti stalno odprta vrata svojega svetišča in odprta srca svojih posvečenih poslancev. Z isto pravico pa Cerkev lahko isto zahteva od nas, kajti Cerkev je toliko sveta, kolikor ima svetih udov, in toliko grešna, kolikor smo grešni mi, njeni člani.

Vseeno pa se mi zdi, da danes vsi zamujamo na nekaterih področjih, s katerimi se ubada sodobna družba. Izpostavil bi predvsem naslednje:

- ločeni in ponovno poročeni,
- mladi, ki iščejo odgovore v različni družbenih skupinah, ki jim teh zagotovo ne morejo dati (droga, novodobne sekte ...),
- otroci iz razvezanih družin,
- nasilje v družini,
- begunci in razseljeni,

- šola,
- politika kot javno dobro,
- mladi menedžerji, podjetniki.

Izpostavil sem samo nekatera področja, na katerih bi morali narediti veliko več, kot smo temu priče danes. Tudi tu se odvija drama odrešenja, samo vprašanje je, kako bomo znali odgovoriti na klic, ki prihaja k vsakemu posebej in na njemu primeren način. Odgovorov je toliko kot vprašanj, zagotovo pa moramo vedno imeti pred seboj temeljno sporočilo, da je Bog ljubezen, ki ne pozna ne Juda ne Grka. Vsi smo poklicani na svoj način k istemu cilju.

Mislím, da smo k temu povezovanju oziroma k tem oddaljenim na pot Cerkve poklicani zlasti laiki. Zakaj? Zato ker včasih določene stvari poznamo dosti bolje kot »uradna« Cerkve in imamo nekaj več prostora za delovanje. Mnogi posamezniki nas sprejemajo drugače, kot bi sprejeli nagovor »institucije«, in velikokrat je naš zgleđ prepričljivejši od vsake izgovorjene ali zapisane besede.

Cerkve je organizirana hierarhično in kot taka živi svoje poslanstvo. Vsi vemo, da ni vse tako, kot bi moralo biti. Toda mi smo del te skupnosti, del te strukture, ki je taka, kot je, tudi zaradi nas samih. Tu je prostor za naše delovanje odprt za poživiteve, prevetriteve, jasno besedo, prepričevanje, da zmoremo bolje in več.

### Zgledi

V naši zgodovini smo imeli veliko ljudi, ki so znali odgovoriti na znamenja časov in

so temu primerno tudi delovali. Eden izmed njih je zagotovo prejšnji papež Janez Pavel II.. S svojim zgledom je Cerkvi vrnil tisto moralno avtoriteto, ki ji pripada tudi v očeh mnogih, ki niso del Cerkve, da ne govorim o oddaljenih, ki so v njem videli nekaj pozitivnega, pa čeprav je obenem predstavljal tudi Cerkev kot institucijo, od katere so se oddaljili. Njegova globoka vera, predvsem pa jasnost v besedi in dejanjih, ki pa je vedno puščala odprta vrata za bližnjega, je nagovorila množico ljudi po vsem svetu. Mnogi so se spraševali, kako lahko nek »starček« nagovori toliko mladih, da mu sledijo. Ni jim ponujal nič novega, niti ni svojega nauka zavijal v celofan. Govoril jim je iz prepričanja in ljubezni. In to jih je nagovorilo. Prepričan sem, da je bilo med to množico mladih veliko tistih, ki bi jim lahko rekli oddaljeni. Preprosto jih je nagovoril s svojim življenjem, prepričljivo vero in odprtim srcem. In prav ta odprtost se je na svoj način prenesla tudi na novega svetega očeta Benedikta XVI. Ali bi si pred leti lahko kdo mislil, da bodo mladi papeža s tako resnim imenom, kot je Benedikt XVI., poimenovali kar s kratico B-16? Nekaj podobnega kot znani bombnik z oznako F-16. Kako sproščeno lahko veje duh Božji. Mi pa velikokrat pravimo, kako je danes težko govoriti o Bogu, veri, odrešenju. Mislím, da nam manjka tega veselega krščanstva, ki se kot otrok iskreno veseli življenja. In ko razmišljam o tej drží, kmalu ugotovim, kako se ta oddaljenost velikokrat kaže tudi v meni samemu.

# Dogmatična razhajanja in zbliževanja

Cerkev se je skozi stoletja svojega obstoja stalno srečevala z ljudmi, ki so se od nje oddaljili. Že od prvih stoletij naprej so se verniki oddaljevali od Cerkve: nekateri so postali mlačni in nedejavni kristjani, drugi pa so se oddaljili na dogmatičnem področju. Očetje so se zavedali dolžnosti, ki jo imajo kot kristjani, duhovniki in škofje, da poskušajo pripeljati nazaj izgubljeno ovco (prim. Mt 18,12-14). Ta članek je namenjen predvsem tistim naporom in razpravam, s katerimi so se očetje soočali zaradi dogmatičnih vprašanj. Ravno srečanje s krivoverci je bilo odločilno za razvoj krščanske teologije. Pojav ebionitov<sup>1</sup> je spodbudil razmišljanja o Jezusu Kristusu, ki je več kot prerok, saj je Gospod. Kot protijudovska reakcija se je v 2. stoletju pojavil markionizem, ki je ločeval med Bogom Stare zaveze, ki je tudi stvarnik, in Bogom, ki se je po Jezusu razodel v Novi zavezi. Ker je Markion zavračal celotno Staro zavezo in del Nove zaveze, je njegova zmota zagotovo odločilno prispevala k dokončnemu oblikovanju kanona svetopisemskih knjig (prim. Padovese 1994: 42-43).

### Boj proti gnostikom

Zagotovo pa je zagon krščanski teologiji dal gnosticizem. O izvoru gnosticizma obstaja več teorij; glavno vprašanje pa je, ali to krivoverstvo izhaja iz krščanstva ali pa ima predkrščanske korenine. Veliko raziskovalcev tega pojava je prepričanih, da je gnosticizem nastal ločeno od krščanstva, in se pri tem sklicujejo na nekatere rokopise, ki so jih leta 1963 našli v Nag Hammadiju v Egiptu, v bližini

Luxorja. M. Simonetti pa nasprotno meni, da se tudi v teh rokopisih nahajajo znamenja svetopisemskega vpliva (prim. Simonetti, Prinziavalli 2002: 56). Ko govorimo o gnosticizmu, si ne smemo predstavljati enotnega religioznega sistema, ampak je pod tem pojmom mogoče združiti veliko število različnih gnostičnih gibanj,<sup>2</sup> med katerimi pa je najbolj poznan Valentinov sistem. Proti valentinjancem je veliko polemiziral sv. Irenej.

Valentinov sistem ima božansko sfero, ki je *pleroma*. Del *plerome* so različne skupine eonov, ki so emanacija prvega in popolnega eona, ki ga sestavljata *Buthos* in *Sige*. *Buthos* je Oče, ki je nepoznan in je vir vsakega bivanja. Njegov ženski del *Sige* rodi prvo emanacijo, ki po nekem procesu izhajanj pripelje do stvarjenja. Vsak od eonov je manj popoln od predhodnega eona. Ženski del zadnjega eona božje *plerome* je *Sophia*, ki ima strast (*pathos*) spoznati Očeta, namesto da bi rodila naslednji eon, zato izloči neke vrste »splav«, zaradi česar se ona sama razbije in postane *Sophia Acamoth*. Ta v določenem trenutku rodi Demiurga, boga Stare zaveze, ki kasneje ustvari svet in s tem tudi ljudi treh vrst: materialne (*hulikoï*), duševne (*psuchikoï*) in duhovne (*pneumatikoï*). Ljudje, ki pripadajo skupini materialnih ljudi, bodo uničeni. Duhovni ljudje bodo rešeni, saj v sebi nosijo iskricke božanske *plerome*; duhovni ljudje se lahko poistovetijo z gnostiki. Gnostiki so istega bistva z božansko *pleromo*. Edina skupina svobodnih ljudi, ki še nima povsem določene usode, so duševni ljudje, ki jih gnostiki identificirajo s kristjani. Kristjani so zato po-

klicani, da se spreobrnejo, in so deležni misijonarskega dela gnostikov. Božanska *pleroma* je izločila Odrešenika, ki ima nalogo, da reši ne samo *Sophio*, ampak tudi vse delce božanske *plerome*, ki je prisotna v ljudeh (prim. Simonetti, Prinzivalli 2002: 54-55). Ta Odrešenik je Jezus Kristus, ki ima nalogo, da v duhovnih ljudeh zbudi speče iskrice božanske *plerome*. Kristus je tej skupini ljudi izročil skrivni nauk in sedem besed, s katerimi se bodo po smrti mogli prebiti skozi sedma nebesa ter se vrniti k *pleromi*. Vrnile se bodo le duše, materialno telo pa bo uničeno. S tem mitom so valentinjanci želeli razložiti prisotnost zla na svetu: svet je ustvaril Demiurg, ki ni bil popoln, in ne pravi Bog (*Buthos*). Odrešitev ni odvisna od spreobrnitve, ampak od gnoze, ki jo je v primeru valentinjancev razodel Jezus. Človek, ki je odtujen od pravega Boga, ima nalogo, da se zbudi in spozna svoj božanski izvor.

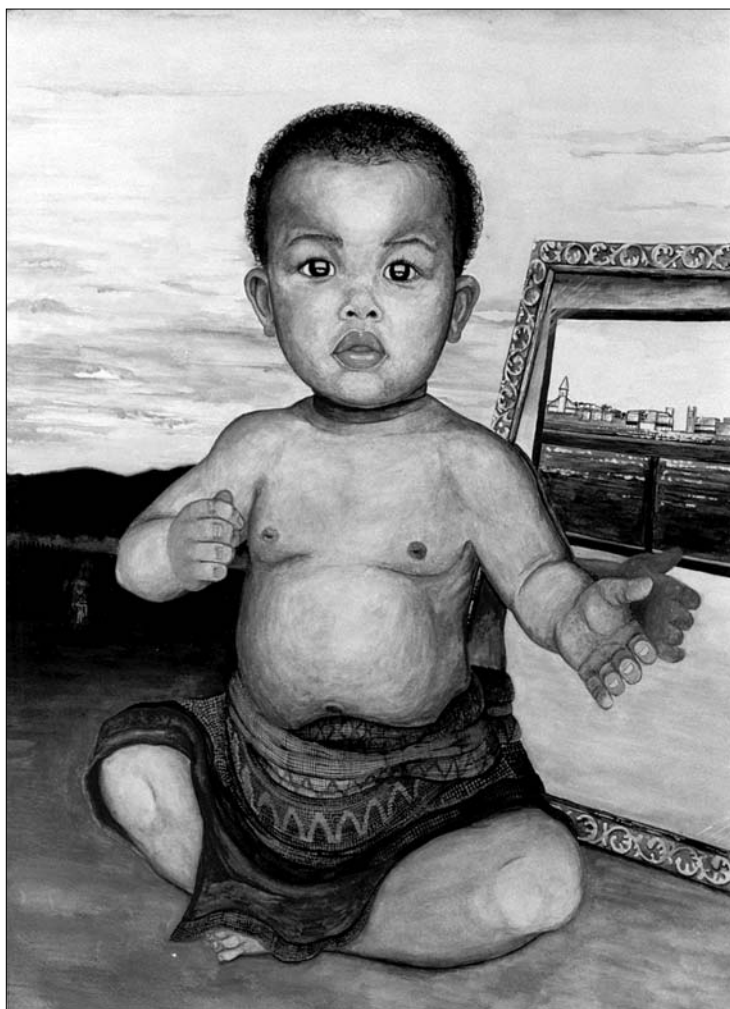
Ta in podobni gnostični sistemi pa so bili povsem nesprejemljivi za cerkvene očete, ki so se lotili boja proti gnostikom. Sv. Irenej (ok. 140 – ok. 200), ki je bil škof v današnjem Lyonu v Franciji, je najpomembnejši pisatelj z izrazitim namenom boja proti krivoverstvom. Njegovo osrednje ohranjeno delo *Proti krivoverstvom* želi razkriti in izpodbiti lažno gnozo. V prvi knjigi tako Irenej predstavi razne gnostične skupine, v drugi knjigi pa s pomočjo razuma spodbija trditve valentinjancev in markionistov. Tudi v tretji in četrti knjigi predstavlja argumente proti gnostikom: v tretji knjigi ti izhajajo iz nauka Cerkve o Bogu in o Kristusu, v četrti pa iz Jezusovih besed. Peta knjiga je namenjena veri v vstajenje mesa, ki so ji nasprotovali vsi gnostiki (prim. Quasten 2000: 257; Simonetti, Prinzivalli 2002: 94-96). Irenej v nasprotju z gnostiki trdi, da je za zveličanje vsakega človeka potrebno odrešenje, in da je vsak človek zmožen prejeti odrešenje. Odrešenik je Jezus Kristus, ki je človeka rešil

suženjstva greha, smrti in satana. Ker se bori proti gnostikom, Irenej ne govori o pobožanstvenju človeka, govori pa o tem, da je Kristus vse povzel (rekapituliral) v sebi. Irenej želi s svojim spisom v prvi vrsti posvariti kristjane pred nevarnostjo, ki so jo za takratno Cerkev predstavljali gnostiki, in s kazanjem na njihove zmote preprečiti, da bi kristjani zapustili Cerkev in se pridružili zmotnemu nauku, ki ne izhaja iz cerkvene tradicije niti iz apostolskega izročila. Lyonški škof se ne poskuša približati gnostikom, ampak se jim z odločnimi argumenti postavi po robu. Povsem drugače pa je ravnal veliki Aleksandrijec Origen (ok. 185 – ok. 253).

Origen je sledil Klemenu Aleksandrijskemu, ko je kristjana, ki je duhovno poglobljen, imenoval pravi gnostik (prim. Simonetti, Prinzivalli 2002: 123). Veliki ekseget in teolog se je imel za človeka Cerkve. V uvodu knjige *O počelih* Origen pojasni, da sprejema ne samo Sveto pismo, ampak tudi nauk cerkvenega učiteljstva, ki je prišel do njega preko apostolskega nasledstva. Tista vprašanja, ki jih Cerkev še ni definirala, pa so predmet njegovega razmišljanja.<sup>3</sup> Origen tako verjame v predbivanje človeških duš, ki so padle na ta svet zaradi oddaljitve od Boga, torej zaradi grehov. To se je zgodilo v prejšnjem veku,<sup>4</sup> kjer so vse duše že imele možnost izbire med dobrim in slabim, med Bogom in oddaljitvijo od njega. Prav to možnost je imela tudi Kristusova duša, ki je bila že pred njegovim telesnim rojstvom z neločljivo ljubeznijo povezana z Bogom, druge duše pa so se oddaljile od Boga. S tem ko Origen trdi, da imajo vse duše možnost izbire med dobrim in slabim, se oddalji od gnostičnega determinizma.<sup>5</sup> Odrešenik je postal vse vsem (prim. 1 Kor 9,22), da bi odrešil vsa razumska bitja (*logikoi*). S pojmom *logikoi* Origen ne misli samo na človeka (na njegovo razumsko dušo), ampak tudi na druga razumska bitja, kot so angeli, pa tudi demoni.<sup>6</sup> Odrešenje je pri

Aleksandrijcu izrazito logocentrično. S trditvijo, da je Kristusova odrešitev namenjena vsem razumskim bitjem, se je Origen približal apokatastazi (*apokatastasis*). Apokatastaza,<sup>7</sup> ki pomeni ponovno vzpostavitev prvotnega stanja, ko se razumska bitja še niso oddaljila od Boga, je sprožila pomembno kritiko njegovega nauka. Tudi z apokatastazo se je Origen želel oddaljiti od determinizma, ki ga je predstavljal gnostični nauk. Origen je trdil, da se bodo razumska bitja v prihodnjih vekih neprestano in svobodno približevala Bogu.

To pa ne pomeni, da razumska bitja ne bodo prejela kazni za svoje grehe. Po prestani kazni naj bi Kristusova dobrota poklicala vsa bitja k edinemu koncu.<sup>8</sup> Vrstice, kjer apostol Pavel pravi, da bo Kristus položil vse sovražnike pod svoje noge (prim 1 Kor 15,25), Origen ne razume kot uničenje sovražnikove substance, ki je bila ustvarjena od Boga, ampak sovražnega nagnjenja, ki ni od Boga, ampak od sovražnika. »Zato ne bo uničeno njegovo bivanje; uničena bo njegova sovražna volja, zato ne bo več sovražnik.«<sup>9</sup> Med Origenom in



Helena Valentin: **Afrika**, 2000, tempera na papirju, 50 x 70 cm.

gnostičnimi sistemi je kar nekaj podobnosti, a zaradi tega on še ni gnostik. Tako gnostiki kot Origen so verjeli, da je ta svet posledica greha, ki se je kronološko in ontološko zgodil pred stvarjenjem tega sveta. Toda pri Origenu ne greši Bog (ali del božje *plerome*), ampak ustvarjena razumska bitja, ki niso del Boga (božje *plerome*). Apokatastaza je za gnostike rešitev zgolj oddaljene božje *plerome*, za Origena pa rešitev vseh razumskih bitij (*logikoi*). Aleksandrijec se je s svojim razmišljanjem približal gnostikom, a je ostal zvest ortodoksiji svojega časa. Bil je iskalec, ki je želel pritegniti čim več ljudi v zavetje Cerkve, tudi tistih, ki so se od nje oddaljili. Nerazumevanje Origena, njegova dela, ki se pogosto približa robu pravovernosti tretjega stoletja, in nerazumevanje razvoja teološke misli so pripeljali do obsodbe nekaterih Origenovih nauk na drugem carigrajskem koncilu leta 553.<sup>10</sup>

### Arijanski spori

V začetku 4. stoletja se je v Aleksandriji pričela arijanska zmeta, ki je močno zaznamovala odnose predvsem v vzhodnih Cerkvah ter prispevala k večji razjasnitvi dogme o Sveti Trojici. Arij pri svojem razmišljanju izhaja iz Origenove tradicije, a zavrže njegovo trditev, da je Sin od večnosti (*ab aeterno*) rojen iz Očeta. »Arij je kljub vsemu na osnovi srednjega platonizma in v kontekstu protisabelijanske<sup>11</sup> polemike radikaliziral subordinacionizem aleksandrijskega učitelja (Origena). Osrednje točke njegove misli razkrivajo gledanje, da Sin ne more biti sovečen z Očetom, saj je rojen. Izključevanje sovečnosti je šlo vstric s trditvijo, da Sin ni rojen iz Očetovega bistva (*ousia*), ampak da je bil ustvarjen pred časom in zaradi stvarjenja. Sobistvenost (konsubstancialnost) bi po Ariju vsebovala razdelitev božje substance v dva dela in bi bilo s tem božanstvo podvrženo fizičnim kategorijam.« (Padovese 1994: 70).

Arijanski spor je pripeljal do prvega ekumenskega cerkvenega zbora, ki je bil leta 325

v Niceji, kjer so Arijev nauk obsodili, kar je potrdil tudi cesar Konstantin, ki je želel graditi enotnost imperija tudi s pomočjo enotnosti krščanske veroizpovedi. Pomemben vpliv pri zgodovinskem poteku te zmote so imeli cesarji, saj so bili pogosto bolj naklonjeni arijancem; tako je Konstantin sam že leta 327 oprostil Arija in ga poklical iz zgnanstva.<sup>12</sup> Do leta 381 je bilo tako veliko prerekanj med arijanci (bodisi tistimi radikalnimi kot bolj umirjenimi) in tistimi, ki so sledili nicejski veroizpovedi. Danes je morda težko razumeti, kako je možno, da je enotnost Cerkve tako dolgo visela v zraku zaradi besede »sobistvenost«, ki jo je sprejel nicejski koncil, dokončno pa potrdil šele koncil v Carigradu leta 381. Očetje pa v tej besedi niso videli zgolj nekega abstraktnega pojma, ampak so jo doživljali na veliko pomembnejšem soteriološkem nivoju. Božji Sin, ki je postal človek, mora biti pravi Bog, ne pa Bog druge stopnje.

Koncil v Carigradu je bil plod teoloških razprav, pri katerih so pomembno vlogo odigrali Atanazij, Melecij, Bazilij Veliki, Gregor Nacianški in Gregor iz Nise, na Zahodu pa Hilarij in Ambrozij. Ne smemo pa pozabiti na pomen politične zmage Teodozija, ki je kot cesar leta 380 in 381 izdal dva odloka, s katerima je podprl nicejsko veroizpoved ter kasneje tudi sklical prvi carigrajski koncil (381). Carigrad je kot prestolnica sledil cesarski usmeritvi, zato je v tem mestu večina kristjanov simpatizirala z arijanci; štirideset let je v tem mestu krščansko skupnost vodil arijanski škof. V metropoli je bila tudi manjša nicejsko usmerjena skupnost, ki pa je bila brez škofa. Po smrti cesarja Valenta (378) je pravoverna skupnost v prestolnico poklicala škofa Gregorja Nacianškega. V začetku jeseni leta 378 je Gregorja obiskala delegacija iz Konstantinopla in ga prosila naj stopi na čelo ortodoksne skupnosti. Gregor je za nasvet vprašal svojega prijatelja Bazilija

Velikega, ki je umrl 1. januarja 379, nato pa se je podal v Bizanc novemu izzivu naproti (prim. Bernardi 1997: 150-152). Gregor je postal voditelj obrobne pravoverne skupnosti, večina ljudi pa je sledila Demofilu, ki je bil arijanski škof. Nicejsko usmerjena skupnost se je zbirala v mali cerkvi imenovani Anastazija, kar pomeni Vstajenje. V tej cerkvi je Gregor pričel s svojimi govori, ki so privabljali vedno večje število ljudi, saj je bil Gregor Nacianski odličen govornik. V tem mestu je Gregor izrekel tudi pet znanih teoloških govorov,<sup>13</sup> v katerih se je lotil trinitarične dogme. 24. novembra 380 je v Carigrad vstopil cesar Teodozij, ki je Gregorja imenoval na izpraznjen škofovski sedež. Arijski duhovniki so na cesarjev ukaz morali zapustiti cerkve, Gregorja pa je popeljal v cerkev Svetih apostolov, kjer je prevzel škofovski sedež. A Gregor ni dolgo ostal carigrabski patriarh, saj se je med carigrabskim koncilom zaradi nesporazumov znotraj protiarijske skupnosti odpovedal tej službi, koncil pa je njegov odstop sprejel. Gregor Nacianski se je članom arijanske skupnosti približal z lepoto svojih govorov, s katerimi jih je želel pritegniti na pravoverno stran.

Tudi v zahodnem delu cesarstva so imeli v 4. stoletju nekaj težav z arijanizmom. Ambrozij, ki se je rodil med leti 337 in 340, je postal milanski škof decembra 374. Pred njim je sedel na škofovskem sedežu v Milanu arijanski škof, ki je imel oporo cesarja Valentinijana. Po škofovi smrti pa je prišlo do velikih nasprotij glede novega škofa med katoliki (del vernikov) in arijanci (večji del klera in del duhovnikov). Če bi arijanci izbrali arijanskega naslednika, bi verjetno težko dobili škofove posvečevalce, saj so bili vsi okoliški škofje pripadniki pravoverne katoliške skupnosti. Ko je Ambrozij posegel, da bi povrnil mir v mesto (prim. Mara 1999: 135-143), so ga tako arijanci kot katoliki v vzkliki izbrali za škofa, čeprav še ni bil krščen. Ambrozij je izhajal iz krščan-

ske družine, ki je bila pravoverna, kar je dajalo upanje katoliškemu delu, da novi škof ne bo arijansko usmerjen. A tudi arijanci so upali, da jim bo Ambrozij, ki je opravljal pomembno državno službo, naklonjen ali pa vsaj nevtralen, kot je bil nevtralen cesar (Simonetti 1975: 436-437). V začetku je bil novi škof sicer nekoliko previdnejši, a že od začetka je zavračal arijansko zmoto. Boj proti milanskim in ilirskim arijancem pa se je pričel leta 375, po Valentinijanovi smrti. Najprej je pomiril vzburjenje v milanski skupnosti, ki ga je povzročil Julijan Valent, arijanski duhovnik, ki je zaradi svoje zmote moral zapustiti Petovijo. Aktivno je sodeloval pri izvolitvi katoliškega škofa v Sirmiju. Leta 382 pa je sklical sinodo v Ogleju, kjer je s pomočjo ostalih škofov odstavil še zadnja dva arijanska škofa (Paladija in Sekondinjana). To sinodo je vodil Ambrozij, pomembna pa je tudi zaradi tega, ker je ohranjeno pisno poročilo o poteku te sinode.

Zanimiva pa sta dva milanska dogodka iz leta 386, ki sta močno prispevala k okrepitvi katoliškega dela skupnosti. Arijski škof Ausencij, ki je prišel v Milano in se je zadrževal na Justininem<sup>14</sup> dvoru, je pred veliko nočjo leta 386 zahteval baziliko, v kateri bi mogli arijanci obhajati bogoslužje. »Ambrozij je v nevarnosti, da bi mu odvzeli stolnico, dal zasedi svojo cerkev; ljudje so v njej vztrajali noč in dan. In tedaj se je zgodil veliki preobrat: arijanska stran je morala popustiti in Ambrozij je med tem svoje ljudstvo učil peti himne in tako institucionaliziral liturgično petje na Zahodu.« (Špelič 1997: 18). Milanski dvor je tako moral popustiti vztrajnosti ljudstva, ki se je postavilo svojemu škofu v bran; Valentinijan II. je namreč ukazal umakniti vojaške čete izpred bazilike. Nekaj mesecev kasneje je bila dokončana nova bazilika. Ljudstvo je želelo, da Ambrozij ob posvetitvi vanjo prinese tudi relikvije mučencev. Sv. Avguštín pravi: »Tedaj si imenovanemu svojemu



škofu (Ambroziju) v sanjah razodel, kje ležijo telesni ostanki mučencev Gervazija in Protazija. Hranil si jih veliko let nedotaknjene v svoji skrivni zakladnici, da bi jih ob pravem času dvignil in ukrotil z njimi pobesnelost ženske, pa četudi je bila cesarica. Izkopali so jih in spravili na dan ter jih z vsemi dostojnimi častmi prenesli v Ambrozijevo baziliko. Ob prenosu je bilo ozdravljenih več obsedenih, ki so jih mučili nečisti duhovi ... Glas o čudežu se je razvedel, vsepovsod je iz prekipeljavostih src zvenela tvoja svetla hvala, in čeprav se duša naše sovražnice ni obrnila k čisti veri, se je vendar njena besnost toliko unesla, da nas ni več preganjala.«<sup>15</sup> Ljudstvo je prisotnost mučencev in pa številne čudeže, ki so se zgodili ob prenosu relikvij, razumelo kot znamenje, da je nicejska veroizpoved edina pravilna. Williams je mnenja, da je Ambrozij prav ta dva dogodka uporabil kot orožje proti milanskemu dvoru in milanski arijanski skupnosti, saj po poletju 386 ni več znamenj, da bi dvor še preganjal katoliško skupnost (prim. Williams 1995: 221-223).

Med Gregorjem Nazianškim in Ambrozijem Milanskim je neka podobnost. Oba sta prevzela vodstvo cerkvene skupnosti za arijanskim škofom. Gregor je pri vabljenju ljudi na katoliško stran izkoristil svoje govorniške sposobnosti. Ambrozij pa je poleg govorniških sposobnosti izkoriščal tudi svoj politični vpliv in občutek za ljudsko pobožnost, kot sta čaščenje mučencev in petje, ki ga je uvedel v milanski obred.

V vseh štirih primerih (Irenej, Origen, Gregor in Ambrozij) so se očetje zavedali pomembnosti, da kristjani ne samo verujejo v Jezusa Kristusa, ki je Božji Sin, temveč da so enotni tudi v izpovedovanju vere. Vsi štirje so se počutili kot ljudje Cerkev in so želeli v Cerkev pripeljati tudi tiste, ki so se zaradi verske zmote oddaljili od nje, s tem pa tudi od Boga in od odrešenja. Njihovi načini pa so se med seboj razlikovali, saj so bili odvisni od

okolščin, v katerih so ti ljudje živeli, pa tudi od značaja posameznih oseb.

### Literatura:

- Bernardi, J. 1997: *Gregorio di Nazianzo. Teologo nell'età d'oro della patristica*. Roma: Città Nuova.
- Mara, M. G. 1999 (1978): *Ambrogio di Milano*. V: *Patrologia III*. Casale: Maritetti.
- Padovese, L. 1994: *Uvod v patristično teologijo*. Ljubljana: Franciška knjižnica.
- Quasten, J. 2000 (1980): *Patrologia I. Fino al Concilio di Nicea*. Cannara: Marietti.
- Simonetti, M. 1975: *La crisi ariana nel IV secolo*. Studia Ephemeridis »Augustinianum« II. Roma: Institutum Patristicum »Augustinianum«.
- Simonetti, M., E. Prinzivalli 2002<sup>2</sup>: *Storia della letteratura cristiana antica*. Casale Monferrato: Piemme.
- Špelič, M. 1997: *Ambrozij, V: Zgodnjekrščanska latinska poezija*. Ljubljana: Mihelač.
- Williams, D. H. 1995: *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*. Oxford: Clarendon.

1. Krivoversko krščanstvo, ki izhaja iz judovstva in trdi, da je Jezus Kristus zgolj človek. Posledica nizke kristologije je tudi adopcionizem. Ebioniti so sprejeli Jezusov nauk, a zaradi svojega strogega monoteizma niso mogli sprejeti, da je Jezus ne samo pravi človek, ampak tudi pravi Bog.
2. Prim. Irenej, *Proti krivoverstvom I*, 11,1-13,6.
3. Prim. Origen, *O počelih*, Uvod 2-3.
4. Prim. Origen, *O počelih* 2,9,3; *Proti Kelzu* 1,32.
5. Prim. Origen, *O počelih II*, 6,3,5. Predbivanje Kristusove razumske duše je povsem v skladu z Origenovo mislijo o predbivanju razumskih duš. Kristusova duša postane vmesni člen med Sinovo božansko naravo in Kristusovim telesom.
6. Prim. Origen, *Komentar Janezovega evangelija I*, 216-219. 255-257.
7. Tudi gnostiki so govorili o apokatastazi. Za njih je to pomenilo povrnitev vseh božjih iskric nazaj k božji pleromi.
8. Prim. Origen, *O počelih I*, 6,1-2.
9. Origen, *O počelih III*, 6,7; prim. *O počelih III*, 5,7.
10. Prim. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue, uredil: P. Hünermann, EDB, Bologna 1996.
11. Sabelijanci so tako močno poudarjali enost v Bogu, da so pozabili na njegovo trojnost.
12. O odnosu med Arijem in Konstantinom glej Simonetti 1975: 115-124.
13. To so govori 27-31.
14. Cesarica Justina je simpatizirala z arijanci.
15. Avguštin, *Izpovedi IX*, 7,16.

# Sodobni misijonski izzivi cerkve\*

## 1 Duhovni viri

Preden vam predstavim svoja razmišljanja, bom začel z dvema odlomkoma iz evangelija svetega Janeza, ki me vodita in razsvetljujeta v moji službi:

*»Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč svojega Sina ni poslal na svet, da bi svet obsodil, marveč da bi se svet po njem rešil.« (Jn 3, 16-17).*

*»Jaz sem vrata: kdor stopi skozi mene bo rešen in bo hodil ven in bo našel pašo. Tat ne pride, razen da krade in kolje in pogublja; jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju. Jaz sem dobri pastir: Dobri pastir da svoje življenje za ovce.« (Jn 10, 9-11).*

Po mnogih letih služenja Kristusovemu evangeliju sem vedno bolj prepričan, da je naš prvi misijon v tem zgodovinskem času predlagati evangelij življenja in odrešenja, ki ga Bog oznanja in uresniči s tem, ko pošlje svojega edinega Sina. Prišel je, da bi imeli življenje v izobilju, in nas pošilja, da bi vsi ljudje imeli življenje v izobilju in da bi bil svet rešen. **Naša prednostna naloga je pričevati o tem hotenju božje ljubezni za človeštvo.**

Toda **takšen cilj je resnično ambiciozen.** Kako naj nas ne zagrnejo neštete težave, s katerimi smo soočeni? Ne samo, da smo poslani k številčni množici, ampak se ta množica zdi brez vsake homogenosti v rasi, v kulturi, v religiji, v eksistencialnem prepričanju, v življenjskih pogojih. Je kot letališka čakalnica, v kateri se srečujejo vse situacije. Seveda, vsi so potniki, toda pod edinstveno obliko potovalnih pogojev se skriva ogromno vidnih in skritih razlik. Če pogledamo nase, vidimo,

da so te razlike navzoče tudi v naših krščanskih skupnostih. In predvsem vidimo, da imamo na razpolago malo sredstev, da bi se spopadli s tako raznolikimi pričakovanji.

Na avtocesti, ki me je peljala iz Toursa v Pariz, sem mislil na Pavla v Korintu. Apostolska dela nam pravijo, da je »mного Korinčanov, ki so slišali Pavla, verovalo in se dalo krstiti« (Apd 18, 8). Dve pismi Korinčanom, ki sta nam ostali, kažeta, da ti krsti niso rešili vseh problemov niti popolnoma spremenili načina življenja; daleč od tega!

Ali je Pavla skrbelo že na začetku pridiganja ali je bil vznemirjen zaradi neuspeha pri korintskih Judih, ki jih je zapustil, da bi evangeliziral pogane? Zgodba pravi dalje: »Gospod je pa Pavlu ponoči v prikazni rekel: »Ne boj se, ampak govori in ne umolkni; kajti jaz sem s teboj in nihče se te ne bo pritaknil, da bi ti storil kaj hudega; zakaj mnogo ljudstva imam v tem mestu.« (Apd 18, 9-10). Od tedaj dalje zaupam, da je Gospod z menoj, da je z nami in čeprav nisem imel nočne prikazni, **sem začel misliti na to številno ljudstvo.**

Najprej gre moja misel veliki množici kristjanov, ki se trudijo vsakodnevno živeti evangelij v diskretnosti in skritosti svojega srca, preko vseh okoliščin svojega bivanja. Kristusovi »verniki«, ki velikodušno dajejo svoj čas za svoje brate in ki potrebujejo podporo in vzpodbude skupnosti, da bi bili potrjeni v svoji veri.

Moja misel gre tudi članom naše Cerkve, ki, kot Korinčani, potrebujejo vzpodbude v svojem krstu, včasih prejetem v naglici ali pozabljenem v družinskih albumih s fotografijami. Njihov način življenja se pogosto že oddaljuje od skladnosti z odločitvijo, da bodo

sledili Kristusu, zato morajo biti poklicani k ponovni spreobrnitvi za Božje kraljestvo, ki je že na delu v njihovem življenju.

Toda moja misel gre tudi številnim vernikom drugih religij, s katerimi smo poklicani živeti skupaj. Z njimi oblikujemo posebno celoto v naši družbi: tistih, ki verujejo, da človek ni vse na svetu in da ne more voditi svojega življenja, ne da bi se oziral na Boga. Čeprav smo skupaj z njimi številčnejši, nismo najbolj slišani v splošnem hrupu današnjega sveta. Skupaj moramo postati boljše priče, da se človek ne more ne razumeti ne izpolniti, če se ne ozira na Boga.

Še bolj so v mojem duhu in v srcu navzoči vsi, ki so bili oddaljeni ali prikrajšani za vsako vero, najsi bo iz preproste nevednosti ali s hoteno odločitvijo, in vidim jih z gotovostjo, ki jo prejemam iz apostolskega poslanstva: »Kot sta Pavel in Barnaba prišla tja in zbrala cerkev, sta poročala, koliko je Bog po njima storil in da je poganom odprl vrata vere« (Apd 14, 27).

