

**3/4** XXXV (326/327)  
marec/april 2006

## Vsebina

- Uvodnik**  
1 Miran Špelič: Askeza
- Teologija**  
3 Tomaž Maras: Peter - začetek in temelj edinosti, III.
- Vera in razum**  
7 Jürgen Habermas: Predpolitične podlage demokratične pravne države?
- Duhovnost**  
15 Tadeja Kerže: Pot iz nasilja brezbožnega človekoljubja v svobodo krščanske dejavne ljubezni, II.
- Leposlovje**  
27 Simon Purger: Pesmi  
35 Janez Koprivec: Čas dozorevanja
- Post**  
39 Ciril Sorč: "Kadar pa se ti postiš ..."  
48 Gregor Lavrinec: Post postane rodoviten, ko se odpre drugemu  
53 Evagrij Šolastik, Margaret Visser, Lord Tennyson: Sv. Simeon Stilit  
62 Janez Kristozom: Pomen posta  
63 Janez Kasijan: Namen in omejitve posta

- 64 p. Mari Osredkar: Post v verstvih ali Čemu se postijo verniki?  
78 Marko Kovačič: Malikovanje v filozofiji  
88 Matej Matija Kavčič: Post, molitev, vera in čudeži  
95 Andrej Marko Poznič: Človekov post za zemljo

### Pogovor

- 102 Lenart Rihar: Marko Kremžar  
107 Lenart Rihar: Slovenija v Argentini, pogovor z dr. Markom Kremžarjem, I.

### Pedagogika

- 115 Ivo Kerže: Problemi iz sodobne didaktike in pedagogike, II.

### Sociologija

- 122 Andraž Arko: Gejevstvo, Cerkev in film  
126 Leja Drogenik: Invalid - vendar ne zato drugorazreden član družbe

### Presoje

- 136 Ajda Kristina Trontelj: Eric-Emmanuel Schmitt, Noetov otrok  
138 Matej Matija Kavčič: Bogdan Kolar, Iskalci Boga  
140 Helena Jaklitsch: Dieter Blumenwitz, Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941 - 1946)  
142 Gašper Blažič: Ivan Janez Štuhec, Smer - osvobodjena dežela

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Zalka Arnšek: **Seme**, 2005, žgana glina, 30 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 Drogenik, Helena Jaklitsch, Robert Jakomin, Lea Jenstrle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž, Ana Reberc, Miran Špelič, Ajda Kristina Trontelj

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: Zalka Arnšek

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. 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

### Askeza

*Askeza. Nenavadna beseda, ki ji je današnji čas dal prizvok obskurne zastarelosti. Obenem pa je nekatere njene vsebine privzel, jih sekulariziral in jih prodaja kot najnovejši dosežek in hit civilizacije. In kaj ko bi se povrnili k njenim izvirnim pomenom in vsebinam, ki jih je krščanstvo obogatilo z vero v od mrtvih vstalega Kristusa?*

*Grki so se posluževali askeze, da so uspeli na športnem in vojaškem področju. Šlo je preprosto za telesno vadbo, za vzdrževanje telesne kondicije in obvladovanja telesa, kar je omogočalo zmago na katerem koli področju. Od tam je izraz prodril tudi v filozofijo, kjer so mnoge filozofske šole telesno vajo postavile za pogoj ali prvi korak pri prodiranju v razsežnosti človekovega uma. Telo je bilo potrebno obvladati, da njegove potrebe ne bi motile duhovnega vzgona.*

*Krščanstvo prihaja na prizorišče z novo vsebino askeze: odmik od sveta, pravzaprav od svetnih posvetnosti, da bi se človek približal Bogu. Odmik od vsega, kar bi lahko človeka oviralo, tako da bi pozabil na Boga in božje posege v človeški svet, in ga varalo, da lahko sebe razume zgolj v odnosu do sebe. Tukaj ne gre več za osvojitve zmage na olimpijskih igrah niti v vojni s sosednjim mestom; niti ne gre zgolj za prodor v lastne globine in odkrivanje lastnih potencialov, ampak za vzpostavitev novega žarišča in cilja: oblikovanje odnosa z Bogom.*

*Zunanji elementi pa so si sila podobni. Zlasti gre za spremenjen prehranjevalni režim, kar naj bi odmevalo tudi na drugih področjih. Odpoved hrani človeka naredi sicer občutljivejšega, obenem pa tudi bolj vzdržljivega. Omogoči notranje prečiščenje in izločitev strupov, kar posledično pomeni boljše zdravje in odpornost. Če se človek odpove tem postopkom, se ga lotevajo klasične "civilizacijske" bolezni, ki ga včasih celo zmotivirajo, da se vsaj v skrbi za lastno kožo odloči za askezo.*

*In zakaj se danes poleg klasičnega "Kristus da, Cerkev ne" pojavlja tudi vrsta vzporednic, kot na primer "dieta da, post ne"? Verjetno zato, ker se dieta ustavi tostran in ne sega v zahtevne pokrajine onstranstva. Pa tukaj ne mislim na onstranstvo zgolj v pomenu nebes, ampak tudi onstran mojih moči, onstran moje kontrole. Post me namreč popelje v področje milosti, nezasluzenega daru, a tudi nepojmljive zahtevnosti. Krščanska askeza ne zahteva zgolj zunanjega izpolnjevanja; že starozavezni prerok je obsojal tak post. Pred nas postavlja jasno zahtevo po notranjem spreobrnjenju in odločitvi za prave vrline in resnične vrednote. Umik od posvetnega sveta ni beg pred ljudmi, ampak prej beg, ki naj bo ljudem v pomoč, da se približajo svetemu svetu. Tistemu, v katerem ne vladata boj in tekmovanje, ampak ljubezen.*

*Drugi odpor proti askezi prihaja iz želje po revanšizmu. Na Kitajskem, v deželi, ki je še nedavno poznala epidemično lakoto, so nedavno odprli največji trgovski center*

na svetu, ki je po površini večji od 60 nogometnih igrišč. U "boljših" dneh ga obišče skoraj pol milijona kupcev. Svetišče brez primere! Desetletja se je živelo v skrajnem pomanjkanju, zdaj pa končno lahko zadihamo, končno lahko svojim potomcem omogočimo lepšo prihodnost. Tudi pri nas lahko najdemo nekaj te miselnosti. Krščanska askeza pa zahteva, da ne obupamo v pomanjkanju in da se ne prevzamemo v obilju. Kajti obilje, ki gradi na kratkotrajnem izkoriščanju nečesa, kar se je kopičilo v dolgih dobah, zna biti še kako uničujoče.

*In kaj lahko spričo tega dvojnega izziva naredim preprost kristjan s svojim postom, kolikor mi ga je še ostalo?*

*Malo in veliko; vsekakor pa vse, kar je v moji moči. Poskrbim najprej za svoje zdravje, ko se odpovem hrani, ki je sicer dovoljena in dobra, a je občasna zdržnost od nje še boljša. Poskrbim za bližnje, ki so v stiski, saj mi je odpoved nekaj prihranila. Tako postajam odziven tudi za druge oblike človeške stiske, ko se ljudje čutijo osamljene in zapuščene. Poskrbim tudi za stvarstvo, ko sem pri uporabi zemeljskih dobrin, zlasti energetskih, bolj zmeren, in jih pustim še naslednjim rodovom. In slednjič, pobegnem od sodobnih malikov in se pustim pritegniti Stvarniku, ko se prav prek askeze zavem, da je on darovalec teh dobrin, ki jih v bistvu ne morem kupiti, ampak jih prejmem v dar. In da je dar nad vsemi darovi bivanje z njim. Prav to svoje darovanje pa mi je on sam pokazal, ko se je sam postil in boril zame, ko se je sam vsemu odpovedal, da bi njegova smrt, premagana v vstajenju, prinesla življenje vsem verujočim vanj.*

Miran Špelič

# Peter – začetek in temelj edinosti, III.

V zadnjem, najkrajšem poglavju svojega dela o svetem Petru Oscar Cullmann po temeljitem študiju zgodovine in Svetega pisma ugotavlja, da se katoliško utemeljevanje prvenstva rimske Cerkve in njenega škofa kot Petrovega namestnika v resnici vrti v začaranem krogu: izvrševanje rimskega prvenstva, ki ga zgodovinsko lahko zasledimo dokaj zgodaj, naj bi pomenilo, da rimsko prvenstvo sloni na Jezusovi obljubi Petru (prim. Mt 16,17-19), v resnici pa, pravi Cullmann, ravno tako vzročno razmerje med Jezusovo obljubo in izvrševanjem rimskega prvenstva šele potrebuje dokaz.<sup>1</sup> Jezus s svojo obljubo Petru po Cullmannovih ugotovitvah nikakor ni imel v mislih kakega Petrovega naslednika kot voditelja celotne Cerkve, na kakem škofovskem sedežu kot središču vsega krščanstva.

## 2 Odgovor Charlesa Journeta

Po objavi Cullmannove knjige o Petru se je oglasilo več katoliških teologov, med vsemi pa najbolj izstopa Charles Journet,<sup>2</sup> ki je svoj prispevek objavil v knjižici s 150 stranmi. Sam Cullmann je pozneje dejal, da je Journetovo delo najbolj poglobljen prikaz katoliškega nauka.

Od drugih katoliških teologov se Journet razlikuje že po pristopu. Drugi teologi so namreč sledili Cullmannovemu zaporedju (prek zgodovine in Svetega pisma do dogmatike), Journet pa začne tam, kjer drugi končajo: pri vprašanju pojmovanja Cerkve in vloge, ki jo ima Petrovo prvenstvo v Cerkvi danes. Journet pojasnjuje, da je metoda, ki naj bo zares teološka, lahko samo regresivna: izhajajoč iz sedanjega živega izročila, iz sedanje Cerkve, ki veruje, se teolog skozi zgodovino bliža izvi-

rom. Progresivna metoda pa v resnici ni teološka, temveč je zgodovinska, saj raziskovalec začenja pri izviroh, torej pri zgodovinskih dokumentih, in potem skuša sestaviti celovito predstavitev dogajanja.<sup>3</sup>

## 2.1 Različna izhodišča

Cullmannovo sedanje stališče, "od koder izhaja in v retrospektivi osvetljuje svojo novozavežno eksegezo",<sup>4</sup> je po Journetovem mnenju blizu stališču anglikanskega protestantizma. Journet zato svojo razpravo začne z razlikovanjem med katoliškim in protestantskim pojmovanjem krščanstva. Pri tem sledi ugotovitvam katoliškega zgodovinarja Johana Adama Möhlerja (1796-1838).