### 2 Cerkev v misijonu

**Kdo nam bo dal videti srečo?** S pomočjo tega vprašanja, ki je bilo geslo Mednarodnega kongresa za evangelizacijo v Parizu leta 2004, in poskusi odgovora nanj so mnogi naši bratje odkrili ali ponovno odkrili srečo biti kristjan. Odkrili so bogastvo, ki so ga prejeli, ter svojo poklicanost, da ga delijo s sodobniki – ne samo v čakanju, da jih kdo vpraša o veri, temveč tako, da sami dajo pobudo in jim gredo naproti. Prav tako smo videli ljudi, oddaljene od vere, da se spet zanimajo in se prihajajo vpisat v t. i. *Knjige življenja* (posebne knjige, ki so jih misijonarji pripravili za to priložnost in so vanje ljudje lahko napisali svoje prošnje ali zahvale; op. prev.). Z zaupanjem so ti možje in žene izročili svoje namene molitvi cerkvene skupnosti. Kot veste, so bile te *Knjige življenja* prinesene v našo katedralo, da bi bile izročene posredovanju Device Marije. Preko izkušnje tega misijona, ki se je toliko

ljudi dotaknila neposredno ali posredno, smo dobili zavest, da moramo oznanjati evangelij danes. Hoteli smo odgovoriti na pereče vprašanje naše človeškosti: **Kdo nam bo dal videti srečo?** Vprašanje ostaja zastavljeno in mi hočemo še naprej odgovarjati nanj.

Izkušnja misijona v Parizu nas je prepričala, da moramo nadaljevati delo. **Kar je bilo začeto, se mora nadaljevati;** kar smo izkusili, mora biti ocenjeno in razširjeno. Poskusimo preiti s prototipa na serijo!

Večkrat sem imel priložnost reči in danes to ponavljam: Cerkev mora biti misijonarska ali pa ne bo od nje nič več ostalo. S tem ne mislim samo na preprost problem širjenja ali nabiranja novih moči, kot bi se morali zaposliti, da bi napolnili naše ustanove in naše cerkve. Mislim na realnost naše vere. Če živimo vero najprej kot produkt za »interno uporabo«, za svojo tolažbo ali celo za duhovno uspeho življenje, se preprosto izpostavljam, da se bo izgubila ali ugasnila, kot na žalost pre pogosto vidimo. Naša vera ne more biti živa, poživljajoča in torej rodovitna, če nas naša združitev z Bogom, ki jo praznujemo v Cerkvi, ne sili k tveganju srečanja z ljudmi, ki nas obkrožajo.

»Kdor je zares srečal Kristusa tega ne more zadržati zase, mora ga oznanjati« (Janez Pavel II, *Novo Millenio Ineunte*, 40, 6. januar 2001). Kako smo lahko zares navezani na Jezusa Kristusa in njegov evangelij, če nas neprenehoma ne drami misel, kako deliti bogastvo, ki smo ga prejeli? Zakaj biti kristjan, če nima naša vera nobenega učinka na življenje? In pod »življenjem« je treba razumeti ne samo vsako izmed naših osebnih eksistenc, ampak tudi življenje naše družbe in sveta.

Kristus ni zbral svojih učencev zgolj zato, da bi izboljšal njihov položaj ribičev Tiberijskega jezera ali njihovo življenje zapovedi. Poklical jih je, da bi šli na odprto, napredovali na globoko in postali priče vesele novice, ki je namenjena vsem. Ker ne vstopimo odločni

v misijon oznanjanja Vesele novice, se izpostavljamo nevarnosti, da sami ne verjamemo več, da je res vesela in ne vidimo več njene aktualnosti za nas same. Vera, ki je ne predlagamo drugim in je ne delimo, je vera, ki se suši in ni več zanimiva niti za vernike same.

Seveda pripadamo generacijam, ki vidijo, kako izginja določeno število oblik krščanskega življenja in aktivnosti, ki so zaznamovale okvire naših župnij. Toda Jezus ni obljubil večnosti našim oblikam življenja, tudi če gre za življenje v Cerkvi. Obljubil je pomoč svojega Duha tistim, ki jih je poslal kot priče v svet, ne da bi jih vzel od sveta. Ni jim obljubil splošnega odobravanja niti podpore moči, ampak nerazumevanje in sovražnost.

Nikoli ni rekel, da bodo vsi otroci navdušeni nad veroukom in ga imeli rajši kot nogomet ali ples, niti da bodo najstniki vriskali, ko jim bomo dali čutiti potrebne prepovedi za rast njihove svobode, ali če jim bomo oznanjali, da sta frustracija in napor pri delu del človeškega položaja. Nikoli ni trdil, da bodo ljudje, ki se ljubijo, radovoljno sprejeli obveznosti zaveze s poroko z zvestobo in vzajemno odgovornostjo itd.

Skratka, težave, ki jih srečujemo, niso nič novega in nam nič bolj ne otežujejo življenja kot v drugih časih. Ne sanjarimo z nostalgijo o »izgubljenem rajju«, o katerem začnjam dvomiti, ali ga je zares kdo poznal, in je mogoče preprosto obžalovanje naše mladosti. Nehajmo tarnati in se pritoževati! Naša milost je, da prejmemo Kristusovega Duha, da bi živeli evangelij in ga oznanjali moškim in ženskam našega časa. Sledi torej nekaj splošnih smernic, na katerih bi želel, da je poudarek v prihajajočih letih.

Dva navedka iz *Pisma francoskim katolikom* (1996) nam bosta pomagala umestiti ta misijonarski projekt: »Božji dar moram sprejeti v novih okoliščinah in obenem najti začetno gesto evangelizacije: preprostega in odločnega predlaganja Kristusovega evangelija«.

»Potrebno je, da pastoralo sprejemanja spremlja pastoralna predlaganja, s katero se Cerkev ne boji dati pobude ...«.

Toda preden vam dam te usmeritve, moram napraviti še predhodno opazko. Služile bodo lahko le pod enim in edinim pogojem: da jih živimo v ljubezni, po Kristusovi veliki zapovedi. Lahko služijo le, če so naša srca podarjena po Očetovi ljubezni, od katerega nam prihaja vsaka milost in posebej bogastvo vere, in po ljubezni za ljudi, ki jih Bog ljubi z nežnostjo. Vse, kar si lahko predstavljamo in poskušamo narediti, ima smisel samo v tej dinamiki ljubezni. Po Kristusovem zgledu smo poklicani, da postanemo navdušeni za izobilje življenja ljudi, kakršno upa zanje Bog. To navdušenje mora voditi vsa naša sredstva in naše načrte. To dela iz nas misijonarsko Cerkev.

Vse naše skupnosti, katere koli vrste so: župnije, gibanja, različne bratovščine itd., so poklicane, da pričujejo o tej ljubezni v odnosih med svojimi člani. Danes mnogo ljudi trpi zaradi agresivnosti, ki se izraža v socialnih odnosih, pa tudi v odnosih med generacijami, v družinah kot v vzgojnih institucijah. Upirati se moramo vsakemu poskusu, da bi radikalizirali odnose med kristjani in spremenili skupnosti v kraje tekmovalnosti ali medsebojnega obtoževanja. Prenehajmo s kritikami in sovražnostmi, ljubosumji in čarovniškimi procesi! »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste imeli ljubezen med seboj« (Jn 13, 35).

### 3 Za misijonsko pastoralo

Prvo področje, za katerega predlagam, da ga pregledamo v luči našega misijonarskega poklica, je pastoralno življenje. Nameravam govoriti o cerkvenih organizacijah in njihovem delovanju. Kako so naši projekti zaznamovani s skrbjo za evangelizacijo? Dobro vem, da je to naša nenehna skrb in da nas pastoralno življenje pogosto postavlja v situacije, za katere



Helena Valentin: *Mačehe*, 1999, tempera na papirju, 50 x 70 cm.

lahko upravičeno rečemo, da so misijonarske: krst otrok, poroka, verouk, mladinske skupine, bolnišnice, stik s kristjani, ki jih ocenjujemo kot »oddaljene« od Cerkve, pogrebi itd.

Prav nič ne dvomim o vrednosti teh priložnosti, ko lahko pomagamo ljudem, da storijo korak bližje h Kristusu, niti o zelo lepem delu, ki je s tem ciljem opravljeno. Vse, ki k temu prispevajo, spodbujam, da ga nadaljujejo z vztrajnostjo in upanjem. Želel pa bi preprosto opozoriti na nekaj stvari, ki so mi prišle v zvezi s tem na misel.

### Padanje povpraševanja

Mnoge od situacij, ki sem jih omenil, so rezultat povpraševanja po Cerkvi od ljudi, ki imajo bolj ali manj močan odnos do vere in cerkvenega življenja. To pričakovanje in ta odnos sta lahko šibka in se nam dozdeva, da bolj kažeta na kulturno tradicijo, včasih obarvano z nostalgijo, kot pa na zares osebno in živo vero, zato pa nista manj resnična.

Ugotavljamo, da je to povpraševanje občuteno zmanjšano, ko dosegamo generacije,

ki niso prejele krščanske družinske dediščine ali verouka med otroštvom. Ne smemo torej pustiti, da poberejo vse naše moči in možnosti delovanja v našem odgovarjanju na to povpraševanje, pač pa moramo iskati v svojem običajnem pastoralnem delovanju načine, **kako se lahko približamo človeškim situacijam tistih, ki od nas ničesar več ne pričakujejo.** Kako lahko pomagamo našim sodobnikom na različnih omenjenih področjih: zakon, vzgoja otrok in mladih, spopadanja z eksistencialnimi težavami, delom in brezposelnostjo, boleznijo, smrtjo itd. Vse te situacije živimo kot drugi, le v luči vstalega Kristusa in v pričakovanju njegovega prihoda. Podelimo naše upanje.

### Manj akcijskih sredstev

Vsi ugotavljamo, da se naša sredstva za delovanje zmanjšujejo, naj gre za duhovnike, redne diakone, posvečene, moške ali ženske, laike, ki sprejmejo dolgoročne ali srednjeročne obveznosti. Lahko bi tudi rekli, da se zmanjšujejo naša tehnična sredstva, tudi če

imamo boljše finančno, materialno in premoženjsko upravljanje.

Vtis zmanjševanja se nadaljuje in z njim neizogibno tveganje, da postane zelo škodljivo. Prizadeva moralo delavcev v pastoralni, ki imajo vedno občutek, da delujejo na meji zmoglosti in včasih preko meje. Zatre vsak poskus iniciativ, ker ni več prostora za delovanje, za pogon z novimi dejavnostmi. Uporablja pastoralne delavce, ki se čutijo izkoriščeni do konca, in v njih zbuja občutek krivde, da ne storijo vsega, kar bi bilo treba.

Zato moramo, preden sami začnemo z izgradnjo ali se lotimo projektov, storiti, kakor pravi evangelij: se uvesti in si ogledati, kakšna so naša sredstva v funkciji ciljev, ki jih želimo doseči. Seveda ne gre za to, da bi omejili svoje delovanje na meje sredstev, ki so na razpolago, pač pa moramo oceniti, ali so naša sredstva uporabljena s premislekom, s pravim razločevanjem priorit. Ali ste prepričani, da morajo biti vse pobude, ki so bile uvedene pred desetletji, nenehno ponavljane, kot se ni nič spremenilo? Ali ste gotovi, da nujnosti iz leta 1970 ostajajo res neizogibne? Vprašanje je vredno, da si ga vsaj zastavimo.

### Misijonarski elan

Preprosto vas vabim, da obnovite in razvijete misijonarski elan v pastoralnih organizacijah. Le-te so v službi življenja krščanskih skupnosti, toda ta služba ima cilj, ki ni preprosto harmonično delovanje duhovnega supermarketa. **Cilj je najprej misijon Cerkev v svetu.** Župnija je lahko misijonarska, tudi če nima vseh mogočih dejavnosti, ki si jih lahko predstavljamo in so v tradicionalnemu repertoarju letnih predstavitev knjižic. Kajti župnija ima lahko vse police obilno okrašene, nima pa več nobene misijonarske perspektive.

Tega ne pravim, da bi kritiziral delo vseh, ki se trudijo, niti da bi jim vzel pogum, nasprotno. Govorim, da bi vam pomagal, da bi

si ponovno privzeli misijonske cilje Cerkev na vseh področjih svojega delovanja.

### 4 Misijonarska področja

Predimo sedaj k samim misijonarskim usmeritvam in podčrtajmo različna področja ali polja delovanja, na katerih se mi zdi, da mora Cerkev priorit. investirati. Prepuščam vam skrb, da določite cilje in oblike glede na situacije, v katerih ste, možnosti, ki se kažejo, in sredstva, s katerimi razpolagate.

#### Etično polje

Ne prestrašite se ob besedi in mislite na realnost. Mnogo ljudi ne ve več, kaj je dobro in slabo. Sledijo modi in »primerni misli«, torej preprosto živijo v ovčjem konformizmu. Hkrati pa dobro čutijo, da tisto, kar jim prodajajo kot »to, kar počnejo vsi« ali kot »zadnja moda«, ne ustreza dobro njihovem občutku za človeka. V njihovi zmedli ali obupu jim pogosto manjka samo to, da bi srečali koga, ki **SI UPA**.

Ko pravim nekoga, ki si upa, mislim na običajne moške in žene, ki ponižno živijo človeške kreposti in so pripravljeni pokazati svoje življenjske odločitve. Zakaj vzdržati, kadar je par na koncu? Zakaj naj ima otrok raje enega očeta in mater kot dva očeta in dve materi? Zakaj zavračati, da bi iz otroka naredili predmet, ki je nam na razpolago? Zakaj sprejeti več otrok z vsemi obremenitvami, ki jih prinese številna družina? Zakaj ne odstraniti prizadetih ali ostarelih? Zakaj ne izkoristiti vseh možnosti, da bi si prilagodili račune in ponaredili obračune? In še bi lahko našteval.

Ta etična dimenzija bivanja ni samo skrb za skladnost z judovsko-krščansko moralo, ob kateri nam ni treba zardevati. Predstavlja odločilen korak v možnosti, da nas zadene Kristusov evangelij. Sveti Janez pravi, da je »na svet prišla luč in ljudje so bolj ljubili temo kakor luč, kajti njihova dela so bila hudobna« (Jn 3, 19).

Razumemo, da je klic Janeza Krstnika k spreobrnitvi usmerjen k navadnim in vsak-

danjim sodobnikom v luči velikih kriterijev moralnosti. Samo, da ti kriteriji niso pozabljeni, izgubljeni ali spregledani!

### Socialno polje

Splošno znana resnica je, da naša družba trpi zaradi izkrivljenih socialnih vezi. Nedavni dogodki so to dodatno potrdili (Avtor tu misli na vrsto nemirov v Franciji, ki so se začeli v priseljenjskih predmestjih; op. prev). Ne mislimo, da je glavnemu mestu to prihranjeno. Kako razumemo te dogodke? **Ali lahko prispevamo k zdravljenju?**

Zdi se mi, da lahko doprinesemo štiri pozitivne prispevke za razvoj socialnih vezi v aktualni situaciji.

- Po eni strani so naše krščanske skupnosti same etično in kulturno mešane. Pomembno je, da napredujemo v zavesti teh različnosti. Kako lahko damo **zglede resničnega sprejemanja tistih, ki so različni, tudi če niso vsi tujci?** Ali dovolj skrbimo, da damo prostor različnosti izkušenj in razumevanj krščanskega življenja, na drugačen način kot zgolj občasen sprejem eksotičnih posebnosti, ne da bi bilo kaj spremenjeno v naših navadah in naših teorijah? Kaj smo pripravljene sprejeti od tistih, ki prihajajo od drugje? Ali smo pripravljene, da nismo več skupnost, ki sprejema tujce, ampak skupnost, ki v živeti edinosti omogoča, da z veseljem sprejemamo razlike in jih zares spoštujemo? Ali zares postajamo katoliške skupnosti?
- Po drugi strani imamo srečo, da smo dobro nastanjeni v različnih četrnih mesta. Ali smo odločeni in se pripravljamo, da gremo **prvi drugim naproti** v navadnih sosedskih odnosih in v priložnostih vsakodnevnih srečanj? Ta dejanja niso prav nič spektakularna in so pogosto zelo težka, toda ali ni to prvi korak pristnega truda, da bi prišli v odnos z drugimi, ko se skupaj soočimo z običajnimi bivanjskimi vprašanji?

- Moramo se še vprašati, ali so kristjani dovolj **navzoči v odgovornostih skupnega življenja:** v raznih zvezah najemnikov, starševskih združenjih, mestnih svetih, občinskih svetih itd.?
- Končno se moramo vprašati o prispevku kristjanov v solidarnostnih organizacijah. Kristjani so zelo velikodušni. Imamo zelo dobre nacionalne in mednarodne organizacije z resnično učinkovitostjo. Zagotovo bi lahko izboljšali njihovo usidranost in njihovo koordinacijo v različnih lokalnih skupnostih. Kje smo z uresničevanjem in razvojem **lokalnih solidarnostnih ekip?**

### Družinsko polje

Družina je danes kraj velike preizkušnje. V mnogih primerih je kraj trpljenja in včasih celo nasilja. Razvoj socialnega nasilja nas usmerja, da preverimo, koliko je družinska izkušnja hkrati kraj za učenje kolektivnega življenja in instanca za nenadomestljivo regulacijo v vzgoji mladih za socialno življenje. Ne moremo se zadovoljiti s tem, da predlagamo model družine, kot da bi bili postavljeni hranilci za njen uspeh, ne da bi se na vseh nivojih zavezali za dolgoročno delo za razvoj boljših pogojev za družinsko življenje.

Veliko smo in še delamo za pripravo na zakon in podporo resni zavezanosti zakoncev. Vemo, da to ne zadostuje. Družine je potrebno tudi spremljati v njihovi avanturi in v preizkušnjah. Tudi tukaj ni bistvo v novih kompliciranih organizacijah, ampak v pozorni prisotnosti v okolju. **Ali skrbimo za to, da zagotovimo zakoncem in staršem možnost, da lahko delijo svoje izkušnje, da govorijo o svojih težavah in da najdejo sogovornike, ki so pozorni in na razpolago?**

Mnogo župnij ima v svojih vrstah mlade družine, več kot na splošno mislimo. Kako jim pomagamo v njihovih vzgojnih odgovornostih? Kako jih spodbujamo, da vstopijo v reden stik z drugimi družinami njihove ge-

neracije? Kako poskušamo deliti darove, ki smo jih prejeli na tem področju?

### Polje mladih

To je široko polje, od otroštva do vstopa v poklicno življenje in ustanovitve nove družine. Prioritete so različne odvisno od kraja in sociološke strukture župnije. Tukaj želim dati le splošno smernico, ki jo je treba prilagajati posameznim primerom.

Velikokrat lahko zaznamo, da ima naša družba posebno težavo s svojo mladino oziroma mladost čuti celo kot grožnjo. Po drugi strani se daje zelo velik poudarek čustvenim vezem med starši in otroki, ki velikokrat ni realističen in ne prinaša dobrih vzgojnih rezultatov. Vemo, da mladostnik najprej potrebuje zaupanje, da bi lahko našel svoje mesto v družbi. Razumno zaupanje je najboljši

vodnik napredka in torej osnovna drža vzgoje. **Kako živimo to zaupanje do mladih?**

Vprašati se moramo, kakšna je lestvica vrednot, ki jih predstavlja naša družba. **Kakšen ideal življenja se naši mladini ponuja**, ko nas vidijo, kako živimo, slišijo, kako govorimo, tehtajo naše odločitve, gledajo naše »reality-show-e«? Kakšen občutek za človeka, ko se kaznuje izguba psa, ne pa izguba človeškega fetusa? Čemu podeljujemo prvo mesto? Kako obravnavamo te odločitve?

Kristusov evangelij nam daje pozitivno gledanje na človeško bivanje. Upanje z možnostjo, da spremenimo svet z ljubeznijo, lahko nagovori in mobilizira mlade, ko jim omogoča, da vidijo prihodnost kot obljubo in ne kot prekletstvo. Cerkev razpolaga s stoletno pedagoško izkušnjo, ki prebujata in opogumljata osebno svobodo. Ne pustimo, da se izgubi!



Helena Valentin: *Mačehe (detajl)*, 1999, tempera na papirju, 50 x 70 cm.



Ne bom dodajal drugih polj za udejanjanje misijona. Kot vedno naštevaje povzroča razočaranje vsem tistim, ki so prepričani, da so njihove dejavnosti najbolj pomembne. Naj vedo, da jih ne odklanjam. Toda načelo prioritete je izbiranje. **In izbrati vse je ne izbrati ničesar.**

### 5. Uresničevanje klika

Vse to je lepo in dobro, boste rekli, toda kako naj se lotimo dela? Že za to, kar počnemo, ne najdemo dovolj potrebnih oseb. Kako bomo lahko poklicali še druge? Na kratko vam bom predlagal dve stvari:

- Da bi našli ljudi, sposobne odgovoriti na nek klic, jih je potrebno pripraviti in ta priprava gre preko vlaganja v izobraževanje. Mnogim kristjanom ne manjka radodarnosti, toda ne čutijo se pripravljene na odgovornosti, ki so jim predlagane. Formacija na vseh nivojih je zato absolutna nujnost. Začenja se z osnovnimi izobraževanji v vsaki skupnosti. Mora se nadaljevati z bolj temeljnimi izobraževanji na škofijskem nivoju.
- Toda formacija ne zadostuje. Potrebno je še povedati, k čemu kličemo. Brez dvoma je nastopil trenutek, da pregledamo naše delo. Če vedno iščemo ljudi za neskončno ponavljanje vsega, kar obstaja, ne da bi si jasno postavili vprašanje prioritete v naših dejavnostih in njihove prilagoditve situacijam, v katerih živimo, so cilji gotovo nedoločljivi in nespodbudni. Prva stvar, ki jo moramo storiti, je, da se povprašamo po teh prioritetah in da zares pridružimo kar največ kristjanov tem razmislekom in odločitvam, ki iz njih izhajajo.

Pastoralni obiski bi morali imeti en sam cilj: župniji ni potrebno dokazovati, koliko najrazličnejših dejavnosti in uslug opravlja, ampak bi morala odgovoriti na vprašanje:

#### Kakšni so misijonarski cilji župnije?

Kje, kdaj, kako in s kom so misijonarske pobude razpravljane in definirane? Kako so

določene in postavljene v prakso prioritete? Kako so poklicani ljudje, da se formirajo za njihovo uresničitev?

Evharistija je kraj, iz katerega izvira vse življenje naše Cerkve in h kateremu se stekajo vse naše misijonarske dejavnosti. Posebej to velja za nedeljske maše, ki nimajo za cilj, da se množijo v neskončnost, ampak morajo, nasprotno, čim bolj združiti župnijsko skupnost, da v njej najde svojo identiteto. Vsako nedeljo, ko grem od župnije do župnije, ugotavljam, kako so maše skrbno pripravljene in goreče doživete. Včasih jih podaljša čas srečanja, kjer se razvijajo odnosi med tistimi, ki so delili isti kruh, ki je Kristusovo telo. So najlepše znamenje naše že živete bratskosti in tiste, ki jo moramo izgraditi. So tudi živo ognjišče našega misijonarskega poleta, kjer zares postajamo »sol zemlje« in »luč sveta«.

Naša osrednja motivacija je Kristusovo žrtvovanje za življenje sveta. On nas priganja, da se ne zapremo v svoje duhovno udobje, ampak odpremo naše cerkve, da bi vanje sprejeli vsakega človeka, ki išče Boga. On nas priganja, da gremo naproti našim bratom in delimo z njimi kruh, ki nam je bil dan v izobilju. Ne omejimo božje velikodušnosti s svojo plašnostjo ali pretiranim spoštovanjem ustaljenih pravil.

»Kdor je zares srečal Kristusa, tega ne more obdržati zase, mora ga oznanjati.« (Janez Pavel II).

\* Objavljamo skrajšan nagovor pariškega nadškofa msgr. Andre Vingt-Trois-ja na škofijskem srečanju v cerkvi Notre Dame v Parizu 3. decembra 2005. Msgr. Vingt-Trois v tem nagovoru postavlja smernice za nadškofijo v svojem mandatu. Razmišlja o tem, kako naj bo cerkev bolj misijonsko usmerjena in kako naj se od "rednih" služb za zveste kristjane usmeri tudi k tistim, ki so se od nje že oddaljili, in k neverujočim. Kot pomemben dogodek v Parizu, ki bi lahko pomenil začetek takšnega delovanja pariške cerkve, šteje "Mednarodni kongres za evangelizacijo" v letu 2004 - to je bil velik mestni misijon, ki je poskušal zajeti čimveč različnih prebivalcev in plasti življenja.

# Zapor: za koga in zakaj?

Zaporniki so ljudje kot ti in jaz. Razlikujemo pa se po življenjski zgodbi. Ne vem, v kakšnih razmerah ste vi odraščali, ampak izhajam iz tega, da nas je večina odraščala v dokaj »normalnih« družinah. V glavnem ima večina ljudi neizrazito otroštvo in mladost. Mnogi od nas smo bili v šoli boljši od drugih in končno smo si uredili poklic, nekateri družino, stalni dohodek in morda celo lastno hišico. O vsem tem lahko mnogi le sanjajo in da bi svoje sanje uresničili, včasih prestopijo mejo zakona. Ko sem zapornika vprašal, zakaj je ponovno v zaporu zaradi vlovov, mi je rekel: »Tudi jaz bi rad košček velikega kolača«. Pravzaprav jih sploh ni tako malo, ki se zaradi materialne stiske čutijo prisiljeni krasti ali vlamljati.

Dobro se še spominjam svojega prvega vstopa v zapor. Bilo je pred trinajstimi leti. Kaj sem govoril s človekom, ki sem ga pričel spremljati kot svetovalec, ne vem več, dobro pa še vidim samega sebe, kako sem z mehкими kolena stal pred njim. Do takrat nisem videl še nobenega zapornika in bil sem presenečen in začuden, da izgleda tako »normalno«. Očitno sem si storilce kaznivih dejanj predstavljal povsem drugače: mračni tipi, temne postave, težki mladeniči. Gledal sem preveč kriminalk. V sebi sem zgradil sliko kriminalca, ki pa ni ustrezala ljudem, ki so sedeli pred mano. Mnogim, ki sem jih srečeval skozi vsa ta leta, je zaporniška uniforma dobro pristajala, kakšnega bi si lahko povsem predstavljal v duhovniškem talarju. Večkrat se mi je že zgodilo, da sem sedel v prostoru za razgovore, ko je mimo prišel novinec na prestajanju kazni, ki me ni poznal in me je vprašal, če sem tudi jaz novi zapornik. Jaz izgledam kot

storilec kaznivega dejanja. Zaporniki so ljudje kot vi in jaz, kot mi.

## Populacija v zaporih

Če hočemo izbrati kolikor toliko ustrezno pot, ki naj bi nekoga zopet vključila v družbo, moramo najprej vedeti, s kakšnim človekom (s kakšno populacijo) imamo opravka. Zavedati se moramo, da je populacija v zaporih skrajno heterogena. To velja tako po nacionalnosti, starosti, kot tudi po izobrazbi itd.

V Zavodih za prestajanje kazni zapora srečujemo domače prebivalstvo, poleg njih pa tudi veliko tujcev, ki živijo v Sloveniji oz. so tu več let na t. i. »sezonskem delu« ali pa so med bivanjem pri nas zagrešili prekršek oz. kaznivo dejanje.

Starost obsojencev se giblje od 16. leta naprej (vendar tudi manj; 14-21 let v Prevzgojnem domu Radeče oz. zaporu za mlajše polnoletnike). Približno tretjina zapornikov je mlajših od 25 let, saj mladi, ki pričnejo svojo asocialno pot z izvrševanjem prekrškov, relativno pogosto postanejo storilci kaznivih dejanj.

Izobrazba večine zapornikov (ok. 75 %) je nezadostna za opravljanje poklica, zaradi česar so socialno ogroženi in zato potencialno na poti delikvence. Upoštevati moramo sorazmerno visok delež povratnikov, ki se jim kazniva dejanja ponavljajo in zato zahtevajo specifično obravnavo. Če temu dodamo še vse mogoče zaznamovanosti in ranjenosti oseb iz njihove osebne zgodovine (neurejene družinske in socialne razmere, alkoholizem, stalna konfliktnost ...), pridemo do zanimive slike, ki nam že sama razodeva, da je potrebno veliko tako individualnega kot tudi skupinskega

dela, ki naj bi povečevalo sposobnost vključitve nazaj v družbeno okolje.

V Sloveniji je v šestih zaporih okoli 1.100 ljudi, kar nas trenutno uvršča med države z majhnim odstotkom zaprtih na 100.000 prebivalcev. Njihova kazniva dejanja so praviloma bistveno manj spektakularna kot tista, ki jih kažejo na televiziji. Niso profesionalci, ki se pred ničemer ne ustavijo. Prav nasprotno, spoznal sem mnogo zapornikov, ki imajo na vesti človeška življenja in ki s tem težkim bremenom ne morejo živeti. Zlomijo se pod svojo krivdo. Tudi morilci so drugačni od klišeja. Poznajo sočutje in kesanje. Nekdo, ki je dobil eno višjih kazni trenutno v Sloveniji – 20 let (najvišja je 30 let) –, mi je po osmih letih zavora rekel: »Ne vem, če se ne bi pustil postaviti pred zid, če bi lahko s tem vrnil življenje fantu, ki sem ga ubil pred nekaj leti«.

Čeprav se kritiki razlikujejo v svojih pogledih, je v njihovih obtožbah proti zaporom veliko skupnega. Kritiki soglašajo, da na področju medosebnih odnosov zavori brutalizirajo, ožigosajo in zagrenijo obsojenca, s tem da ga potiskajo v kriminalno subkulturo, ki še okrepi njegovo deviantno vedenje in držo. Prav tako se zapore obtožuje, da so šole kriminala, ki učijo zapornika slabih veščin in prepričanja. Mnogo kritikov tako zaključijo, da so zavori daleč od učinkovite rešitve problemov in da ustvarijo več kriminala, kot ga zaustavijo. Nekateri gredo celo do zahteve po odpravi zaporov (prim. Wright 1994: 2-9). Tu se pojavlja vprašanje, kako pojmujeemo družbo in mesto posameznika v njej. Zapor je torej za mnoge razlagalce orodje družbe, ki s tem ustvarja ravnovesje med »normalnimi« in »ne-normalnimi« oz. deviantnimi načini vedenja ter tako ohranja »status quo«.

Za razliko od omenjenega pogleda na zapore kot orodje družbe za zavarovanje »normalnosti«, pa se moramo vprašati, ali so deviantni načini vedenja za človeka lahko nekaj

normalnega, nekaj v čemer se čuti ravno toliko človek kot drugi člani družbe.

V okviru Zavodov za prestajanje kazni zavora v Sloveniji lahko zaenkrat govorimo zgolj o pastoralnem procesu, ki nastopa ob vzgojnem procesu s celostnim pogledom na človeka – tudi na njegovo duhovno, duševno plat in rast teh plati.

K popačeni sliki kriminalca spada tudi mnenje, da le-ti nimajo nobene morale in da nočejo nič vedeti o Bogu. Na začetku sem pri sebi večkrat opazil plahost pred tem, da bi z zaporniki govoril o verskih temah in Božji besedi. Spoznal sem, da mnogi, ki sedijo v zaporu, pričakujejo, prav čakajo na to, da spregovorim o tej zadevi. Neredko me prosijo, naj z njimi molim. V zaporih se veliko več moli, kot mi mislimo. Da, seveda bi lahko rekli, stiska jih nauči moliti. Ampak ali je pri nas tako drugače? Tudi naša molitev je pogosto le prošnja. Zdi se, da je splošno človeško, da se ponovno naučimo moliti, ko ne vemo več, kaj drugega naj storimo. Šele ko smo v stiski, potrebujemo Boga, On je naša rešitev v sili.

Ogromno stvari je, ki ne ustrezajo sliki kriminalca. Veliko je tudi stvari, ki ne sodijo k sliki, ki jo ustvarjajo sodniški spisi. Vsak kaznjenec je drugačen, kot ga predstavljajo dosjeji, kakor bi tudi mi izgledali drugačni, če bi o nas napisali dosje. Na temelju spisov se ustvari zelo enostranska slika o človeku. Kdor je bral zapornikov spis, je v nevarnosti, da prevzame sliko, ki izhaja iz njega, in v dotičnem zaporniku vidi le prevaranta, »dilerja« ali morilca. To nam prepreči dostop do človeka. Seveda je lahko zelo smiselno pogledati v akte, npr. tedaj, ko imaš občutek, da te zapornik vleče za nos. Ampak tudi če smo prebrali spis, si ne smemo predstavljati, da poznamo človeka. Kaj človek v resnici je, ne piše v nobenem dosjeju, ampak v knjigi, ki jo ima v rokah On. Vsak človek, vsak človek je in ostaja skrivnost in zato si ne smemo o njem delati nobenih predstav.

Mnogo obsojencev 'sedi' zaradi premoženjskih deliktov; s prevaro, krajo in ropom poskušajo mnogi nadomestiti, kar jim je manjkalo v otroštvu in mladosti. Dobra polovica storilcev kaznivih dejanj prihaja iz razbitih ali pa zelo neurejenih družin. Pri nekaterih se je začelo s tem, da so se starši ločil in da otrok ni več vedel, kam spada. Pošiljali so ga sem in tja, od starih staršev do krušnih staršev in končno v dom. Mnogi prevaranti so bili v svojem življenju prevarani. Ni vedno tako, ampak kar prevečkrat.

Kadar rečemo, da ljudje s kaznivimi dejanji poskušajo izravnati prikrajšanost iz otroštva, je prikrajšanost zgolj šibak izraz za to, kar so mnogi doživeli. Kaj za otroka pomeni, če ve, da se mu je mati odpovedala, kaj za otroka pomeni, če ga zanemarjajo, če ga zapustijo starši, kaj za deklico pomeni, če jo zlorablja njen oče, tega ne moremo razumeti. V tovrstnih pogovorih ne bi smeli tako hitro reči »ja, razumem« - ne moremo razumeti. Le eno lahko razumemo - da nekateri ljudje trpljenje, ki jim je bilo prizadejano nekega dne, prizadenejo drugim. Prav gotovo nesrečno otroštvo ni edini razlog, da človek postane zločinec, ampak veliko govori v prid temu, da nekateri ne bi prišli v zapor, če bi odraščali v »normalnih« družinah kot mi. Drži pa tudi obratno. Če bi mi rasli v popravnih domovih, bi morda mi danes sedeli na njihovem mestu. Če bi dobili več šibe kot ljubezni, bi tudi mi naše konflikte razreševali s pestmi in ne z glavo. Zdi se mi pomembno, da se kot ljudje tega zavedamo, kajti drugače si lahko predstavljamo, da je samo naša zasluga, da smo postali zgledni državljani. Pred mnogimi stvarmi smo bili obvarovani. A mnogi med nami smo v svoji mladostni lahkomiselnosti naredili to in ono neumnost, morda vozili brez izpita ali z več kot 0,5 promila alkohola v krvi. Kaj takega ima lahko zelo težke posledice. V enem od zaporov, ki jih obiskujem, sedi mladenič, ki je pijan vozil avto. Njegovih

pet prijateljev, ki so bili z njim v avtu, je mrtvih. 21 let je star in svojega življenja ne bo nikdar več vesel.

Kdo od nas je lahko prepričan, da ne bo nikoli pobegnul s kraja nesreče? Kdo od nas je lahko popolnoma gotov, da ne bo nikoli izgubil nadzora, da ne bo nikoli nikogar ubil? V mislih smo gotovo že razmišljali o enem in drugem in morda si sploh ne moremo predstavljati, da bi to res storili, ampak zgodi se hitreje, kot si mislite. Spoznal sem že veliko vrlih državljanov, ki niso niti v sanjah pomislili, da bi komu vzeli življenje. Eden je rekel: »Niti muhi ne bi storil žalega in da naj bi jaz, jaz ... tega ne morem verjeti«. In res ni moč verjeti, kaj vse tiči v človeku, kaj tiči v nas. Včasih ljudje, ki desetletja živijo »skoraj brez kakšnega posebnega greha«, poskrbijo za velike naslove v črni kroniki. Iz izkušnje dela v italijanskem zaporu Rebibbia se spomnim: arhitekt, poročen, oče dveh otrok, spoštovan v kraju, član teniškega kluba je zašel v finančne težave. Ni prenesel svojega finančnega zloma, ubil je ženo, njeno truplo pa za trinajst dni skril v omaro, medtem ko sta bila njegova otroka doma in je on hodil v službo. Situacija, ki se zdi brezizhodna, lahko vodi k temu, da človek izhoda in rešitev išče v dejanju iz obupa.