Po katoliškem pojmovanju je Kristus v krščanstvu ontološko prisoten, po protestantskem pa se v krščanstvu samo spominjamo dogodka, ki se je zgodil v preteklosti, enkrat za vselej. Prispodoba za katoliško pojmovanje je kamen, ki, ko ga vržemo v vodo, sproži valovanje, ki nima konca, ampak se vedno bolj širi. Prispodoba za protestantsko pojmovanje pa je kamen, ki iz vesolja leti proti Zemlji, zgori v ozračju in tako za njim ostane samo še spomin na utrinek.

Vzrok za različnost in "nezdružljivost" katoliškega in protestantskega pojmovanja je po ugotovitvah tübinskega profesorja J. A. Möhlerja v Lutrovem zavračanju kristologije koncila v Kalcedonu (leta 451). Ta koncil je proti raznim zmotam izpovedal tako božjo kakor človeško naravo, ki sta združeni v osebi Jezusa Kristusa nespremenjeno in neločeno. Lutra pa je Jezus zanimal samo kot Odrešenik, ki prihaja od Boga; v razpravljanju o Jezusovih dveh naravah ni videl nobenega smisla. Za-

vračanje "preveč teoretičnih" razprav je vendarle povzročilo dokaj "praktične" spremembe: hote ali nehote je Luter z zmanjševanjem vloge Kristusove človeške narave hkrati zmanjšal tudi pomen Cerkve, ki jo sestavljamo ljudi je kot udje Kristusovega telesa.

Po katoliškem pojmovanju ostaja Kristus namreč prek Cerkve med ljudmi nepretrgoma prisoten skozi ves čas in prostor. "Če je Bog tako ljubil svet, da mu je dal svojega edinega Sina, ali ga ne bo ljubil dovolj, da bi mu tudi pustil tega edinega Sina?"<sup>5</sup> Ko ga je Bog enkrat izročil svetu, mu svojega Sina nikoli več ne bo vzel.

Po protestantskem pojmovanju pa je na začetku krščanstva nek neponovljiv dogodek, ki ga lahko pozneje zopet obudimo z branjem in razumevanjem Svetega pisma; razlaganje Svetega pisma lahko v vsakem trenutku ustvari kako novo živo izročilo. Journet pravi, da se je tako, z novim razlaganjem Svetega pisma začela tudi reformacija in neko novo, protestantsko izročilo. To protestantsko izročilo torej ne nadaljuje tisočletnega nepretrganega živega izročila, ampak ga začenja na novo, čeprav se sklicuje na zvestobo spominu, shranjenemu v Svetem pismu.

Nikakor pa ne drži očitek, da se katoličani oddaljujejo od Svetega pisma, ko ga berejo znotraj nepretrganega živega izročila. Znotraj tega nepretrganega "valovanja" je Sveto pismo tudi nastalo in Bog to izročilo, tako verujemo katoličani, ohranja prosto zmote. Journet takoj doda, da vsi, ki živijo v božji ljubezni, kljub vsem svojim nepremagljivim zmotam v resnici že pripadajo edini pravi Cerkvi;<sup>6</sup> čeprav se denimo protestanti brez svoje krivde še naprej motijo, jim zato Bog nikakor ne odreka svoje milosti.

## 2.2 Služba edinosti

Bog je z Jezusom v polnosti razodel svojo ljubezen do ljudi. Bo torej dovolj ljubil ves svet, da bo zagotovil tudi oznanjevanje tega

razodetja v vsej polnosti, prosto zmote? Ali pa bo po smrti Jezusovih apostolov pustil ljudi same pred nemim besedilom, ki naj bi si ga moral razlagati vsak zase? Journet seveda odgovarja, da nam je ista Ljubezen resnico prinesla in jo med nami tudi ohranja - v Cerkvi. Čudi pa se Journet trditvi, da naj bi Jezus med svojim vstajenjem in ponovnim prihodom računal na nek zelo kratek čas. Cullmannu očita, da ne upošteva konca Matejevega evangelija, kjer Jezus naroči apostolom, naj naredijo vse narode za njegove učence (Mt 28,16-20).

Edino mesto v Novi zavezi, ki po Cullmannovem mnenju izrecno govori o razmerju med apostoli in poznejšo Cerkvijo, je Jezusova velikoduhovniška molitev (Jn 17,1-26), v kateri Jezus prosi Očeta tudi za edinost tistih, ki bodo po besedi apostolov verovali vanj. Temelj te edinosti, pravi Journet, se po smrti apostolov ne more skrčiti na samo to, kar so apostoli zapisali in se je ohranilo, zdaj pa naj te zapise razlaga vsak zase. Jezus je namreč apostolom zaupal tudi nalogo, ki jo bodo nadaljevali njihovi nasledniki - škofje: to je skrb za Cerkev, ki so jo apostoli utemeljili enkrat za vselej. Z božjo pomočjo bodo nasledniki apostolov v Cerkvi ohranjali nauk apostolov živ in prost zmote.

Skrb za vse svoje učence je Jezus torej zaupal svojim apostolom in njihovim naslednikom. Med apostoli pa je posebej Petru zaupal skrb za vse druge apostole. Vsi apostoli so Jezusovi poslanci in utemeljitelji Cerkve, samo Peter pa je Jezusov namestnik in nosilec vrhovne oblasti. Peter je res skala - temelj, na katerem bo Jezus zgradil svojo Cerkev; vendar je nek temelj še globlji od Petra: to je Jezus sam. Po Jezusovem vnebohodu Peter tako postane voditelj edine in vesoljne Cerkve, v katero so vključene vse krajevne Cerkve.

Jezus ne omenja Petrovih naslednikov, vendar utemeljitev Cerkve na Petru predpostavlja tudi njegove naslednike, saj stavba ves

čas svojega obstoja potrebuje svoje temelje. Journet apostole primerja zidarjem, ki so postavljali temelje, in temelji stojijo tudi po smrti apostolov, kakor tudi zidarji postavijo temelje enkrat za vselej. Samo Petru pa je Jezus dejal, da je on sam temelj, na katerem bo Jezus postavil svojo Cerkev.<sup>7</sup> Ta temelj pa mora seveda ostati, da stavba lahko obstaja in raste. Cullmann, ugotavlja Journet, ne upošteva te temeljne razlike med vsemi apostoli, kot minljivimi utemeljitelji krajevnih Cerkev in Petrom, kot neminljivim temeljem vse Cerkve. Za Cullmanna je Peter le "kronološki" temelj, torej zgodovinski začetek Cerkve, ki se potem lahko nadaljuje brez Petra. Nasprotno Journet poudarja, da je Peter začetek in temelj stavbe, ki brez trajnega, "arhitektonskega" temelja in začetka ne more stati in rasti. Petrovo službo edinosti morajo zato nadaljevati njegovi nasledniki.

Rimska Cerkev s svojim škofom kot Petrovim naslednikom je torej po Journetovih ugotovitvah svoje prvenstvo, kakor ga v katoliški Cerкви izvršuje vse do danes in do konca časov, prejela od samega Jezusa Kristusa – kar je jasno razvidno iz Svetega pisma. Vse to seveda sloni na veri, ne na kakem dokazu, zato se Journetu zdi Cullmannov očitek začaranega kroga dokazovanja dokaj neprimeren.

### Sklep

V predstavljenih delih Oscarja Cullmanna in Charlesa Journeta morda res ne najdemo nekih novih odkritij o svetem Petru in njegovi vlogi v današnji Cerкви. Je pa njun prispevek kljub temu dragocen. Cullmann je kot protestantski teolog na novo odkril osebnost apostola Petra, ki nikakor ni pomembna in "zanimiva" samo za katoličane. Journet pa je na novo opozoril na pomembnost različnih izhodišč, s katerih začenjamo vsako teološko raziskovanje in vsak dialog s kristjani drugih cerkvenih skupnosti. Ne preseneča, da v razpravi naša avtorja nista spremenila svojih sta-

lišč. Kljub temu je vsaj sprva presenetljivo, da na isto vprašanje o Petru in njegovi vlogi v današnji Cerкви na podlagi svojega raziskovanja odgovarjata tako zelo različno.

Dejansko tudi delo drugih katoliških in nekatoliških teologov v desetletjih, ki so sledila, ni privedlo do kakih revolucionarnih odkritij glede Petra in papeškega prvenstva, okreplil pa se je čut za zgodovinsko. Danes je zato jasno, da od študija Svetega pisma ali zgodovine ne moremo in ne smemo pričakovati takojšnjih odgovorov na vprašanja, kakršna si zastavljamo mi v svojem času in prostoru. Že samo spraševanje, ali Sveto pismo neposredno utemeljuje prvenstvo, kakor ga papež izvršuje danes, se denimo lahko izkaže za "nezgodovinsko", ker ne upošteva umeščenosti Svetega pisma v prostor in čas nastajanja.

Katoliški zgodovinar Klaus Schatz<sup>8</sup> zato svari pred prehitrim vnašanjem lastnih miselnih vzorcev v preteklost in pred spraševanjem: "Ali je že tedaj obstajalo prvenstvo, kakor ga razumemo mi danes?"<sup>9</sup> Schatz zato prvenstvo rimske Cerkve in njenega škofa raziskuje skozi dvatisočletno zgodovino, upošteva celoten kontekst prizadevanja Cerkve za edinstvo v različnosti. Zanima ga predvsem, kako Cerkev skozi stoletja ohranja svojo edinstvo. Edinstvo, ki ji je sveti Peter začetek in temelj.

### Literatura:

- C: *Dogmatična konstitucija o Cerкви 2. vatikanskega koncila* (1964).
- CD 87: Papeška biblična komisija: *Interpretacija Svetega pisma v Cerкви*. Cerkvni dokumenti 87. Ljubljana, 2000.
- Cullmann, O.: *Petrus: Jünger - Apostel - Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*. Zürich, 1952.
- Journet, Ch.: *Primaute de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. Paris, 1953.
- Journet, Ch.: *Théologie de l'Église*. Paris, 1958.
- Schatz, K.: *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Würzburg, 1990.