V zaporu sem se naučil, da je v izjemni situaciji vsak človek sposoben ubijati; menim, da je v vsakem izmed nas potencialni morilec. To ni vesela novica, ampak pomembno je, da se s tem soočimo. Ne smemo reči, meni se kaj takega ne more nikoli zgoditi. Mnogi storilci so tudi tako nekoč mislil.

S storilci kaznivih dejanj smo tesno v sorodu. So naši bratje in sestre. Z njimi imamo več skupnega, kot se zavedamo in kot bi nam bilo ljubo. Zaradi naše vzgoje so v nas vgrajene varovalke in zavore, ki nam preprečujejo, da bi prestopili družbene norme in zakone. Tudi če ne kršimo zakonov, neprestano kršimo temeljno zapoved krščanstva, zapoved

Ljubezni. Biti brez ljubezni je lahko precej težje kot biti brez zakona. Tudi mi smo labilni, ne delamo dobrega, ki ga hočemo, ampak slabo, ki ga nočemo. Noben človek ni v temelju slab. Vseeno, kaj je zagrešil, je in ostaja človek in kot človeka ga Bog ljubi. To je njegovo dostojanstvo, to ga dela vrednega ljubezni. Kljub vsem razlikam nas združuje Očetova ljubezen.

Spoznanje, da smo z zaporniki v bližnjem sorodstvu, ne zadošča. Ne zadošča, da zapornike med sv. mašo nagovorim kot brate in sestre. Bistveno je, da zaporniki niso objekti naše skrbi, ampak naši soljudje. Pomembno je, da obsojenci čutijo, da smo ljudje. Ne nadljudje in ne uradniki. Odločilno je, končno, da se srečamo kot človek s človekom, v obojestranskem spoštovanju in polnem zavedanju, da vsak človek je in ostaja skrivnost.

Večina zapornikov je oddaljenih od Cerkve. Nekateri so zapustili cerkvena vrata v osnovnošolskem obdobju, ampak to ne pomeni, da ne verujejo. Niso brezbožni, čeprav se besede mnogih od njih na začetku ne razlikujejo od vsakdanjega »gostilniškega« žargona. Iščejo Ga in mnogi povprašujejo po Svetem pismu. Pridejo k sv. maši, gotovo ne samo moliti ... Moja naloga, kot duhovnika med njimi je, da jih nagovorim, vključim v »našo daritev«.

### Pastoralno delo v zaporu

*»Prav tako je treba gledati na katehezo oseb na družbenem robu, blizu roba ali zunaj družbe, kot so npr.: priseljenci, begunci, nomadi, osebe brez stalnega bivališča, kronični bolniki, odvisniki, zaporniki ... Jasna Jezusova beseda, ki izjavlja, da smo njemu storili, kar je kdo dobrega storil »najmanjšim bratom« (Mt 25, 40; 45), zagotavlja milost, da moremo delati dobro v zahtevnih okoliščinah. Trajno znamenje veljavnosti takšne kateheze so zmožnost razlikovanja različnih položajev, prepoznavanja potreb in vprašanj posameznikov, osebno srečanje z velikodušno in potrpežljivo predanostjo, rav-*

*nanje z zaupanjem in realizmom, posredna in priložnostna oblika kateheze. Skupnost bo brat-sko podpirala katehete, ki se posvečajo temu služanju.« (Splošni pravilnik 1998: 136-137).*

Te besede so vzete iz *Splošnega pravilnika za katehezo*, ki se dotika področja obrobni in pastoralnega oz. katehetskega pristopa do njih?, lahko bi tudi rekli pristopa Cerkve do slehernega človeka.

S pastoralnega zornega kota lahko v družbi razlikujemo nekatere skupine ljudi, mladih ali odraslih, ki so zaradi tega ali onega vzroka tako drugačni od navadnih ljudi, da zahtevajo poseben pastoralni pristop. V tem kontekstu lahko govorimo tudi o pastoralnem delu zapornikov. Gre za področje »posebne pastore«, ki je posebej prilagojena za vsako vrsto »prizadetosti« posebej, kot odgovor na posebno situacijo, v kateri se nahaja »prizadeti«. V bistvu pa gre vedno za isto krščansko oznanilo in iste odgovore s strani človeka; vendar mora biti konkretno oblikovanje oblik pastore posebej oblikovano.

Mnogo primerov bi lahko navajal, kako je v zaporu in po njem dobrodošla vsaka opora, ki jo je mogoče razlagati tudi zgolj v obliki človekovega spremstva po določeni poti - pri tem mu pomaga pri oblikovanju vesti, kot človeku, ki je usmerjen k svobodi, ne pa k njeni izgubi. Tako bi lahko predstavil na eni strani duhovnikovo navzočnost v zaporu in na drugi strani vlogo vsakega kristjana tudi izven zapora.

Pastoralna oskrba v Zavodih za prestajanje kazni zapora se izvaja v skladu z mednarodnimi dokumenti s področja človekovih pravic in temeljnih svoboščin, s *Standardnimi minimalnimi pravili o ravnanju z zaporniki*, ki jih je sprejela Organizacija združenih narodov, in z *Evropskimi zaporskimi pravili*, sprejetimi v okviru Sveta Evrope.

V zadnjih letih v vseh slovenskih zaporih skrbijo za spoštovanje in zagotavljanje pravice do veroizpovedi zaprtih oseb. Predstavniki

različnih verskih skupnosti so obiskovali zaprte osebe, ki so to želele, in izvajali tudi verske obrede. Nobenemu zaporniku se ne odreka pravice do stika s predstavnikom njegove veroizpovedi. Prav tako je potrebno spoštovati odločitev posameznika, ki ne želi obiska verskega predstavnika.

V septembru leta 2004 je Uprava RS za izvrševanje kazenskih sankcij zaposlila koordinatorja za duhovno oskrbo – duhovnika rimskokatoliške Cerkve –, ki skrbi za sodelovanje in koordinacijo med potrebami zaprtih oseb in verskimi skupnostmi. Na ta način so duhovno in pastoralno oskrbo zaprtih oseb izvajali predstavniki rimskokatoliške, adventistične in evangeličanske cerkve, prav tako pa tudi predstavniki islama in Jehovih prič. Druge cerkve in verske skupnosti niso bile prisotne, ker ni bilo zanimanja s strani zaprtih oseb.

Duhovnik rimskokatoliške Cerkve enkrat tedensko obiskuje zaprte osebe v posameznih zavodih, enkrat mesečno pa v vsakem zavodu izvaja tudi verske obrede. Svete maše potekajo po ustaljenem urniku vsako nedeljo. Posebna pozornost je še posebej namenjena ob praznikih in svetih časih (velika noč, božič, ramadan ...).

V zavodih imajo največ težav z zagotavljanjem ustreznih prostorov za tovrstno dejavnost. V te namene priložnostno uporabljajo druge prostore, razen v novem Zavodu za prestajanje kazni zopora v Kopru, kjer imajo poseben prostor, ki je tudi opremljen za namene verskih aktivnosti. Literatura z versko vsebino je zaprtim osebam na voljo v zavodskih knjižnicah, nudijo pa jo tudi posamezne cerkve in verske skupnosti.

Zaporniki so morda bolj kot kdor koli drug potrebni sočutja, usmiljenja in zrelosti tistih, ki jih spremljajo. V zaporu je še bolj

kot drugje potrebna drža neobsojanja. Zaradi zunanjega obnašanja zaprtih oseb običajno mislimo, da so brez vesti, vendar je to, kar imamo za izgubo vesti, večkrat le obrambna drža. Pogosto se obsojenci čutijo le žrtve družbe – tisti, ki se jim je zgodila krivica. Dobro je, da pastoralni delavec ohranja zavest o krhkost in občutljivosti zapornikov, le tako bo lahko v zaporniku vedno gledal najprej človeka. Prav to je potrebno, da nekdo išče dobro v njih. Mnogi zaporniki so namreč izgubili vero v dobro.

Zapor ni privlačen kraj za delovanje (ne za pedagoge ne za paznike idr.). Uspehi in nagrade so minimalni. Vendar so za pastoralnega delavca v zaporu duhovne nagrade kljub temu velike: morda nikjer drugje niso religiozni koncepti tako odločilni za spremembo življenjskega stila kot prav v zaporu.

V grobih potezah je nakazana problematika, ki nam morda ni tako blizu, a se mi zdi pomembno, da jo poznamo in jo upoštevamo kot poseben prostor oznanjevanja in pastoralne dejavnosti. Zapor je poseben prostor ne samo za zaprte osebe, ampak tudi za duhovnika in pastoralnega delavca. Velikokrat ni mogoče govoriti o kakšnih posebnih dosežkih. A kar je pomembno, so majhni koraki, ki nas peljejo naprej. V vseh teh letih je bilo narejenih že veliko teh majhnih korakov. Prav tako pa so potrebni koraki napredka v celotni družbi in njenih posameznih členih, predvsem ko se mozaik vsakega zapornika ponovno sestavlja po prestani kazni.

### Literatura:

- Splošni pravilnik* 1998: Kongregacija za duhovščino:  
*Splošni pravilnik za katehezo*.  
Cerkveni dokumenti 75, Ljubljana.  
Wright, R. A. 1994: In defense of prison. v:  
*Contributions in Criminology and Penology* 43.  
London: Greenwood Press, 2-9.

## Milan Komar (1921–2006)

Dne 2. decembra 2005 je Univerza v Ljubljani na pobudo Teološke fakultete proglasila prof. dr. Milana Komarja za svojega častnega senatorja. Častni naziv je svojemu nekdanjemu študentu podelila za njegove izjemne dosežke na področju kulturnega in akademskega dela. Manj kot dva meseca kasneje, 20. januarja, je Milan Komar sklenil svojo bogato, ne vedno prijazno zemeljsko pot. Umril je v Boulogne sur Mer v Argentini, kjer je živel s svojo ženo.

### Iz življenja prof. dr. Milana Komarja

Rodil se je 4. junija 1921 v Ljubljani kot sin primorskih beguncev po prvi svetovni vojni. Po osnovni šoli v Škofji Loki je obiskoval klasično gimnazijo v Ljubljani, kjer je leta 1939 maturiral.

Pravo je začel študirati na ljubljanski univerzi – tu je bil tudi predsednik akademskega društva Pravda – in ga leta 1943 v Torinu dokončal z doktoratom na temo *Pravična vojna pri Vitoriji in Suárezu*. Kakor sam pravi, jo je »iz prava mahnil kar naravnost v filozofijo«. Zasebno se je ob študiju prava poglobljajl v filozofijo že v Ljubljani, kjer so ga najbolj zaznamovali Aleš Ušeničnik, Evgen Spektorski in Josip Turk, v Torinu na novoustanovljeni filozofski fakulteti salezijanske univerze pa je poslušal predavanja Frana Wallanda, Giuseppeja Gemellara in Carla Mazzantinija. Filozofija Franceta Vebra mu ni bila blizu, med omenjenimi učitelji pa je nanj najbolj vplival Evgen Vasiljevič Spektorski, ruski emigrant, zadnji nekomunistični rektor kijevske univerze. Spektorski je na ljubljanski pravni fakulteti predaval sociologijo, ki pa je bila bolj socialna filozofija. Navdušil ga je za študij Valvasor-

jevega sodobnika, kranjskega državoslovca, jurista in pravnopolitičnega filozofa Franca Alberta Pelzhofferja, obenem pa tudi za študij racionalističnega filozofa Christiana Wolffa.

Po drugi svetovni vojni se je moral umakniti iz domovine. Zatočišče mu je leta 1948 dala Argentina, kjer se je najprej preživljal z ročnim delom in nadaljeval študij filozofije ter pedagogike. Že leto kasneje je začel poučevati humanistiko in zgodovino filozofije na Visoki novinarski šoli, od leta 1952 pa je poučeval tudi grščino na Višjem inštitutu za versko kulturo. Istočasno je bil profesor klasičnih jezikov na Pedagoški fakulteti sveta za katoliško vzgojo in profesor filozofske antropologije na Šoli za psihologijo, ki se je leta 1960 preoblikovala v Svobodno fakulteto za psihologijo.

Leta 1959 je začel poučevati na Argentinski katoliški univerzi, ustanovljeni istega leta, kjer je bil v letih 1981–1982 dekan filozofske fakultete. Začel je z razlago besedil iz antične filozofije, leta 1963 pa je postal redni profesor za zgodovino moderne filozofije. Že ob doktorskem študiju se je poglobil v študij španske druge sholastike (de Vittoria, Suárez), ki je omogočila nastanek predkantovskega racionalizma in s tem razvoj novoveške filozofije. Od leta 1971 do upokojitve leta 1998 je na Argentinski katoliški univerzi poučeval tudi etiko.

Poleg rednega univerzitetnega dela je veliko časa posvečal predavanjem iz filozofske antropologije na različnih argentinskih akademskih ustanovah: na Višjem inštitutu za religiozno kulturo v Buenos Airesu in v San Isidru, na teološki fakulteti v Isidru, na Inštitutu za špansko kulturo, v benediktinski

opatiji sv. Sholastike v Viktoriji in na raznih učiteljskih »Ustanove kardinala Ferrarija«, na Višjemu svetu za katoliško vzgojo in Inštitutu Srca Jezusovega. Predaval je tudi na medicinski fakulteti Državne univerze, na Obalni univerzi v Rosariu, na Centru za humanistične in filozofske študije in na različnih drugih ustanovah (Fundacija za duševno zdravje, Fundacija Jackson in Fundacija Arché). Pomembna in odmevna so bila predavanja, ki jih je imel za slovensko skupnost: za Slovensko kulturno akcijo, za Katoliško akademsko starešinstvo, za Akademsko društvo, na visokošolskem tečaju itd. Poleg teh tečajev je še vedno poučeval klasične jezike, imel pa je tudi druga predavanja za različne katoliške ustanove in v slovenski skupnosti.

Največkrat je šlo za poljudna predavanja s humanistično vsebino, namenjena akademski mladini, ki so doživela velik odmev. S humanistično-filozofskimi predavanji, ki so izpostavljala antropološko-eksistencialna vprašanja, je Komar hotel zajezi prevlado pridobitne, scientistično oblikovane misli. Z zahtevno, a obenem poljudno filozofsko mislijo se je boril proti vulgarizaciji filozofije med laičnim občinstvom. Sam pripoveduje: »To so bili zelo obiskani letoletni tečaji s humanistično vsebino, ki so postopoma prešli v splošno tematiko filozofije o človeku in zajeli tudi sodobno problematiko. Poljudno obdelovanje teh vprašanj pa ni lahko; zahteva veliko več napora kakor strokovni tečaji za študente filozofije. Vendar je to 'poljudovanje' nujno potrebno. Slabe filozofije vedno pridejo v poenostavljenih, banaliziranih oblikah do množice in povzročajo mnogo zla«. To divulgacijo (poljudovanje) je razumel kot uporabo filozofije v vsakdanjih življenjskih situacijah, ki posamezniku postavljajo eksistencialna vprašanja, vredna filozofskih odgovorov. Kakor nekdaj Sokrat, ki svoje filozofije ni nikoli zapisal, ampak jo je živel in jo prenašal naprej v živem stiku s svojimi učenci, je tudi

Komar opravljal vlogo buditelja misli. Prav zato je veljal za nekaj posebnega: od zapisane mu je bila pomembnejša govorjena beseda, s katero je svojega slušatelja in sogovornika oblikoval in budil. Zato njegov tiskani opus ni obsežen, ampak zajema »le to, kar je tako rekoč padlo z delovne mize«. Akademik Zorko Simčič, njegov dolgoletni prijatelj in sogovornik, omenja stotine posnetih trakov s filozofskih tečajev, posvečenih najrazličnejšim temam, kakor je na stotine tudi razmnoženin s teh tečajev.

### Komarjeva filozofska misel

Na njegovi znanstveni poti sta bila ključna dva misleca: Christian Wolff (1679-1754) in Tomaž Akvinski (1225-1274).

S svojimi raziskavami je Komar poskušal rehabilitirati tradicionalno filozofijo, zlasti Tomaža Akvinskega, to pa ga je vodilo k reperiodizaciji srednjeveške in novoveške zgodovine filozofije. K tej rehabilitaciji, ki jo je imel za svoje življenjsko poslanstvo, ga je spodbudila teza sodobne filozofije, ki je Tomaža zgrešeno in neupravičeno imela za racionalista. V Ljubljani sta pod vplivom francoskega eksistencializma in personalizma to tezo že pred vojno zastopala profesorja francoske književnosti Jakob Šolar in Edvard Kocbek, prav tako pa je po vojni val francoskega eksistencializma te očitke prinesel tudi v Argentino, ki je bila dežela z močno predvojno tomistično tradicijo.

Očitek racionalizma Tomažu Akvinskemu je Komarja najprej usmeril k študiju racionalistične filozofije, natančneje Christiana Wolffa, »najbolj sistematičnega racionalističnega filozofa«. Zanj ga je še v času ljubljanskega študija navdušil Spektorski, sam velik poznavalec tega obdobja, ki se je za univerzitetno kariero habilitiral v znameniti nemški, badenski novokantovski šoli, kjer je v svoji habilitacijski tezi obdelal nemški predkantovski racionalizem. Ker so bila Wolffova dela v ča-



su, ko se je Komar začel zanj zanimati, v knjižni obliki še težko dosegljiva, si jih je za svoj študij dal posneti na mikrofilme v večjih svetovnih knjižnicah.

Od Wolffa je šel nazaj k Suárezu, od Suáreza h Kajetanu, pomembnemu razlagalcu Tomaža Akvinskega. Ugotovil je, da je že to izročilo Tomaža razlagalo napačno, tj. racionalistično. Po Komarjevem mnenju je bil že tu vir kasnejšega napačnega gledanja na Tomaža. Že te razlage so namreč v Tomaževi misli preveč poudarjale aristotelški element, pozabljale pa so na platonskega. Toda pri Tomažu ne najdemo nič več Aristotela kakor Platona, kar se kaže v Tomaževi ideji o deleženju končnega bitja v neskončnem, v »esencah«, ki so od Boga ustvarjene, same ustvarjalne in vtisnjene v stvari. Po njih, ki dajejo stvarjem jasnost, moremo stvari umevati. A Komar filozofije ni preučeval samo v smeri od Wolffa k Tomažu. Zgodovino filozofije je preučeval tudi v nasprotno smer: preučeval je vpliv, ki ga je imel Wolff na nemški idealizem, zlasti na Kanta in Hegla. Wolffa je torej razumel kot pomembno križišče, kjer se filozofija novega veka dokončno loči od filozofije srednjega veka. Filozofija se je odrekla mišljenju biti in je stopila na pot konstruktivizma.

Od Wolfa dalje se je v filozofiji ustalilo konstruktivistično razumevanje misli: misel se ne ravna več po biti in ni več odgovor nanjo, ampak bit samo vzpostavlja in usmerja. Ta usmeritev je imela globoke družbene posledice: Komarjev somišljenik, italijanski filozof Del Noce, je fašizem razumel kot izrastek konstruktivizma, ki ima z marksizmom skupno to, da oba gradita na prevladi »prakse« nad opazovanjem realnosti. Fašizem in marksizem razumeta človeka kot bitje prakse, ki stvarnost ustvarja, ne pa kot bitje, ki je poklicano, da se s svojo mislijo poglobi v skrivnosti stvarnosti in njene biti. »Za filozofijo, ki ustvarja in spreminja svet, je motrenje biti

nepotrebno.« Takšen konstruktivistično zasnovan model filozofije je bil v novem veku postavljen nad druge. Podporo je dobil predvsem v *Kritičnem zgodovinskem slovarju*, ki ga je konec 18. stoletja pripravil Pierre Henry Bayle. Po Baylu novi vek stoji na treh temeljih: 1) renesansa, ki pomeni prelom s srednjim vekom; 2) reformacija, ki pomeni prelom z Rimom; 3) Descartes, ki je kot filozof dvoma steber moderne filozofije. Ta interpretacija, ki je po Komarju v nasprotju z zgodovinskimi dejstvi, je prek francoskih enciklopedistov in Hegla postala temelj na Zahodu prevladujočega konstruktivistično-modernističnega razumevanja zgodovine filozofije. Smer, ki se je takšni interpretaciji filozofije uprla, je bil tradicionalistični modernizem. Toda tradicionalizem konstruktivizma ne more preseči, saj je samo njegova negacija.

S študijem Wolffa se mu je – kakor Komar sam pravi – »tako rekoč vsilila nujnost reperiodizacije vse moderne filozofije«. Reperiodizacijo je razumel tako, da filozofija svoje lastne zgodovine ne sme več ocenjevati z vidika konstruktivizma. S tem, ko odloži konstruktivističen pogled na svojo lastno zgodovino, se ji odpre tudi pot k pristnemu, resničnemu Tomažu in njegovemu realizmu.

Pravzaprav filozofija *mora* odložiti konstruktivizem, saj izhaja iz napačne razlage zgodovinskih dejstev. Komar poudari, da renesansa ni protitomistično, ampak protiaveroistično gibanje. Renesansa se noče odcepiti od Tomaža, ampak od aristotelskega averoizma. Renesansa je namreč proti aristotelškemu averoizmu uveljavljala platonistično idejo o absolutnem značaju vsakega posameznika (*dignitas hominis*), ki jo je sprejela iz bizantinskega izročila. Ta ideja je povsem v skladu z naukom 5. lateranskega cerkvenega zbora (1513), na katerem je papež obsodil padovanski averoizem in ponovil, da je duša vsakega človeka ustvarjena posamično. Zgrešeno interpretacijo o renesančni misli kot protikrščanski je ustvarila že

reformacija. Ta je človeka razlagala kot padlo, grešno bitje. V očeh reformacije je zato renesančna ideja o *dignitas hominis* nekaj nekrščanskega, poganskega. Po Komarju pa je, nasprotno, zgodovinska resnica ta, da renesansa ne pomeni nasprotovanja, ampak nadaljevanje srednjega veka. Srednji vek in renesansa ne stojita v nasprotju. Tudi Descartesa ne smemo razumeti kot svobodomiselnega, libertiniističnega filozofa, katerega cilj bi bil zasejati čim več dvoma. Nasprotno, Descartesova filozofija je prav obramba proti libertinizmu in ateizmu. K temu je Kartezija spodbudil kardinal Bérulle, nosilec oratorijanske duhovne prenovе v Franciji, katere cilj je bil, prevesti duhovnost v konkretno, vsakdanje življenje. V nasprotju z ustaljeno konstruktivistično razlago Kanta je poskušal Komarjev učenec Iturralde razložiti tudi Kanta, Komar sam pa se je lotil reinterpretacije Hegla. Njun namen je bil pokazati, da niti Kanta niti Hegla ne smemo razumeti kot čista konstruktivistična filozofa, kakor nam to na vsak način hočejo prikazati ustaljene interpretativne sheme zgodovine filozofije, ampak kot misleca, katerih misel še izhaja iz impulza biti.

Po Komarju torej zgodovine novoveške filozofije ni mogoče brati le v smislu vedno večjega oddaljevanja misli od biti, kakor to predlaga konstruktivistični model, ampak tudi v realističnem smislu kot prizadevanje, usmerjeno k mišljenju biti in stvarnosti. Program reinterpretacije zgodovine filozofije ima po Komarju za cilj, prebrati zgodovino filozofije z drugega, to je realističnega, ontološkega zornega vidika. Podobne naloge sta se lotila dva druga filozofa, s katerima je bil Komar povezan: Italijan Augusto Del Noce in Poljak Stefan Swiezawski, učenec znamenitih filozofov Twardowskega in Gilsone in učitelj Karla Wojtyły, kasneje papeža Janeza Pavla II.

V pravem središču Komarjeve misli pa je bil Tomaž Akvinski: »V bistvu se držim Tomaža Akvinskega. Ne pišem in ne predavam

o njem, ker to ni moj predmet, a filozofsko živim iz njega. Vedno bolj sem prepričan, da je učitelj za vse čase«. Komarjeva filozofija je vrnitev k Tomaževemu realizmu, po katerem je kriterij razuma neposreden umski uvid: *intellectus rationis principium ac terminus*. Po tem realističnem načelu je um vodilo razuma. Iz tega izhaja, da je spoznavna oblika podrejena spoznavni vsebini.

Zlasti pomembna je Komarjeva recepcija tomistične antropologije. Izhaja iz ontološkega načela, da »se vsako bitje izpopolnjuje le v smereh lastne narave, v mejah svojega bistva, iz svojega in na svojem«. Na tem načelu temelji antropološka premisa, da je bila narava človeka ustvarjena kot nekaj umnega in umljivega. Človek zato more in mora spoznavati samega sebe. Ker pa je človek ustvarjen po Božji podobi, ostaja v svojem jedru skrivnost. To nespoznatnost življenja imenuje *misterij*. Življenje ni skrivnostno zato, ker bi iz umanjanja smisla ne vedelo, kaj početi, ampak zaradi presežne, za um prevelike zgoščenosti smisla biti človeka, ki ima svoj izvor v božji podobi. Smisel filozofije vidi v prodiranju uma v polnost in bogastvo resnice, dobrote in lepote, katerih korenine so skrite v nedoumljivi globini vsake stvari, predvsem pa človeka. V tem smislu Komar razlaga latinsko besedo za umevanje, *intelligere*, kot *intus legere*, tj. kot »brati v stvarih«, »prodirati v notranjost stvari, v njen skrivni smisel«. Naloga filozofije je iskanje poslednje jasnosti, ki je odgovor na vprašanja: »Kdo sem?«, »Kam grem?« itd. Takšno filozofsko iskanje vodi do najglobljih resnic, ki so same po sebi preproste in enovite (*simplex et unum*). Prav zato ker je resnica po svojem izvoru preprosta, je nikoli ni mogoče izreči v vsej njeni polnosti. Vsak sklep, do katerega pridemo, odpira vrata novemu, globljemu misteriju. Zato je resnice treba razumeti kot sklepe, ki odpirajo k drugim, globljim resnicam, tj. kot *conclusioni aperitive*, za kar uporabi izraz svojega toirinskega učitelja Mazzantinija.

Tomistična in tudi antična antropologija, ki jo je Komar zastopal in razvijal, je bila osnova njegovega dela na področju psihologije in psihiatrije. V to delo ga je uvedel dr. Ernest Edward Krapf, psihiater svetovnega slovesa, ki je pozneje postal predsednik Mednarodnega urada za duševno zdravje pri OZN v Ženevi. Krapf je izhajal iz prepričanja, da so nekatere duševne motnje posledica duhovnega nerada. Urad za duševno zdravje pri OZN je zato organiziral za psihologe in psihiatre dodatno izobraževanje iz filozofske antropologije. Na podlagi predloženega programa je urad za predavatelja izbral Komarja, ki je zatem od leta 1952 v Buenos Airesu psihologom in psihiatrom razlagal poglede klasične filozofije na človeka, dušo in etična vprašanja. Po njegovem nauku so že grška filozofija, patristična in sholastična misel prodrle do temeljnih resnic o človeški duši, ki jih sodobna globinska psihologija le potrjuje.

Freud kritizira zahodno kulturo kot rezultanto represij, tj. potlačitev. A po Komarju Freud ne nudi prave alternative. Po njegovi teoriji sta »libido« in »thanatos« sla po rušenju in smrti, ki ju je mogoče zadržati le z obvladovanjem, s potlačitvijo, z represijo. Iz represije pa zopet izhajajo reprimirani značaji. Na

represijo torej Freud odgovarja z drugo represijo. Alternativno, ki jo ponudi Komar nasproti psihoanalizi, je antično-tomistični nauk o krepostih. Kreposti čustev ne oblikujejo represivno, ampak v skladu z mero, dano v naravi človeka. Kreposti omogočajo urejeno izražanje čustev. Za antično-tomistični nauk o krepostih je značilno, da negativnih čustev ne potlači, ampak jih podreja pozitivnim ciljem, dobremu, ki sicer ni lahko dosegljivo (*bonum arduum*). Prav te ideje »težko dosegljivega dobrega« sodobna zahodna kultura, podrejena potrošniškemu totalitarizmu, ne pozna več. Negativna čustva, ki jih sodobni človek ne prerača na poti k težko dosegljivemu dobremu, se spreminjajo v agresivnost. Z naukom o krepostih, s katerim Komar zavrača vsako obliko represije, obenem poudarja enkratnost vsakega posameznika. Naloga vzgoje ni, da posameznika slepo oblikuje po uravnilovki, ampak da mu pomaga odkriti enkratnost njegove osebe in jo utrditi s krepostjo.

### Komarjevo delo med slovenskimi zdomci

O vzgojnem delu, ki ga je Komar opravljal med slovenskimi zdomci, govorijo besede, ki jih je zapisal leta 1965 v *Zborniku Svobodne Slovenije*:



Helena Valentin: Ruševce, olje na platnu, 40 x 50 cm.

»Slovenska dediščina mi je dajala moč za hude napore in v njej sem vedno našel neizčrpane možnosti osebnostne prenovitve in poglobitve. Vsak naš fant in dekle, ki ima glavo za to, naj gre študirat. Starši naj se več brigajo za vzgojo otrok. To je važnejše kot komfort, avto ipd. To je osrednje opravilo družine. Brez njega je družina sama lupina. Če otroci ne bodo ukoreninjeni v domači družini, se nikdar ne bodo mogli resno uveljaviti v tujem okolju.«

Med Slovenci je opravljal vlogo narodnega buditelja. O tem govori naslov zbirke njegovih člankov *Iz dolge vigilije* (2002). Z zapisi, namenjenimi slovenski skupnosti, ki govorijo o pomembnih likih iz polpretekle slovenske in tudi svetovne zgodovine, ni le vzdramljal misli, ki je zrla pred seboj samostojno slovensko državo, ampak predvsem željo duha po notranji svobodi. Notranja svoboda je temelj zunanje: o tem govori v sestavku »Država je v nas samih« (*Pot iz mrtvila*). Takšnemu osvobajanju in očiščevanju duha so bili namenjeni »filozofski popoldnevi« v buenosaireški Slovenski hiši. Nekaj naslovov Komarjevih predavanj za Slovence: »Filozofske korenine sodobnega erotizma« (1976); »Razsvetljenje – luteranstvo – Hegel – Marx« (1977); »Sensizem ali 'groba estetika'« (1978); »Filozofske osnove za razumevanje slovenske problematike« (1979); »Tomaževa etika, prevedena v jezik sodobne problematike« (1980 in 1981); »Uvod v krščanski realizem« (1982); »Strah pred svobodo« (1983 in 1984); »Edvard Kocbek – Emmanuel Mounier, radiografija usodne zmede in zablode« (1985); »Notranja kriza marksistične filozofije« (1986); »Osnove krščanskega personalizma« (1987).

### Publiciranje in jezik

Knjižno delo, s katerim je Komar dosegel največjo odmevnost, je *Red in misterij* (Buenos Aires, 1996; slov. prev. 2002), v katerem je zbral svoje najpomembnejše razprave. V

zadnjem času so njegovi učenci začeli sistematično izdajati knjige na osnovi predavanj, ki jih je imel na rednih tedenskih tečajih ali na povabilo raznih ustanov. V mednarodne filozofske kroge – zlasti v Franciji, Španiji in Italiji – je najprej prodril s študijami o Christianu Wolffu.

Znanstvene in poljudne razprave je objavljaval v številnih znanstvenih, strokovnih in poljudnih revijah (*Criterion, Sapientia, Universitas, Psychologica, Valores* idr.). Sodeloval je v publikacijah slovenske skupnosti v Argentini (*Meddobje*, zborniki Svobodne Slovenije idr.). S pesniškimi prevodi in zapisi o življenju kulturnih korifej je še pred vojno sodeloval v *Domu in svetu* in *Slovincu*, pozneje v publikacijah, ki jih je izdajala slovenska skupnost v Argentini (npr. prevod grškega bizantinskega pesnika Pavla Silenciarija v *Meddobju*). Pred odhodom iz Slovenije je bil urednik mladčevskih *Mladih borcev* in med vojno *Goriškega lista*. Pisal je v *Mentorja*, v *Svit*, v *Domoljuba*. Balantič mu je nosil v presojo prve pesniške poizkuse. Sodeloval je tudi pri italijanskih listih. Nekaj pesmi, ki jih je napisal, nosi psevdonim Anton Brezovnik (npr. *Vsakdanje pesmi*), druge je objavil s pravim imenom (npr. ciklus *Škofje-loški soneti*).

Ob vsem tem ne smemo spregledati tanakočutnosti, s katero je Komar uporabljal slovenski jezik. Dr. Matija Ogrin pravi o njem naslednje: »Komarjeva slovenščina je jasna in strnjena, varčna z besedami, hkrati barvita in nazorna, ob tem pa nam hrani čudovito zaledje starejših, redkih, pristno slovenskih izrazov. Šele če bi te izraze preverili s slovarji in pravopisi, bi se jasno zavedli, kako bogat knjižni jezik obvladuje Milan Komar v svojih esejih, govorih in člankih.«

### Priznanja in imenovanja

Za svoje akademsko in kulturno delo je Milan Komar prejel različna priznanja in

imenovanja. Od leta 1963 se njegovo ime kot ime edinega Slovenca pojavlja v argentinskem *Kdo je kdo?*. Višji svet za katoliško vzgojo v Argentini ga je leta 1988 odlikoval z redom *Divino Maestro*. Papež Janez Pavel II. ga je leta 1992 odlikoval z redom komandatorja viteškega reda sv. Gregorja Vélikega. Leta 1995 je bil s španskim filozofom Juliánom Mariásom imenovan za častnega člana Argentinskega medicinskega društva. Od ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Franca Rodeta je leta 1998 prejel odlikovanje svetih bratov Cirila in Metoda. Že leta 1941 pa je na ljubljanski univerzi prejel svetosavsko nagrado za razpravo iz cerkvenega prava o jugoslovanških škofijskih sinodah. Nenazadnje ga je leta 2005 Univerza v Ljubljani odlikovala z nazivom častnega senatorja.

### Posebnost in odmevnost Komarjevega opusa

Prof. Komar je sodil v vrsto najvplivnejših argentinskih filozofov. Odlikovali so ga globok humanistični čut, erudicija, bogata kultura, obsežno, natančno znanje. Izvirnost njegove misli se je najmočneje izrazila v njegovem načrtu reinterpetacije zgodovine srednjeveške in novoveške filozofije. V nasprotju z novoveško racionalistično-konstruktivistično paradigmo mu je njegov tomistični realistični model omogočil, da je zgodovino filozofije »prebrak« v nasprotni smeri, kot zblíževanje – ne kot oddaljevanje! – misli in biti. Zato ga poznavalci njegovega dela označujejo kot misleca, ki se vrača k stvarnosti, in to v času, ko je konstruktivistična, tehnična misel v svojem prodoru poskušala podreti še zadnje trdnjave tradicionalne filozofije, kakor sta npr. pojma narave ali stvarnosti. Z občutkom za stvarnost je Komar posegal tudi na področja sodobne kulture, v čemer se je kazalo njegovo izjemno poznavanje psihologije, psihiatrije, teologije, prava, umetnosti in politike, zlasti pa zgodovine.

Poleg raziskovalnega, akademskega dela je Komar opravil pomembno vzgojno, pedagoško delo, ne samo s svojimi rednimi predavanji na univerzi, ampak na množično obiskanih tečajih, ki jih je več kakor štirideset let iz tedna v teden imel za laično občinstvo med Argentinci in Slovenci. Iz tega se je razvila prava »Komarjeva šola«. Ker je večino svojih filozofskih dognanj posredoval ustno, je obseg njegovega knjižnega dela resda manjši.

Z deli, ki so bodisi ponatis njegovih v Argentini izdanih slovenskih knjig in člankov bodisi prevod njegovih del iz španščine, se je Komar po osamosvojitvi Slovenije znova predstavil svoji domovini, kjer je do tedaj ostal zamolčan in nepoznan. Njegovega imena – žal! – ne najdemo niti v *Enciklopediji Slovenije*. Nekaterne objave njegovih knjig delno popravljajo krivico, ki je med drugimi doletela tudi Komarja ob eksodusu slovenskega naroda po drugi svetovni vojni. Razlog, ki spodbuja k nadaljnji rehabilitaciji tega misleca v slovenskem akademskem prostoru, sta predvsem izvirnost in pozitivnost njegove misli. Zato Zorko Simčič s pravico ugotavlja: »Podoba slovenske sodobne filozofije brez poznanja Komarjevega opusa bi bila okrnjena«.

#### Viri in literatura:

- Komar, M.: *Pot iz mrtvila*. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1965; (2., razširjena izdaja: Ljubljana: ŠOU, 1999).
- Komar, M.: *Iz dolge vigilije* (slov. prev. Maria Debevec Simčič). Ljubljana: Družina, 2002.
- Komar, M.: *Red in misterij* (slov. prev. Maria Debevec Simčič in Zorko Simčič). Ljubljana: ŠOU, 2002.
- Komar, M.: *Razmišljanja ob razgovorih*. Ljubljana: Družina, 2002.
- Ogrin, M.: Komarjevi filozofski vigiliji na pot. V: M. Komar: *Iz dolge vigilije*. Ljubljana: Družina, 2002.
- Senčar, I.: Hrepenenje po zadnji jasnosti. V: M. Komar: *Pot iz mrtvila*. Ljubljana: ŠOU, 1999.
- Simčič, Z.: Milan Komar in Ob prvem izidu esejev Milana Komarja v Sloveniji. V: M. Komar: *Pot iz mrtvila*. Ljubljana: ŠOU, 1999.
- Žalec, B.: Sladka tlaka smisla. V: M. Komar: *Red in misterij*. Ljubljana: ŠOU, 2002.

# Pogledi na 19. stoletje, III.

## Katolištvo in narodnost

### 5 Cerkveno učiteljstvo in narodnost

Ko obravnavamo odnos osrednje cerkvene oblasti do nacionalnega vprašanja v 19. stoletju, moramo ločiti dve ravni, diplomatsko in načelno. Na diplomatski ravni je bila dinamika znotraj cerkvenih struktur dvosmerna. Po eni strani so si posamezni narodi, zlasti tisti, ki niso razpolagali z lastno nacionalno državo (Poljaki, Hrvati, Irci in drugi), v Rimu ustvarili svoje cerkvene postojanke in si skušali zagotoviti zaslombo Sv. sedeža pri svojih narodnih zahtevah, po drugi strani pa so se tudi dominantne države (Avstrija, Rusija) posluževale Sv. sedeža v svojih prizadevanjih, da bi omilile nasprotovanje podrejenih narodov (Kerr 1992: 15). Vrhovno cerkveno učiteljstvo se do nacionalne ideje v 19. stoletju načelno ni opredelilo, vendar je bilo njegovo stališče do nacionalnih gibanj na splošno mlačno, če ne naravnost nasprotno. To nasprotovanje ni izviralo iz kakega globljega razmisleka o sami narodni ideji in narodnih gibanjih, ampak je bilo pogojeno po eni strani od negativnih izkušenj s cerkvenimi avtonomizmi, po drugi pa od splošnega nasprotovanja revolucijam oz. korenitejšim družbenim spremembam. »Odveč je poudarjati,« piše Franc Rode, »da se je katoliška hierarhija, začenši s papežem, še v 19. stoletju strogo držala načela dinastične zvestobe in je precej nasprotovala nacionalnemu vrenju« (Rode 1997: 41). V obdobju francoske revolucije je imelo papeštvo za sabo že dolgo tradicijo boja proti sredobežnim silam v Cerkvi, na primer proti galikanizmu in febronianizmu (Conzemius 1985: 14). V Rimu

se je čedalje bolj utrjevalo prepričanje, da bi nacionalne cerkve hudo ogrozile cerkveno enotnost. Na Dunajskem kongresu je papeževu odposlanstvo odločno zavrnilo predlog vplivnega nemškega knezoškofa Dalberga in njegovega vikarja Wessenberga o oblikovanju nemške nacionalne cerkve, ki bi osvobodena rimskega vpliva postala združevalna sila nemštva. Kakor je zapisal Victor Conzemius, je v tem smislu že sama struktura katoliške Cerkve »naredila papeštvo immuno za kakršno koli nacionalno gibanje« (Conzemius 1985: 17).

Še bolj odločilno za oblikovanje stališča Rima do nacionalnih gibanj pa je bilo dobesedno razumevanje Pavlovega načela o pokorščini do zakonite oblasti (Rimlj 13,1) in s tem povezano razumevanje družbenega življenja ter mednarodnega pravnega reda. Nacionalna gibanja 19. stoletja so se namreč v večji ali manjši meri zavzemala za neko obliko upora ustaljeni oblasti, pa čeprav ne nujno po nasilni poti. Proti načelu "upornišva" pa je Sv. sedež nastopal dosledno, češ da tako ščiti temeljno načelo družbenega sožitja, avtoriteto. Nacionalna ideja kot legitimacija suverenosti je bila tako v nasprotju s celim redom vrednot, ki je osmišljala pojmovanje »zakonite oblasti«, t. i. legitimizem (Traniello 1992: 322). Tako sta na primer papeža Pij VII. in Leon XII. med boji za neodvisnost latinskoameriških držav pozivala škofo, naj vernike spodbujajo k zvestobi španskemu kralju. Irsko gibanje za neodvisnost, ki je pod vodstvom Daniela O'Connella v letih 1823-1843 tamkajšnjim katoličanom priborilo državljanske pravice, si je le s težavo zagotovilo

naklonjenost papeža Gregorja XVI., katere mu se je O'Connellovo sklicevanje na demokratična načela zdelo sumljivo. Od tod njegovi ukazi irski duhovščini, naj se politično ne udeležuje, ki pa so jih irski duhovniki upoštevali le delno. Irski kardinal, nadškof Paul Cullen se je tako znašel v precepu: po eni strani je bil narodno zaveden, po drugi strani nasproten revoluciji, kar mu je priskrbelo občutek narodne mlačnosti (Kerr 1992: 21). Podobne težave so bile tudi v Belgiji, kjer so se katoličani v boju za osvoboditev izpod nizozemske nadoblasti (1830) v nekakšnem »slogaštvu« *ante litteram* povezali z liberalci in protestanti ter pri tem želi po eni strani odobravanje *L'Avenir*, glasila francoske liberalno-katoliške trojke Lamennaisa, Lacordaira in Montalemberta, po drugi pa tiho nasprotovanje papeža Gregorja XVI., ki se je šele leta 1835 – na pritisk belgijskega kralja in Metternicha – odločil, da je v Bruselj poslal odpravnika poslov (Conzemius 1985: 19).

Velik odmev je imela v Evropi obsodba, s katero se je papež Gregor XVI. odločno ogradil od poljske vstaje proti ruski nadoblasti leta 1831. Res je, da vstaja, katere pobudniki so bili versko indiferentni ali celo katolištvu nasprotni, sprva ni imela toliko narodni kakor družbeno-politični značaj. Res je tudi, da je papež pod vplivom Avstrije in Rusije najbrž upal, da bo z obsodbo revolucije poljskim katoličanom zagotovil večje verske svoboščine (Pirjevec 1977: 32). Kljub temu pa je obsodba vzbudila začudenje in ogorčenje tudi med katoličani samimi, zlasti med Lamennaisovimi privrženci, saj se je Gregor XVI. z njo postavil na stran ruske pravoslavne oblasti proti Poljakom, katerih veroizpoved je bila kajpak katoliška. Papeževo zadržanje je nalletelo na pomisleke tudi v sami rimski kuriji. Zgodovinar in Kopitarjev prijatelj, oratorijanec Avguštin Theiner je na primer tožil, da je »katoliška Cerkev od leta 1772 v Rusiji in na Poljskem izgubila nič manj kot 11 milijono

nov vernikov« (Winter 1950: 11). Toda v Rimu je očitno prevladalo prepričanje, da je bil tudi poljski upor le ena od epizod v vrsti "prekucij", ki so jih vodili brezverski revolucionarji. V pismu poljskim škofom *Cum primum* z dne 9. junija 1832 je papež ponovil, da je »pokorščina, ki so jo ljudje dolžni izkazovati do od Boga postavljeni oblasti, absolutno načelo, kateremu se nihče ne more izmakniti, razen v primeru ko ta oblast zapoveduje nekaj, kar nasprotuje božjim ali cerkvenim postavam« (*Acta* 1901: 144).

Kasneje je Gregor XVI. skušal obsodbo poljskega upora omiliti s pismom, v katerem je od ruskega carja zahteval spremembo politike do poljskih katoličanov. In še ta korak so ruski nacionalisti razumeli v smislu, da katolištvo »podpira slovanske nacionalne težnje proti Rusiji«, in sicer »pod zaščito avstrijske vlade« (Winter 1950: 12). S tem zakulisnim dogajanjem pa javnost ni bila seznanjena in v javnem mnenju je vodstvo katoliške Cerkve izpadlo kot nasprotnik nacionalnih gibanj.

Leta 1846 je s Pijem IX. Petrovo stolico zasedel človek, ki se ga je držal sloves zmerne reformista. Mnogi so v njem videli celo moža, pod čigar pokroviteljstvom naj bi Italijani dosegli nacionalno združitev. Dejansko je Pij IX. dve leti kolebal med reformizmom in konservativizmom tako v notranji kot zunanji politiki. Hieronim Druseić, hrvaški spovednik v baziliki Sv. Petra v Rimu, priča, kako mu je v nekem zasebnem razgovoru zagotovil, »da je *pro viribus* in v mejah, ki jih določa vera, narodnosti treba podpreti« (Pirjevec 1977: 104). Sem se vključuje tudi njegovo pismo avstrijskemu cesarju z dne 3. maja 1848, v katerem je po eni strani potrdil svoje nasprotovanje vojnemu spopadu med italijanskimi državami in Avstrijo, po drugi pa med vrsticami priznal upravičenost »narodnega ponosa« in posredno tudi poštenih narodnih stremljenj,<sup>1</sup> kajti »gospostvo, ki sloni samo na meču, ne more biti plemenito in srečno« (En-

gel-Janosi 1958: 39). Toda ravno dogodki okrog leta 1848 in upori v Rimu ter drugih posestih so ga nagnili, da je opustil sleherno misel o spremembah, kaj šele o podpori evropskim nacionalnorevolucionarnim gibanjem. Vsa njegova prizadevanja so bila od tedaj usmerjena v ohranitev neokrnjenosti cerkvene države v okviru obstoječih in mednarodno priznanih meja. V ta namen se je oprijel nepopustljivih načel skrajnega legitimizma, povsem v skladu z linijo svojega predhodnika Gregorja XVI.

Med zgodovinarji obstajajo različna mnenja o tem, ali so načelna izhodišča Cerkve vplivala na njen negativen odnos do narodnoosvobodilnih gibanj, vključno z italijanskim *risorgimentom*, ali je – obratno – skrb za usodo lastne države pogojevala njeno splošno odklanjanje nacionalnega načela kot kriterija urejanja mednarodnih odnosov. Dejstvo pa je, da je ozemeljska ogroženost cerkvene države vse do njenega propada leta 1870 negativno pogojevala odnos cerkvenega učiteljstva do nacionalnih gibanj in istočasno pripomogla, da se je cerkveno vodstvo še bolj zaprlo moderni kulturi. Krčevita, a neuspešna obramba svetne državnosti je v letih 1848-1870 pokazala, kako zakoreninjeno je bilo v visokih cerkvenih krogih pojmovanje, ki si vrhovnega poglavarja Cerkve ni moglo predstavljati drugače kot tuzemskega vladarja, urejanje verskih razmer pa kot stvar dvostranskih odnosov med cerkveno državo na eni strani in ostalimi vladarji na drugi. Le oblast nad določenim ozemljem naj bi papežu jamčila dejansko neodvisnost in enakopravnost. Tako je bilo neizogibno, da se je soočenje med zahtevo po ohranitvi cerkvene države v starih mejah ter težnjo po političnem zedinjenju italijanskega polotoka spremenilo v soočenje med verniki in neverniki, med pravovernostjo in krivoverstvom, z zavzetjem Rima leta 1870 pa se izrodilo v razdor, ki je za več kot petdeset let prekinil odnose med novonastalo kraljevino Italijo in

Sv. sedežem. Hrvat Imbro Tkalac, urednik dunajskega filozofskega časopisa *Ost und West*, katoličan liberalne usmeritve, je že leta 1861 napisal: »Čemu neuspešen boj proti italijanskemu zedinjenju? Čemu razdor med italijansko duhovščino? Prej ali slej – upamo si to napovedati kot zanesljivo zgodovinsko dejstvo – bo Rim politična prestolnica Italije« (Tamborra 1992: 236).

V nekaterih nacionalnih in liberalnih krogih je opisano zadržanje ustvarilo vtis, kakor da najvišje cerkveno učiteljstvo nasprotuje nacionalni ideji kot taki in da namesto narodne posamičnosti vsiljuje vernikom nekakšen katoliški univerzalizem. Pozorno branje izjav cerkvenega učiteljstva dokazuje, da je bilo to tolmačenje kljub vsemu nekoliko enostransko. Res je, da v cerkvenih dokumentih tega časa ni najti kakega izraza pozornosti do narodnih gibanj – ne velikih ne manjših narodov.<sup>2</sup> Toda prav tako ni v papeških okrožnicah in drugih uradnih besedilih najti najmanjšega namiga o kaki obsodbi ali graji ljubezni do svojega naroda, narodne zavesti ali narodne pripadnosti. O tem pravzaprav papeži niso spregovorili. Njihovo miselno obzorje se je sukalo v mejah, ki jih je določala stroga legitimistična miselnost. Njihova obsodba ni bila naperjena proti »narodnosti«, ampak proti »uporu« in »revoluciji« oz. proti tistim nacionalnim gibanjem, ki so se bila za dosego svojih ciljev pripravljena posluževati teh obsojenih sredstev. Triinšestdeseta od obsojenih tez v *Syllabusu*, seznamu modernih zmot, priloženem encikliki *Quanta cura* iz leta 1864 se glasi: »Dovoljeno je odreči pokorščino in se upreti zakonitim vladarjem«, štiriinšestdeseta pa: »Tako prelom svete prisege kot sleherna druga malopridnost ter zločin, ki se studi večnemu zakonu, so dejanja, ki ne le, da niso vredna graje, ampak so tudi povsem dovoljena in celo vredna splošne pohvale, da so le storjena iz ljubezni do domovine« (*Pii IX Acta* 1866: 713-714). Z drugimi besedami pa-



pež trdi, da rodoljubje oz. prizadevanje za narod ne more biti opravičilo za nemoralna dejanja. V istem dokumentu pa je obsojeno tudi snovanje t.i. nacionalnih cerkva. Sede-mintrideseta zavržena teza se namreč glasi: »Dovoljeno je ustanavljati narodne cerkve, ločene in izvzete od avtoritete rimskega škofa« (*Pii IX Acta* 1866: 708, 530). Samo v omenjenih zvezah je bila v *Syllabusu* prisotna narodnost. Razmerje med narodno idejo in katolištvom, med nacionalnimi gibanji in cerkvenim učiteljstvom je ostalo torej do nadaljnega nerešeno, neopredeljeno in v veliki meri prepuščeno krajevnim cerkvam. V vsakdanjem pastoralnem življenju je bilo zadržanje duhovščine prilagojeno spreminjajočim se razmeram.

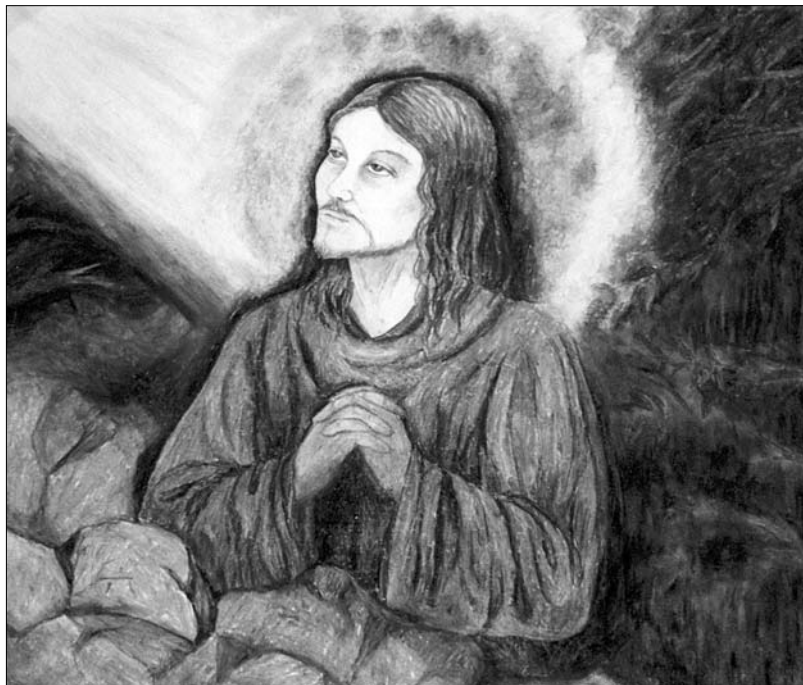
Zasuk v odnosu Sv. sedeža do narodnih gibanj je podobno kot na ostalih področjih družbenega življenja nastopil z izvolitvijo papeža Leona XIII. leta 1878. Spoznanje, da bi bila posledica odtujitve od narodnih gibanj najbrž osamitev od ljudstva, je prodrlo tudi v cerkvene vrhove. Zlasti opazen je bil ta zasuk v odnosu do slovanskih narodov in se je vključeval v prizadevanja za zблиžanje s pravoslavnim vzhodom. V ta okvir se uvršča tudi enciklika *Grande munus* iz leta 1880 o delu slovanskih svetih bratov Cirila in Metoda ter posledično precejšnja strpnost osrednjega cerkvenega vodstva do poskusov oživljanja slovanske liturgije tudi v katoliških škofijah. Do delnega zasuka je v cerkvenih nazorih prišlo tudi glede vrednotenja boja za narodnopolitično neodvisnost. Tako bremo v okrožnici *Libertas* iz leta 1888: »Cerkve niti ne obsoja tistih, ki si prizadevajo za osamosvojitve lastnega naroda izpod tujega ali despotskega jarma, če se le pri tem držijo pravičnosti« (*Enchiridion* 1997: 476). To pragmatično zadržanje je ob koncu stoletja vatikanska Kongregacija za škofo izrazila z naslednjimi besedami: »Izoginiti se je treba okoliščinam, ki bi utegnile koga napotiti k

misli, da so interesi Cerkev sami na sebi v nasprotju z interesi posameznih narodnosti ali da Cerkev kakor koli nasprotuje pravilno umevani ljubezni do domovine«. <sup>3</sup>

### 6 Narodnostna gibanja, Jernej Kopitar in pravoslavlje

V tem poglavju je treba vsaj bežno omeniti tudi odnos cerkvene oblasti do liturgičnega pluralizma v katoliški Cerkv in razvoja odnosov s pravoslavnim vzhodom. Ta odnos sicer ni v neposredni zvezi z nacionalnim vprašanjem, bil pa je zlorabljen kot orodje nacionalnih in političnih bojev zlasti v drugi polovici 19. stoletja. Zanimanje za zблиžanje s slovanskim vzhodom, ki ga je najbrž navdihnilo tesnejše sodelovanje z Rusijo v okviru Svete alianse, pa tudi prizadevanja izobražencev, kakršen je bil na primer Friedrich von Schlegel, <sup>4</sup> se je v Rimu razvilo že za časa papeža Gregorja XVI. Pod vtisom vznemirljivih poročil o zatiranju uniatov v Rusiji pa je bilo zanimanje le-tega usmerjeno v prvi vrsti k utrditvi vezi s katoličani vzhodnega obreda. O tem priča jezuitski general Johannes Roothaan, ki je sobratu poročal, kako je pastirsko pismo lvovskega škofa in rusinskega metropolita Mihaela Lewickega o prvenstvu rimskega škofa »svetega očeta navdalo z neizrekljivim veseljem« (Roothaan 1940: 251).

Oživljeno uniatstvo pa v 19. stoletju ni bilo brez vpliva na nacionalno problematiko. Za Ukrajince je namreč prav unija z Rimom predstavljala pomemben identifikacijski dejavnik pri oblikovanju samostojne narodne zavesti. To pa seveda ni šlo v račun ruskemu strogo unitarističnemu pojmovanju države in je bilo poleg neposluha pravoslavja za kakršen koli verski pluralizem dodaten povod čedalje hujših pritiskov na ukrajinsko uniatsko Cerkev. Le-ta je naposled klonila pritiskom in 12. februarja 1839 po metropolitu Josifu Semašku prosila za pridružitve pravoslavni skupnosti. Prošnjo je Sveti sinod v Petrogradu



Helena Valentin: Jezus na gori, voščenska na papirju.

sprejel, car Nikolaj I. pa dva dni kasneje potr dil. Ta poteza je vzbudila silno negativen vtis ne le v Rimu, ampak tudi na avstrijskem dvoru. Tedaj je kancler Metternich odkrito napisal, da se »ni mogoče predajati utvaram: ruska politika je in bo ostala sovražna katoliški Cerkvi« (Tamborra 1974: 949). Tudi papež Gregor XVI. je tokrat nastopil odločneje in postopanje ruskih oblasti 22. julija 1842 javno obsodil.

V ta okvir se vključuje tudi znanstvena in kulturno-politična vizija slovenskega jezikoslovca Jerneja Kopitarja. Prav dogodki, povezani z zatrtjem uniatstva v Rusiji, so namreč Kopitarja dodatno utrdili v prepričanju, da je prihodnost slovanskih narodov mogoča le v trdnem občestvu z rimskokatoliško Cerkvijo in v političnem okviru Habsburške monarhije, ne pa v zblíževanju s pravoslavno Rusijo ali v nekakšni slovanski vzajemnosti, o kakršni je sanjal slovaški pesnik in vizionar Jan Kollar. To je bilo jedro njegove kulturne in politične

vizije, znane tudi pod imenom »avstroslavizem«, ki so jo z njim delili tudi drugi slovanski kulturniki in politiki, zlasti Slovenci in Čehi, na primer František Palack. Avstroslavizem kot nasprotje panslavizma si je torej Avstrijo zamišlj al kot državo katoliških Slovanov v opoziciji do Rusije kot države pravoslavnih Slovanov. Ni naključje, da je Jana Kollarja, utemeljitelja romantičnega panslavizma, Kopitar v nekem pismu označil kot »slavomanis usque ad insaniam« (Tamborra 1974: 969).

Nerazpoloženje do Rusije je Kopitarja zblíževalo tudi s kanclerjem Metternichom in rimsko kurijo. Že z Dunaja je preko svojih rimskih prijateljev kurijo spodbujal, naj se živahneje odziva na ruske provokacije in naj se ne boji ostrejših posegov (Tamborra 1974: 958-959). Njegovo znanstveno delo o izvoru stare slovansčine in slovanske liturgije je bilo tako kmalu predstavljeno tudi papežu Gregorju XVI. V papeških krogih, ugotavlja Jože

Pogačnik, je Kopitar »našel razumevanje za svojo tezo o latinskem primatu v starocerkvenoslovanski dobi« (Pogačnik 1977: 39). To je bil tudi razlog, da sta jezuit Giampietro Secchi in oratorijanec Avguštin Theiner leta 1842 s soglasjem jezuitskega generala Johanesa Roothaana in drugih vplivnih rimskih dostojanstvenikov od avstrijskega cesarja in kanclerja Metternicha izprosila, da je prišel Kopitar v Rim, kjer naj bi eno leto poučeval slovanske jezike na kongregaciji *De Propaganda Fide* (Tamborra 1992: 67-68). Njegovemu odhodu v Rim sta tako botrovala po eni strani splet versko-političnih okoliščin, na drugi pa vztrajnost in sistematičnost njegovih posegov na področju uniatske problematike. Kopitar je tako jeseni leta 1842 pripotoval v Rim z namenom ustanoviti slovanski zavod, namenjen rusinskim semeniščnikom, in s tem pripomoči k utrditvi slovanske kulture v samem središču katolištva. Toda kmalu se je izkazalo, da rusinskih gojencev ni bilo od nikoder, in Kopitarjev načrt o ustanovitvi stolice slovanskih jezikov je splaval po vodi. Maja 1843 se je vrnil na Dunaj. Kljub zunanjemu neuspehu pa je bilo njegovo bivanje v Rimu velikega pomena, saj je v tem času navezal osebne stike z najvplivnejšimi osebnostmi rimske kurije, vključno s papežem Gregorjem XVI., in jih seznanil s temeljnimi dosežki slovanske kulture. Kljub Prijateljevim kritičnim pogledom na njegovo osebno vernost je treba torej Kopitarjevo odmevno delovanje v prid latinsko-katoliške smeri razvoja slovenskega in drugih slovanskih narodov upoštevati kot izjemno uveljavitev slovenske in slovanske kulture v enem od tedanjih najpomembnejših zahodnoevropskih verskih in kulturnih središč.

Politiko odpiranja proti vzhodu je po smrti Gregorja XVI. nadaljeval Pij IX., katerega sta v tem smislu spodbujala dva izrazito »mejn« človeka, maloruski menih katoliške veroizpovedi Hipolit Terlecki (1808-1889) in Dalmatinec Niccolò Tommaseo (Tamborra 1992:

92-94). Kljub temu pa 6. januarja 1848 objavljena okrožnica *In suprema Petri Apostoli sede*, naslovljena vzhodnim kristjanom, ni dosegla svojega namena. Namesto da bi prispevala k zedinjenju s pravoslavjem, je zaradi nerodno izoblikovane vsebine dosegla ravno nasproten učinek. Potem ko je v prvem delu vzhodnemu krščanstvu priznala nenadomestljivo duhovno in teološko bogastvo, je namreč v drugem delu pravoslavne kristjane v opominjalno-jočem tonu enostavno pozvala, naj ne vztrajajo v ločitvi, ampak naj se »brez nadaljnega povrnejo v občestvo s sedežem sv. Petra, v katerem je temelj prave Kristusove Cerkve«. Pravoslavni svet pa ni bil pripravljen, da bi se kar tako odzval na papežev poziv, kakor tudi ga ni prepričala trditev, češ da ni »nobenega resničnega razloga, ki bi omenjeno vrnitev in občestvo oviralo« (*Pii IX Acta* 1854: 89). Kot je napisal France Dolinar st., je Pij IX. v načelu priznaval enakovrednost vzhodnega in zahodnega obreda, »ni pa imel umevanja za svojitost vzhodnega prava in discipline in za avtonomijo patriarhov« (Dolinar 1981: 3). Zagotovilo, da bodo bogoslužne posebnosti in status pravoslavnih cerkvenih dostojanstvenikov ohranjeni (*Pii IX Acta* 1854: 90), med ločenimi kristjani kajpak ni moglo odpraviti vtisa o papeževem pokroviteljskem odnosu do vprašanja cerkvene edinosti.

Ne glede na neuspeh okrožnice *In suprema Petri Apostoli sede* pa je bil Pij IX. zblíževanju s slovanskim vzhodom načelno naklonjen. Po mnenju uniatskega romunskega škofa Papp-Szilacyja ni bilo papeža, ki bi si bil tako prizadeval za krščansko edinost kot ravno Pij IX., ki »vse ljubeče vabi k občestvu ljubezni in zahteva samo izpovedovanje iste vere, v ostalem pa dovoljuje obrede in navade, ki niso v nasprotju s pravo vero in lepimi navadami« (Papp-Szilacyi 1863: 10). V času papeževanja Pija IX. je pomembno vlogo v okviru katoliško-pravoslavnega dialoga odigral jezuitski red, zlasti pa t.i. ruska jezuitska trojka, katere

nosilec je bil knez Ivan Sergejevič Gagarin (1814-1882) (prim. *Knez Ivan Gagarin* 1927: 116-120). Gagarinova odločitev o prestopu v katolištvo je dozorela leta 1842 v Parizu, v krogu spreobrnjenke Sofije Svečine in njenih prijateljev Lacordaira in Montalemberta. Gagarin je s svojo daljnosežno vizijo pomembno vplival na jezuitskega generala Roothaana ter na njegovega naslednika Beckxa. Njegovo jasnovidno spoznanje, da je treba politiko zблиžanja s slovanskim vzhodom v resnici začeti s podporo nacionalni renesansi slovanskih narodov v okviru habsburške monarhije kot eminentno kulturnemu pojavu, je v obliki skrbno izoblikovanih spomenic redno prihajalo do najvišjega cerkvenega vodstva (Tamborra 1992: 143-144). V spomenici z naslovom *Mémoire sur le schisme et la nationlité slave* je napisal, da je treba slovansko politiko zastaviti "ne več samo z ozirom na Rusijo, ampak na vse slovanske narode; katoliški Slovani naj bodo most pri poskusih spreobrnjenja ločenih Slovanov (Tamborra 1974: 960). Leta 1856 je Gagarin s prijatelji v Parizu s papeževim odobrenjem ustanovil *Oeuvre de St. Cyrille et de Methode*, katere namen je bil pospeševati zedinjenje z ločenimi vzhodnimi brati. Pij IX. je seveda ta prizadevanja podpiral, poleg Gagarinove je potrdil še vrsto drugih bratovščin in cerkvenih združenj, naslovljenih po slovanskih apostolih Cirilu in Metodu, leta 1863 pa je češkimi, moravskimi in hrvaškimi škofijam določil 5. julij kot praznik svetih solunskih bratov.

## Literatura:

- Acta 1901: *Acta Gregorii Papae XVI.* I. Rim.  
 Blasina, P. 1988: S. Sede, vescovi e questioni nazionali. V: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 3 (1988).  
 Conzemius, V. 1985: Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. V: RR.AA. *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800.* Paderborn.  
 Dolinar, F. 1981: Zahvalno romanje katoliških

- Slovencev leta 1881 v Rim – Cirilmetodijska okrožnica Leona XIII. (1880). *Katoliški glas*, 23.7.1981, 3.  
 Enchiridion 1997: *Enchiridion delle encicliche* III. Bologna.  
 Engel-Janosi, F. 1958: *Österreich und der Vatikan 1846-1918, I, 1846-1903.* Graz-Wien-Köln.  
 Gagarin, knez Ivan 1927: *Kraljestvo Božje IV* (1927), 116-120.  
 Kerr, D. 1992: Religion, State and Ethnic Identity. V: *Religion, State and Ethnic Groups.* Dartmouth.  
 Papp-Szilacyi, J. 1863: *Sermo.* Varadino. V: Arhiv goriške nadškofije, fasc. Altri vescovi- pastoralii (1760-1969).  
 Pii IX Acta 1866: *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, pars prima, III. Rim.  
 Pirjevec, J. 1977: *Niccolò Tommaseo tra Italia e Slavia.* Benetke.  
 Pogačnik, J. 1977: *Jernej Kopitar.* Ljubljana.  
 Rode, F. 1997: Cerkev, narodnosti in nacionalne manjšine. *Celovski zvon* 54 (1997).  
 Roothaan, J. P. 1940: Ad R. P. Iosephum Perkowski 28.7.1841. V: *Epistolae* II. Rim.  
 Tamborra, A. 1974: Jernej Kopitar a Roma (1842-1843). V: *Storiografia e storia, Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider.* Rim.  
 Tamborra, A. 1992: *Chiesa cattolica e ortodossia russa.* Milan.  
 Traniello, F. 1992: Religione, nazionalità e sovranità nel risorgimento italiano. V: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1992).  
 Trdina, J. 1952: *Zbrano delo V.* Ljubljana.  
 Villafranche, J. M. 1883: *Pie IX, sa vie, son historie, son siecle.* Lyon.  
 Winter, E. 1950: *Russland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans 1878-1903.* Berlin.

1. "Prepričani smo, da ta narod (nemški, op. pis.), ki je upravičeno ponosen na svojo narodnost, ne bo zastavil svojega ponosa v krvave spopade z italijanskim narodom, marveč raje v to, da ga bo plemenito priznal kot svojega brata. Oba naroda sta nam enako draga kot sinova, radi bi ju videli oba zadovoljna v njihovih naravnih mejah." Prim. Villafranche 1883: 69-70.
2. Pokazatelj nepoznavanja dejanskega stanja je na primer podatek, da je v nekem uradnem pismu po letu 1859 Pij IX. Ljubljano imenoval "urbs germanica". Prim. Trdina 1952: 308.
3. Pismo Kongregacije je bilo namenjeno tržaškemu škofu Andreju Sterku. Prim. Blasina 1988: 488-489.
4. Schlegel je leta 1824 napisal predgovor h knjigi H. J. Schmitta *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche*, v katerem je poudaril dogmatsko istovetnost zahodne in vzhodne Cerkve ter spodbudil njuno zedinjenje. Prim. Tamborra 1992: 56-57.

# Ozadje ventrinske tragedije

Junija 1945 so bili domobranci, slovenska narodna vojska, vrnjeni s Koroške v roke partizanov in skupaj s tisoči beguncev pred komunisti raznih narodnosti pomorjeni na slovenskih tleh. Ob spominu na ta dogodek, ki zaznamuje enega najbolj temnih obdobjev slovenske zgodovine, mislimo navadno predvsem na to, kaj so ti borci proti komunističnemu terorizmu morali pretrpeti, in na praznino, ki jo je njihova smrt zarezala v družine in v celotno narodno telo. Manj prisotna pa utegne biti misel glede razlogov, ki so privedli britansko vojaško oblast v južni Avstriji do tega, da je te ljudi izročila komunistom, to je v smrt.

V preteklosti so skušali nekateri pripisati to odločitev Jaltski pogodbi med Stalinom, Roosveltom in Churchillom ter neinformiranosti vodilnih ljudi v demokratičnem taboru glede takratnih sklepov. Vendar je bilo v Jalti sklepano le glede povojne usode sovjetskih državljanov (Mitchell 1997: 9), ki bi prišli v ujetništvo zahodnih zaveznikov. Angleži pa so na južnem Avstrijskem vračali begunce ne glede na državljanstvo in celo med Kozaki, katere so vrnili, jih je bilo veliko, ki niso bili sovjetski državljani.

Med nami so priče, ki so slišale, da so angleški oficirji svetovali domobranskim častnikom, naj se predajo Titovim partizanom. To kaže na dober odnos med angleško zasedbeno silo na Koroškem in jugoslovanskimi partizani, ki so takrat bili prisotni severno od Karavank. Ne razloži pa, zakaj so Angleži kljub takemu prijateljstvu sprejeli slovenske in srbske begunce, medtem ko so dvesto tisoč hrvaškimi vojakom in velikemu številu civilistov iste narodnosti, ki so hoteli

15. maja na Koroško pri Pliberku, na meji zaprli pot in jih zavrnilo z oddelki 'kraljevih irskih strelcev'.

Pred nekako dvajsetimi leti je pričel raziskovati ozadje takratnih britanskih odločitev lord Nikolaj Tolstoj, ki je svoja dognanja napisal v knjigah, od katerih je postala svetovno znana *The Minister and the Massacres*. Z njo je avtor posvetil v ozadje omenjenih dogodkov. Trdil je, da je šlo pri vračanju beguncev z avstrijske Koroške za zaroto, sklenjeno mimo odločitev vrhovnih vojaških in političnih poveljstev zahodnih zaveznikov. Kasneje je nekdanji brigadir Low, tedanji šef štaba 5. korpusa 8. armade na Koroškem in kasnejši lord Adlington, zaradi te trditve Tolstoja tožil. Ker Tolstoj ni mogel podpreti vseh svojih trditvev z dokumenti, je bil obsojen na težko denarno kazen. Po smrti lorda Adlingtona pa je angleški pisatelj Ian Mitchell odkril večji del dokumentov, ki so v času omenjene tožbe zginili iz arhivov. Na podlagi teh je napisal knjigo *The Cost of a Reputation*, kjer opisuje ozadje vetrinske tragedije in do neke mere dopolnjuje Tolstojeve izsledke. S tem pa ponovno osvetli tudi pomemben del slovenske zgodovine, ki je povzeta v naslednjem izvlečku.