1. Prim. Cullmann, O., *Petrus: Jünger - Apostel - Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich, 1952, 265.
2. Charles Journet (1891-1975), rojen v ženevi, je bil profesor teologije v Fribourgu v Švici. Kot teolog se je udeležil II. vatikanskega koncila. Papež Pavel VI. je Journeta cenil kot največjega teologa svojega časa in ga je leta 1965 imenoval za kardinala.
3. Ta progresivna metoda je denimo modernističnega teologa Alfreda Loisyja gnala k vedno novim in novim teorijam, pri katerih niti sam ni dolgo vztrajal. Pri regresivni metodi pa se teolog zaveda odločilnega in neizogibnega vpliva izhodišča, s katerega se loteva svojega raziskovanja. Izhodišče katoliškega teologa je seveda vera katoliške Cerkve. Med teologovim izhodiščem in njegovim raziskovanjem je dialoško razmerje, kakršno je Papeška biblična komisija pod predsedovanjem (tedaj še kardinala) Josepha Ratzingerja glede študija Svetega pisma opisala takole: "Na eni strani ima sistematična teologija vpliv na predrazumevanje, s katerim eksegeti pristopajo k bibličnim besedilom. Na drugi strani pa eksegeza daje drugim teološkim vedam podatke, ki so zanje temeljni" (CD 87, 91).
4. Journet, Ch., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris, 1953, 18.
5. Journet, Ch., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris, 1953, 25.
6. "Nepremagljiva nevednost" ne zajema samo vseh, ki za Jezusa Kristusa in njegovo Cerkev še nikoli niso slišali, ampak tudi tiste, ki zaradi različnih dejavnikov in brez svoje krivde niso sposobni sprejeti cerkvenega oznanila, čeprav ga morda celo dobro poznajo. Zanimivo, da Journet o tem piše že toliko let pred splošnim upadanjem pripadnosti Cerkvi, čemur smo danes priča v Zahodni Evropi. Svoje teološko delo Journet razume predvsem kot službo Svetemu Duhu, ki kljub vsemu odpira srca vseh ljudi za Boga, ki je Ljubezen in Resnica, tudi sredi kulture, ki nam danes ovira dojemljivost za evangelij.
7. Journet piše v času med dvema vatikanskima konciloma. Šele 2. vatikanski koncil je podal bolj uravnotežen pogled na razmerje med papežem in škofi oz. med eno vesoljno Cerkvijo in mnogimi delnimi Cerkvami. Journetova primerjava papeške jurisdikcije nad vso Cerkvijo jurisdikciji škofa v svoji škofiji (prim. Journet, Ch., *Théologie de l'Église*, Paris, 1958, 163) sama zase danes morda daje napačen vtis prigodnosti vloge škofov in delnih Cerkva - kakor da bi papež lahko "škofoval vsemu svetu" tudi sam, tudi brez škofov. Nasprotno 2. vatikanski koncil poleg učenja I. vatikanskega koncila o papeževi "polni, vrhovni in vesoljni oblasti nad Cerkvijo" poudarja tudi zbornost vseh škofov (vedno skupaj s papežem) nad vesoljno Cerkvijo, ki obstaja v delnih Cerkvah in iz njih. Začetek in temelj edinosti v delnih Cerkvah so posamezni škofje tako, kakor je rimski škof kot Petrov naslednik začetek in temelj edinosti "tako škofov kakor množice vernikov" (prim. C 22-23).
8. Klaus Schatz (rojen 1938) je profesor cerkvene zgodovine na jezuitski Filozofsko-teološki visoki šoli sv. Jurija v Frankfurtu ob Majni. Njegovo delo o papeškem prvenstvu je v celoti dostopno na spletu (<http://www.sankt-georgen.de/leseraum/schatz2.html>).
9. Prim. Schatz, K., *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg, 1990, 15.

# Predpolitične podlage demokratične pravne države?\*

Tema naše razprave spominja na vprašanje, ki ga je sredi šestdesetih let v jedrnatih formuli izrazil Ernst-Wolfgang Böckenförde: "Ali liberalna in sekularizirana država ne živi od normativnih predpostavk, ki jih sama ne more zagotoviti?"<sup>1</sup> V tem se kaže dvom v zmožnost demokratične ustavne države, da bi iz svojih virov obnovljala normativne predpostavke, na katerih temelji, kakor tudi domneva, da je vezana na avtohtona svetovnonazorska ali religiozna, vsekakor vse zavezujoča etična izročila. Državo, zavezano svetovnonazorski nevtralnosti, bi to vpričo "dejstva pluralizma" (Rawls) pripeljalo v neroden položaj. Toda ta sklep nikakor še ne zavrne izražene domneve.

Problem želim sprva opredeliti z dveh vidikov. S kognitivnega vidika se dvom navezuje na vprašanje, ali je po popolni pozitivizaciji prava politično oblast sploh še mogoče izpeljati iz sekularne, tj. nereligiozne ali postmetafizične utemeljitve. Tudi če takšno utemeljitev sprejmemo, ostane z vidika motivacije dvom, ali je mogoče svetovnonazorsko pluralno skupnost normativno stabilizirati (tj. ji zagotoviti stabilnost, ki bi presegala enostavni *modus vivendi*), če v najboljšem primeru kot njeno osnovo vzamemo konsenz, ki je formalen, omejen na procedure in načela? Tudi če je mogoče ta dvom odpraviti, ostaja dejstvo, da so liberalne ureditve odvisne od solidarnosti svojih državljanov - in njihovi viri lahko zaradi "iztirjene" sekularizacije družbe popolnoma usahnejo.

Te diagnoze ne moremo odpraviti z zamahom roke, ne smemo pa je razumeti tako, da bi omikani zagovorniki religije iz nje tako ali

drugače črpali nekakšno "večvrednost". Namesto tega predlagam, da sekularizacijo kulture in družbe razumemo kot dvojni učni proces, ki sili tako razsvetljenska izročila kakor tudi religiozne nauke k razmisleku o njihovih vsakokratnih mejah. Glede na postsekularne družbe se končno zastavlja vprašanje, katere kognitivne drže in katera normativna pričakovanja mora liberalna država zahtevati od verujočih in neverujočih v njihovem medsebojnem srečevanju.

## 1 Utemeljevanje sekularne ustavne države iz virov praktičnega uma

Politični liberalizem (ki ga zagovarjam v posebni obliki kantovskega republikanizma)<sup>2</sup> se razume kot nereligiozno in postmetafizično upravičevanje normativnih temeljev demokratične ustavne države. Ta teorija izhaja iz izročila prava uma, ki se odpoveduje močnim kozmološkimi ali odrešenjskozgodovinskimi podmenam klasičnih in religioznih nauk naravnega prava. Zgodovina krščanske teologije v srednjem veku, zlasti španska pozna sholastika, sodi seveda k zgodovini rojevanja človekovih pravic. A temelji legitimiranja svetovnonazorsko nevtralne državne oblasti končno izhajajo iz svetnih virov filozofije 17. in 18. stoletja. Šele veliko pozneje sta teologija in Cerkev zmogli odgovoriti na izzive revolucionarne ustavne države. S katoliške strani, ki ima do *lumen naturale* (naravna luč razuma) sproščen odnos, v načelu vendarle ni ovir - če prav razumem - za avtonomno (od razodetih resnic neodvisno) utemeljevanje morale in prava.



Pokantovsko utemeljevanje liberalnih ustavnih načel se je v 20. stoletju moralo manj spoprijemati z bolečimi posledicami objektivnega naravnega prava (npr. materialne vrednostne etike) kakor s historicističnimi in empirističnimi oblikami kritike. Po mojem mnenju zadoščajo že šibke predpostavke o normativni vsebini komunikativnega ustroja socio-kulturnih oblik življenja, da pred kontekstualizmom obranimo nedefetistični pojem uma in pred pravnim pozitivizmom nedecizionističen pojem pravne veljavnosti.

Pri tem ostane naloga, da razložimo:

- zakaj demokratični proces velja za postopek legitimne vzpostavitve prava in
- zakaj se demokracija in človeške pravice v postopku vzpostavljanja ustave drug z drugim križajo kot nekaj soizvornega?

Pojasnilo je v naslednjem:

- da demokratični proces - kolikor inkluzivno in diskurzivno oblikuje mnenje in voljo - utemeljuje domnevo o racionalni sprejemljivosti rezultatov in
- da zahteva pravna institucionalizacija takšnega postopka demokratične vzpostavitve prava sočasno jamstvo tako liberalnih kot temeljnih političnih pravic.<sup>3</sup>

Točka, na katero se ta strategija navezuje, je ustava, ki jo združeni državljani dajo sami sebi, ne pa udomačitev že obstoječe državne oblasti. To naj bi šele ustvarili po poti demokratičnega sprejema ustave. "Konstituirana" (in ne zgolj ustavno ukročena) državna oblast je zakonita vse do najglobljega jedra, tako da pravo povsem preveva politično oblast. Medtem ko je državni pozitivizem volje (Staatswillenpositivismus), zakoreninjen v cesarstvu in značilen za nemški državni pravni nauk (od Labanda in Jellineka do Carla Schmitta), puščal odprtino za od prava neodvisno pravno substanco "državnega" ali "političnega", v pravni državi ni oblastnega subjekta, ki bi črpal iz predpravne substance.<sup>4</sup> Po knežji predkonstitucionalni suverenosti ni nobenega praz-

nega mesta več, ki bi ga sedaj morali zapolniti s substancialno suverenostjo ljudstva - v podobi etosa nekega ljudstva, ki je bolj ali manj homogeno.

V luči te problematične zapuščine je bilo mogoče Böckenfördejevo vprašanje razumeti tako, kakor da bi popolnoma pozitivni ustavni red za kognitivno utemeljitev svojih veljavnostnih temeljev potreboval religijo ali kakršno koli drugo "vzdržujočo moč". Po tej interpretaciji bi se zahteva pozitivnega prava po veljavnosti vezala na njegovo utemeljenost v predpolitičnih-nravstvenih prepričanjih religioznih ali narodnostnih skupnosti, ker takšnega pravnega reda ne bi mogli upravičiti zgolj iz njega samega in iz demokratično uveljavljenih pravnih postopkov.

Če pa demokratičnih postopkov ne razumemo - kakor Hans Kelsen ali Niklas Luhmann - pozitivistično, ampak kot metodo izpeljevanja legitimnosti iz legalnosti, ne pride do primanjkljaja veljavnosti, ki bi ga morali zapolniti z "nравnostjo". V nasprotju z desnoheglovskim razumevanjem pravne države temelji proceduralistično, od Kanta navdihneno pojmovanje na avtonomnem utemeljevanju ustavnih načel, racionalno sprejemljivih za vse občane.

## 2 Kako se obnavlja državljanska solidarnost?

V nadaljevanju izhajam iz dejstva, da more ustava liberalne države svojo potrebo po legitimaciji pokriti samozadostno, tj. iz kognitivnih elementov, ki predstavljajo njena avtonomna sredstva, neodvisna od religioznih in metafizičnih izročil. Tudi ob tej premisi pa ostaja dvom, ki zadeva motivacijo. Predpostavke, ki zadevajo normativno vsebino demokratične ustavne države, so namreč zahtevnejše glede vloge državljanov, ki so avtorji prava, kakor do vloge občanov, ki so naslovljenci prava. Od naslovljencev prava se pričakuje zgolj to, da ob sprejemanju svojih sub-

jektivnih svoboščin (in pravic) ne prestopijo zakonskih meja. Drugače kakor s pokornostjo nujnosti zakonov, ki zagotavljajo svobodo, je z motivacijami in razpoložljivostmi, ki jih je pričakovati od državljanov v vlogi demokratičnih soavtorjev zakonov.

Ti naj bi svojo pravico do komunikacije in udeležbe vršili dejavno v interesu skupnega

dobrega, ne le v svojem interesu, ki ga dobro razumejo. To zahteva motivacijo, ki se razdaja in je ni mogoče izsiliti po zakonski poti. *Zakonsko obvezna* udeležba na volitvah bi bila na primer v demokratični pravni državi prav tako tujek kakor *zapovedana* solidarnost. K pripravljenosti, da se po potrebi zavzamejo za neznane in brezimne soodržavljane in se



Zalka Arnšek: Kal, 2005, žgana glina, v. 35 cm.

žrtvujejo za skupne interese, se sme državljanke liberalne skupnosti zgolj spodbujati. Zato so politične kreposti - tudi če so razvite v zelo majhnih količinah - bistvene za obstoj demokracije. So stvar socializacije in navajanja na prakse in miselne načine svobodne politične kulture. Status državljan je v določeni meri vsajen v civilno družbo, ki živi iz sponzanih, če želite "predpolitičnih" virov.

Iz tega še ne izhaja, da je liberalna država nezmožna obnavljanja motivacijskih predpostavk iz lastnih sekularnih zalog. Motivi za to, da se državljanji udeležujejo pri političnem oblikovanju mnenja in volje, gotovo živijo od etičnih življenjskih projektov in kulturnih življenjskih oblik. Ne smemo spregledati, da demokratične prakse razvijajo svojo politično dinamiko. Samo pravna država brez demokracije, na katero smo bili v Nemčiji dovolj dolgo navajeni, bi se na Böckenförderjevo vprašanje odzvala z negativnim odgovorom: "Kako dolgo morejo narodi, povezani v državo, živeti zgolj iz svobode, zagotovljene posamezniku, brez vezi poenotenja, ki je pred to svobodo?"<sup>5</sup>

Na demokraciji utemeljena pravna država ne zagotavlja le negativnih svoboščin občanom, ki živijo v družbi in skrbijo za svoje lastno dobro; s sprostitev komunikacijskih svoboščin spodbuja državljanke k udeležbi pri javnih sporih glede tem, ki zadevajo vse. Pogrešana "vez poenotenja" je demokratični proces (komunikativna praksa, ki jo je mogoče udeležniti le v skupnosti), v katerem se nenazadnje razpravlja o pravem razumevanju ustave.

Tako v aktualnih razpravah o reformi socialne države, o priseljenki politiki, o vojni v Iraku in o odpravi vojaške obveznosti ne gre samo za dnevno politiko, temveč vselej tudi za sporne interpretacije ustavnih načel - in implicitno za to, kako se kot državljanji Zvezne republike Nemčije in kot Evropejci v luči raznolikosti kulturnih načinov življenja, naših svetovnih nazorov in religioznih

prepričan želimo razumeti. Gotovo, zgodovinsko gledano so skupno religiozno ozadje, skupen jezik, predvsem pa na novo prebujena nacionalna zavest pripomogli k nastanku visoko abstraktne državljanke solidarnosti. Toda republikansko mišljenje se je medtem v glavnem ločilo od zasidranosti v predpredpolitičnem - če za "Nico" nismo pripravljene umreti, to še ne pomeni, da ugovarjamo evropski ustavi. Pomislite na politično-etične razprave o holokavstu in na masovne zločine, storjene v imenu lastne oblasti: državljanom Zvezne republike so vtisnile zavest o tem, da je ustava dosežek. Primer samokritične (danes nikakor več izjemne, ampak tudi v drugih državah razširjene) "politike spomina" kaže, kako se zveze, temelječe na ustavnem patriotizmu, *same* oblikujejo in obnavljajo sredi politike.

V nasprotju z močno razširjenim nesporazumom "ustavni patriotizem" pomeni, da državljanji ustavnih načel ne razumejo zgolj v njihovi abstraktni vsebini, ampak konkretno iz zgodovinskega konteksta njihove lastne vsakokratne nacionalne zgodovine. Za to, da moralne vsebine s temeljnih pravic preidejo v način razmišljanja, ne zadošča le kognitivni postopek. Moralni uvidi in po vsem svetu razširjeno soglasje v moralnem odporu proti masovnemu kršenju človekovih pravic bi omogočili le za las tenko povezanost med občani, iz katere - če bo do tega sploh kdaj prišlo - bi nastala svetovna družba državljanov. Med pripadniki politične skupnosti nastane - četudi najprej abstraktna in pravno posredovana - solidarnost komaj takrat, ko načela pravičnosti prodrejo v gostejši splet kulturnih usmeritev znotraj sveta.

### 3 Če se socialna vez strže ...

Po dosedanjih premislekih sekularna narava demokratične ustavne države ne kaže nobene, političnemu sistemu kot takšnemu imanentne, tj. notranje slabosti, ki bi s kog-

nitivnega ali motivacijskega vidika ogrožala samostabilizacijo. S tem pa niso izključeni zunanji dejavniki. Iztirjena modernizacija družbe kot celote more skrhati demokratično vez in shirati solidarnost, na katero je - ne da bi jo mogla pravno izsiliti - navezana demokratična država. S tem bi nastopile prav tiste okoliščine, ki jih ima v mislih Böckenförde: preobrazba občanov dobro stoječih in miroljubnih liberalnih družb v posamične monade, ki se zanimajo zgolj zase in delujejo samo v svojem interesu in ki subjektivne pravice kot orožje usmerjajo druga proti drugi. To, da se državljanska solidarnost krha, je v širšem obsegu razvidno iz politično neobvladljive dinamike svetovnega gospodarstva in svetovne družbe. Trgi, ki jih ni mogoče demokratizirati kakor državno upravo, vse bolj prevzemajo vodilno vlogo na področjih življenja, ki so jih do sedaj v skladu z normami povezovala politične ali predpolitične komunikacijske oblike. To ne preusmerja samo privatnih sfer vedno bolj v mehanizme ravnanja, naravnane k uspešnosti in usmerjene na lastne interese; tudi področje, ki se mora legitimirati pred javnostjo, se skrči. Državljanški privatizem se povečuje z izgubo volje, ki je posledica dejstva, da je demokratično oblikovanje mnenja in volje izgubilo funkcijo; ta le za silo trenutno funkcionira v nacionalnih arenah in ne dosega procesov odločanja, ki so prešli na nadnacionalno raven. K depolitizaciji državljanov sili tudi izginjanje upanja, da bi bilo mogoče mednarodno skupnost politično oblikovati. Spričo konfliktov in vpijočih socialnih krivic v svetovni družbi, ki je v veliki meri razdrobljena, raste na poti (ta se je začela po letu 1945) konstitucionalizacije mednarodnega prava razočaranje z vsakim novim neuspehom.

Postmoderne teorije gledajo na te krize z vidika kritike uma: ne kot na posledico selektivnega izčrpavanja umskih potencialov,

kljub vsemu navzočih v zahodni moderni, temveč kot na logični rezultat programa samouničujoče duhovne in družbene racionalizacije. Radikalni dvom v razum je bil katoliški tradiciji vse od njenih začetkov tuj. Toda katolicizem je vse do šestdesetih let preteklega stoletja težko shajal s sekularnim mišljenjem, značilnim za humanizem, razsvetljenstvo in politični liberalizem. Tako teorem, da lahko skrušeni moderni iz slepe ulice pomaga samo religiozno izročilo, vezano na transcendenco, dandanes znova žanje odziv. V Teheranu me je neki kolega vprašal, ali evropska sekularizacija s kulturno primerjalnega in religiozno sociološkega vidika ni pot, ki se je ločila in bi potrebovala popravkov. To spominja na razpoloženje v Weimarski republiki, na Carla Schmitta, Heideggra ali Lea Straußa.

Bolje pa se mi zdi, da vprašanja, ali se bo ambivalentna moderna sama stabilizirala iz sekularnih zmožnosti komunikativnega razuma, ne zaostriamo z vidika kritike razuma, ampak ga obravnavamo nedramatično kot odprto empirično vprašanje. S tem pojava nadaljnje obstoja religije v sekulariziranem okolju ne želim obravnavati kot golega socialnega dejstva. Ta pojav mora filozofija tako rekoč od znotraj vzeti resno kot kognitivni *izziv*. Preden pa nadaljujem pot naše razprave, želim omeniti odcep, ki je našemu pogovoru blizu in vodi v drugo smer. S tem ko se je filozofija pustila speljati radikalizaciji kritike uma, se je začela premikati k refleksiji o sebi z vidika svojih lastnih religiozno metafizičnih izvorov in se občasno pustila zaplesti v pogovore s tisto teologijo, ki je iskala opore v filozofskih poskusih poheglovske samorefleksije uma.<sup>6</sup>

### Ekskurz

Točka, na katero se navezuje filozofska razprava o umu in razodetju, je neka miselna figura, ki se nenehno vrača: um, ki ima za predmet svoje refleksije svoje najgloblje dno, odkrije, da je njegov izvor v drugem; in priz-

nati mora njegovo usodno moč, če noče izgubiti orientacije v slepi ulici hibridnega samoobvladovanja. Tu služi kot model vaja obračanja, ki jo izvrši - ali vsaj sproži - v lastni moči, vaja spreobrnjenja uma po umu. Pri tem ni pomembno, ali izhaja refleksija iz samozavesti spoznavajočega in delujočega subjekta (kakor pri Schleiermacherju) ali iz zgodovinskosti vsakokratne lastne eksistenčne gotovosti (kakor pri Kierkegaardu) ali iz škandalozne raztrganosti nравstvenih odnosov (kakor pri Heglu, Feuerbachu in Marxu). Ne da bi v začetku imel teološki namen gre um, ki je na teh potih stopil za svoje meje, prek samega sebe v smeri drugega: najsibo v mistični stopitvi z vseobsežno kozmično zavestjo ali v obupajočem upanju na zgodovinski dogodek odrešujočega sporočila ali v obliki solidarnosti, ki se silno zavzema za ponižane in razžaljene hoteč pospešiti mesijansko odrešenje. Ti anonimni bogovi poheglovske metafizike - vseobsegajoča zavest, vnaprej nemisljivi dogodek, neodtujena družba - so za teologijo lahek plen. Ponujajo se, da bi jih razvozlati kot skrivna imena Trojice osebnega Boga, ki sam sebe daje v delež.