### Zavezniški ukazi in protiukazi

Peti korpus britanske 8. armade v Avstriji je po končani drugi svetovni vojni, maja 1945, izročil nad 70.000 Kozakov in Jugoslovancem Stalinu in Titu. Ian Mitchell v omenjeni knjigi opisuje te tragične dogodke in pravi v uvodu, da je bilo povojno izročanje protikomunističnih enot v nasprotju z vojnimi zakoni in s tradicijo, pa tudi v nasprotju

z nameni britanske vlade ter najvišjega vojaškega zavezniškega poveljstva.

Tedanji predsednik britanske vlade sir Winston Churchill, ena najmočnejših osebnosti vojnega obdobja, je dal že 29. aprila 1945 navodila, naj se protititovske sile, ki se bodo umaknile k zaveznikom, »razorožene namestijo v begunska taborišča« (Mitchell 1997: 32). To navodilo je maršal Aleksander sporočil 2. maja zavezniškim armadam v Italiji in Avstriji. Pri tem je treba poudariti, da je dobil Harold Macmillan, britanski politični svetovalec maršala Alexandra, poveljnika zavzniških sil v Sredozemlju, že 17. februarja 1945 telegram od zunanjega ministrstva, ki ga je vodil tedaj Anthony Eden, ki pravi, »da nihče, ki ni (ponavljam ni) sovjetski državljani, pod britanskim zakonom ne sme (ponavljam ne sme) biti vrnjen v Sovjetsko zvezo, razen če to sam izrecno želi« (Tolstoy 1986: 58). Iz tega je razvidno, da je bil namen angleške vlade že takoj po Jalti, obvarovati ostale protikomuniste pred vračanjem.

Če je bila Churchillova politika glede sovjetskih državljanov pogojena po dogovorih v Jalti, je bila njegova politika do nesovjetskih državljanov, ki so se zatekli k Britancem, da ne smejo biti pod nobenim pogojem vrnjeni Sovjetom. Jaltski dogovori so se omejevali le na državljane Sovjetske zveze, ki bi bili ob koncu vojne pod oblastjo zahodnih zaveznikov, in niso omenjali drugih narodnosti. Churchillovo zaupanje v Tita pa je shlapelo že v zimi 1944/45. Ob koncu vojne je gledal nanj kot na osvajalca, kateremu se je treba upreti iz istih razlogov kot Hitlerju. Telegrami med Londonom in Washingtonom v zadnjih dveh tednih maja 1945 jasno kažejo, da sta obe vladi stali trdno na stališču, da se ne vrača Titu niti kraljevih četnikov niti drugih jugoslovanskih protikomunistov (Mitchell 1997: 15).

Ameriški politični svetovalec pri vrhovnem poveljstvu maršala Aleksandra v Italiji Alek-

sander Kirk je na podlagi Churchillovega navodila svetoval svoji vladi dne 1. maja, naj bodo »proti-partizanske enote na severozahodu Jugoslavije (...) razorožene in nameščene, kot da bi bili vojni ujetniki« (Tolstoy 1986: 7-8). Naslednji dan, 2. maja, mu je odgovoril namestnik ameriškega državnega sekretarja Joseph C. Grew, da se s predlogom strinja in da je britanska vlada prišla do podobnega zaključka, in sicer »da se omenjene vojaške enote, ki se bodo predale ameriškim ali angleškim poveljnikom v severnovzhodni Italiji razorožijo in nastanijo v begunskih taboriščih za preiskavo. Tistim, ki bi se radi vrnili v Jugoslavijo kot posamezniki, naj se to dovoli; vsi ostali pa morajo biti premeščeni v begunska taborišča in le s tistimi, katerim bi bilo dokazano, da so vojni zločinci, se bo postopalo kot s takimi« (Tolstoy 1986: 9).

Podobno stališče je imel glede borcev proti komunistom, ki so se zatekli k njim iz vzhodnih dežel, tudi maršal britanske armade sir Harold Alexander. Pod njegovim poveljstvom je bil takrat med drugimi tudi 15. armadni zbor (general Clark), v katerega je bila vključena znana 8. armada (general McCreery), ki so jo sestavljali poleg britanskega 13. korpusa še 2. ameriški korpus in 2. poljski korpus. Ti so zasedli severnovzhodno Italijo do jugoslovanske meje, medtem ko je južnozahodno Avstrijo s Koroško zasedel 5. korpus iste armade pod poveljstvom generala Keightleya.

Vračanja protikomunistov bodisi Titu bodisi Sovjetom so se dogodila le na področju 5. britanskega korpusa (Mitchell 1997:320). Zunanaj območja 5. korpusa so se predajale britanski armadi v istem času podobne skupine beguncev, ki niso bili vrnjeni. Od 'srbskih dobrovoljcev', na primer, ki jih je bilo nekako 15.000, se jih je umaknilo okrog 4000 v južno Avstrijo, 11.000 pa na zahod v Italijo. Oboji so bili sprejeti kot begunci, vendar so bili prvi vrnjeni v roke Titu, drugi pa ne, čeprav so se oboji predali britanski 8. armadi. Razlika je

bila, da so jih v Italiji sprejele enote 13. korpusa, v Avstriji pa 5. korpusa, katerega poveljnik štaba, rezervni brigadir Low, po poklicu odvetnik, je odigral pri odločanju njihove usode osrednjo vlogo (Mitchell 1997: 13).

Vprašanje je, zakaj se je to zgodilo kljub temu, da sta bila tako vrhovni zavezniški poveljnik na tem območju kakor ministrski predsednik Winston Churchill nasprotnega mnenja in da je bil maršal Alexander protikomunistom celo naklonjen.

Maršal Alexander je bil ob koncu prve svetovne vojne leta 1918 visoko odlikovan brigadir Irske garde. Takoj po koncu vojne se je odpravil kot prostovoljec z britansko protikomunistično misijo v Latvijo, kjer je postal poveljnik tamkajšnjih nemško-baltskih protikomunističnih čet (Landeswehr). Navezal se je na te ljudi in na deželo. Naučil se je ruščine in spoznal iz lastne izkušnje zapletenost vzhodnjeevropske politične migracije, ki se je ponovno pojavila ob koncu druge svetovne vojne leta 1945 v Srednji Evropi. Latvijska vlada mu je podelila odlikovanje baltskega Častnega križa, v imenu ruske caristične vlade v eksilu pa mu je general Judenič izročil odlikovanje Svete Ane z meči. To odlikovanje je nosil maršal Alexander, ko se je leta 1945 srečal pri večerji s sovjetskim maršalom Tolbuhinom (Mitchell 1997:18).

S Tolbuhinom je kosil 10. maja tudi general Keightley, ki pa po tem srečanju ni hotel imeti s Sovjeti več osebnih stikov in je zaupal to nalogo brigadirju Tyrin-Wilsonu. Temu so Sovjeti že naslednji dan izročili listo kakih dvajsetih ljudi, katere je Sovjetska armada zahtevala, da jih izročijo. Na njej je bilo nekaj starejših generalov nekdanje Bele armade. Takrat je general Keightley to zahtevo ogorčeno odklonil (Mitchell 1997: 4).

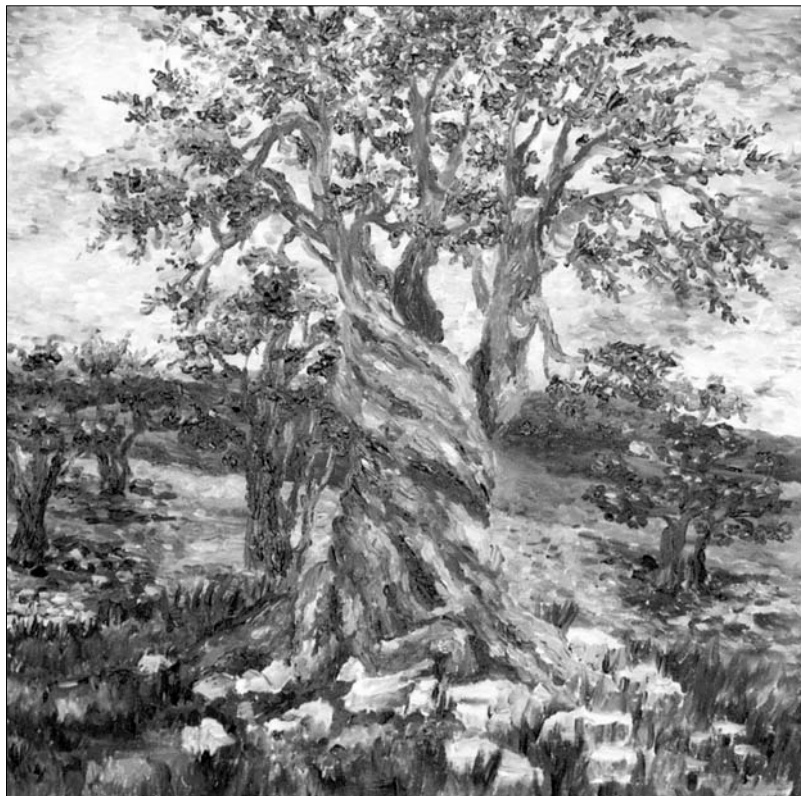
Eden daljnih povodov, ki so privedli do tragedije, je bilo verjetno pismo poveljnika 5. korpusa generala Charlesa Keightleya z datumom 10. maja, v katerem prosi poveljstvo

8. armade za dovoljenje, da uporabi silo proti Titovim partizanom, ki so na Koroškem kazali prezir do britanskih okupacijskih oblasti. Zapisal je: »Zdaj je popolnoma jasno, da moram biti v stanju streljati na partizane, ki kategorično prezirajo povelja britanskih poveljnikov«. Ta prošnja mu je bila zavrnjena s pojasnilom, da je politična situacija 'zelo delikatna' (Mitchell 1997: 25). Od takrat je zaupal nalogo reševanja odnosov z Jugoslovani svojemu načelniku štaba brigadirju Lowu. Poveljstvo 5. korpusa je pričelo s tem iskati drugih poti, da se reši prisotnosti partizanov na svojem zasedbenem ozemlju.

Kmalu po dnevu zmage (Victory Day) je dobil maršal Alexander, kot vrhovni poveljnik zavezniških sil, ki so mejile na Jugoslavijo, od vlade navodilo, naj prepreči, da bi titovska vojska zasedla več ozemlja, kot ga je pripadalo Jugoslaviji do leta 1939, ker bo spreminjanje meja stvar mirovnih konferenc (Mitchell 1997: 24).

Verjetno je zaradi te situacije priletel v severno Italijo 12. maja Alexandrov britanski politični svetovalec Macmillan. Najprej je imel posvet z generalom McCreeryjem, naslednji dan pa v Celovcu s Keightleyem. Ta sestanek, 13. maja, na katerem je bilo po vsej verjetnosti sklenjeno vračanje Kozakov, je kasneje grof Tolstoj imenoval 'celovška zarota'. Od tedaj se je odnos 5. korpusa do protikomunističnih beguncev na njihovem zasedbenem ozemlju spremenil.

Naslednji dan (14. maja) je bil Macmillan spet v Neaplju. Isti večer je tam general Robertson, Alexandrov administrativni šef, izdal povelje, kasneje imenovano 'Robertsonovo povelje', ki pravi glede Jugoslovancev: »Vse predane osebe jugoslovanske narodnosti, ki so služile v nemški vojski, naj se razorožijo in predajo jugoslovanskim silam«. Na podlagi tega povelja je kasneje pred sodiščem lord Adlington, nekdanji brigadir Low, vztrajal, da je imel vso avtoriteto, da je lahko vrnil Titu celotno



Helena Valentin: *Oljka*, 2003, olje na platnu, 55 x 55 cm.

vetrinjsko taborišče, vojake in civiliste, može, žene in otroke (Mitchell 1997: 26).

Ker povelje govori, naj se omenjene osebe razorožijo, se po vsej verjetnosti ni našalo na tiste, ki so že predali orožje precej dni prej, in toliko manj na civiliste. Najverjetneje je, da je bil to odgovor na poročilo, da se bližajo južni meji britanske okupacijske cone oddelki hrvaške vojske, ki je bila neposredno pod nemškim poveljstvom. Koroški se je 14. maja namreč bližalo 200.000 hrvaških vojakov in neznano, a verjetno še večje število civilistov, v upanju, da se s predajo Britancem rešijo pred divjanjem Titovih partizanov. Ta skupina Hrvatov je bila na meji pri Pliberku zavrnjena dne 15. maja 1945, to je dan po Robertsonovem povelju (Mitchell 1997: 26).

Da ne bi bilo dvoma o namenu vrhovnega poveljstva glede beguncev, je dne 17. maja maršal Alexander izdal povelje, da naj se jugoslovanske begunce in ujetnike z južne Avstrije premesti v 'District one' (okrajšano Diston), to je v severno Italijo. Zaradi tega imena imenujejo ta odlok 'Diston order' ali 'povelje Diston'. V njem Alexander pojasni, da je na območju Distone že 11.000 Jugoslovanov (srbski prostovoljci), ostalih 24.000 pa naj tja premestijo. To število odgovarja celoti vseh slovenskih, srbskih in celo hrvaških, vojaških in civilnih beguncev v Vetrinju. S tem je bilo Robertsonovo povelje dokončno pojasnjeno (Mitchell 1997: 32). Kasneje je general Robertson izdal nalog, naj prepeljejo prav tja tudi razorožene vojake nemške SS. Te so tja res prepeljali in jih kasneje izpustili (Mitchell 1997: 37).



Od 17. maja, ko je bilo izdano povelje Diston, so bila vsa povelja Alexandrovega štaba povsem skladna v tem, da je treba jugoslovanske disidente obvarovati pred Titom (Mitchell 1997: 327). Omenjeno Alexandrovo povelje (Diston order) poudari, da bo dokončna namestitvev teh beguncev odločena na ravni vlade. Da ne bodo vrnjeni Titu, je bilo jasno, ker je dal Churchill, kot že omenjeno, 29. aprila navodila, katera je Alexander posredoval svojim poveljnikom v Italiji in Avstriji 2. maja, in sicer, naj bodo protitovske enote razorožene in nastanjene v begunskih taboriščih ter da bo končno odločala o njih namestitvi vlada (Mitchell 1997: 32).

Kasneje, 23. maja, je bilo iz Alexandrovega štaba poslano 15. armadnemu zboru naslednje naročilo, ki le potrjuje prejšnja navodila: »Noben Jugoslovan, ki je prišel v roke zavznih vojakov, ne bo vrnjen v Jugoslavijo ali izročen jugoslovanski vojski proti svoji volji. V tem so zapopadeni četniki, ustaši, Hrvatje, Slovenci in razni begunci ter disidenti, vključno ženske in otroci. Vsi omenjeni bodo prepeljani in varovani v primernih taboriščih« (Mitchell 1997: 35).

Poveljstvo 5. korpusa pa je ukrepalo drugače. Že 15. maja, dva dni pred podpisom povelja o vračanju jugoslovanskih protikomunistov Titu, se je brigadir Low sestel s Titovim predstavnikom, polkovnikom Hočevarjem, z namenom 'koordinirati delovanje obeh vojsk'. Hočevar je hotel med drugim, da bi imele Titove enote nadzor nad vsemi taborišči, kjer so bili jugoslovanski begunci, kar je Low zavrnil. Sprejel pa je, kot je zapisal tistega dne, da bodo čimprej vrnjeni v Jugoslavijo vsi Hrvatje (Mitchell 1997: 30).

V arhivih britanske Foreign Office pa je shranjeno povelje 8. armadi, »naj ne sklepa nikakih dogovorov z jugoslovanskimi poveljniki«. To povelje je prejel 5. korpus 17. maja. Na sestanku s polkovnikom Ivanovičem, ki je nadaljeval pogovore pričete s Hočevarjem,

sta dne 19. maja dobila Keightley in Low zagotovilo, da se partizani umaknejo s Koroške. Verjetno je bil ob tej priložnosti tudi govor o vračanju vseh Jugoslovanov (okrog 24.000), ki so bili pod nadzorstvom 5. korpusa. Partizani so se res umaknili s Koroške do 21. maja. Dva dni kasneje, 23. maja, so pričeli Britanci izročati z Vetrinja Hrvate, za njimi pa Srbe in Slovence (Mitchell 1997: 36). Večina teh je bila pomorjena takoj po izročitvi.

Lowov in Keightleyev dogovor s polkovnikom Ivanovičem so vsi trije slavili z večerjo, o kateri je Keightley poročal generalu McCreeryu, vendar ni omenil vsebine dogovora. Tako je bil dogovor o vračanju izpeljan, na da bi bilo to znano poveljstvu 8. armade (Mitchell 1997: 33).

Istega večera, ko sta generala Low in Keightley gostila Ivanoviča v Celovcu, je misija britanskega skupnega štaba v Washingtonu (British Joint Staff Mission) takole poročala šefom štaba v Londonu, glede položaja v južni Avstriji: »Četniki naj se razorožijo in nastanijo v begunskih taboriščih ..., tudi bi bilo napak vračati Hrvate jugoslovanski vladi, dokler se odnosi z njo ne razčistijo. Predlagamo, da se tačas ravna s Hrvati kot z vojnimi ujetniki« (Mitchell 1997: 34).

Še 26. maja je britansko zunanje ministrstvo sporočilo svoj pogled šefom štaba na sredozemskem področju, naj bodo četniki razoroženi in internirani, hrvaški vojaki pa vrnjeni Titu, razen če se Američani s tem ne bi strinjali. V tem primeru naj bi se postopalo z njimi enako kot s četniki (Mitchell 1997: 347). Pojasniti je treba, da so v večini britanskih dokumentov slovenski protikomunisti obravnavani kot četniki. Razvidno je, da je angleško poveljstvo dvomilo le glede nadaljne usode beguncev iz medvojne 'Nezavisne države Hrvatske'.

Brigadir Low je, ne glede na vsa ta navodila, podpisal dve povelji o vračanju. Prvo, izdano 17. maja se nanaša na Jugoslovane. Ker

vsebuje ta ukaz naročilo, naj se vsem, ki bodo vrnjeni, to prikrije, je kasneje postal znan kot 'Deception order', to je, 'zvijučno povelje'. Ljudem, ki so jih nameravali vrniti, tega niso povedali. Tako so ti upravičeno mislili, da bodo poslani v severno Italijo, kjer je že bila večina srbskih prostovoljcev (Mitchell 1997: 31). Z razliko komaj nekaj ur od Lowovega podpisa povelja o vračanju Jugoslovancov (Deception order) dne 17. maja, je kot rečeno, maršal Alexander ponovno ukazal prav nasprotno: vsi četniki in ostali jugoslovanski disidenti naj se preselijo v britanski prvi upravni distrikt, 'Distone', v severni Italiji.

Ko so leta 1985 vprašali nekdanjega brigadirja Lowa, zakaj je pred jugoslovanskimi begunci skrival, kam jih pošiljajo, je mirno odgovoril, da »če niso vedeli, kam gredo, je bilo verjetneje, da bodo šli v pripravljeni transport«. S tem odgovorom je lord Adlington svojo odgovornost za usodo vrnjenecv še povečal. Po mednarodnem pravu (člen 20. Ženevske konvencije) morajo biti »vojni ujetniki v primeru, da jih premestijo, v naprej obveščeni, kam jih selijo«. Če pa ljudje na vetrinskem polju niso bili vojni ujetniki, so imeli kot begunci pravico do bolj človeškega postopanja, kakor določa ženevska konvencija, in ne manj.

Drugo povelje brigadirja Lowa je bilo izdano 21. maja in se nanaša na Kozake. Ker to povelje imenuje (definira) vse različne skupine Kozakov, kot da bi bili sovjetski državljani, čeprav je bilo med njimi veliko število takih, ki to niso bili, so mu kasneje rekli 'Definition order', kar bi lahko prevedli kot 'povelje definicij' (Mitchell 1997: 23).

### Operacija 'Coldstream'

Medtem pa so v zavezniškem vrhovnem poveljstvu že snovali operacijo 'Coldstream', s katero naj bi zavezniki s silo izgnali Titove čete iz Avstrije in Italije. Kako je prišlo do te zavezniške operacije?

Severno od področja zasedenega po Alexandrovih armadah (britanska cona ali AFHQ) je bilo ozemlje pod Eisenhowerjevim vrhovnim poveljstvom (ameriška cona ali SHAEF), ki je obsegalo vso Severno Evropo. Britanski 5. korpus je bil na meji med obema področjema. Ker je maršal Alexander hotel obvarovati Kozake, ki so bili kot begunci na področju 5. korpusa, pred vračanjem Sovjetom v skladu s sklepi v Jalti, jih je nameraval poslati na sever na področje SHAEF, to je v ameriško cono. Jugoslovanske begunce pa je nameraval, kot že rečeno, zavarovati pred vračanjem Titu tako, da bi jih ukazal poslati na jugozahod v Italijo.

Alexander je 15. maja prosil Eisenhowerja, naj premakne mejo svoje okupacijske cone (SHAEF) na jug, in prevzame skrb za vojne ujetnike, ki jih je cenil na nekako 500.000 oseb. Nekaj dni kasneje mu sporoči, da ima tri vrste ujetnikov, in sicer Kozake, četnike in Hrvate ter da bi bilo v vsakem primeru »vračanje teh v njihove domovine takoj usodno za njihovo zdravje« (Mitchell 1997: 45).

Po navodilih generalov Alexandra in Eisenhowerja, ki sta bila vrhovna poveljnika zavezniških oboroženih sil v Evropi, je v začetku druge polovice maja britanski 15. armadni zbor pod poveljstvom generala Clarka izdelal načrt 'Coldstream', pri katerem naj bi sodelovala 8. armada s svojimi enotami v zahodni Italiji in južni Avstriji. Po tem načrtu naj bi zavezniki zavrnilo jugoslovanske enote, ki so prekoračile nekdanjo mejo v Avstriji in Italiji.

Načrt 'Coldstream' se je dotikal Koroške v treh pogledih: 1) pet ameriških divizij naj bi se pomaknilo na jug, da bi okrepile tri britanske divizije 5. korpusa na jugoslovanski meji; 2) meja ameriške zasedbene cone naj bi se pomaknila proti jugu, da bi tako Eisenhowerjeve čete olajšale zasedbene obveznosti 5. korpusa in 3) vsi ujetniki naj bi bili prepeljani s Koroške v kraje oddaljene od morebitnih bojišč. K temu načrtu je

Churchill 20. maja dodal, da je »treba urgentno premestiti na področje 12. armadnega zbora (SHAEF) 150.000 vojnih ujetnikov, vključno 45.000 oboroženih (fully armed) Kozakov,« kar je bilo v načrtu že predvideno, razen dodatka, naj bodo Kozaki oboroženi. Oseminštirideset ur po tem, ko je Churchill dodal zgornji pripis, je general Low, prav nasprotno, izročil Sovjetom vse omenjene Kozake na svojem področju, tako tiste, ki so bili sovjetski državljani, kakor tiste, ki to niso bili (Mitchell 1997: 47).

Operacija 'Coldstream' pa je bila že v teku. General Mark Clark, poveljnik 15. armadnega zbora je izdal povelje za pričetek akcije, ki ga je poslal v vednost ameriškemu generalu Omarju Bradleyu, ki je bil poveljnik 12. armadnega zbora, prav tako pa tudi poveljstvu 3. ameriške armade. Dne 15. maja ob 9.30 je sporočilo ameriško poveljstvo 12. armadnega zbora pod Eisenhowerjevim vrhovnim poveljstvom, da so pripravljeni za premik proti jugu in za preselitev Kozakov. Isti dan ob 14.15 sporoča, da so izvidnice že na Koroškem in pripravljajo načrt, kateri oddelki in po katerih poteh bodo preselili 150.000 ujetnikov, vključno 45.000 kozakov z 11.000 ženami, starčki in otroci. Isti dan ob 22.50 sporoča 5. korpus štabu britanske 8. armade, da je prišlo na Koroško že 800 ameriških vozil (tovornjakov) za prevoz beguncev in ujetnikov, a da jih 5. korpus ne bo predal, dokler se »stvari ne razjasnijo« (Mitchell 1997: 220). S tem se je operacija prekinila.

Dne 20. maja je poveljstvo 5. korpusa poročalo 8. armadi, da je v »Celovcu vse mirno«. Poveljstvo 5. korpusa sporoči 22. maja ameriškemu 20. korpusu, naj se ne pomika proti jugu, ker oni še čakajo navodil 'višje avtoritete'. Isti dan ob 21.30 doseže 5. korpus od poveljstva 8. armade, da se celotno operacijo 'Coldstream' zavleče, čeprav je v Italiji ta dan general Clark že pomaknil svoje čete v Trst (Mitchell 1997: 220, 234).

Jasno je, da je poveljstvo 5. korpusa sabotiralo Alexandrov načrt, pa tudi, da je bil ta zaključen 22. maja na dan, ko je brigadir Low zapustil svoje službeno mesto v 5. korpusu (Mitchell 1997: 22, 221) in se je na pobudo zunanjega ministra Edena posvetil politiki. Že 29. maja je bil Low po Edenovem posredovanju potrjen kot kandidat konservativne stranke na bližnjih volitvah (Mitchell 1997: 61). Isti dan je 5. britanski korpus nasilno vračal Sovjetom 45.000 Kozakov, ki jih je hotel Eisenhower skupaj s 105.000 nemškimi ujetniki dobiti na svoje področje. Brigadir Tyron-Wilson, ki je bil odgovoren za izvedbo te 'selitve', je poslal v ameriško cono omenjene nemške ujetnike in sporočil Američanom, da ostalih ne more poslati, ker je pot, ki jo je določilo ameriško poveljstvo, zaradi snežnih zametov neprehodna. To je bilo spričo nasilnega vračanja Kozakov očitna laž in sabotaža Eisenhowerjevih in Alexandrovih načrtov (Mitchell 1997: 238).

Ker so se 21. maja zadnji partizani umaknili s Koroške, je postal Alexandrov in Eisenhowerjev načrt 'Coldstream' nepotreben, brez smisla pa je bil tudi Lowov ukaz o vračanju protikomunistov, ker je bil tudi njegov cilj dosežen. Zakaj je poveljstvo 5. korpusa vseeno pričelo izročati v smrt ljudi, ki so jim zaupali?

Nasilna repatriacija je bila očitvidno posledica odločitve poveljstva 5. korpusa, da ne bo sledilo Alexandrovemu povelju (Mitchell 1997: 259). Po mnenju brigadirja Edwarda Tyrin-Willsona je Low sabotiral omenjeni načrt, ker v 'kritičnem momentu' ni maral ameriške pomoči (Mitchell 1997: 234). Edini zanesljiv način preprečiti Alexander-Eishowerjev načrt je bil pohiteti s 'čiščenjem terena' tako, da se bo zavezniško vrhovno poveljstvo znašlo pred izvršenim dejstvom (fait accompli) (Mitchell 1997: 56).

Da vračajo jugoslovanske begunce Titu, je maršal Alexander zvedel šele 7. junija, in sicer iz poročila, ki ga je poslal njemu, pa tudi

raznim ameriškim in britanskim politikom, dr. Miha Krek (Mitchell 1997: 75). Nekdanji podpredsednik jugoslovanske vlade v Londonu dr. Miha Krek je zvedel o vračanju jugoslovanskih beguncev Titu in o njihovi usodi prve dni junija. Z datumom 7. junija je pisal maršalu Alexandru, naj Britanci prenehajo z vračanjem beguncev, in zahteval, naj zavezniki prevzamejo začasen nadzor njegove domovine, da se tako reši vsaj tiste vrnjence, ki še niso bili pomorjeni. Alexander je kot odgovor zahteval, naj poveljstvo 8. armade stvar razišče, kar se, če lahko sodimo po dosegljivih dokumentih, ni zgodilo (Mitchell 1997: 69), verjetno tudi zato, ker so se pričejala poveljna premeščanja vojaškega osebja.

Podatki o vračanju protikomunistov iz Vetrinja po Dnevniku 5. britanskega korpusa nam povedo, da so bili vrnjeni 23. in 24. maja Hrvatje, 25. in 26. maja Srbi, med 27. in 31. majem pa je bilo vrnjenih 11.850 Slovencev in 50 Hrvatov. Skupno je bilo v teh dneh izročeno jugoslovanskim oblastem 26.339 oseb. (Mitchell 1997: 36). V zameno za ta življenje so se Titovi partizani 20. maja umaknili s Koroške.

Na procesu proti grofu Tolstoju je Nigel Nicholson, nekdanji kapitan britanskega 5. korpusa, izjavil, da je bil v maju 1945 izvršen nad vrnjenimi protikomunisti 'vojni zločin' (Mitchell 1997: 304). Poudaril je tudi, da so se izročeni »jugoslovanski disidenti v mnogih primerih borili skupaj z Nemci, nikdar pa za Nemce. Hoteli so zmago Britancev in Američanov, a jih je državljanska vojna, ki je potekala v Jugoslaviji istočasno z mednarodno vojno, prisilila, da so vzeli od Nemcev orožje in se borili z njimi proti istemu sovažniku, to je, Titu. Z drugimi besedami, včasih so se bojevali ob Nemcih, nikoli pa niso bili njihovi zavezniki« (Mitchell 1997: 304).

Tudi zagovornik nekdanjega bigadirja Lowa ni zanikal zločina, ki se je izvršil nad protikomunističnimi begunci. V svojem obram-

bnem govoru se je takole spomnil vetrinjskih dohodkov: »Lahko mislite, da so se (takrat) dogodili vojni zločini najstrašnejše vrste. Storili pa so jih sovjetski Rusi. Storili so jih Titovi rablji ...« (Mitchell 1997: 325). To so bili v Sloveniji Titovi partizani, katerih do danes za to dejanje še nihče ni klical pred sodnike.

### Zakaj?

Zadnji vzroki te tragedije ostajajo še nepojasnjeni. Vendar, čeprav ne poznamo z gotovostjo nagibov brigadirja Lowa za to, kar je storil, je nekaj teh lahko razvidnih.

Njegova vojaška kariera se je bližala koncu in mož se je pripravljal, da nastopi v Angliji kot politik. Ko so njegovemu nadrejenemu, generalu Keightleyu prepovedali, da bi nastopil proti partizanom na Koroškem s silo, in je ta predal skrb za odnose z Jugoslavi Lowu, se je ta hotel izkazati kot iznajdljiv politik. Po razgovoru z Macmillanom se je pričel pogovarjati najprej s polkovnikom Hočvarjem, nato pa z njegovim kolegom Ivanovičem. Namen pogovorov je bil spraviti jugoslovanske vojake, ki so bili večinoma slovenski partizani, s Koroške in s tem odpraviti razloge za oboženo spopad.

Ko je zvedel, da je v teku operacija 'Coldstream', je Low pohitel. Zamenjavo, partizanski umik s Koroške za množico beguncev na vetrinjskem polju, si je očitno zamislil kot trgovsko operacijo, ki je bila sklenjena z njegovim podpisom povelja o vračanju (Deception order) 17. maja. Z odhodom jugoslovanskih čet čez mejo 21. maja pa je nastopil čas, da obljubljeni izpolni. Kljub temu nastane dvom, zakaj je poslal v gotovo smrt begunce potem, ko so se partizani že umaknili. Ali je šlo za vprašanje dane besede? Verjetneje je, da je bil Low na svojo kupčijo ponosen, saj je dosegel s svojo 'politično' spretnostjo, kar so drugi poskušali z drago vojaško operacijo. Da je pri tem šel proti navodilom svojega vrhovnega poveljstva, ga ni skrbelo, ker se je od

vojaške službe že poslavljaj. Dosegel pa je, da je bil z odhodom jugoslovanskih partizanov s Koroške odpravljen glavni razlog za premik ameriških čet proti jugu.

Ko je Low dosegel, da so se partizani umaknili s Koroške, mu je tedanji zunanji minister Churchillove vlade, Anthony Eden, v osebnem sporočilu čestital (Mitchell 1997: 15). Znano je, da je minister Eden že leta 1944 zagovarjal mnenje, da bo po vojni treba sovjetske državljane, ki bi prišli v britanske roke, vračati v domačo deželo, če je treba, s silo. Čeprav se Churchill s tem ni strinjal, je končno v Jalti zmagala Edenova in Stalinova teza. Marca 1945 je brigadirju Lowu pisal njegov politični mentor Eden: »Naša glavna skrb zdaj je ruski medved ... Ali bomo dosegli, da bo sodeloval z nami?« (Mitchell 1997: 14). Ne vemo, do kake mere so vplivali na Lowove odločitve omenjeni pogledi zunanjega ministra, ki mu je obljubljal politično kariero. Kljub mnogim podatkom, ki jih je do zdaj zbral lord Tolstoj, pa tudi ni gotovo, kaj je bila celotna vsebina pogovorov z Macmillanom, ko je ta obiskal poveljstvo v Celovcu. Gotovo pa je, da so Britanci vrnili jugoslovanske begunce po dogovoru s Titovimi predstavniki, dva dni po tem, ko so se partizani s Koroške umaknili.

Težje je razumljivo, zakaj je 21. maja, dan pred svojim odhodom iz vojaške službe Low podpisal povelje (Definition order) o vračanju Kozakov. V tem primeru ni šlo za kupčijo. Razlog za to se utegne skrivati v njegovi mržnji do Američanov, katero omenja Tyrin-Wilson. Če je žrtvoval nekaj desetstisoč Jugoslovancev, ki jih je njegov vrhovni poveljnik Ale-

xander hotel zavarovati s tem, da jih pošlje v Italijo, zakaj ne bi storil istega s Kozaki, ki jih je hotel rešiti ameriški general Eisenhower v Nemčijo? Mar ni bilo med Kozaki precej sovjetskih državljanov, ki naj bi bili po dogovorih v Jalti vrnjeni v Sovjetsko zvezo?

Ker je bil eden od namenov premika petih ameriških divizij na Koroško, rešiti Kozake, je bil z njihovo predajo Sovjetom, odstranjen tudi ta razlog za prihod ameriških čet.

Vsekakor je Low podpisal usodna povelja po tem, ko je sklenil, da je njegove vojaške kariere konec, in se je že pripravljaj na vstop v politiko. Značilno je tudi, da ni čakal, da bi se njegova povelja pričela izvajati in je zapustil svoje službeno mesto pred pričetkom vračanj.

Dejstvo, da je general Keightley, poveljnik 5. korpusa, mirno gledal, kaj ukrepa šef njegovega štaba Low, da misliti, da so odločitve o vračanju imele višjo zaslonbo, ki je prihajala po vsej verjetnosti iz britanskega zunanjega ministrstva. Kot je znano, je takrat prav v tem ministrstvu delovalo na odgovornih mestih več ljudi, ki so bili prikriti sovjetski agenti.

Od teh tragičnih dogodkov je preteklo več kot pol stoletja, pa zgodovinarji še vedno ne morejo razbrati vseh ozadij. Toliko težje je bilo razsojati o njih tistim, ki so jih sredi povojne zmede doživljaj.

### Literatura:

- Tolstoy, Nikolai 1986: *The Minister and the Massacres*. London: Century Hutchinson.  
Mitchell, Ian 1997: *The Cost of a Reputation*. Glasgow: Topical Books.