Ti poskusi obnove filozofske teologije po Heglu so še vedno bolj simpatični kakor ničejanstvo, ki si izposoja krščansko obarvane pojme poslušanja in slišanja, pobožne zbranosti in čakanja na milost, prihoda in dogodka, da bi misel - propozicionalno razrahljano - priklicalo nazaj onstran Kristusa in Sokrata v nedoločeno pradavnino. V nasprotju s tem temelji filozofija, ki se zaveda svoje zmotljivosti in krhkega položaja znotraj razčlenjene strukture moderne družbe, na generičnem, a nikakor slabšalno mišljenem razlikovanju med sekularno, tj. k univerzalnemu stremečo govorico, in religiozno, od razodetih resnic odvisno govorico. Drugače kakor pri Kantu in Heglu ta gramatična razmejitev ni povezana s filozofsko zahtevo, da bi sama določala, kaj je od vsebin religioznega izročila - onstran

družbeno institucionaliziranega vedenja o svetu - resnično ali neresnično. Spoštovanje, ki gre z roko v roki s to kognitivno vzdržnostjo od sodb, je utemeljeno na spoštovanju osebe in življenjskih načinov, ki svojo celovitost in pristnost črpajo iz religioznih prepričanj. Spoštovanje pa ni vse; filozofija ima razloge, da se je od religioznih izročil *pripravljena učiti*.

### 4 Sekularizacija kot vzajemni in dopolnjujoči se učni proces

V nasprotju z etično vzdržnostjo postmetafizičnega mišljenja, ki mu je tuj vsak na splošno zavezujoč pojem dobrega in vzorčnega življenja, so se v svetih spisih in religioznih izročilih skozi tisočletja na subtilen način izpisali in hermenevitično ohranjali uvidi o grehu, odrešenju in odrešenjskem izhodu iz življenja, za katerega se zdi, da ni rešitve. Zato lahko v skupnem življenju religioznih skupnosti - kolikor se izogibajo dogmatizmu in pritisku nad vestjo - ostane nekaj nedotaknjenega, kar se je drugje izgubilo in česar strokovno védenje strokovnjakov ne more ponovno vzpostaviti - mislim na dovolj razčlenjene izrazne možnosti, na senzibilnost za zgrešeno življenje, za družbena bolezenska stanja, za neuspehe individualnih življenjskih načrtov in iznakaženju izpostavljene življenjske oblike. Iz dejstva, da sta njuni epistemični usmerjenosti nesimetrični, je mogoče utemeljiti pripravljenost filozofije, da se uči od religije. Pa ne iz funkcionalnih, ampak - spominjajoč se uspešnosti njenih "hegeljanskih" učnih procesov - iz vsebinskih razlogov.

Vzajemno prežemanje krščanstva in grške metafizike ni ustvarilo samo duhovne podobne teološke dogmatike in helenizacije krščanstva, ki ni bila blagodejna v vseh pogledih. Privedla je tudi do filozofskega prilasčanja specifičnih krščanskih vsebin. Ta filozofski postopek prisvajanja je sedimentiral v pojmovnih mrežah z zahtevno normativno vsebino, kakor so "odgovornost - avtonomija -

opravičenje”, “zgodovina in spominjanje”, “novozačenjanje, ustvarjanje novega in vračanje”, kakor “emancipacija in dovršitev”, “pozunanjenje, ponotranjenje in utelešenje”, “individualnost in občestvo”. Preoblikoval je sicer njegov izvorno religiozni smisel, a ne tako, da bi mu z izpraznjenjem vzel vsebino in ga izčrpal. Prevod človekove bogopodobnosti v enakovredno in brezpogojno spoštovanja vredno dostojanstvo vseh ljudi je takšen rešilni prevod. Vsebino svetopisemskih pojmov odpira onkraj meja religiozних skupnosti obči javnosti drugačeverujočih in neverujočih. Walter Benjamin je bil eden od tistih, ki so mu takšni prevodi marsikdaj uspeli.

Na osnovi izkušnje, da sekularizacija sprošča pomenske potenciale, shranjene v religiji, lahko Böckenförderjevemu teoremu pripišemo neproblematičen pomen. Omenil sem diagnozo, po kateri v moderni uigrano ravnotežje med tremi velikimi sredniki družbene integracije pride v nevarnost, ker trgi in moč administracije vedno bolj izrivajo iz življenjskih področij družbeno solidarnost, torej koordiniranje prakse prek vrednot, norm in k razumljivosti usmerjene rabe jezika. Tako je tudi v lastnem interesu ustavne države, da obzirno ravna z vsemi kulturnimi viri, iz katerih se hranita normativna zavest in državljanska solidarnost. Ta zavest, ki je postala konzervativna, se zrcali v govoru o “postsekularni družbi”.<sup>7</sup>

S tem ne mislim samo na dejstvo, da se religija uveljavlja v vse bolj sekularnem okolju in da družba do nadaljnjega računa z obstojem religiozних skupnosti. Izraz “postsekularen” religioznim skupnostim ne izkazuje samo javnega priznanja za funkcionalni prispevek pri obnavljanju zelenih motivov in drž. V javni zavesti postsekularne družbe se veliko bolj zrcali normativni uvid, ki ima posledice za politični odnos med nevernimi in vernimi. V postsekularni družbi se uveljavlja spoznanje, da “modernizacija javne zavesti” postopoma

zajema tako religiozne kakor tudi svetne načine razmišljanja in jih reflektivno spreminja. Obe strani lahko, če sekularizacijo družbe razumeta kot *komplementaren* učni postopek, svoje prispevke k spornim temam v javnosti vzameta resno tudi iz kognitivnih razlogov.

### 5 Novi odnosi med vero in razumom

Sprva je bila religiozna zavest prisiljena v proces prilagajanja. Vsaka religija je izvorno “podoba o *svetu*” ali “*celostni nauk*” (comprehensive doctrine), tudi s tega vidika, da zase zahteva pristojnost, oblikovati neko življenjsko obliko v *celoti*. To zahtevo po interpretacijskem monopolu in vseobsegajočem oblikovanju življenja je morala religija v okoliščinah sekularizacije védenja, nevtralizacije državne oblasti in splošne svobode vere opustiti. S funkcionalno diferenciacijo družbenih podsystemov se je tudi življenje religiozne skupnosti ločilo od svojih družbenih okolij. Vloga člana nekega občestva se loči od vloge državljana. Ker pa je liberalna država vezana na politično povezovanje občanov, ki je več kakor le goli *modus vivendi*, se ta diferenciacija v članstva ne sme izčrpati v tem, da bi se religiozni etos prilagodil *naloženim* zakonom, opustil pa bi svoje kognitivne zahteve. Veliko bolj se morata univerzalni pravni red in egalitarna družbena morala notranje tako vpeti v etos religioznega občestva, da *eden iz družega* konsistentno izhajajo. Za to “vpetost” je John Rawls izbral podobo modula: modul svetne pravičnosti - čeprav temelji na svetovnonazorsko nevtralnih temeljih - se mora vključiti v kontekste sprejetih verskih prepričanj, ki so v nekem času temeljni.<sup>8</sup>

To normativno pričakovanje, s katerim liberalna država prihaja naproti religioznim skupnostim, *sovpada* z njihovimi interesi, kolikor jim to odpira možnost, da bi prek javnega političnega prostora same vplivale na družbo kot celoto. Seveda pa posledice

strpnosti, ki jih je treba nositi, niso enako porazdeljene med neverne in verne, kakor to kaže bolj ali manj liberalna zakonodaja o prostovoljni prekinitvi nosečnosti; pa tudi sekularna zavest ni zastonj deležna negativne verske svobode. Od nje se pričakuje uvajanje v razmislek o sebi in sprejemanju meja razsvetljenstva. Razumevanje strpnosti v pluralističnih družbah z liberalno ustavo ne sme spodbujati k spoznanju le vernih, da morajo vpričo nevernih in drugačevernih *na razumen način* računati z nadaljnjim obstojem nesoglasij. Po drugi strani se v kontekstu liberalne politične kulture k temu spoznanju spodbuja tudi neverne.

Za občana, ki je religiozno nemuzikaličen, to nikakor ni trivialno povabilo, naj opredeli odnos med vero in razumom *samokritično* z vidika svetnega védenja. Pričakovanje, da nesoglasij med vero in razumom ne bo konec, je mogoče le tedaj opredeliti kot "razumno", če religioznim prepričanjem tudi z vidika sekularnega védenja dodelimo epistemični status, ki ni enostavno iracionalen. Zato naturalistične podobe sveta, ki temeljijo na spekulativni predelavi znanstvenih informacij in so pomembne tudi za etično samorazumevanje občanov,<sup>9</sup> v javnem političnem prostoru nikakor ne uživajo *prima facie* prednosti pred konkurenčnimi svetovnonazorskimi ali religioznimi naziranjmi.