# Problemi iz sodobne didaktike in pedagogike, I.

## Vprašljivost Kantovega razumevanja avtonomije kot vrhovnega cilja vzgoje

### 1 Uvod

Kantova filozofija je zagotovo eden izmed temeljnih virov, iz katerih črpa sodobna evropska zavest. To velja tudi za pedagoški kontekst. Pretres, ki ga je prinesla Kantova misel, ni mogel pustiti nedotaknjene te z etiko tako tesno prepletene discipline. In res je *avtonomija*, kot pojem, s katerim lahko zajamemo etični ideal Kantove praktične filozofije,<sup>1</sup> globoko zaznamovala naše dojemanje pedagoškega procesa. Rawlsova teorija pravičnosti, ki velja ob feminističnih in komunitarnih teorijah za prevladujočo pedagoško paradigmo sedanjosti, črpa neposredno iz Kantove etične zastavitve (prim. Reale, Antiseri 2002: 856). V pričujoči razpravi bi rad pokazal, kako vprašljivo je danes marsikje sprejeto mnenje, da je kantovska avtonomija ustrezní cilj vzgoje.

### 2 Kantovo razumevanje avtonomije v odnosu do pedagoške razsežnosti

Pri prikazu Kantovega razumevanja avtonomije se bom osredotočil na glavne poudarke, ki jih Kant razvije v svojem temeljnem delu iz področja etike, tj. v *Kritiki praktičnega uma* (KPU). Pedagoški pomen tega razumevanja bom skušal odpreti glede na drugi del knjige, ki nosi naslov *Nauk o metodi čistega praktičnega uma*: tukaj sam Kant razvije pedagoške posledice svojih praktično filozofskih izvajanj.

Kantovo razumevanje avtonomije je tesno povezano z njegovim razumevanjem

etičnosti kot take. Slednjo opredeli v A 54<sup>2</sup> kot pokoravanje »temeljnemu načelu čistega praktičnega uma«, ki se glasi: »Deluj tako, da bi maksima tvoje volje lahko vedno veljala obenem kot načelo univerzalne zakonodaje«. Kant opredeli na tak način temeljno vodilo etike, zato ker, kakor pravi v A 39, tako vodilo ne more biti teleološke narave. Etično vodilo teleološkega tipa je določeno kot τέλος, kot cilj, ki je opredeljen že v *Nikomahovi etiki* kot počelo srečnosti človeka, ki ta cilj doseže.<sup>3</sup> Toda kakor pravi Kant v A 39, v skladu s svojimi spoznavno-teoretskimi ugotovitvami v *Kritiki čistega uma*: »O nobeni apriorni predstavi predmeta, ne glede na to kakšna je, ne more biti apriorno določeno ali bo povezana z ugodjem ali z neugodjem ali pa bo indiferentna«. To pa pomeni, da nobena predmeta ni mogoče apriorno določiti kot cilja naše težnje. Ker pa je etika lahko zavezujoča samo, če lahko ugotovi univerzalna in torej apriorna vodila delovanju (prim. A 36), je jasno, da je treba po Kantu etiko utemeljiti na neteleološki osnovi. Treba je torej najti (univerzalno, apriorno) zakonitost delovanja, ki je povsem izčiščena slehernega sklicevanja na cilj: »Toda če odstranimo od zakona slehernó vsebino, tj. sleherni predmet volje (kot določujoči motiv), ne ostane nič drugega kot preprosta oblika univerzalne zakonodaje« (A 48-49). Ne ostane nič drugega kot zahteva, da mora biti vodilo naše volje tako, da ga je mogoče univerzalizirati.



Helena Valentin: *Pri obedu*, 2004, akril na platnu, 70 x 90 cm.

Bistveno povezanost med ravnokar prikazano Kantovo izpeljavo kategoričnega imperativa in *avtonomijo* nakaže Kant že v A 59, ko pravi, da: »*Moralni zakon ne izraža torej nič drugega kot avtonomijo čistega praktičnega uma*«. Kategorični imperativ je, skratka, imperativ avtonomnosti, saj ravno s tem, ko zavrača sleherno teleološko utemeljitev etike, zavrača sleherno fundamentalno določenost etičnega akta, ki bi ne prišla od uma samega. Gola umska forma univerzalne zakonodaje postane edino vodilo etičnega dejanja. Teleološka *heteronomija* posledično »*ne samo, da ne more utemeljiti nobene dolžnosti, pač pa je celo nasprotna načelu dolžnosti in moralnosti volje*« (A 58). Če je vsaka teleološka utemeljitev moralnega dejanja po nujnosti neapriorna in torej empirična, je obenem nezavezujoča in celo odvzame moralnost dejanju, saj v takem primeru le-ta ne deluje zaradi dolžnosti, zaradi etičnega vzgiba, pač pa zaradi »*patološke afekcije*« (A 36). Takšno dejanje je lahko sicer na zunaj skladno z moralnim zakonom, vendar je v resnici le *legalno* in ne *moralno* (A

127, 213), saj nima etičnega namena, pač pa le etični videz.

Posledično je po Kantu tudi pedagoški proces usmerjen k vzpostavitvi moralnega, tj. avtonomnega človeka. V tem smislu Kant v A 275-288 izoblikuje nekaj osnovnih pedagoških načel in postopkov, s katerimi je možno človeka vzgojiti v smeri avtonomije. V osnovi gre za učiteljevo prikazovanje primerov (zgodovinskih) dejanj, o katerih naj učenec sam presodi, ali so legalna (objektivno skladna s kategoričnim imperativom) ali ne (A 284) ter ali so moralna/avtonomna (subjektivno skladna s kategoričnim imperativom) ali ne (A 285). Takšno pretresanje naj bi učenca navdušilo za avtonomno presojanje samo ter obenem za avtonomno ravnanje, saj primeri avtonomnosti z njihovo sublimno veličino (prim. Kant 1999: 257 sl.) in pogumnim kljubovanjem slehernemu patološkemu pritisku vzbujajo v človeku *spoštovanje* (A 135-136) in ga silijo v posnemanje. Takšno spoštovanje pred osupljivo strogostjo spoštovanja moralnega zakona začuti bralec že ob bežnem Kantovem povzetku ža-

lostne, a pokončne usode Tomaža Mora (A 278). Zanimiva je pripomba, ki jo najdemo v tem prikazu, da po Kantu učenci lahko rešujejo take etične probleme avtonomno tudi glede na učitelja, saj za njih reševanje »učiteljevi napotki ne bodo potrebni« (A 277). Ta spontana nagnjenost in sposobnost reševanja tovrstnih problemov po Kantu izvira iz fundamentalne avtonomnosti praktičnega uma samega, tj. iz omenjenega čustva spoštovanja, ki ga prikazani primeri čiste moralnosti po nujnosti vzbujajo v duhu učenca (A 279). To čustvo, kot bomo takoj videli,<sup>4</sup> ni patološka afekcija, pač pa samoafekcija uma samega.

### 3 Problemi Kantovega zasnutka pedagoške razsežnosti

Učiteljevemu umiku iz učnega prostora, ki ga Kant izpelje izhajajoč iz učenčeve avtonomnosti, stoji nasproti avtoritarna drža učitelja in njegova heteronomna motivacija na začetku vzgojnega procesa: »*Ne moremo seveda zanikati, da za usmerjenje nekega še neotesanega značaja na pota moralne dobrote so potrebne določene pripravljalne vaje, ki naj ga pritegnejo s koristijo in prestrašijo s škodo*« (A 271). Vendar, nadaljuje Kant, naj bi učitelj te heteronomne »bergle« čimprej odvrigel in postavil v ospredje avtonomni ideal delovanja zaradi moralnega zakona samega (A 271). Čimprej naj bi se torej umaknil ter prepustil svoje mesto moralnemu zakonu, zapisanemu v učencu samem.

Vprašanje, ki se postavlja ob tej težnji po odhajanju kantovskega učitelja, je, kako naj ga moralni zakon zamenja. Nejasnost te zamenjave izvira iz treh razlogov:

1) Vidimo namreč, da se Kant dobro zaveda, da moralni zakon ne more kot tak vzbujati konkretnega človeka k temu, da iz njega naredi maksimo<sup>5</sup> svojega delovanja. Konkreten človek namreč deluje po Kantu le, če je na čutni ravni k temu motiviran (A 134-5), moralni zakon pa je aprioren, ne-

čuten. Kant razreši to zagato tako, da vplelje že omenjeno čustvo spoštovanja do moralnega zakona kot tisti čutni vzgib, ki naredi iz moralnega zakona maksimo. Toda to čustvo ni običajno patološko čustvo, saj bi drugače Kant zapadel v heteronomni koncept etike, katerega zavrača. To je čustvo, ki ga sam praktični um proizvede v čutnosti konkretnega posameznika zato, da bi moralni zakon v njem postal tudi makisma ravnanja (A 135). Vendar kot smo videli, čustvo spoštovanja nastane *ob izkustvu silovitih patoloških afekcij, ki nasprotujejo izpolnjevanju moralnega zakona*. Gre za izkustvo, ki ga Kant v *Kritiki razsodne moči* označi kot izkustvo *sublimnega*<sup>6</sup> in katerega človek v kontekstu vzgojnega procesa izkusi posredno skozi učiteljev prikaz primerov moralnosti. Vendar je posredno izkustvo zagotovo bistveno manj učinkovito od neposrednega. Šele neposredno izkustvo sublimnega lahko otesa neotesanega človeka. To je verjetno edini razlog, zaradi katerega mora Kant postulirati omenjeno začetno avtoritarnost učitelja. Neposredno namreč učenec izkusi sublimno skozi začetne avtoritarne impulze učitelja samega, ki s svojimi kaznimi in nagradami onemogoča avtonomnost učenčevega delovanja, kljub temu da so namenjene k spodbujanju le-te. Če se torej učitelj umika iz svoje *avtoritarne* pozicije v prid avtonomne presoje učencev, od kod naj učenci črpajo neposredno *sublimno, grozljivo izkustvo*, ki je temelj njihove avtonomije in jim brani povratek v neotesanost?

2) Videli smo, da je Kantov moralni zakon zamišljen kot povsem prazna forma. Zato da si iz njega učenci izdelajo svoje življenjske maksime, morajo to prazno formo napolniti z vsebino, ki je iz moralnega zakona ne morejo črpati. Sami so kot učenci še brez vednosti, iz katere bi lahko to vse-



bino črpali. Posreduje jim jo lahko le učitelj in to v obliki enosmernega, avtoritarnega posredovanja znanja, ki ga morajo učenci sprejemati kot osnovo njihovega nadaljnjega življenjskega nazora brez možnosti izbire. Kako naj se učitelj umika v prid moralnega zakona, če mora ta univerzalni zakon šele napolniti z univerzalno vsebino?

- 3) Če povežemo oba zgornja razloga, lahko popeljemo misel še dlje: če je sublimno izkustvo učiteljeve avtoritarnosti tisto, ki v učencu poraja spoštovanje moralnega zakona, in je obenem učitelj tisti, ki ta prebujeni moralni zakon s svojo avtoritarnostjo polni z vsebino, pridemo do zaključka, da je učenec tisti, ki je po sublimnem izkustvu vzgiban v dejavnost organiziranja učiteljevega avtoritarnega podajanja v univerzalno shemo moralnega zakona. Je torej tisti, ki skuša univerzalizirati, tj. skrajno dosledno in zares vzeti učitelja samega. Je tisti, ki skuša biti bolj učiteljski od učitelja. Je tisti, ki mu je do skrajnosti poslušen in pokoren. Ali lahko govorimo torej sploh še o avtonomnosti kot cilju pedagoškega procesa pri Kantu? Ali se tu rast k skrajni avtonomnosti ne povezuje z rastjo k skrajni heteronomnosti?

#### **4 Vloga avtonomije in heteronomije v kantovskem pedagoškem procesu**

Če povzamemo temeljne poudarke zgoraj izpostavljenih problemov, vidimo sledeče:

1. Učitelj je po eni strani tisto strašno, smrt, prepadna praznina, ki grozeče zeva izpred učenca in poraja v njem sublimno izkustvo ter ga s tem ove lastne avtonomnosti, tj. lastnega spoštovanja moralnega zakona. To dinamiko Kant lepo razloži v *Kritiki razsodne moči*: »Grozeče skale, drzno nagnjene kvišku, viharni oblaki, ki se zbirajo na nebu med grmenjem in strelami, vulka-

*ni, ki bruhajo vso svojo uničujočo moč, orkani, ki pustijo za seboj le opustošenost, brezmejni ocean, ki ga vihar razburka, slapovi velike reke itd. zvedejo našo kljubovalno sposobnost vse do nepomembne majhnosti, v primerjavi z njihovo močjo. Vendar (...) te stvari radi imenujemo sublimne, kajti dvigujejo duševne sile nad običajno povprečnost in nam dajejo odkriti v nas neko popolnoma drugačno sposobnost kljubovanja, katera nam daje pogum, da se pomerimo z navidezno vsemogočnostjo narave» (Kant 1999: 195). Ta popolnoma drugačna sposobnost kljubovanja pa je ravno naše spoštovanje moralnega zakona.*

2. Vendar je prav ta zakon, ki naj bi ga učiteljeva grozljivost spodbudila spoštovati, ravno taka zevajoča praznina. Učitelj je torej v svoji avtoritarni formi moralni zakon sam.
3. Obenem pa je učitelj v svojem avtoritarnem podajanju tisti, ki to formo polni z vsebino. Je edini vir vsebine. Je dediščina, ki jo učenec skuša ne le asimilirati, pač pa pod pritiskom učitelja/zakona ponotranjiti bolje od učitelja samega.

Iz tega lahko dalje sklepamo:

- a) Kantov umik učitelja v prid zakona je nesporazum zato, ker je učitelj zakon sam, in zato, ker je učitelj edini vir vsebine zakona. Podobno kot je gora (npr. Triglav) tisto grozljivo in obenem vrhovna oblika domače zemlje, vrhovna simbolna vsebina. Brez učitelja torej ne more biti vzgoje k avtonomnosti.
- b) Iz Kantove zastavitve zato sledi, da učitelj ne more vzgajati k avtonomiji tako, da vzgaja k avtonomiji, pač pa tako, da vzgaja k heteronomiji. Bolj bo učitelj avtoritarno zahteval (od te avtoritarnosti je odvisen sublimen učinek) natančno izpolnjevanje svojih navodil (od tod vsebina za njihove maksime), bolj bo represiven, bolj bodo

učenci njegove ukaze vzeli zares (jih bodo univerzalizirali) ter bolj bodo prodirali *skozi njegovo avtoriteto, skozi njihovo heteronomijo* k lastni avtonomiji. Le-ta avtonomija bo pa tako zaznamovana s pečatom učiteljeve avtoritete, da bi jo bilo bolje imenovati *nadaljevanje izročila*.

- c) Avtonomija, ki je ne dosegamo *skozi* učiteljevo avtoriteto, pač pa *mimo* nje (o kateri govori Kant z omenjeno tezo o umiku učitelja), skratka, doseganje avtonomije skozi avtonomijo je, sledeč Kantu, nemogoče, saj vodi v heteronomijo, ker učencu nista na voljo neposredno izkustvo sublimnega in vsebina, s katero naj zapolni moralni zakon. Le-ta ostane torej v njem nedejaven: vzgoje ni. Šele izrazito heteronomna zastavitev pedagoškega procesa omogoča vzgojo v smislu aktivacije moralnega zakona.

## 5 Sklep

V uvodu je bilo omenjeno, da velja v sodobni pedagogiki avtonomija za eno izmed sprejemljivih definicij vodila vzgoje. Pedagoška smer, ki to podpira, se upravičeno sklicuje na Kanta. Vendar se je v razpravi izkazalo, da Kantov avtonomistični pedagoški zasnutek sam po sebi terja tolikšno spojitve s heteronomističnim konceptom, da se v njem že kar izgubi. Kantova etično-pedagoška misel, če jo vzamemo zares, nas pripelje do ugotovitve, da je klasični, konzervativni model pedagoške avtoritete, ki meri na perpetuacijo izročila dane družbe, pravzaprav edini, ki omogoča aktivacijo moralnega zakona in torej avtonomije, ki se pa izkaže kot bistveno heteronomno zasnovana.

Ob takem izvajanju se seveda postavi vprašanje rezultatov aplikacije tovrstnega branja Kanta na pedagoško prakso. Ali bi takšno nekantovsko ali čezkantovsko branje Kanta ne vodilo v učenčevo pasivizacijo in v razvijanje duševnih ter vedenjskih mehanizmov, ki so

tipični za avtoritarno osebnost? Na osebnost, ki zna predvsem ubogati in katere sposobnost kritičnega mišljenja je nična?

Na osnovi zgornjih izvajanj bi bilo treba reči, da je ravno neheteronomno vzgojena osebnost, tj. neubogljiva osebnost tista, ki ni sposobna avtonomnega presojanja, saj je v njej moralni zakon povsem nedejaven. Heteronomno vzgojena osebnost pa je šele tista, ki razvije v sebi avtonomno presojo v maksimalni možni meri, znotraj heteronomno danih okvirov. Znotraj meja torej, ki jih določa izročilo. Izven teh meja pa avtonomija ni možna, kot nas je že dovolj dobro naučila sodobna hermenevtika. Tudi avtonomnosti znotraj meja dediščine ne gre razumeti kot nekakšno samovoljno pomikanje sem in tja po izročenih možnosti eksistence, pač pa kot prevzem tistega, kar je meni najbolj lastno in je v zadnji posledici moja usoda (prim. Heidegger 1997: 519-520). Kantovska avtonomnost, vezana na izkustvo sublimnega in na z maksimami zapolnjeno univerzalno postane torej v temelju razumljiva in aplikabilna šele, če jo razvijemo v kategorije heidegrovске samolastnosti, vezane na biti-k-smrti in na biti-že-vselej-v-podedovanem-svetu.

### Literatura:

- Heidegger, M. 1997: *Bit in čas*. Ljubljana.  
Kant, I. 1999: *Kritika razsodne moči*. Ljubljana.  
Reale, G., D. Antiseri 2002: *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* 3. Brescia.

1. Prim. Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, A 58.
2. Odslej bodo reference iz *Kritike praktičnega uma* označene v tekstu z utečenim absolutnim citiranjem.
3. Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, I, 2.
4. Prim. točko 1 v 3. poglavju.
5. Maksima je načelo ravnanja, ki vsebuje določitev cilja in posledično omogoči konkretno ravnanje (prim. A 35-38).
6. Prim. op. 6.

# Etika in spolnost\*

Leta 2002 je pri založbi Krtina izšla knjiga z naslovom *Etika in seks*, ki jo je napisal sodobni filozof hrvaškega rodu Igor Primorac. V prvem delu knjige avtor analizira ključne poglede na človeško spolnost, ki je običajno povezana s poroko in potomstvom, z romantiko in hedonizmom ter obravnava delitev na naravno in nenaravno spolnost. V drugem delu razpravlja o moralnem vrednotenju monogamije, prešuštva, prostitucije, homoseksualnosti, pedofilije, spolnega nadlegovanja in posilstva. Avtor neprikrito zagovarja hedonistični pogled na spolnost. Ker je bila knjiga na katoliški strani do sedaj povsem prezrta (izšla ni nobena recenzija v kakšnem katoliškem mediju), se lahko za izziv sprehodimo med Primorčevimi argumenti v prid hedonizma in jih primerjamo s katoliškim moralnim stališčem s področja človeške spolnosti.

## O avtorju Igorju Primoracu

Igor Primorac je po narodnosti hrvaškega rodu, sicer pa služi v tujini. Sprva je študiral filozofijo na beograjski univerzi, kjer je opravljal tudi asistentsko službo, potem pa je odšel poučevati na judovsko univerzo v Jeruzalem na oddelek za filozofijo. Leta 2001 je pričel opravljati raziskovanja in profesorsko službo tudi v Avstraliji na univerzi v Melbournu. Njegova poklicna pot se še vedno razpenja med Melbournom in Jeruzalemom, gostuje pa tudi v drugih državah, kot npr. Veliki Britaniji, ZDA ... Primorac s svojimi članki in knjigami posega na področja moralne, politične in pravne filozofije. Raziskuje predvsem aktualna vprašanja, kot so pogledi na človeško spolnost, etika seksa, terorizem, nacionalizem, patriotizem ipd.

## O knjigi *Etika in seks*

Knjiga *Etika in seks* govori o uporabni etiki, ki ima za vsakega posameznika praktični pomen. Avtor uporablja metodologijo sodobne analitične filozofije, knjigo pa razdeli na dva glavna dela. V prvem podaja zgodovinski pregled filozofske misli o človeški seksualnosti in pripominja, da je seks kot filozofska tema šele sredi 19. stoletja pritegnil resnejše zanimanje. Kot prelomno navaja filozofijo Nietzscheja in Schopenhauerja, kar spodbudi novo razumevanje seksualnosti, saj se do takrat razen izjeme Markiza de Sada, ki je radikalno zanimal tradicionalni prokreacijski pogled na seks, omejen na zakonsko zvezo, večina filozofov zadovolji »zgolj s podpiranjem konvencionalne spolne morale s pomočjo filozofskih argumentov« (Primorac 2002: 17).

Avtor razdeli štiri prevladujoče poglede na seks: seks in prokreiranje, seks in ljubezen, seks kot jezik ter seks in užitek. Zavrne prve tri koncepcije seksa – biološkost, romantičnost in ekspresivnost seksa, podpre pa hedonistični pristop. Seks razume v njegovih lastnih pojmih in ne kot del nečesa ali sredstvo za dosego nečesa drugega: »Kaj seks kot tak - kot goli seks - je? Želja po določenih telesnih užitkih, skupaj s tem, kar počnemo, da bi to željo zadovoljili« (Primorac 2002: 64). Šele tisto, kar priključimo seksu (ljubezen, prokreiranje itd.), proizvaja določene moralne zapovedi in prepovedi, ne pa tudi seks sam. Posledično avtor sklene, da spolna morala ne obstoji: »Nobenega razloga nimamo, da bi verjeli, da poznamo le en moralno sprejemljiv cilj ali smoter človeškega seksualnega doživljanja in vedenja, naj bo predpisano s strani narave ali zapovedano s strani družbe. /.../ Seks nima nobenega

posebnega moralnega pomena; je moralno nevtralen. Nobeno dejanje ni bodisi moralno dobro ali slabo, pravilno ali zgrešeno le zato, ker je seksualno dejanje /.../ Za izbire, dejanja in prakse na področju seksa veljajo ista moralna pravila in načela, kot veljajo za neseksualne zadeve. V seksu, tako kot v neseksualnih zadevah, lahko drugim škodimo, jih ranimo, silimo, varamo ali izkoriščamo, ne izpolnimo naših obljub in obveznosti – in morala od nas terja, da tega ne počnemo. Kadar delujemo proti kateri koli od teh zahtev, ni to zaradi seksualne narave našega ravnanja ne bolj in ne manj zgrešeno, kot bi bilo sicer« (Primorac 2002: 209).

### **Odzivi na knjigo Etika in seks**

Izšle so tri recenzije omenjene knjige, sicer pa bolj odmevnih ali opaznih odzivov pri nas ni bilo. Izid knjige so opazili pri revijah *Sodobnost*, *Družboslovne razprave* ter pri časniku *Delo*, na katoliški strani pa so *Etiko in seks* povsem spregledali.

Skupno vsem trem recenzijam knjige je mnenje, da *Etika in seks* predstavlja dobrodošel uvod v razpravo o človeški spolnosti in je lep dokaz, da je seks vreden filozofske obravnave, saj je to praktično najbolj in hkrati teoretično najmanj raziskana praksa, ki se je akademski diskurz pogosto izogiba kot manj-vredne trivialne tematike (prim. Pušnik 2002: 175). Vsi trije avtorji recenzij se tudi strinjajo, da Primorčev način pisanja omogoča tekoče in zanimivo branje, z dovolj trdno logično strukturo in smiselnimi argumentacijami (prim. Pušnik 2002: 175; Mihelič 2003: 1490). Opazijo tudi Primorčevo mirno distanciranost od vseh vprašanj človeške spolnosti, ko s hladnokrvnostjo analitične usmeritve pretresa argumente za in proti pri različnih problemih in skuša na utemeljen način odpraviti predsodke (prim. Dolar 2003: 6).

Vendar se avtorji med seboj tudi razlikujejo, saj vsak izmed treh opazi tudi kakšno

pomanjkljivost v Primorčevi spolni etiki: Mihelič v *Sodobnosti* pravi, da je Primorac »pre-malo interdisciplinarno zavezan predvsem antropologiji, psihologiji in semiologiji« (Mihelič 2003: 1490); Pušnikova v *Družboslovnih razpravah* pri Primoracu pogoša revolucionarnost in večjo mero odločnosti na področju osvoboditve človeške spolnosti (Pušnik 2002: 175); Dolar v *Delu* pa ugotavlja, da Primorčevega ideala spolne etike v resničnem svetu ni mogoče uresničiti (Dolar 2003: 6) oz. kot se zaveda tudi sam Primorac: »Naj bo še tako obžalovanja vredno, a idealna družba, v kateri ni nobene potrebe in nobene priložnosti za uporabo seksa kot sredstva za doseganje zunanjih ciljev in v kateri ljudje seksajo le zaradi vzajemne privlačnosti, v našem svetu nima možnosti za uresničenje. Kajti to bi zahtevalo vrsto vnaprej vzpostavljene seksualne harmonije, v kateri bi vsaka želja naletela na komplementarno željo in nihče ne bi bil tako neprivačen, da si ga drugi seksualno ne bi želeli« (Primorac 2002: 208).

### **Bistvene smernice Primorčeve spolne etike**

#### **1 Goli seks**

Primorac se zavzema za t. i. »goli seks«, na katerem ne vidi nič moralno spornega. Seks sam na sebi nima moralne vsebine in Primorac ne vidi nobene potrebe, da bi seks povezovali z nečim zunaj njega (ljubeznijo, otroki, zakonsko zvezo ipd.) z namenom, da bi seks na ta način v vsakdanjem življenju ljudi postal moralno opravičljiv (prim. Primorac 2002: 59–61). Tako po njegovem mnenju deluje npr. prokreacijski in zakonski pogled na seks, ki ga zagovarja katolištvo in krščanstvo nasploh, enako deluje tudi romantični pogled, ki seks nujno povezuje z ljubeznijo, če želi spolnost moralno opravičiti. Primorac trdi, da je seks povsem moralno nevtralen in z njim ni nič narobe, četudi se ga nekdo poslužuje samo za zabavo; dokler seveda govo-

rimo o medsebojnem pristanku in strinjanju dveh odgovornih, razumnih in odraslih oseb.

### 2 Norme vs. ideali

Človeška seksualnost, pravi Primorac, ponuja mnogo variant, ki jih ljudje prakticirajo. Dokler se posameznik seksualno zblizuje z drugo odraslo osebo premišljeno in s pristankom te osebe ter izpolnjuje načelo spoštovanja ljudi, potem je vsaka seksualna možnost moralno legitimna, četudi morda manjvredna z gledišča nekaterih koncepcij o človeškem razcvetu. A idealov ni mogoče uzakoniti kot splošne smernice; ne morejo voditi v moralne prepovedi in ne morejo biti podlaga za obsojanje tistih, ki si izberejo drugačne ideale, kot jih zagovarjamo sami. Morda smo prepričani, da je človeška seksualna izkušnja, ki se nanaša na telo drugega kot utelešenje celotne edinstvene osebnosti drugega in se razvije v trajno zavezanost intimnosti, ljubezni in zakonski zvezi bogatejša, bolj izpolnjujoča in vrednejša izkušnja, kot je naključni seks. Če mislimo tako, potem bomo z razlogom mislili pozitivno o ljudeh, ki živijo v skladu s tem idealom. Vendar kljub temu nimamo nobene podlage, na kateri bi obsojali tiste, ki ne živijo tako. Sklepanje, da je npr. A dosti boljši kot B in je zato B čisto zanič, je logično pomanjkljivo. B je lahko še vedno dober, četudi je slabši kot A. Primer tega je lahko seks brez ljubezni, ob tem, da nekatere izkušnje ljudi kažejo, da je včasih naključni seks - kot seks sam na sebi - celo boljši kot seks iz ljubezni, pravi Primorac. Nobenega argumenta ni, da bi določene moralne ideale postavljali kot normo, druge pa moralno obsojali. Ideali so namreč stvar posameznikove svobodne izbire.

### 3 Naravni in nenaravni seks

Primorac si prizadeva za odpravo ločnice med »naravnim« in »nenaravnim« seksom, saj po njegovem ravno ta ločnica napaja vse

obsojajoče poglede, ki se posledično navezujejo na pojem perverzije in na negativni pomen, ki ga ima ta pojem v zavesti ljudi. Pravi, da vse prevečkrat površno uporabljamo razlog narave, češ da določene seksualne prakse niso naravne. To se največkrat dogaja znotraj prokreacijskega pogleda na spolnost, ki trdi, da je namen spolne združitve dveh oseb možnost zanositve; kadar se osebi seksualno združujeta na način, kjer ta možnost ne obstaja (ali tudi hipotetično ne more obstajati), potem se takšna spolnost označi za nenaravno in zatorej nemalokrat tudi grešno, odvratno, perverzno. Kljub temu da se zastavlja vprašanje, ali je spolnost res naravno, ne pa kulturno dejstvo (saj potemtakem bi tudi ljudje oz. moški morali, tako kot samci v naravi, prepoznati čas, kdaj so ženske plodne, v kolikor bi želeli spolnost jasno označiti kot naravno dejstvo), se razlog narave pogosto uporablja z namenom moralne obsodbe določenih oblik seksualnosti, ki so statistično nenavadne oz. manj pogoste od večinskih oblik. Izreka se mnenje, da narava teži k spočetju in da je zato upravičeno tudi podobno pričakovanje glede človeške spolnosti. Perverznost oz. »nenaravni« seks je povezan s statističnimi dejstvi, saj se pogosto predpostavlja, da je naravna seksualnost tista, ki je statistično normalna oz. tipična. Primorac v zvezi s tem razlogom navaja Josepha Fletcherja, ki pravi:

»Po načelu statistične prevlade je prepričanje - da narava ne teži k spočetju - verjetnejše! V 28-dnevnem menstrualnem ciklusu je le kakšnih šest plodnih dni, 22 pa je neplodnih. Na splošno lahko ženska zanosi od 14. do 50. leta, ali 36 let po 13 ciklusov, kar znese 2.808 plodnih dni v ovulacijskih obdobjih njenega življenja nasproti 10.296 neplodnim dnevom. Normalna seksualnost se nadaljuje do približno 66. leta, kar doda 5.840 neplodnih dni v razdobje seksualnosti, ki znaša skupaj 18.944 dni, od česar jih je le 2.808 - ali en dan od sedmih - plodnih. Če

sprejememo, da narava vceplja seksualni nagon in »načrtuje« spolni odnos in naprej, da so »naravni nameni« vidnejši v pravilih kot izjemah, bi sledilo, da je naravni smoter seksa dosti bolj spolni odnos kot spočetje.« (Fletcher 1969: 95).

### 4 Seksualna perversnost

Primorac zavrne idejo o seksualni perversnosti, ki je v kontekstu tradicionalne seksualne etike moralno nabit pojem in vselej vnaprej sporoča neodobranje. Seksualna perversnost je po njegovem le netipična, nenavadna, statistično nenormalna seksualna preferenca, a ker ima pojem seksualne perversnosti zelo dolgo zgodovino obtožujoče rabe, ga ne moremo več dovolj jasno in dokončno ločiti od te zgodovine in od zaznamovanih konotacij skrajno čudnega, nedoumljivega, neokusnega in moralno odvratnega seksa, ki jih ta pojem večidel še vedno ima v običajnem govoru. Če naj vse to odpravimo, moramo odpraviti tudi izraz sam. Vse to Primoraca ne ovira reči, kar je pač treba reči

o tradicionalnih seksualnih perversnostih: »Eno od teh, homoseksualnost, zadovoljivo označimo kot manjšinsko seksualno vedenje. Druge je ustrežneje opisati kot netipično, nenavadno, morebiti zelo nenavadno seksualno vedenje. Kar se tiče njihovega moralnega statusa, so nekatere, kot recimo fetišizem ali transvestizem, gotovo moralno nevtralne. Druge, kot recimo pedofilija ali nekrofilija, zastavljajo moralna vprašanja. Toda na ta vprašanja ne moremo odgovoriti - pravzaprav jih ne moremo niti zastaviti - v pojmih razlikovanja med naravnim in nenaravnim ali perversnim seksom.« (Primorac 2002: 86). Za moralno obsodbo teh zadnjih je torej treba poiskati povsem drugačne argumente, ki niso vezani na ločnico naravnega in nenaravnega seksa. Razloge moralne nedopustnosti je treba najti drugje.

### 5 Privoljenje v seks

Igor Primorac zavzema stališče, da je za moralno dopustnost seksualnega dejanja dovolj privoljenje oz. strinjanje udeležencev. V



Helena Valentin: Dekleti na polju, 2005, olje na platnu, 90 x 120 cm.

članku *Sexual morality: Is consent enough?* se sooči s prokreacijskim in romantičnim pogledom na seks, ki zatrjuje, da je privoljenje udeležencev sicer potrebno, a nikakor ne dovolj za pozitivno moralno sodbo. Prokreacijski oz. zakonski pogled na seks zahteva poleg privoljenja še pogoj, da se seksualno dejanje odvija znotraj zakonske zveze, ki je edino primerno okolje za vzgojo otrok, ter da pri tem niso namenoma postavljene ovire, ki bi lahko preprečile spočetje. Omenjeni pogled na seks zavrača tudi masturbacijo, saj le-ta ne vključuje naravnosti na drugega oz. medsebojne zakonske ljubezni, poleg tega pa je tudi seks med zakoncema omejen na tiste vrste seksa, ki lahko privedejo do morebitnega spočetja. Zato so draženje do orgazma, oralni ter analni seks nezaželeni. Toda Primorac izhaja iz izkušnje posameznikov, ki spolne odnose večinoma prakticirajo brez namena, da bi zanosili oz. se večkrat temu celo namenoma izogibajo. Spočetje torej ni namen večine seksualnih dejanj. Tudi pogoj, da se mora seks vršiti znotraj zakonske zveze, se mu sam po sebi ne zdi prepričljiv za moralno obsodbo spolnih dejanj izven zakona. Ljudje živijo spolno življenje tudi, če niso poročeni, nekateri celo z več partnerji. Zakaj bi to dejstvo samo na sebi zaslužilo moralno grajo? Ni namreč nujno, da bi bil seks povezan z ljubeznijo oz. celo zakonsko ljubeznijo (četudi se nekomu zdi to moralni ideal, ki pa ni neizogibno vsem pisan na kožo). Ravno zato Primorac zavrača tudi romantični pogled na seks, katerega ključni predstavnik je Roger Scruton. Scruton nas postavi samo pred dve možnosti: a) partnerja, s katerim imamo seksualni odnos, dojemamo kot nenadomestljivo, posebno osebo, ob kateri se vznurimo ne zaradi njenega telesa, ampak zaradi celotne osebnosti, ki jo to telo predstavlja oz. v katerem je ta celotna osebnost utelešena. Takšen predan, nenadomestljiv odnos po mnenju Scrutona logično vodi v intimnost in globoko ljubezen; b) v kolikor do part-

nerja nimamo zgoraj opisanega odnosa, potem gre po Scrutonovo za razosebljanje človeka, reduciranje posameznika na njegovo telo oz. »zgolj meso«, za naravnost do drugega kot na seks igračo, lutka.

Primorac takšni radikalni dvojnosti nasprotuje, saj je mnenja, da se lahko dve osebi po medsebojnem pristanku in z izkazovanjem osnovnega spoštovanja, ki je potreben tudi na vseh drugih področjih, ne le seksualnem, spolno združita zgolj iz privlačnosti in želje po užitku, ne da bi šlo pri tem za kakršno koli razosebljanje ali degradiranje človeka na raven »zgolj mesa« na eni strani ali za obljubo globoke ljubezni ter intimnosti na drugi strani. Za Primoraca ostaja temeljna premisa seksualnega dejanja privoljenje odgovornih, odraslih udeležencev. Nobene potrebe ni, pravi, da bi seks povezovali še s čim drugim onkraj tega, kar v osnovi je: želja po potešitvi določenih telesnih užitkov. Do tu je privoljenje temeljnega pomena, čeprav, priznava tudi Primorac, to morda res ni dovolj za razpravo o idealih človeške spolnosti. A ideali, kot že rečeno, so samo ideali, ne moralne norme. Prav tako so samo ideali vse tisto, kar seksu dodamo (ljubezen, zakon, otroci ipd.), in ne kamni, na katerih bi se preizkušala (ne)moralnost različnih življenjskih seksualnih praks.