Svetovnonazorska nevtralnost državne oblasti, ki zagotavlja enake etične svoboščine za vsakega državljana, je nezdržljiva s političnim posplošenjem sekularnega pogleda na svet. Sekularizirani občani - kolikor nastopajo v vlogi državljanov - v načelu religioznim podobam sveta ne smejo odrekati njihovega resničnostnega potenciala; pa tudi vernim soobčanom ne smejo izpodbijati pra-

vice, da bi njihov prispevek k javnim razpravam prinesli v jeziku, ki je religiozen. Liberalna politična kultura sme od sekulariziranih občanov celo pričakovati, da se bodo pridružili prizadevanjem v prevajanju pomembnih vsebinskih prispevkov iz religioznega v javno dostopen jezik.<sup>10</sup>

Prevedla: Matjaž Feguš in  
Robert Petkovšek

\* Besedilo z naslovom "Predpolitične podlage demokratične pravne države?" je prispevek, ki ga je Jürgen Habermas podal na Bavarski katoliški akademiji 19. januarja 2004 v razpravi s kardinalom Josephom Ratzingerjem. Prispevek slednjega je bil objavljen v *Tretjem dnevu*, 2006, št. 1/2, str. 12-18.

Prevod iz: Habermas, Jürgen 2004: Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. Januar 2004]. V: *Zur Debatte* 1, 34 (2004), 2-4.

1. E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), v: isti, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, 1991, 212.
2. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, 1996.
3. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992, 3. pogl.
4. H. Brunkhorst, Der lange Schatten des Staatswillenpositivismus, v: *Leviathan*, 31, 2003, 362-381.
5. E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, III.
6. P. Neuner in G. Wenz (ur.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2002.
7. K. Eder, *Europäische Säkularisierung - ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, v: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002), 331-343.
8. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main, 1998, 76 sl.
9. Kot primer gl. W. Singer, *Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollen aufhören, von Freiheit zu reden*, v: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. januar 2004, 33.
10. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, 2001.

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

Kot je iz dosedanje analize dela Dostojevskega razvidno, se upravičeno nadejamo v njem najti uresničenje ideala dejavne ljubezni. Obravnava je pokazala, da jo je Dostojevski razumel kot v veri v Boga utemeljeno ljubeče služenje sočloveku, v katerem človek najde svojo polno izpolnitev. Ravno ta dejavna ljubezen naj bi bila tista temeljna drža, v kateri naj bo presežena uničevalska logika 'podtalnega človeka', natančneje, njegov humanizem, ki je v imenu osrečevanja človeštva pripravljen zasušiti, trpinčiti in celo ubiti posameznega človeka. Na vprašanje o tem, v katerih delih Dostojevskega lahko najdemo dejavno ljubezen, bo skušal odgovoriti sledeči sestavek.

## Dejavna ljubezen v romanih Dostojevskega

Dostojevski se je z vprašanjem dejavne ljubezni ukvarjal v svojih publicističnih spisih, dnevniških zapisih in korespondenci, v najbolj dognani in poglobljeni obliki pa se je obravnava tega vprašanja posvetil v umetniških besedilih. Začetek obravnave vprašanja dejavne ljubezni v umetniških delih Dostojevskega sega v obdobje po njegovem prihodu iz katorge leta 1859. Vrhunec doseže v zrelem obdobju njegovega ustvarjanja, ki se začne leta 1866, ko je izšel roman *Zločin in kazen*, in traja vse do 1879, ko je začel izhajati roman *Bratje Karamazovi*.<sup>1</sup>

### *Zapiski iz mrtvega doma*

Dejavno ljubezen je moč zaslediti že v romanu *Zapiski iz mrtvega doma* (1860-62), v

katerem Dostojevski vladavini greha in zlobe postavlja nasproti "blage, krotke in nesebične kaznjence",<sup>2</sup> pravi Aleksander Skaza. V temeljni življenjski naravnosti in delovanju svetlih likov romana, kot so 'starec staroverec',<sup>3</sup> Nura,<sup>4</sup> Alej,<sup>5</sup> vdova Nastasja Ivanovna<sup>6</sup> in nekateri izmed taboriščnih predstojnikov<sup>7</sup> ter zdravnikov,<sup>8</sup> lahko namreč razpoznamo temeljne poteze dejavne ljubezni.

Njihova drža ljubeznivega, veselega, zadržanega, a velikodušnega služenja sočloveku, v temelju katere je v večini primerov moč slutiti vero v Boga, je torej dejavna ljubezen, kot jo razume Dostojevski, to je v veri v Boga utemeljeno in globoko osrečujoče služenje sočloveku.

### *Zapiski iz podtalja*

Dejavno ljubezen je moč zaslediti tudi v romanu *Zapiski iz podtalja*, in sicer v ravnanju Lize. Ta nosi v sebi "ideal dejavne ljubezni, najvišje vrednote v hierarhiji etičnih vrednot Dostojevskega",<sup>9</sup> pravi Skaza. Vendar Lizina dejavna ljubezen, to je njeno ponižno in radikalno darovanje sočloveku<sup>10</sup> - 'podtalnemu človeku', ostaja v ozadju. Poglavitni vzrok za to gre iskati v njeni nezadostnosti oziroma celo napačnosti, saj je (najverjetneje) utemeljena v zgolj človeškem prizadevanju, zaradi česar je ob koncu romana deležna junakovega radikalne zavrnitve.

### *Zločin in kazen*

Če je obravnava vprašanja dejavne ljubezni v zgodnjih delih Dostojevskega še nekako v



ozadju, stopi z romanom *Zločin in kazen* v središče njegovega ustvarjanja. Pisatelj v tem romanu dejavno ljubezen namreč oblikuje v ukviru usode obeh glavnih likov, Rodiona Rasklonikova in Sonje Marmeladove.

### Rodion Raskolnikov

Zametke dejavne ljubezni pri Raskolnikovu gre iskati v njegovih dobrih delih, ko denimo reši otroke iz požara, pomaga revnemu študentu in izroči svoje zadnje prihranke družini Marmeladova. Vendar so ta njegova dejanja praviloma porojena iz hipnega navdiha in so utemeljena izključno na človeških močeh, zato so nestanovitna, kar se kaj kmalu pokaže, npr. ko zavrne pomoč dekletu z bulvarja, ki je v veliki stiski.

Najbolj pa se problematičnost Raskolnikovega človekoljubja pokaže v umoru starke, saj ga izvrši ravno v njegovem imenu. Po njegovem mnenju je namreč upravičeno ubiti človeka, če je ta v napoto pri doseganju človekoljubnih dejanj. Pri tem se sklicuje izključno na avtoriteto človeškega razuma, volje in moči, na katere naj se človek zanaša in po katerih naj se v življenju ravna.<sup>11</sup>

Zato Raskolnikov Sonjo Marmeladovo kara, da je vse preveč zaupala v Božjo pomoč.<sup>12</sup> To jo je po njegovem prepričanju zavedlo na misel, da se je nerazumno žrtvovala za družino svojega očeta s tem, da jo je vzdrževala s sredstvi, prislужenimi s prostituiranjem; s tem pa v resnici ni pomagala, temveč je še prispevala k njenem propadu.<sup>13</sup> Raskolnikov zato Sonjo spodbuja k temu, da naj se odslej zanese zgolj nase in vzame življenje izključno v svoje roke:

*“Konec koncev je treba resno in odkrito presoditi, ne pa po otročje jokati in kričati, da Bog ne bo dopustil! No, kaj bo, če te jutri zares odpeljejo v bolnišnico? Ona druga (Katerina Ivanovna, Sonjina mačeha, op. T. K.) ni pri pameti in je jetična; kmalu bo umrla. Kaj pa otroci? Mar se Polječka (Sonjina polsestra, op. T.*

*K.) ne bo pogubila? Ali je mogoče, da po vogalih nisi videla otrok, ki jih matere pošiljajo berait? Pozanimal sem se, kje živijo te matere in v kakšnih razmerah. Tam otroci ne morejo ostati otroci. Tam je sedemleten otrok razuzdanec in tat. A vendar so otroci Kristusova podoba: Njih je nebeško kraljestvo.’ Zapovedal jih je spoštovati in ljubiti, otroci so prihodnje človeštvo...”<sup>14</sup>*

Čeprav se Raskolnikov pri tem pozivu Sonji sklicuje na Kristusa, se v resnici pri vseh svojih prizadevanjih opira izključno na svoje lastne, človeške moči, kar dokazuje tudi njegov napotek Sonji:

*“Kaj je treba narediti? Zlomiti, kar je treba, enkrat za vselej, pa konec: in vzeti trpljenje nase! Kaj? Ne razumeš? Boš pozneje razumela... Svobodo in oblast, predvsem pa oblast! Nad vsemi temi trepetajočimi bitji in nad vsem mravljiščem! To je cilj.”<sup>15</sup>*

Iz te misli Raskolnikova je jasno razvidno, da pri njegovi odločitvi, spremeniti in izboljšati svet ne gre samo za radikalno odklanjanje Božje (po)moči, temveč tudi za željo po totalni oblasti nad sočlovekom, s katero naj bi mu omogočil boljše življenje. Tako torej pri njegovem človekoljubju ne gre za ljubeče služenje sočloveku, torej za dejavno ljubezen, temveč za dela logike 'podtalja', ki ga nazadnje pripelje do roba samouničenja.<sup>16</sup>

Od tam ga reši nov pogled na svet, ki je v njem dozorel ob srečevanju s Sonjo, namreč misel, da mora preseči meje človeške moči in se odpreti Presežnemu, k čemur ga Sonja vztrajno spodbuja s pozivi k javnemu priznanju umora<sup>17</sup> in kesanju ter sprejetju trpljenja pokore.<sup>18</sup> V Raskolnikovu ob zgedu njenega ponižnega in ljubečega služenja ujetnikom v katorgi<sup>19</sup> dokončno dozori sklep o sprejetju vere v Boga in s tem možnost začetka 'novega življenja', v katerem bo spet lahko ljubil in v tem našel srečo.

### Sonja Marmeladova

Iz analize dejavne ljubezni ob liku Rodiona Raskolnikova bi se dalo sklepati, da je

temeljna napaka njegovih človekoljubnih prizadevanj v tem, da ga žene želja (po izboljš(eva)nju sveta), ki ga vodi v aktivno (in destruktivno) poseganje v svet in sočloveka. Ta vtis bi se lahko še potrdil ob analizi dejavne ljubezni Sonje Marmeladove, ki v nasprotju z njim vdano in trpno prenaša težo svoje življenjske situacije z radikalnim žrtvovanjem za sočloveka, ki doseže vrh v pristanku na prostitutcijo, s pomočjo katere se trudi vzdrževati očetovo družino.