### **Bistvene smernice katoliškega moralnega nauk glede spolnosti**

#### **1 Splošno**

Rimskokatoliška Cerkev definira svoj nauk kot prikaz vere v troedinega Boga. To vero izpričuje ali osvetljuje Sveto pismo, apostolsko izročilo in cerkveno učiteljstvo. Katoliški nauk izhaja iz temelja krščanske vere, da je Bog ljubezen, ki je Stvarnik, Odršenik in Tolažnik vsem ljudem. Bog je tisti, ki išče pot do vsakega posameznika, dar vere, kateremu vsakdo lahko odpre srce pa omogoča pristen odnos med človekom in Bogom, ki se potem odraža tudi v vsakdanjem načinu življenja, ravnanja

in odločanja. Človek je ustvarjen po božji podobi, da bi bil deležen blaženosti božjega življenja, zato je Bog vedno in povsod blizu človeku. A v človeku so tudi grešna nagnjenja, ki jih vsakdo lahko z zaupanjem v božjo pomoč in milost premaguje in tako uresničuje svoje hrepenenje po pristni sreči in zadovoljstvu. Katoliški nauk, ki ga vernikom posreduje Cerkev v skladu s svetopisemskim in apostolskim izročilom, tradicijo cerkvenega učiteljstva in z zaupanjem v pomoč Svetega Duha, je pot, po kateri naj bi stopali verni katoliki ter tako skušali doseči izpolnitev svojega hrepenenja po občestvu z Bogom in soljudmi.

»Bog je ljubezen in živi sam v sebi skrivnost ljubezenskega občestva. Z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z nenehnim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človeško naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi zmožnost ter odgovornost za ljubezen in za občestvo.« (KKC, kanon 2331).

Katoliški nauk ureja vsa področja človeškega življenja in daje priporočila, kako ravnati, da bi lahko kar najpopolneje odgovorili na klic božje ljubezni. Spolnost je eno izmed področij, ki se tesno dotika življenja vsakega posameznika, zato je katoliški moralni nauk glede spolnosti pogosto predmet tako zasebnih pogovorov kot tudi javnih debat povsod po svetu. Pogled na spolnost, kot ga ima katoliška Cerkev, je bil in še bo povod mnogih kritik na eni ter zagovorov na drugi strani. Tukaj predstavljam nekaj glavnih smernic katoliškega pogleda na spolnost.

### 2 Ljubezen

Bog je ljubezen, človek pa je ustvarjen po njegovi podobi, zato je ljubezen temeljna in prirojena poklicanost vsakega človeka. Človek je poklican k ljubezni kot učlovečeni duh, to je duša in telo v enoti osebe. Človeška ljubezen zajema tudi telo, telo pa izraža tudi duhovno ljubezen. Spolnost torej ni nekaj zgolj biološkega, ampak se nanaša na intimno je-

dro osebe. Oseba je zmožna ljubezni višje vrste; ne ljubezni iz poželenja, ki vidi samo predmete, s katerimi naj bi potešila lastne želje, ampak ljubezni prijateljstva in darovanja, ki je zmožna priznati in ljubiti osebe zaradi njih samih (prim. *Človeška spolnost* 1996: 15-16). Na kratko rečeno, spolnost je v katoliškem pogledu način izražanja in doživljanja človeške ljubezni. V kolikor posameznik živi spolnost zgolj zaradi užitka, je to zloraba svojega telesa in tudi telesa drugega, tak človek ne sledi poklicanosti k ljubezni, ki tli nekje v njegovi notranjosti, kjer ga kliče tudi Bog. »Nikoli ne smemo pozabiti, da nered pri uporabi spolnosti teži za tem, da postopoma uniči sposobnost osebe, da ljubi, ko naredi, da postane užitek - namesto iskrene podaritve samega sebe - cilj spolnosti, druge osebe pa predmet lastnega uživanja.« (CD 66: 57).

### 3 Dopolnjevanje moža in žene

Prava ljubezen, ki se potrjuje v spolnosti, se lahko rodi samo med dvema osebama različnega spola. »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi /.../ moškega in žensko je ustvaril /.../ Bodita rodovitna in množita se.« (1 Mz 1, 27-28). Fizična, moralna in duhovna različnost ter komplementarnost moškega in ženske sta naravnani k iskanju drug drugega in bogatejši medsebojnega odnosa na način, ki ga med dvema osebama istega spola ne more biti. Gre za celostno duhovno in telesno podaritev dveh po spolu različnih oseb, ki je hkrati lahko izvor novega človeškega bitja. V istospolnih skupnostih teh razsežnosti ni.

### 4 Zakonska zveza

Kot način obnašanja in odpiranja drugim je notranji cilj spolnosti ljubezen, ljubezen kot darovanje in prejemanje. Ko se takšna ljubezen uresniči v zakonu, podaritev sebe prek telesa izrazi dopolnilnost in celovitost daru; zakonska ljubezen postane tedaj moč, ki osebe bogati, pospešuje njihovo rast in obenem





Helena Valentin: **Marija z Jezusom**, 2003, pastel na platnu, 60 x 80 cm.

pomaga napajati omiko ljubezni; kadar pa manjka smisel in pomen spolne podaritve, nastopi omika »stvari« in ne oseb; omika, v kateri se osebe uporabljajo, tako kot se uporabljajo stvari. Spolna ljubezen mora po katoliškem prepričanju najti svoje mesto znotraj zakonske zveze, ko si mož in žena po zakramentu obljubita pripadnost, trajno zvestobo, medsebojno pomoč in podporo. »Tej in samo tej zakonski ljubezni pripada spolna podaritev, ki se na resnično človeški način uresničuje le, če je vključena v tisto ljubezen, s katero se mož in žena brezpogojno do smrti zavežeta drug drugemu.« (CD 66: 18). »V zakonu postane telesna intimnost zakoncev znamenje in poroštvo duhovnega občestva.« (KKC, kanon 2360). Predzakonska spolnost je torej nemoralna in v nasprotju s pomenom zakonske podaritve, saj ne izraža trdnosti, stalnosti in obljube zvestobe, ki je podoba zvestobe Boga do ljudi in božje zaveze z ljudmi.

### 5 Neločljivost ljubezni in rodovitnosti

V svoji najgloblji resničnosti je ljubezen dar, in čeprav zakonska ljubezen vodi poročenca k temu, da se medsebojno spoznata, se vendar ne izčrpa v občestvu dveh, temveč ju usposablja za kar največje možno podarjanje, za to, da bi posredovala življenje novi človeški osebi, s čimer postaneta božja sodelavca. Zakonska spolnost ima dva nerazdružljiva temelja: temelj ljubezni oz. medsebojne združevalnosti in temelj rodovitnosti oz. odprtosti za porajanje novega življenja. »Teh dveh smislov ali vrednot zakona ne moremo ločevati, ne da bi ponaredili duhovno življenje zakonskega para in spravili v nevarnost dobrine zakona ter prihodnost družine.« (KKC, kanon 2363). Tako Cerkev uči, da mora vsaka uporaba zakona ostati odprta za porajanje življenja. To povezavo med smislom združitve in smislom roditve v zakonu je določil Bog in je človek ne sme svojevoljno pretrgati. Odgovorno starševstvo zah-

teva tudi urejanje rojstev na način, ki se sklada z objektivnimi merili npr. Občasna vzdržnost, metode urejanja rojstev na osnovi samoopazovanja in zatekanje k neplodnim obdobjem, so naravna dejanja, spoštujejo telo zakoncev in spodbujajo nežnost med njima, zato so po katoliškem nauku takšne metode dovoljene. Vse, kar umetno preprečuje porajanje življenja, je zlo in nemoralno dejanje, npr. kontracepcija, sterilizacija, splav.

### Sklepne misli

Sedaj, ko sem opisala in predstavila dve med seboj zelo različni spolni etiki, bi rada zapisala in povzela še nekaj sklepnih misli.

Med Primorčevim in katoliškim pogledom na spolnost se do določene meje kažejo podobnosti, kot so npr. zaupanje v posameznikovo avtonomijo in svobodo, spoštovanje etičnega načela oz. zlatega pravila »ne stori drugemu, kar ne želiš, da drugi stori tebi«, vendar pa Primorčev pogled na spolnost zaključuje svoje stališče s tem, da spolnost kot taka ne potrebuje osmišljenja in jo lahko posamezniki prakticirajo zgolj zaradi nje same, če si ne želijo izbrati drugačnih seksualnih idealov, medtem ko katoliški pogled na spolnost vključuje prav nasprotno: spolnost ne more biti sama sebi namen, potrebno jo je osmisliti z ljubeznijo in podarjanjem življenja, znotraj zakonske zveze med možem in ženo. Tovrstno spolno življenje ni le ideal, ki naj si ga vernik izbere, ampak tudi pot, po kateri posamezni verujoči izpolnjuje božji načrt, odpira možnosti za svojo osebno dolgotrajno srečo, ki je večvredna od kratkotrajne sreče užitkov, ter tudi skrbi za osebni in skupni blagor celotne družbe, ki sloni na instituciji družine. Primorac takšen (katoliški) način življenja spolnosti seveda povsem priznava, a z opominom, da je to le ena od možnih variant izbire seksualnih idealov, ki pa niso nujno pri vseh ljudeh enaki. Nekateri ljudje se čutijo povsem srečne in nekako popolne ob

izbiri povsem drugačnih seksualnih idealov. Ideali so stvar posameznikove odločitve, pravi Primorac, medtem ko Cerkev zastopa stališče, da je spolnost znotraj zakona, ki sloni na neločljivih vrednotah ljubezni in rodovitnosti, edina pot, ki človeka lahko resnično osreči in mu da primerno dostojanstvo. Vse ostale izbire seksualnih praks so pomanjkljive, izpraznjene bistvene vsebine: da je Bog ljubezen, ki je zvest in se večno podarja.

Opisana pogleda na spolnost sta si zelo različna, predvsem tudi zato, ker je en pogled del sprejete praktične etike postmoderne individualne družbe, drugi pa je sestavni del verskega izročila katoliške Cerkve. Morda se zdi, da sta ravno zaradi te temeljne razlike pogleda neprimerljiva, a ljudje, ki se nahajajo znotraj teh obeh pogledov in sistemov, so lahko isti. Kristjan je tudi državljani sveta in pripadnik postmoderne kulture. Ko govorimo o spolnosti, govorimo o področju, ki je lastno vsakemu človeku, ne glede na to, ali ima ta posameznik religiozno razsežnost ali ne. Vsak človek je spolno bitje. Od načina, kako se s svojo spolnostjo sooča in kako jo sprejema, je odvisna tudi kvaliteta njegovega življenja. Mislim, da je seks v našem vsakdanjiku še vedno prevečkrat tabuizirana tema in zavrtost na tem področju se mi ne zdi zdrava. Ni potrebno, da bi diskusije, razmišljanja ali pogovore o človeški seksualnosti sprejemali z nelagodjem ali celo strahom. Res je, da je dandanes svet, v katerem živimo, zapolnjen s seksualnimi vsebinami skoraj na vsakem koraku, a občutek imam, da to prav nič ne pripomore k temu, da bi se posamezniki tudi zares sprostiti v svoji lastni spolnosti. Ne govorim o promiskuiteti, ampak o sprejetju svoje seksualnosti kot enega pomembnih delov lastne osebnosti.

Ko sem opazovala odzive različnih ljudi na izpostavljeno tematiko spolnosti, sem dobila občutek, da to temeljno sprejetje včasih pri ljudeh manjka: sprejetje lastne spolnosti, ki je osvobojeno občutkov pretiranega sramu, strahu

ali krivde. Pogrešala sem sproščen pogled na spolnost, ki bi oddajal sporočilo, da je spolna komponenta človeka lahko lepa vrednota, o kateri se je možno pogovarjati neobremenjeno in spontano. Osvobojena oz. odrešena spolnost je pomemben prispevek pri procesu sprejemanja samega sebe. Zdravega, neobremenjenega načina sprejemanja spolnosti pa ni srečati prav pogosto. Vse prevečkrat smo ljudje ujeti in podrejeni občutkom krivde, ki se jih morda niti ne zavedamo. To je posledica negativne govornice oz. razlage človeške spolnosti, ko seks preveč obremenimo z visokimi zahtevami in pravili, ki naj bi jih upoštevali, kadar se srečujemo s spolnostjo, ali pa smo pod vtisi in izkušnjami pritiskov, zlorab ipd. Vse to je namreč del naše človeškosti, našega vsakdana in dobro je, če znamo o tem tako tudi razmišljati. Govorica o seksu, kot smo je pogosto vajeni, ne dopušča takšne razlage, saj je ponavadi ovita v zelo resne diskusije o pravilih, ki se jih je treba pri pojmovanju in praksi seksa držati, če hočemo ostati moralni. To vidimo tudi, kadar se (morda preozko gledano) osredotočimo na katoliške norme, ki se tičejo seksualnega obnašanja. Problem je v tem, da so te norme previsoke, le redki jih zmorejo izpolnjevati. Zato se posledično v ljudeh lahko izoblikuje notranji občutek krivde, če niso dorasli tem visokim idealom, ki niso samo ideali, ampak moralne norme. Pravzaprav so ideali na področju človeške spolnosti (pa tudi na drugih področjih) v Cerkvi postali norma. V takih primerih je (zgolj v neznanstveni zagovor občutka humanosti) koristno, če se k tovrstnim idealom le povabi, da se omili ostro ločnico, ki bi vehementno ločevala moralnosti od nemoralnosti. V uradnem stališču Cerkve glede vprašanj s področja spolnosti je, po mojem mnenju, dobro uporabljati pozitivno govornico o spolnosti, ki naj vernike spodbuja in vabi k odločanju za ideale, katere Cerkev zagovarja. Noben zunanji zakon ne more spremeniti ravnanja posameznika, dokler ta zakon ne postane notranji.

Na škatlici cigaret je lahko omenjenih mnogo škodljivih posledic kajenja, a mislim, da se le malo kadilcev odpove kajenju zaradi teh napisov. Starozavezne kamnite table božjih zapovedi ne učinkujejo, dokler so vklesane samo v kamen. Ko postanejo vklesane v srce, se spremembe lahko zgodijo. Od tu tudi izhaja novozavezno Kristusovo sporočilo ravnanja, ki ga precenjuje in meri samo ljubezen. Tudi kadar gre za prešuštnico ali pocestnico. Način obravnavanja ljudi, ki v njih zbuja krivdo, povzroča zakrknjenost src. Menim, da ima Cerkev nalogo opominjanja in klicanja k idealom, katerih je zmožna človeška osebnost, ker je bogupodobna, a naj bo to spodbuden, human, dobronamerni proces, ki bi vključeval sposobnost sprejemanja ljudi v njihovi človečnosti in razločevanje duhov. Dar razločevanja je namreč dar Svetega Duha in verjetno naloga vseh nas, da se skušamo pomembnosti tega daru zavedati. Tudi kadar gre za človeško spolnost.

Če povem drugače, spolnost je, kakršna je. Vsak jo živi po svojem prepričanju, zmožnostih, željah in v določenem dogovoru s partnerjem. Vsakdo se, po mojem prepričanju, trudi živeti svojo spolnost tako, da je le-ta kar najbolj v skladu z njegovo celotno osebnostjo in da mu prinaša zadovoljstvo. Koliko to komu uspeva, je drugo vprašanje, vendar mislim, da ni nihče, če je iskren do sebe, popolnoma ravnodušen ob dejstvu, da je npr. ločen, homoseksualec, prešuštnik ali karkoli drugega, ampak gotovo se v vsakem nahaja želja, da bi bil srečen. Obsojanje ljudi, ker niso dosegli visokih norm, verjetno tudi v očeh kristjana ni na mestu. Katoliška etika (kot nadgradnja splošne, npravne etike) ponuja predlog, kako doseči boljšo kvaliteto življenja, predstavlja ideale človeške spolnosti, a naj jih ne postavlja kot normo, na podlagi katere se vrši ostro moralno presojanje. Izbira življenjskih idealov ne more biti stvar prisile ali zapovedi.

Med dvema skrajnima možnostma popolnega zaslužjenja človeških strasti in popolne

razuzdanosti je še cela mavrica možnosti, kako ljudje ravnamo v spolnosti. Črno-belo slikanje človeške spolnosti, kot to opisuje CD 66: »Alternativa je jasna: ali človek ukazuje svojim strastem in doseže mir, ali pa pusti, da ga strasti zaslužijo, in postane nesrečen« (CD 66: 20), ne more izveneti verodostojno. Kar se taka bipolarnost dlje časa utrjuje v nekem okolju, pride do pojmovanja spolnosti kot slabe in grde, saj, kot navedeno, strasti človeka usužnjijo in napravijo nesrečnega. A strasti so del človeka in jih ni potrebno zatirati, ampak jih odrešiti, kar pomeni uporabo strasti na način, da ne povzročajo občutkov krivde pri posamezniku in da oseba lahko razume tudi strastno spolnost kot vrednoto. Iz celotnega pričujočega razmišljanja je sicer razvidno, da Cerkev močno poudarja spolnost kot vrednoto; napak bi bilo, če tega ne bi priznali, saj si prizadeva, da bi ljudje spolnost živeli premišljeno in odgovorno, a še bolj dobrodošla bi bila pozitivna vrsta govornice, ki bi vabila k tem vrednotam.

Pogled Primoraca in katoliški pogled na seks bi se lahko ustvarjalno dopolnjevala. Primorčeva etika bi človeško spolnost osvobodila ostrih sodb, občutkov krivde, ki porajajo zakrknjenost src in mnenj ter včasih tudi občutke manjvrednosti, katoliška spolna etika pa bi na spodbuden način skušala ljudem pomagati, da bi izbirali višje ideale človeške spolnosti, primerne različnim sposobnostim posameznikov.

Kaj torej reči za zaključek? Nič drugega kot to, da se konec koncev najdemo na poti razločevanja duhov. Razločevanje je namreč temeljna moralna kategorija, ne kodeksi in zakoni. Daru razločevanja duhov seveda ne gre zlorabljeni za opravičevanje samovoljnih odločitev in dejanj, vendar gre za pretanjeno izoblikovanje notranjega glasu, v katerem odmeva Bog, in je ta glas sposoben človeku pomagati pri posameznih odločitvah. »Razločevanje kot raziskovalni postopek ne daje apriornih odgovorov, temveč ocenjuje kon-

kretno situacijo, da se lahko odločim, kaj naj storim tukaj in zdaj, čemu v svojem trenutnem ravnanju naj dam prednost in čemu ne. Brez razločevanja sploh ne moremo govoriti o moralnosti. /.../ Religije, ki temeljijo na zakonih, prihajajo v krizo. Ali bodo izginile in pustile za seboj nevarno praznino ali pa se bodo učvrstile v nič manj nevarne fundamentalizme. Krščanstvo, v kolikor bo spoštovalo svojo resnico, in to je resnica Sinove svobode, bo ne samo preživelo, temveč bo izšlo očiščeno in okrepljeno, zmožno celo rešiti sodobnost iz nihilizma in dati pozitivno vsebino sami svobodi.« (Fausti 2000: 28, 31).

Ali povedano drugače:

»Noben zakon mi ne more povedati, kakšno življenje naj izberem. Samo razločevanje mi omogoča, da dojamem, kaj si želi Bog z menoj, pove mi moje pravo ime, ki ga lahko spoznam samo jaz; posreduje mi čar njegove pesmi zame, in to sem jaz sam. Ime, s katerim me kliče in ki ga uresničujem v svojem življenju, je moj 'poklic' in bo tudi moje 'poslanstvo', moj odnos do drugega, ki izgovarja moje ime.« (Fausti 2000: 28).

### Literatura:

- CD 66: *Človeška spolnost*. Cerkevni dokumenti 66. Ljubljana, Družina, 1996.  
 Dolar, M. 2003: Hladnokrvno o seksu. *Delo* 12. 5. 2003.  
 Fausti, S. 2000: *Priložnost ali skušnjava?* Ljubljana: župnijski urad Ljubljana-Dravlje.  
 Fletcher, J. 1969: *Morals and Medicine*. Boston: Beacon Press.  
 Mihelič, T. 2003: Igor Primorac: Etika in seks. *Sodobnost* 11/12, 67 (2003).  
 Primorac, I. 2002: *Etika in seks*. Ljubljana: Krtina.  
 Pušnik, M. 2002: Igor Primorac: Etika in seks. *Družboslovne razprave* 18, 40 (2002).

\* Članek je nastal po predlogi moje diplomske seminarske naloge na Teološki fakulteti v Ljubljani (Romana Skubic, Etika in spolnost, primerjalna študija spolne etike Igorja Primoraca in katoliškega moralnega nauka glede spolnosti, 2005).

# Leto dni po koncu kontinuitete

Slovenska vlada pod taktirko Janeza Janše je upihnila prvo svečko. Nič čudnega, kajti ko je pomladni tabor zmagal na volitvah, je bilo v javnosti močno prisotno prepričanje, da imamo dovolj kontinuitete vsaj za naslednja štiri leta. Pričakovanja državljanov so bila velika in v skladu s sedanjim časom, ki nenehoma sanja o neki nedoločljivi – vsekakor pa vedno boljši in pravzaprav nebeški – prihodnosti, obenem pa pozablja na včerajšnji dan, ne zna povezovali preteklosti s sedanjostjo in noče prav sklepati na prihodnost, tudi nerealna. Ljudje smo postali pozabljivi, ker smo preveč obremenjeni z informacijami trenutka, ki je že minil, in prav isti hip pričakujemo, vsaj enkrat, boljšo novico. V mesecu decembru smo bili deležni različnih ocen dela sedanje vlade. Pristaši vse hvalijo, opozicija vse počez kritizira, kakor veleva nerazvitost naše demokracije. Ker hočem biti kritičen soudeleženec našega javnega življenja, se poskušam otresti take preprostosti, ki je v službi nabiranja glasov za prihodnje (tokrat občinske) volitve.

Zmaga SDS na volitvah je imela zame grenak priokus, ker bi si želel zmago kakšne druge politične stranke. Žal je ta trenutek najboljše, kar ponuja pomlad, prav Janša, ki je sposoben in spreten politik, a tudi voditelj s trdo roko. Njegova stranka je po napisanem programu še vedno socialdemokratska, v resnici pa je Janša njen program, kakor je bil Drnovšek fasada za LDS, dokler ni zapustil potapljaljoče se ladje in bil izvoljen na mesto predsednika republike. SDS je bila majhna stranka, Janša pa jo je uspešno spremenil v prvo stranko med neenakimi v vladi in celo trenutno prvo med političnimi strankami v Sloveniji. Ta cilj je predsednik SDS sistema-

tično zasledoval, odkar je prevzel vodstvo stranke, da bi ga pa dosegel, mu je zelo koristilo začasno uničenje krščansko-ljudskega političnega prostora, kjer sta bili doma »sestrski« stranki SKD in SLS, ki sta redno dosegali boljše volilne rezultate kakor SDS. Izvirni greh, ki je pripeljal LDS na oblast in Slovenijo v neskončnost kontinuitete, je bil uničenje Peterletove vlade. Tudi voditelji SKD in SLS niso pri tem ostali brez krivde, saj so drug drugemu rajši metali polena pod noge, kakor se učili poštenega in odkritega sodelovanja. Veliki met uničenja ljudsko-krščanskega političnega kroga je uspel takrat, ko sta se SLS in SKD združili in je majhna in bankrotirana SLS pojedla, prebavila in izvrgla razklano in šibko SKD. Članstvo SKD je bilo tako zaposleno z medsebojnim onemogočanjem, da je izgubilo izpred oči politično stvarnost. Vsa prva generacija politikov, ki so prihajali iz »zakristij« in so se podali v politiko s krščanskim prepričanjem, je padla na izpitu sodelovanja, skupnega dela in discipline. Preprosto niso razumeli, da je lahko samo eden šef, predsednik pa ni spoznal, da je politika skupinski posel. Stranke iz krščansko-ljudskega bazena so tako postale majhne in bo potrebno vsaj deset let dobrega in sistematičnega dela, da se škoda vsaj nekoliko popravi. Iz ostankov SKD so ustanovili NSi, ki pa se mora še profilirati kot samostojna stranka in zapustiti orbito SDS in njenega predsednika, v kateri se tako rad suče sam predsednik te politične skupine. Prostor, ki sta ga izpraznili SKD-SLS, je zasedla SDS, ki pa po mojem prepričanju še vedno ne spada v ta politični bazen, čeprav so jo na evropski ravni sprejeli v klub konservativnih strank.

Nova vlada nima take večine, kakor jo je uspel redno zbrati okoli sebe Drnovšek. LDS je zato veliko lažje izigravala svoje koalicijske partnerje, saj je glasove ene pomladno-vladne stranke zlahka nadomeščala ZLSD, pomladne opozicijske stranke pa niso nikoli mogle zbrati večine brez LDS-a. Zaradi tega smo v Sloveniji živeli pod pravo »ldsovsko vladavino«. Kontinuiteta je imela absolutno oblast, saj je obvladovala gospodarstvo, sodstvo, državno upravo in seveda medije, obenem pa je nosila fasado demokratičnosti. Demokracija je bila le rožnata koža krvavordečega aparata. Iz nasilja rojeno totalitarno oblast so pretopili v »krajno družbenega premoženja« in »ohranjanje pridobljenih pravic« oz. privilegijev. V obdobju 1945-2004 smo imeli ravno toliko oblasti demokratičnega tabora, da smo pridobili samostojnost, ki jo je kontinuiteta nerada sprejela, a je znala iz nje iztisniti največ. Pripeljali so nas v NATO in EZ ter pri tem osebno bajno obogateli. S to dediščino se sedaj bori nova vlada. Pogled v nedavno preteklost se mi zdi nujno potreben, da ne bi sedanji vladi delali nepotrebne krivice pri ocenjevanju njenega prvega in napornega leta. Pri ocenjevanju opravljenega dela igrajo mediji ključno vlogo, od tu so tudi vse moje informacije, zato se najprej ustavimo nekoliko na tem kritičnem in občutljivem področju.

### Vloga medijev

Korupcija in aroganca Ropove vlade sta bili svoj čas že tako očitni, da jih tudi najbolj poslušni in režimski mediji niso mogli zamolčati. Pred volitvami l. 2004 so nam časopisi dan za dnem stregli z novicami, ki jih preprosti človek razume in so razodevale potrebo po novih ljudeh. SIB, Triglav, Mirage, nakupi zemljišč in oddaja državnih poslov prijateljem, so le nekateri od najbolj znanih primerov korupcije, ki smo jo volivci kaznovali na volitvah. Le malo več kot dobra polovica volivcev je imela pogum, da je potegnila rde-

či karton kontinuiteti. Slovenci redno volimo 44 poslancev pomladi in 44 kontinuiteti. Dva prispevata privilegirani manjšini, ki ju moramo redno prištevati k kontinuiteti. Ohranitev manjšinskih poslancev v Ljubljani se mi zdi znak politične nepremišljenosti in napačne razlage pravic oz. načela recipročnosti. Ali imajo naše manjšine zagotovljenega poslanca v Rimu, Dunaju ali Budimpešti? Seveda ne, še v svojih občinah ali deželnih parlamentih jih nočejo videti!

O pluralnosti medijev v Sloveniji govorijo le tisti, ki stvari ne poznajo (npr. ideološko obremenjeni in pristranski tujci), ali pa tisti, ki množico medijev enačijo z ideološko pluralnostjo, ker jim to koristi. Če bi v Sloveniji imeli le tri približno enako močno dnevnike: enega rdečega, drugega črnega, tretjega rumenega, bi imeli večjo pluralnost, kakor jo imamo sedaj. Dejstvo je, da so mediji v Sloveniji trdnjava kontinuitete, prav tako kakor je sodstvo. Mediji so v zadnjih šestih mesecih začeli sistematično rušiti pozitivno vzdušje, ki se je pričelo s sedanjo vlado, in sistematično obnavljajo stare strahove, na katerih je KPS gradila svoje pranje možganov za ohranitev krvavo pridobljene oblasti. Pri tem igra svojo pasivno, a protagonično vlogo Cerkev, ki je priljubljen grešni kozel za vse nadloge, ki nas tarejo. Javnomenjske raziskave vsak mesec beležijo uspeh tega sistematičnega truda, ko z nemajhnim veseljem oznanjajo, da je podpora vladi spet padla.

O vplivu medijev v družbi je bilo prelitega veliko črnila in vendar se tega vpliva kljub temu volivci premalo zavedamo. Ideološko nevtralnega medija namreč ni, kakor tudi ni ideološko nevtralnega, se pravi čisto strokovnega novinarja, poročevalca ali komentatorja. Tega aksioma ne bi smeli nikoli pozabiti. Nepošteno je, da se nekateri novinarji in mediji še vedno razglašajo za »nevtralne«, kakor da bi bilo to že samo po sebi dovolj, da jim moramo poslušalci verjeti. Edino merilo pošte-

nosti novinarjev je skladnost poročanja z dejstvi, se pravi resničnost poročila. Dolžnost, da odjemalcu povedo, kateri so osebni ideološki ključi, s katerimi razlagajo stvari, pa se pojavi pri komentarjih.

Slovenija še vedno potrebuje projekt ideološke pluralizacije medijev, kajti le pluralnost medijev zagotavlja živo in dinamično demokracijo, kakor dokazuje čas, ki ga je svoj čas sooblikoval dnevnik *Slovenec*. *Slovenec* je bil do danes edini resni poskus pluralizacije medijev. Prav na tem področju čaka vsako pomladno vlado veliko dela. Kontinuiteta se bo z vsemi sredstvi borila proti ustanovitvi in obstoju kakršnega koli dnevnika, ki ga ne bi kontrolirala. S svojo finančno močjo bo gospodarsko onemogočala vsak poskus, saj ne bo »interesa«, da bi v takem časopisu oglaševali. Brez oglasov pa danes propade vsak medij. Prvi pogumen korak k pluralizaciji medijev je bil zakon o RTV. Vlada je zmagala na referendumu, ki ga je zahtevala opozicija, upajoč na sistematično delo svojih zaveznikov v medijskem prostoru. Prvi korak pa ni in ne sme biti zadnji. Brez ideološke pluralizacije medijskega prostora ne more preživeti nobena demokracija in nobena svobodna družba.

### **Delo vlade**

Zamenjava oblasti je bila potrebna in dobrodošla. »Končno,« smo mnogi vzkliknili. V zraku je bilo prepričanje, da je tokratna zamenjava za štiri leta in da se ne more zgoditi »nezaupnica«, kakor se je zgodila nekoč Peterletu. Od nove vlade smo pričakovali, da bo vladala. Avgijev hlev kontinuitete je smrdel že v vsako vas. Potrebovali smo Herkula, ki ga bo počistil, in Janša se je kot tak predstavljal volivcem. Dobil je mandat, da bo delal drugače. Ljudje pa smo radi nepotrpežljivi in bi radi vse dobili takoj. A nekatere stvari zahtevajo čas. Korupcija in klientelizem sta znamki, ki sta imeli kontinuitetni, natančneje »LDS-ovski« *copyright*. Odpravljanje teh »av-

torskih pravic« je prva in glavna naloga vlade. Prva vnema vlade v iskanju dokazov in poskusu kaznovanja politično-gospodarskega kriminala je hitro splahnela. Nikomur niso uspeli dokazati niti toliko, da bi ga tožili. Prvo in veliko breme tega dela sloni na finančnem ministru, a prav na tem ministrstvu se je začela erozija vlade z odstopom državnega sekretarja. Prav finančno ministrstvo bi moral voditi politik, ki ima ekipo sodelavcev, ki bi mu pomagali obvladovati ministrstvo in skupaj z njim delali za korenite spremembe. V zadnjih mesecih pa so nam postregli z namerami o reformah gospodarskega prostora, ki je sindikate, ki so šestdeset let zatirali delavca, spodbudila, da so znova odkrili svojo poulično bistvo, in tako smo bili priča, kako so sindikalni »delavci« z milijonskimi prihodki klicali delavcu z osemdesetimi tisočaki, kakšna krivica se mu bo baje zgodila zaradi nameranih reform. Res pa je, da je načrtovana enotna davčna stopnja popolnoma zasenčila celoten paket reform, to pa zato, ker je vse preveč kompleksno in nihče ne razloži državljanu, kaj pravzaprav namerava vlada in zakaj. Po drugi strani pa se nihče ne odpove rad svojim privilegijem! Prav po poštenosti in preglednosti na tem področju bomo volivci najbolj natančno ocenjevali sedanjo vlado, ki bo morala ugrizniti v kislo jabolko sprememb, ki bodo odpravljale premnoge privilegije, ki jih je ustvaril bivši sistem in kontinuiteta preimenovala v »pravice«.

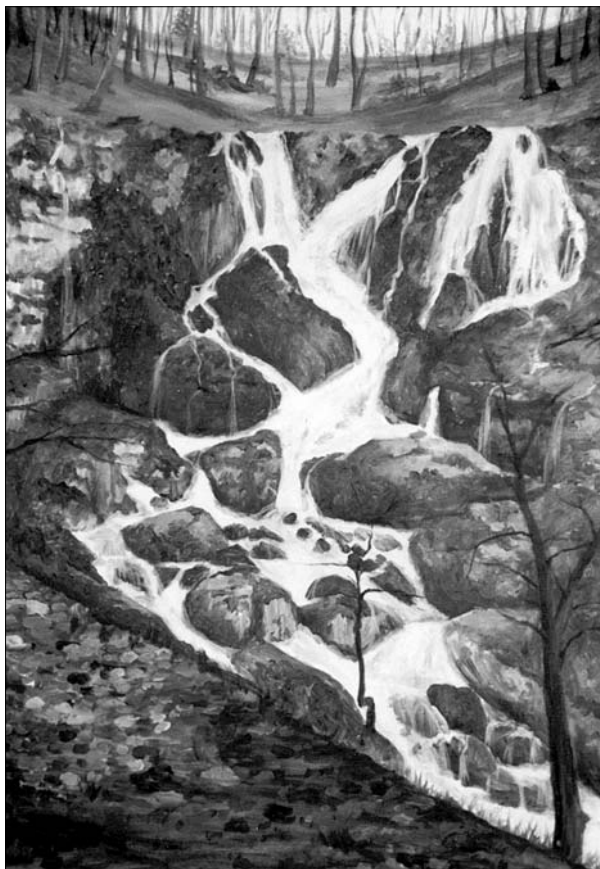
Zamenjava političnih direktorjev, med katerimi je bil Jankovič le eden, je nujno potrebna, ker bo uravnotežila gospodarski prostor, omogočila, da bo politična tekma bolj enakovredna, obenem pa bodo dani pogoji za nastanek pluralnega vrhnjega sloja vodilnih gospodarstvenikov. Po šestih desetletjih kontinuitete, iz katere je prišlo malo dobrih vodstvenih kadrov glede na število imenovanih na take položaje, je prišel čas, da dobijo tudi drugi možnost izkazati se. Tudi med novimi

bodo dobri in slabi. Če kakega monopola totalitarizem kontinuitete vsekakor nima, je to monopol pameti in sposobnosti, čeprav ima marsikje prevlado, ki sloni na »privatizaciji družbenega premoženja«.