Sonja je namreč po mnenju Romana Guardinija sposobna tolikšne nesebičnosti v delih dejavne ljubezni ravno zato, ker jo v njih ne žene želja ali zahteva po lastni potrditvi.<sup>20</sup> Ravno odsotnost želja je namreč po njegovem tista, zaradi katere je Sonja zmožna del dejavne ljubezni kljub videzu, da njena prizadevanja ne obrodijo sadov, v katerih bi bila potrjena in poplačana.<sup>21</sup> Odsotnost želje (po svoji lastni afirmaciji) pri Sonji se zlasti izrazito pokaže v njenih pismih Dunji, sestri Raskolnikova, iz katorge, v katerih se povsem vzdrži izražanja lastnih želja, sodb in mnenj ter daje z objektivnimi opisi ves prostor drugemu, Raskolnikovu.<sup>22</sup>

Drža radikalne ponižnosti, ki zase ne terja ničesar in ostaja v tihem, skorajda trpnem služenju, se kaže tudi v njenem odnosu do jetnikov iz katorge:

*"In kadar je prišla k Raskolnikovu na delovišče ali je srečala skupino kaznjencev, ki so šli na delo, so vsi snemali kape in jo pozdravljali: 'Matuska Sofja Semjonovna, mati ti nežna, ljubeča!' so pravili ti grobi, žigosani katoržniki temu majcenemu in subljatemu bitju. Sonja se je smehljala in odzdravljala in vsem je bilo všeč, kadar se jim je smehljala. Všeč jim je bila celo njena hoja, obračali so se za njo, da so videli, kako hodi, in jo hvalili; hvalili so jo celo zato, ker je bila tako majhna, in jo hvalili kar tako, ne da bi vedeli zakaj. K njej so se hodili celo zdraviti."*<sup>23</sup>

Iz navedka je razvidno, da se Sonjina ljubezen dogaja na način trpnega izžarevanja do-

brote, ki skorajda nehote, torej brez želje ali motiva, spreobrača zlo in hudobijo. Zdi se, da Dostojevski ravno to držo razume kot tisto pravo držo dejavne ljubezni, saj Sonjino ravnanje proti koncu romana obrodi velike sardove. Ne samo, da Raskolnikov stopi na pot spreobrnjenja, temveč se najde tudi rešitev za očetovo družino, in sicer v obliki izdatne denarne podpore, ki jo Svidrigajlov zapiše sirotam Marmeladova.<sup>24</sup> Tako se zdi, kot da je ideal dejavne ljubezni pri Dostojevskem trpna, iz odsotnosti želje porojena drža.

Vendar pri Sonji Marmeladovi ne gre za povsem brezželjno in pasivno ljubezen, saj v želji pomagati družini in Raskolnikovu intenzivno išče rešitev iz nastale težke situacije. Tako je tudi pri njej navzoče aktivno prizadevanje za uresničitev želje, vendar je pri tem, za razliko od Raskolnikova, odprta za pomoč Boga in se torej ne opira izključno na lastne moči. Da povsem brezželjna in trpna drža ne more biti ideal dejavne ljubezni Dostojevskega, kaže tudi dejstvo, da Sonjino ravnanje, ki se preveša v to držo, dejansko nehote pomaga pri razraščanju zla in uničenja, v katero je pahnjena družina njenega očeta.

Problematičnost te Sonjine drže se denimo razkrije v njenem popolnoma pasivnem odzivu na Lužinove obtožbe, da mu je ukradla denar, kar bi lahko pripeljalo v drastično poslabšanje njene življenjske situacije:

*"Sonja je že bila po naravi plaha in je zdavnaj vedela, da jo je laže uničiti kakor kogar bodi drugega, žali pa jo lahko vobče brez kazni. Vendar pa je vse do tega trenutka mislila, da se more s previdnostjo, krotkostjo in pokornostjo proti vsem in vsakomur nekako obvarovati nesreče. Njeno razočaranje je bilo kar prebridko."*<sup>25</sup>

Iz te težke zagate jo reši šele Raskolnikov s svojim energičnim zagovorom, v katerem jo s pomočjo logične razlage opere vsakršnega suma,<sup>26</sup> kar kaže na to, da je Sonjino ravnanje potrebno dopolnitve, ki jo daje v jasni želji (po resnici) utemeljen aktivni pristop Raskol-

nikova. Iz povedanega bi se dalo sklepati, da ta aktivna drža Raskolnikova ni nekaj negativnega sama na sebi, temveč to lahko postane, če se človek v njej zapre sam vase, v svoj egoizem. Rešitev iz tega je v odpiranju (D) drugemu, na kar (Raskolnikovu) kaže Sonjin sugestivni življenjski zgled:

*“Tedaj veliko moliš k Bogu, Sonja?” jo je vprašal. Sonja je molčala. Stal je zraven nje in čakal odgovora. - ‘Kaj pa bi bila brez Boga?’ je hitro in odločno zašepetala, potem ko ga je ošinila z očmi, ki so se nenadoma zaiskrile, ter mu močno stisnila roko. - ‘No, saj sem vedel!’ je pomislil. ‘Kaj ti za to naredi Bog?’ je vpra-*



Z. Arnšek: Noč v ščavju, 2005, žgana glina, v. 33 cm.

*šal, poizvedujoč naprej. - Sonja je dolgo molčala, kakor da ne more odgovoriti. Slabotne prsi so ji kar plale od razburjenja. - 'Molčite! Ne sprašujte! Niste vredni!' je nenadoma zavpila, gledajoč ga strogo in jezno. - 'Saj sem vedel! Saj sem vedel!' je vztrajno ponavljal sam pri sebi. - 'Vse naredi!' je hitro zašepetala in spet pobesila oči.*"<sup>27</sup>

Iz navedenega je razvidno, da je sinteza obeh drž, Sonjine in drž Raskolnikova, to je v želji (po izboljševanju svoje življenjske stvarnosti in medčloveških odnosov) porojena aktivna drža, ki je hkrati odprta Bogu, tista drža v delih dejavne ljubezni, ki omogoča Raskolnikovu zapustiti destruktivni egoizem in se odpreti novemu življenju v Bogu, Sonji pa prekiniti z nemočnim prepuščanjem danim življenjskim razmeram.

Na podlagi te kratke analize *Zločina in kazni* se lahko znova potrdi Dostojevskega razumevanje dejavne ljubezen kot v veri v Boga ukoreninjeno darujoče služenje bližnjemu, v katerem človek doseže izpolnitev svoje najgloblje želje.

### *Idiot*

Tudi v romanu *Idiot* Dostojevski odredi vprašanju dejavne ljubezni središčno mesto. Obravnava ga zlasti skozi lik Leva Miškina, mladega ruskega kneza, ki kljub svoji raztreseno-omahljivi življenjski drž, pogojeni s posledicami težke epilepsije, pokaže izjemno odločnost in srčnost pri branjenju zastraževanih in nemočnih.

Tako se že kot psihiatrični bolnik v Švici pogumno zavzame za obče zasramovano Marie.<sup>28</sup> Pozneje, po vrnitvi v Rusijo, fizično brani Varjo pred napadom njenega brata Gavrila<sup>29</sup> in Nastasjo Filipovno pred javno žalitvijo in napadom objestnega častnika.<sup>30</sup> Tudi sicer naredi veliko dobrih del, predvsem z dajanjem miloščine,<sup>31</sup> tudi tistim, ki ga žalijo in izkoriščajo, tako kot denimo Burdovski.<sup>32</sup> V večini teh srečanj z ljudmi ostaja Miškin nevsiljiv so-

govornik, ki z zadržanim, skorajda trpnim so-  
doživljanjem skuša olajšati trpljenje sočloveka.

Ta njegova do samopozabe prignana altruistična drža se kaže zlasti v njegovem odnosu do Nastasje Filipovne, ki ga s svojo trpečo lepoto sicer izjemno privlači,<sup>33</sup> vendar je v ospredju njegovega občutenja do nje brezmejno sočutje.<sup>34</sup> Knez Miškin tako Nastasji Filipovni, za katero sluti, da jo v odnosu z Rogožinom čaka nasilna smrt, ob njenem rojstnem dnevu, ko se ta odpove vsem svojim gmotnim privilegijem in snubcem, iz usmiljenja<sup>35</sup> ponudi poroko, da bi ji s tem pokazal, da je vredna dostojnega ženina.<sup>36</sup> Nastasja Filipovna namreč živi v prepričanju, da nima več izhoda iz položaja padle ženske, v katerega jo je v mladosti z zlorabo pahnil Tocki; ravno zato ji Miškin s ponudbo zakona, v katerem bi užila spoštovanje, želi omogočiti začetek novega življenja.<sup>37</sup> Kljub zavrnitvi ji knez vseskozi požrtvovalno služi, čeprav ob njej trpi v (do groze razbolelem) brezmejnem sočutju,<sup>38</sup> ki ga razglša za najvišjo vrednoto.<sup>39</sup>

V največji stiski, v kateri se znajde zaradi tega sočutja, se knez Miškin zateče k Aglaji,<sup>40</sup> v katere čisto lepoto in idealističen značaj se zaljubi.<sup>41</sup> V pogovoru z njo prizna, da je vseskozi dvomil o tem, da bi Nastasji Filipovni dejansko lahko pomagal in da ga v tej veliki stiski žene k njej, Aglaji, kot novemu upanju.<sup>42</sup> Tako v njem postopno zori odločitev, da bo prekinil s svojo radikalno žrtvujočo se sočutno ljubeznijo do Nastasje Filipovne:

*"Bog mi je priča, Aglaja, da bi rad dal svoje življenje, samo da bi ji vrnil dušni mir in jo osrečil, vendar... ljubiti je ne morem več, in ona to ve!" - 'Potem se žrtvujte, saj to se vam čisto poda! Saj ste tak neznanski dobrotnik. /.../ Dolžni ste, morate jo postaviti na noge, dolžni ste, da še enkrat odpotujete z njo, da bi se ji umirilo in tešilo srce. Pa saj jo imate vendar tudi sami radi!' - 'Ne morem se kar tako žrtvovati, pa čeprav sem se nekoč sam hotel in ... se mogoče še zdaj želim. A dobro mi je znano, da je bo ob meni konec, in zato*