Osebnostno pa se ne strinjam z načrtovano razprodajo državnega premoženja, ker ima to premoženje sicer velikansko politično vlogo, a tudi njegova socialna vloga ni majhna. Nekatere gospodarske panoge pa so sploh take, da zahtevajo velike infrastrukturne investicije, kar pa je pri delničarjih silno nepriljubljeno, ker se zaradi dragih investicij zmanjšajo dividende. Če se država umakne iz taki panog (npr. gradnja cest, hidroelektrarn, raznih električnih in distribucijskih omrežij), mora zakonsko zagotoviti obnovo sistemov in nova

vlaganja, potem pa seveda strogo nadzorovati pokoravanje velikih gospodarskih sistemov takim zakonom.

Vlada je na začetku svojega mandata ustanovila Ministrstvo za javno upravo. Po tolikih desetletjih enoumja in političnega kadrovanja državna uprava potrebuje resno prevetritev. Zvestoba mnogih v upravi ne velja državi in vsakokratni administraciji, ampak svojemu političnemu botru. Tako ima sedanja opozicija dostop do informacij o namerah vlade in se lahko pripravi, da bo udarila tam, kjer je sedanja garnitura najšibkejša. Naloga Ministrstva za javno upravo je, da sistematično zamenja stare politične kadre z novimi na podlagi razpisov in usposobljenosti. Žal »pomlad« praktično nima ljudi,



Helena Valentin: Suškareber, 2002, akril na platnu, 50 x 70 cm.



ki bi izpolnjevali pogoje, ki so jih uzakonili lds-ovci in sd-ovci v prejšnjem parlamentarnem obdobju in se od tedaj zahtevajo za visoka mesta v državni upravi. Pošteno si je to priznati in omogočiti napredovanje tistim kadrom, ki poleg pogojev nosijo v sebi zavest, da so uradniki v državni upravi za vse ljudi in ne samo za nekatere. Prevetritev in pluralizacija državne uprave je dolgotrajen proces, ki ga moramo volivci podpreti tudi tako, da potrdimo prelom s kontinuiteto tudi v naslednjem mandatu.

Veliko dela čaka tudi ministra za šolstvo in visoko šolstvo. De-gabrizacija slovenskega šolskega sistema je nujno potrebna in (spet!) dolgotrajna zadeva. Gaber je v temelje šolskega sistema zapisal enačbo nevtralnost = liberalnost. Zamenjati jo je treba za »nevtralnost za pluralnost«. Država mora skrbeti za nevtralnost zato, da bo šolski sistem dejansko pluralen navznoter in navzven. Navznoter tako, da bo katolištvo smelo biti prav tako prisotno kakor njegovi nasprotniki, in navzven tako, bodo dobili starši možnost, da svoje otroke lahko vpišejo v tako šolo, kakor si jo želijo, od osnovne do univerze. V zadnjem letu ministrstvu za šolstvo nista bili v ospredju javnega zanimanja, razen takrat ko so izginili arhivi, ki bi lahko obremenili bivšega ministra ...

Ministrstvo za pravosodje se bori z najtežjim orehom. Sodstvo je najbolj »tradicionalistična« veja oblasti, ki se izmika »oblasti ljudstva«, saj so sodniki voljeni preko političnih reprezentativnih organov. »Trajni sodniški mandat«, ki v pluralnih družbah omogoča trdnost in neodvisnost sodnikov, omogoča pri nas dodatni obstoj kontinuitete. Kar so nasilno začeli leta 1945 in nadaljevali do današnjih dni, se ne more spremeniti na enak način, zato bo vztrajnost ministra, da osvobodi to vejo oblasti spon propadle ideologije, pravzaprav silno pomembna, a medijsko nezanimiva. Sprememba in izboljšanje sodstva se namreč doseže z ug-

ledom in sposobnostjo sodnikov. Dobri, poštene in pogumni sodniki pomenijo dobro sodstvo. Leni in slabi sodniki se v praksi spremenijo v vsem znane »sodne zaostanke«, ki jih želi minister Šturm odpraviti.

Druga korenina sodnih zaostankov je nepregledna možnost, da se državljan pritožimo na vse mogoče odločitve sodnih in upravnih organov. Tudi na tem področju potrebujemo premik k zdravi pameti. Pritoževanje nekega človeka, ki je iz Kočevja nagajal Barbari Brezigar ob njenem imenovanju, dobro osvetljuje, kaj mislim. Kdor ne izpolnjuje pogojev, nima pravice sodelovati v postopku, zato nima pravice, da bi se pritoževal. Vlada je dolžna nekaj ukreniti, da bo ohranila možnost smiselnih in pravičnih pritožb, obenem pa omejevala ali celo onemogočala zlorabo tega orodja pravne države.

Kontinuiteta se je dobro zavedala, da je kultura pomemben del izoblikovanja mišljenja ljudi. Iz pristojnega ministrstva so delili mnogo denarja zato, da so kulturniki bili voljno orodje oblasti. Vsa zaigrana revolucionarnost nas ne more preslepiti. Nihče ne kljuje roke, ki ga hrani! Zato potrebuje tudi to področje prevetritev. V zadnjem letu se je okrepila prisotnost t.i. NVO v družbi. Žal ni znano, koliko teh ljudi dejansko živi od državnega denarja. Kdor 100 % živi od države, ni NVO! To bi moralo biti jasno. Zgleden primer so sorodstvene vezi med šefom znamenite komisije in šefico nekega društva, ki nima niti materialnega sedeža. Velike besede o korupciji se namreč končajo točno tam, kjer se začne korist. Takih primerov je žal več, kakor ima naša revija strani. Mislim, da bi vsak našel kakšnega v svoji bližini. Za naš narod je kultura bistvene pomena, saj smo na njej gradili našo identiteto. Red in pravičnost na tem področju sta cilja, ki čakata ministra Simonitija.

Minister za zdravstvo se mi kar smili. Korupcija in klientelizem smrdita do neba. Primer razvpitih operacijskih miz je le ena ma-

lenkost v primerjavi z goro drugih problemov. Pediatrična klinika, plače zaposlenih, pomanjkanje in plačna diskriminacija medicinskih sester, razvrednotenje nege, čakalne vrste, nered v zdravstvenih domovih, cena in raven zdravstvenega zavarovanja ... – kaj bi še naštevali. Ker je osnovni problem tudi tu poštenost, ki je nimamo, bom nehal z naštevanjem. Če bo sedanjí minister zadovoljivo rešil vsaj en problem ali pa uspel zgraditi kliniko, bom zadovoljen. Opravil bo veliko delo.

Gospodarsko ministrstvo ima za glavno nalogo umik države iz gospodarstva. Povedal sem že, da sem tu prej socialist kakor kapitalist. Zanima me torej, kako bodo ta umik izvajali, kam bodo vložili kupnino. Mislim, da so tu stvari načeloma več ali manj preproste, samo težko jih je uresničiti, ker je vmes toliko osebnih interesov, ki se odražajo v podkupovanju in lobiranju, da bi se še naprej sprejemali zakoni, ki so pisani na kožo točno določeni osebi ali podjetju, ki ga vodi. »Divja privatizacija«, ki jo je v preteklem desetletju izvedla kontinuiteta, bo še dolgo, dolgo časa zaznamovala slovenski politični prostor, saj bodo novi bogataši, od katerih si praktično nihče ni pridobil premoženja s svojim delom in naporom, ampak zaradi brezvestne pripadnosti kontinuiteti, sistematično delali, da bodo ohranili nakradeno in tako vplivali na našo deželo. O tem si nočem delati utvar. Politična in družbena prednost kontinuitete bo lažje skopnela kakor gospodarska moč, ki so si jo pridobili v preteklih petnajstih letih. Naloga ministrstva za gospodarstvo je torej tako velika, da tudi pet zaporednih mandatov samih sposobnih poštenjakov še ne bi nujno spremenilo situacije.

Ministrstvo za socialne zadeve in za zdravstvo se soočata s vprašanjem razgradnje socialističnega socialnega sistema. Nobena dosedanja reforma ni prinesla izboljšanja. Zakaj bi morali pričakovati kakšno izboljšanje od prihodnjih? Ni problem samo sistem,

problem smo tudi ljudje, ki se navadimo na stare stvari in od njih zlepa ne odstopamo. Množica privilegiranih prejemnikov t.i. »borčevskih penzij« je najbolj zvest sloj volivcev. Stara oblast je osebno »pravico« samovoljno prenesla tudi na žene, otroke, vnuke in pravnike. Nova oblast bi že marsikatero milijardo tolarjev prihranila, če bi te penzije ugašale s smrtjo nositelja. Marsikomu bi jo upravičeno tudi ukinili, npr. vsem, ki so se rodili l. 1935 ali kasneje, saj so imeli leta 1945 komaj deset let in pod nobenim pogojem ne morejo biti prišteti med kakršne koli borce. Da se število borčevskih pokojnin vsako leto poveča, je sramota! Medtem pa družine, ki bi potrebovale pomoč, le-te ne dobijo, ker se postavlja množica administrativnih ovir oz. se favorizira »samohranilstvo«, da se pojavljajo pari, ki se dajo formalno ločiti, da bi lahko prejeli podpore, ugodnosti v vrtcih ipd. Prvo dejanje nove vlade na tem področju je bil sprejem zakona o registraciji istospolnih parov, s čimer se je država odrekla davkom in prispevkom, ki so jih plačevali ti ljudje. Pri tem pa nihče še ni dokazal, zakaj naj bi imeli tako pari sploh pravico, da zahtevajo status »zakoncev«. Socialnih problemov med ljudmi je vedno mnogo. V Sloveniji imamo občutek, da so normalni ljudje, davkoplačevalci in družine z otroki, na katerih svet stoji, zapostavljeni in nimajo nobene besede. Normalnost je danes mnenjska manjšina, čeprav je to še vedno največja skupina. Čas bi bil, da vlada začne popravljati dolgoletne krivice in obnovi temelje, na katerih stoji vsak razvoj družbe, države in gospodarstva. Sem spada tudi zahteva, da se uredi odnose z verskimi skupnostmi, ki bistveno pripomorejo k temu, da ljudje ravnajo pravilno iz notranjega nagiba, in da se omogoči pravičen pravni okvir tem ustanovam, da bo v deželi mir in napredek. Notranjega sovražnika ne potrebujemo ne Slovenci ne državljani Slovenije, potrebujejo ga nestrpeži, ki so z revolucijo prišli na oblast in žalujejo,

da ne more biti več tako, kakor je bilo takrat, ko so izvajali holokavst v Sloveniji in se pri tem imeli za heroje. Dediščina kontinuitete je za sedanjo vlado težko breme, ker so krivice, stare in nove, tako velike in obširne, da pravzaprav ni čudno, če jih je nemogoče rešiti v tako kratkem času, kakor je leto dni.

Ministrstvo za notranje zadeve, ki ga enačimo s policijo, še vedno čaka na pravo »depolitizacijo« oz. »deudbizacijo«. Policija je bila del represivnega aparata partije in je bila zlorabljena, da ohranja »pridobitve revolucij« in komunistično oblast. Tako so morali policisti bolj nadzorovati vernike in duhovnike kakor pa kriminalce. Z demokracijo se te stvari počasi, prepočasi, spreminjajo. Tako nismo še doživeli, da bi vojni zločinci totalitarne strani v drugi svetovni vojni bili vsaj pripeljani pred sodišče in uradno obtoženi. Nekaj se je

obetal za Ribičiča, pa je vse potihnilo ..., verjetno ni dokazov o stvareh, ki jih vsi poznamo, kajne? Pravo je včasih čudna stvar. Kontinuiteta je uspešno zavirala preobrazbo policije v moderno telo družbe. Naloga policije je uveljavljati zakone tudi pri tistih, ki izkoriščajo pravice, o dolžnostih pa nočejo ničesar slišati. Policija naj lovi lopove in zaradi tega naj uživa spoštovanje pri državljanih. Slovenski policiji se očita pasivnost, ker se nenehoma sklicuje na pomanjkanje pristojnosti, da bi kar koli ukrenila. Tako nima spoštovanja državljanov in zakonov se nihče ne boji. Žalostno je, da uživajo »redarji in varnostniki« oz. gasilci večji ugled kot policaji, ko urejajo promet in se sprehajajo po kakem prireditvenem prostoru brez pravih pristojnosti. Najbolj značilen primer nespoštovanja zakonov in policije je obnašanje na cesti oz. voznja, potem pa je tu še



Helena Valentin: Marija z Jezusom.

ves gospodarski kriminal in korupcija. Naloga nove vlade je spodbuditi pri policiji rast v zavesti, da so tu, da delajo red in uveljavljajo zakone, ki jih sprejema parlament. Tudi tu bi lahko bilo delo kurata nadvse dragoceno, saj se poštenosti, pridnosti in prizadevnosti ne more ukazati in ne v celoti plačani. Vse to spada pod osebno moralno držo, ki pa je najbolj trdna takrat, ko temelji na veri. Kakor pri ostalih stvareh, čaka sedanjo oblast tudi na tem področju ogromno dela.

Naključno in neizčrpno naštevanje dela, ki je bilo opravljeno, predvsem pa še čaka nekatera ministrstva bi lahko bilo poljudno dolgo, vendar nam napisano pokaže, da se pri vseh pojavlja isti vzorec, ki še posebej zaznamuje slovensko vlado. Dediščina enoumja, korupcije in klientelizma, cepljena na *de facto* medijski monopol, je vrgla Slovenijo iz ravnovesja, ki ga prinaša pluralnost na vseh področjih. Ker je prevlada tako enotna, je vlada dolžna postaviti na tehtnico drugačne uteži, ki bodo »drugo stran« okrepile in na dolgi rok prinesle tiste demokratične razmere, kjer bomo Slovenci bolj svobodni, kakor smo bili sedaj. Ob tem bistveno notranjepolitičnem projektu pa ji mora uspevati tudi klasično delo vlade, skrb za gospodarsko rast, za socialno pravičnost in ohranjanje delovnih mest. Večje soglasje je mogoče doseči na zunanjepolitičnem področju v odnosih s sosedami in v našem širšem, balkansko-srednjeevropskem kulturno-geografskem prostoru.

### Cerkev

Katoliška cerkev je bila v času totalitarizma dolga desetletja edini prostor svobode v Sloveniji. Ta svoj privilegij je drago plačevala. Najprej so ji pobili najboljše člane in pognali čez mejo katoliško politično, gospodarsko in kulturno elito, nalepili so jim očitek »izdajalcev« in na tem krivičnem stereotipu se vedno znova sproži t.i. kulturni boj. Sovraštvo do Cerkve je v Sloveniji močno razširjeno in

čudno je, da ga varuh človekovih pravic nikoli ne zazna ... Cerkvi so vzeli njeno premoženje in jo pahnili v revščino, ki se vleče do današnjih dni. Čeprav sedanja vlada želi zaključiti s trinajstletno zgodbo o denacionalizaciji in so dobile različne cerkvene pravne osebe v last in mnogokrat tudi v posest približno polovico premoženja, ki ga zahtevajo nazaj, pa to ne pomeni, da bo »Cerkev« obogatela, ker je to premoženje mnogokrat zelo uničeno (npr. stavbe niso bile primerno vzdrževane in so pravzaprav ruševine, v njih stanujejo najemniki, ki za stanovanja niso pripravljeni odšteti primernih najemnin, zahtevajo pa takoj vse ugodnosti XXI. stoletja, gozdovi so izropani in bo potrebno veliko vlagati, preden bodo spet ekonomsko donosni), predvsem pa je so bili lastniki ob možnost uporabe in izkoriščanja svojega premoženja šestdeset let. Premoženje, ki ga »Cerkev« dobiva nazaj, je torej daleč od tega, da bi ji takoj pripomoglo k bogatenju. Denacionalizacija pa je cerkvenim pravnim osebam prinesla skupaj z lastnino še »najemnike«, ki znajo dobro postavljati svoje zahteve in imajo temeljito medijsko podporo, a nočejo nič slišati o svojih dolžnostih.

Kljub pomanjkanju sredstev je Cerkev še naprej opravljala svoje poslanstvo in vzgajala edino pravo alternativo, ki je ob svojem času prispevala tisto kritično maso laičnim intelektualcem, da smo lahko odpihnili komunizem. V času kontinuitete je bila Cerkev prav isti priročni »notranji sovražnik«, ki se ne more nikoli skriti, ko postane dežuren krivec oz. sredstvo za raztresanje javnosti, ko se pojavi kakšen vroč kostanj, ki bi lahko nekoga stal npr. zmage na volitvah. Nikogar ne sme čuditi, če se je Cerkev razveselila še malce bolj kakor državljani, zamenjave na oblasti.

Žal pa se zdi upravičena kritika Cerkvi, da se prodaja sedanji oblasti. Cerkev potrebuje dogovor z državo o primerni pravni obličnosti za verske skupnosti. Jasno je, da pri-

čakuje, da bo imela sedanja oblast več posluha, predvsem pa manj predsodkov kakor kontinuiteta, ki je zaznamovana z nestrpnostjo in diskriminacijo do katolištva. Žal je to lahek predmet politizacije in pridobivanja političnih točk, saj mediji v ničemer ne pripomorejo k pravilni informiranosti in večji strpnosti in razumevanje pri prebivalstvu. V Mladini št. 52/2005 so objavili članek z naslovom »Vbogajme«, kjer so predstavljena dejstva in številke točne,\* razlaga pa je tendenciozna in lažna. Država namreč Cerkev ne podari ničesar, ker bi to pomenilo, da bi nakazala 10.000.000 EUR na račun Slovenske škofovske konference za njeno delovanje. Različna združenja katoliških državljanov, šole, tiskarne in druge pravne osebe, npr. društva, zavodi itd. pa se prijavljajo na razpise, ker država ne diskriminira več zaradi vere, čeprav katoliške civilno-pravne osebe dobivajo veliko manj sredstev kakor podobna društva, ki so blizu kontinuiteti oz. kaki politični opciji. Nujno je, da država to področje skupaj s Cerkvijo uredi, a kaj ko je opozicija napovedala onemogočanje vsakega dogovora, ki bi se spremenil v zakon z vsemi sredstvi. Od referendumu (to bi bil prvi referendum, ki ga lahko dobi sedanja opozicija!) do Ustavnega sodišča, ki bo sprejelo primerno (politično) odločitev.

Cerkev bi morala ohraniti svojo distanco do oblasti in budno spremljati njena dejanja tudi danes. Vest družbe ne more biti odvisna od trenutne politične konstelacije, zato mora biti predvsem finančno neodvisna od državnih jasl. Čeprav je upravičeno, da goji Cerkev simpatije do sedanje vlade, pa ji mora prav zaradi tega bolj dosledno gledati pod prste, da bo prav tej isti vladi pomagala ohraniti višjo moralno držo in poštenost, skratka z opozarjanjem na moralo preventivno delujemo proti korupciji. Za kritično delo Cerkve je sedanji čas bolj naporen. Iskanje ravnovesja med simpatijo in kritiko ni lahko, posebno ker ni možnosti, da bi cerkvena stališča jav-

nosti predstavili tako, da bi jih v vsej kompleksnosti razumela.

### Še tri leta

Vlado Janeza Janša smo volivci postavili na tako odgovorno mesto za celoten mandat. Ob praznovanju prve obletnice se moramo najprej soočiti z lastnimi pričakovanji in jih postaviti na realna tla. Ambiciozno zastavljen program zahteva več kakor le štiri leta enega mandata, zato prvih dvanajst mesecev ni in ne more biti merodajnih za delo vlade. Prva svečka sedanje vlade pomeni, da so bili narejeni prvi resni koraki k uresničitvi programa, predvsem pa to, da smemo dokončno odpraviti pridevnik »nova«. Prav trdovratna vztrajnost te nalepke je dokaz, da nastop Janševe vlade ni bil le ena zamenjava, ampak je šlo za nov, velik korak v smer pluralizacije in pristne demokratizacije naše družbe. Sedanja vlada ima veliko nalog, a med najpomembnejše pripisujem zaključek tranzicije in popravo novih krivic, ki jih je kontinuiteta v tem času naredila prav tistim ljudem, ki so jih revolucionarji oškodovali z zaplembo premoženja.

\* Med prihodke RKC prišteva Mladina Teološko fakulteto, čeprav je le-ta del Univerze in kot taka financirana kakor vsaka druga fakulteta. Revija Vzgoja, Mavrica ipd. se prijavijo na razpise enako kakor revije PIL, Otrok in družina ali Ciciban. Slovenija omogoča delno pluralnost srednjega šolstva in na podlagi pogodb in koncesij država prispeva delež stroškov za te šole, ker so starši šolarjev prav tako davkoplačevalci kakor tisti, ki hodijo npr. na bežigrasjsko gimnazijo (pametno bi bilo, da njene stroške primerjamo z npr. Škofijsko klasično gimnazijo). Prišteti kulturno dediščino v prihodke Cerkve je nesramnost, ker je država tista, ki razglasi nek spomenik za kulturno dediščino in razglasi tako svojo soodgovornost zanj. Dejstvo pa je, da župniki in različna cerkvena občestva največ prispevajo za ohranitev teh spomenikov. Edini prispevek, ki bi lahko bil problematičen za »proticerkvene dušebrižnike«, je »prispevek za duhovnike«. Celoten članek je tipičen primer ustvarjanja proticerkvenega vzdušja.

**Jože Dežman**  
**Spravno ljubeznijo**  
**iz rdeče ledene**  
**dobe**

Celovec: Mohorjeva  
 družba, 2005.



V knjigi, obsežni preko 340 strani, je Jože Dežman za uvod ponatisnil nekaj svojih intervjujev, odprtih in zasebnih pisem, ki pa so javnega značaja. Tako na zanimiv način najprej portretira sebe ter seveda svoje delo, saj kot moder mož pozna pregovor o preroku v domačem kraju. Zato je pravilno zaznal potrebo, da sebe in svoje namene vedno znova pojasnjuje. Brezkompromisno se razgali pred bralcem, saj želi, da leta o njem izve čim več dejstev iz njegovih ust. Z javno izpostavitvijo ob tako občutljivi temi namreč pričakuje polivanje z gnojnico. Delo, ki ga opravlja, množice z mediji obdanih Slovencev še vedno smatrajo za pretežno nezaželeno. V tem smislu je zanimiva opomba, da je izdajo knji-

ge podprlo Ministrstvo za izobraževanje, znanost in kulturo na Dunaju. Menda vendar ne bomo prišli tako daleč, da se bomo morali civilizacijskih navad učiti na Dunaju?

Opisanih je kar nekaj usod družin, ki so po splošno priznanem krivičnem uboju sorodnika trmasto vztrajale v iskanju pravice. Njihovi člani so bili boj z uradniškimi mlinci SFRJ-a tja do urada maršala, vendar je nekdo vse mlinske vetrnice pokvaril in tako se z njimi sploh ni dalo mečevati. Drugega odziva niso mogli izzvati, razen roganja. A so vztrajali in niso obupali od leta 1945, pa preko vseh obdobij povojne izgradnje. Nadaljevali so po osamosvojitvi in nazadnje našli mesto v krogu Dežmanovega krožka. In šele sedaj se skupaj trudijo na obeh nivojih. Nakrmiti je treba koline in popraviti mline.

Leta 1692 so v dolini Glencoe predstavniki klana Campbell zverinsko umorili osemtrideset članov klana MacDonald. Ta dogodek je škotskemu narodu zapustil globoko rano. Nekaj podobnega piše v vodiču po Škotski. Kaj pa mi? Nedavno se je po Sloveniji ob slovesnem pokopu žrtev srebreniške katastrofe na veliko prižigalo svečke. Kaj pa mi?

Ko sem bral Hemingwayev *Komu zvoni*, sem bil presenečen nad neverjetno podobnostjo opisa revolucije na vasi

v španski državljanski vojni z našimi dogodki. Ali so cesarjeva oblačila res tako lepa?

Podoživljati ali pozabiti - to je zdaj vprašanje. Kljub odpornosti na nasilje, ki se v sodobnem svetu razvije že pri prav majhnih otrocih, je branje izpovedi posameznih usod obremenjujoče za dušo. Ob prebiranju osrednjega dela knjige, z naslovom Moč preživetja 2, se mi je nekaj težkega ulegalo na dušo. Prav lahko razumem tiste, ki menijo, da bilo najbolje vse skupaj čim prej pozabiti. Toda vem, da so prišli z mislimi le do polovice poti. Kljub dokajšnjemu poznavanju razmer mi je med kapljanjem vseh tistih usod, opisanih v knjigi, počasi postajal očitnejši obseg vseh krivic, ki so zadele žrtve, preživele oziroma svoje žrtev. Kar samo od sebe se mi je postavilo vprašanje: »Kdo pa je pravzaprav žrtev?«. Še najlažje bi bil odgovor tak, da je status 'biti žrtev' ne samo dedna, ampak kar nalezljiva bolezen. Če se je nek naključni mimoidoči Samaritanec žrtve, s katero so že opravili, samo dotaknil, je »ta bolezen« kar preskočila nanj. Iz mimoidočega se je v trenutku spremenil v žrtev, s katero je potrebno obračunati. Če že ni v kratkem izgubil življenja, pa mu je nova socialistična država vsaj vzela pravico do socialne pomoči. Še vedno pa ne more postati jasen tisti koren, tisti prvinski razlog, zakaj so posameznega

Slovenca določili za narodnega izdajalca. Iz zanimivega branja je razvidno, da so bili ti razlogi praviloma različni, vendar običajno prav »prvinskega izvora«: ljubosumje, nevoščljivost ... Ob branju Petanovega *Čudovitega življenja Josipa Broza Tita* je moč zaznati podoben način osebnega uveljavljanja. Zanimivo, kako se je vzorec lahko tako hitro prenesel vzdolž celotne piramide. Zares: najboljši so padli!

Poseben sklop v knjigi je tudi objava nekaterih javnih polemik avtorja v zvezi z opisano tematiko. Ob branju je poleg cinizma varuhov sadov revolucije moč opaziti, kako je nekatere splošno znane resnice težko ponovno pravilno umestiti. Nekateri se zares ne morejo otresti strahu pred grdo čarovnico, drugi pa s sumom upirajo oči v bolno babico.

Že ob samem naslovu knjige sem imel nelagoden občutek. Revanšizem? Izdajalci? Beseda se je učlovečila in se naselila med nami. Nepretrgana serija laži, obsežna serija ropov, množica umorov oziroma umor množic - z drugo besedo revolucija je pustila rezultate v našem narodu. Stanje duha pri nas se dramatično prikaže že z Dežmanovim opisom sklicevanja sestanka za projekt Med kljukastim križem in rdečo zvezdo. Odziv je bil pač tak, da je na sestanek prišel le sklicatelj sestanka. Ljudje se očitno ne želijo spraševati o teh vpraša-

njih. Večini so nam uspeli ob tem privzgojiti občutek nelagodja. Je pa Dežmanov model opravljanja takega dela lahko tudi vzorčni primer. Če želimo, da se na tem področju kaj spremeni, potem se moramo dela pač lotiti sami. Spominjam se študentke zgodovine, ki sem jo vzpodbujal k raziskovanju tega dela naše preteklosti. Odgovorila mi je, da profesorji na fakulteti učijo drugače in sama pač želi čim prej končati študij ...

Dežman se je dela zares lotil celovito. To je poleg tega, da nas ponovno vrača v okvir civilizacije, njegova največja vrlina. Nase je prevzel tudi delo narodovega psihoterapevta. V svojem besednjaku uporablja strokovni jezik psihoterapevta. Ne nazadnje pa dejansko piše tudi novo zgodovino in tako njegov besednjak deluje upravičeno novo. Vsebujejo nove pojme za na novo ovrednotena dejstva. Tak značilen primer je recimo »svet ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil«, »partijska nebesa« in podobno. S svojim garaškim angažmajem Dežman kaže, da se da doseči in preseči preglasovanje sivih množic, ki se personificirajo v nekem fiktivnem rdečem javnem mnenju. Pokazal je, da je mogoče z iniciativo in produktivnim delom najprej opraviti tektonske premike, potem pa ta nalomljeni in zdrobljeni led tudi odtajati.

Kako vplivati na profesorje slovenskega jezika, da bodo skupaj z dijaki ob branju *Komu zvoní* razmišljali o revoluciji - univerzalnem receptu za prevzem oblasti? Kako vplivati na novinarje, da bodo ob bosanskih žrtvah opazili tudi trsko v lastnem očesu? Kako vplivati na Slovence, da bomo ob škotskem klanskem obračunu izpred tristo let začutili potrebo po dopolnitvi vsaj turističnih vodnikov po Sloveniji, če ne odstranitvi kake gnusne spominske plošče, recimo na Turjaškem gradu? Težko delo, dolgotrajno ... A prav take namene kaže pisanje, ki vam ga predstavljamo.

Blaž Knez

**Eric Emmanuel Schmitt**  
**Evangelij po Pilatu**  
 Prevedla Maja Novak.  
 Ljubljana: Vale – Novak,  
 2003.



Tokratno branje nas popelje 2000 let nazaj v kraje Jezusovega delovanja. Kakšen je bil Jezus kot človek, kot otrok, kot mladostnik, kot sin, kot tesar, kot eden izmed nas? Kako je dojemal svoje poslanstvo? Ta in še mnoga druga vprašanja o Jezusu postavlja pred nas roman *Evangelij po Pilatu*. Pisatelj si v romanu dopusti nekaj umetniške svobode, a kljub temu zelo nazorno in razumljivo predstavi Jezusa kot Božjega sina in človeka.

Roman je hkrati dober in zanimiv prikaz Palestine v času rimske nadvlade. Tako se srečujemo s kraji Jezusovega javnega delovanja, kot so Jeruzalem, Nazaret, Galileja, srečamo se s Herodom, Pila-

tom in njegovo ženo, Janezom Krstnikom, z učenci, z rimsko upravo in njihovo vojsko ... Skratka, evangelij še enkrat zazari pred nami v novi luči – tokrat iz gledišča, ki ga je avtor postavil v Pilata.

Roman je razdeljen na dva dela. Prvi je izpoved Ješue (Jezusa) na Oljski gori, tik preden ga Jehuda (Juda) Iskarijot izda. Ko Ješua na vrtu Oljske gore premišljuje o sebi in o svoji poti, se pred nami še enkrat zavrti film njegovega življenja. Avtor nam prikaže zgodbo, v kateri Ješua le počasi odkriva sebe kot Božjega sina. Večkrat ga mučijo dvomi o tem, kakšna naj bo njegova življenjska pot, ali naj se poroči itd. Njegovo mater Marijo vse bolj skrbi, kaj bo z njim. Ješua je od očeta prevzel obrt in je tesar v Nazaretu. Pohišstvo, ki ga izdeluje, ni ravno najboljše kvalitete, ljudje pa toliko raje hodijo v njegovo delavnico, ker tam naletijo na uteho, razumevanje, ljubezen in tolažbo. Ješua tako nevede postane nekakšen duhovni svetovalec vasi. To gre v nos tamkaj postavljenemu rabinu, v čemer se že nakazuje kasnejši konflikt med Ješuo in tempeljsko duhovščino.

Zgodba Ješue je zgodba navadnega človeka. Svoje posebnosti se začne zavedati šele potem, ko ga njegov bratranec Johanaan Potapljavec krsti v reki Jordan ter ga hkrati označi

za Mesijo. Po tem dogodku gre Ješua v puščavo, da bi se poglobil vase in se spoznal. V sebi je našel več kot samo sebe. Takole avtor opiše njegovo spoznanje: »*V meni je celota, ki ni jaz, pa mi kljub temu ni tuja. V meni je celota, ki me presega in me opredeljuje, neznanana celota, iz katere izvira vse vedenje, nerazumljiva celota, ki omogoča vsako razumevanje, enost iz katere črparam, Oče, čigar Sin sem*«. Ko se vrne iz puščave, si izbere preprost, ubožen način življenja, kateremu sledijo učenci, ki Ješuo prepričujejo, da je on Mesija, Izvoljeni. V romanu je Jehuda Iskarijot prikazan kot tisti izmed učencev, ki je Ješui najbližji in mu najbolj pogosto dopoveduje, da je ravno on – Ješua – Mesija, Božji sin.

Ješua tako prične s svojim javnim delovanjem. Ljudem hoče predvsem povedati, da ima Bog vsakogar rad. Po svojih močeh skuša vsakomur pomagati, vrstijo se čudeži, ki pa jim Ješua ne pripisuje velike pomembnosti. Ravno obratno se vedejo ljudje, ti hodijo predvsem za znamenji, čudeži in ozdravitvami, Ješuv nauk pa jim ni tako pomemben. Ker se množice vse bolj zgrinjajo okoli Ješue in njegovih učencev, se ga farizeji in tempeljska duhovščina zbojijo. Ker jim je trn v peti, se ga hočejo znebiti. Po prihodu v Jeruzalem, ga v času pred pasho aretirajo.



V tem prvem delu pisatelj večkrat uporablja Jezusove besede – citate iz Svetega pisma. Razne njegove prilike, zapovedi in izreke postavlja v zanimiv kontekst. Na ta način pred nami oživi lik Ješue kot iznajdljivega, nadvse vernega in do konca poštenega človeka. Kadar se Ješua sporeče z duhovščino glede zapovedi, vztrajno zagovarja misel, da njega napaja isti Duh, ki je napajal tudi pisce Stare zaveze. Zato ne prihaja odpravljat postave, ampak jo le dopolnjuje.

Z začetkom sodnega procesa proti Ješui se začne drugi del romana, zaradi katerega ima le-ta naslov *Evangelij po Pilatu*. Drugi del je sestavljen iz pisem, ki jih Pilat piše svojemu bratu Titu v Rim. Pisma razodevajo Pilatovo razmišljanje in delovanje od dne, ko je Ješua prvič stopil preden kot sodnika, pa vse do dneva, ko je Ješua odšel v nebo k Očetu. Ko Pilat Ješuo obsodi, se z njim šele dobro spozna. Več o njem ve njegova žena Klavdija Prokula. Pilat

pri obsodbi ravna predvsem kot pragmatičen politik rimskega kova in zato popusti volji ljudstva, ki je naščuvano proti Ješui. Ne zdi se mu prav, da je obsodil pravičnega človeka, vendar se po smrti Ješue oddahne in pričakuje, da bo v Jeruzalemu končno zavladalo znosno ozračje.

Stvari mu uidejo iz rok, ko tretji dan po smrti Ješue njegovo truplo izgine. Reševanje te zagate se loti predvsem kot razumen politik, zato hitro začne iskati možne krivce, ki bi lahko odnesli truplo. Pri iskanju razumnih rešitev je neverjetno spreten, kar mu prizna celo veliki duhovnik Kajfa. Pilat tako enkrat zaslišuje učence, drugič Nikodema, nadalje Jožefa iz Arimateje, celo Heroda. Vsaka Pilatova razlaga dogodka izginotja trupla se zdi zelo možna, a kaj ko se zmeraj sproti izkaže, da trupla ni nihče skrnil. Zagovornik razuma – Pilat se v tej zgodbi srečuje z zagovornikom vere – Ješuo.

Začudenje, strah in zbeganost se večajo iz dneva v dan. Ko se Ješua začne prikazovati

(med drugim se prikaže tudi Pilatovi ženi), je Pilat samo še bolj zbeگان. Iskanje resnice ga na koncu pripelje do tega, da se tako kot mnogi drugi odpravi na pot proti gori Tabor v Galileji, kjer naj bi Ješua odšel v nebesa. Tukaj sreča svojo ženo, ki je pravzaprav že postala kristjanka. Tudi sam se z razumom dokoplje vse do vrat vere, zmanjka pa mu poguma, da bi se spustil v ta navidezni nič.

Roman je lahko pripomoček kristjanu, da se zna bolj živjeti v življenje Jezusa. Jezik besedila je namreč zanimiv, ljudje in kraji so prikazani nazorno, kljub vsemu pa je to roman. Nekristjanu pa je knjiga lahko pripomoček, da ga pripelje do tam, do koder je zgodba Ješue pripeljala Pilata – do vrat vere. Roman pa gotovo vsakega bralca vzpodbuja k temu, da v roke ponovno vzame evangelije po Mateju, Marku, Luku in Janezu. Od tod je avtor namreč črpal vire za svoj *Evangelij po Pilatu*.

Matej Matija Kavčič