*sem se odmaknil od nje. /.../ V svojem ponosu mi ne bo nikoli odpustila moje ljubezni... in tako naju bo obeh konec! To ni naravno, a tu je pač vse nenaravno'.*<sup>43</sup>

Te svoje namere pa knez ne udejanji, saj se ob srečanju Aglaje in Nastasje Filipovne iz usmiljenja odloči za slednjo.<sup>44</sup> Z njo se je Miškin celo pripravljen poročiti, kljub zavesti, da ta poroka ne bo osrečila ne njega ne nje, kajti s tem dejanjem ji želi rešiti življenje.<sup>45</sup> Vendar se Nastasja tik pred poroko odpove tej knezovi do skrajnosti prignani sočutni ljubezni in pobegne z Rogožinom,<sup>46</sup> ki jo nato ubije, knezu pa se ob tem znova omrači um.<sup>47</sup>

Iz te kratke analize *Idiota* je razvidno, da Miškinova brezmejno usmiljena ljubezen, ki v sebi zatre vsakršno željo, ne more ustaviti zla, saj junaka ohranja v pasivni drži in mu s tem onemogoča aktivno poseči v situacijo ter s tem prispevati k njeni pozitivni razrešitvi. Možnost drže, ki dejavno posega v svet in ga izboljšuje v skladu z najglobljo in v polnosti osrečujočo (ž)željo, je nakazana v besedah, v katerih Ippolit razmišlja o knezovi misli, da 'bo lepota odrešila svet'.<sup>48</sup>

Iz teh besed je moč moč razbrati, da je Miškin iskal možnost v (L)lepoti utemeljenem preobražanju sveta, v katerem naj bi človek prek darujočega služenja bližnjemu dosegel uresničenje svoje želje in sreče. Iskal je torej dejavno ljubezen, ki pa je žal ni našel oziroma znal uresničiti.

### *Mladenič*

Z vprašanjem dejavne ljubezni se je Dostojevski ukvarjal tudi v romanu *Mladenič*, in sicer najbolj neposredno v nagovorih božjepotnika Makarja Dolgorukega. V njih namreč le-ta spodbuja k stanovitnim delom dejavne ljubezni, ki so utemeljena v Bogu,<sup>49</sup> v katerih je človeku dano doživeti 'raj',<sup>50</sup> ki je naravno stanje zanj samega in za celotno stvarstvo.<sup>51</sup>

Tako je kljub relativno omejenem prostoru, ki ga je Dostojevski v tem delu namenil

obravnavi tega vprašanja, vendarle jasno razvidno, da gre tudi tu za razumevanje dejavne ljubezni kot stvarnost izpopolnjujočega, v veri v Boga utemeljenega in globoko osrečujočega služenja bližnjemu.

### *Bratje Karamazovi*

Obravnava vprašanja dejavne ljubezni pri Dostojevskem doseže vrhunec v *Bratih Karamazovih*, saj je moč njeno udejanjenje najti v vseh osrednjih likih tega romana: pri Markelu, Mihailu, še posebej poglobljeno pa pri starcu Zosimu in njegovemu duhovnem varovancu Aljošu.

### Starec Zosima

Starec Zosima o dejavni ljubezni najbolj neposredno spregovori v svojem predsmrtnem govoru, polni izraz pa je ta v Bogu utemeljena in globoko osrečujoča drža žrtvujočega služenja sočloveku dobila v njegovem življenju. Dejavno ljubezen namreč starec živi vse od svoje mladostne spreobrnitve naprej skozi pristno ponižno in ljubeznivo ravnanje z ljudmi, ki jih napolnjuje z veseljem in mirom.<sup>52</sup>

Dejavno ljubezen je moč zaslediti (zlasti) ob izteku Zosimovega življenja, in sicer v njegovih duhovnih pogovorih z vernimi ženami. V njih se starec izkaže kot izreden pomočnik v stiski ne samo s pozornim poslušanjem, temveč predvsem z molitvijo,<sup>53</sup> s svetovanjem ob pomoči svetopisemskih odlomkov,<sup>54</sup> s spodbujanjem k molitvi,<sup>55</sup> s pozivanjem h kesanju, odpušcanju in ljubezni ter z blagoslovom.<sup>56</sup>

Da gre res za dela dejavne ljubezni, priča dejstvo, da pri tem ne deluje (zgolj) iz sebe, temveč se z mislijo nenehno obrača na Boga, saj sta vsaka njegova beseda in kretanja pospremljeni z molitvijo in blagoslovom,<sup>57</sup> prek katerih mu je dana milost blagodejnega vplivanja in preobražanja stvarnosti. Iz tega je po Romanu Guardiniju razvidno, da "starec ne spreminja stvari sam, temveč s pomočjo Boga".<sup>58</sup>

To potrdi tudi Zosima sam v pogovoru z menihom, ki ga opazuje ob domnevnem ozdravljenju Lise Hohlakove:

*“Olajšanje še ni popolno ozdravljenje in je utegnulo nastati tudi iz drugih razlogov. A tudi če je kaj bilo, ne more biti nobena druga moč kakor milost Božja. Vse je od Boga.”*<sup>59</sup>

Da Zosimova dela dejavne ljubezni dejansko temeljijo v veri v Boga in njegovo moč, priča tudi njegov pogovor z Ivanom Karamazovim o vprašanju cerkvenega sodstva.<sup>60</sup> V njem je starec sicer polno angažiran kot pozoren poslušalec in zagovornik svojih stališč, vendar Ivana ne sodi in pogovor namesto z poukom zaključi z blagoslovom.<sup>61</sup> Tako Zosima s tem, ko ljudem *“pokaže točko, v kateri se lahko vse preobrazi, to je sprejetje Boga”*,<sup>62</sup> kot pravi Guardini, dopušča, da Bog sam vstopi v življenjske situacije, v njih deluje in jih preobraža na bolje.<sup>63</sup>

Starec k delom dejavne ljubezni, to je v zaupanju v Boga utemeljenem potrepljivem služenju sočloveku, spodbuja tudi druge,<sup>64</sup> predvsem svojega varovanca Aljošo. Naroči mu, naj pomaga ljudem, predvsem bratu Dmitriju, in sicer z umirjenim pričevanjem o osrečujoči Božji prisotnosti.<sup>65</sup> Za to držo, ki bo njegova življenjska naloga zunaj samostanskih zidov in v kateri bo, kot napove Zosima, našel srečo,<sup>66</sup> Aljoša v teku romana tudi (do)zori.

Iz tega starčevega naročila pa je poleg utemeljenosti v Bogu, ki je prva temeljna lastnost dejavne ljubezni, razvidna tudi druga, to je, da lahko človek ravno v njej najde polno srečo. O tem, da je po Zosimovem mnenju človek deležen sreče in notranjega miru ravno v delih dejavne ljubezni, to je v izpolnjevanju ‘zaveze Božje na tem svetu’, pričajo njegove besede, namenjene gospe Hohlakovi:

*“Zakaj ljudje smo ustvarjeni za srečo, in kdor je popolnoma srečen, tistemu je očitno dana milost, da si sme reči: izpolnil sem zavezo Božjo*

*na tem svetu. Vsi pravičniki, vsi svetniki, vsi sveti mučenci so bili srečni.”*<sup>67</sup>

in na drugem mestu:

*“Potrudite se, da boste dejavno in neugnano ljubili svoje bližnje. V enaki meri, kakor boste napredovali v ljubezni, se boste tudi prepričevali o Božjem bitju in o nesmrtnosti svoje duše. Če pa dosežete v ljubezni do bližnjega popolno samozatajenje, tedaj boste nedvomno dobili vero in noben dvom vam ne bo mogel več prodrati v dušo.”*<sup>68</sup>

Pot do človekovega cilja, sreče, je torej po starčevem mnenju ravno dejavna ljubezen, ljubezen do celotnega stvarstva, v kateri človek odkriva ‘skrivnost Božjo v stvareh’ in s tem svojo polno izpolnitev.<sup>69</sup> In ravno to Zosimovo razumevanje dejavne ljubezni, utemeljeno v prepričanju, da je človek že v zemeljskem življenju poklican v radost in veselje,<sup>70</sup> naleti ob njegovi smrti na velik odpor (tudi) med njegovimi bližnjimi, zlasti pri očetu Ferapontu.<sup>71</sup>

Pod vtisom vsesplošnega pohujšanja nad starcem in njegovo ljubečo odprtostjo do človeka ter stvarstva,<sup>72</sup> ki izbruhne ob tem, ko začne Zosimovo truplo hitro trohneti in torej ni zadoščeno občemu pričakovanju čudeža nestrohnjenja,<sup>73</sup> namreč tudi Aljoša ne sledi navodilu svojega duhovnega učitelja, naj z dejavno ljubeznijo pomaga preprečiti izbruh zla v očetomoru, in se za kratek čas prepusti vodstvu Rakitina.<sup>74</sup>

Vendar je ravno ta dogodek tisti, ob katerem se v Aljošu sproži proces notranjega prečiščevanja in zorenja, v katerem si za vse življenje dokončno utrdi duha<sup>75</sup> za dela dejavne ljubezni,<sup>76</sup> to je za Kristusov zgled ponesmajoče prizadevanje za (so)človekovo radost, kot ga je učil starec Zosima.<sup>77</sup>

Iz navedene analize je tako jasno razvidno, da je Dostojevski tudi skozi lik starca Zosime razvil dela dejavne ljubezni kot iz vere v Boga črpajočega darujočega služenja sočloveku, prek katerega je človeku dosegljiva polna sreča.

### Aljoša Karamazov

Prvine dejavne ljubezen je moč iskati tudi v krotkem delovanju, s katerim Aljoša Karamazov potrpežljivo služi soljudem in to kljub njihovim številnim npravstvenim padcem in celo žaljivemu ravnanju.<sup>78</sup>

*“Ljudi je imel rad: zdelo se je, da je preživel vse življenje s popolno vero v ljudi, in pri tem ga ni imel nikoli nihče niti za prostodušnega niti za naivnega človeka. Nekaj je bilo v njem, kar je govorilo in prepričevalo (in to tudi še vse življenje potlej, vse življenje), da noče biti ljudem sodnik, da noče vzeti nase sodbe in da bi za nič ne maral obsoditi svojega bližnjega. Videti je bilo celo, da je vse dopuščal, ne da bi količkaj obsojal, čeprav je bil včasih kaj bridko žalosten.”<sup>79</sup>*

Najbolj izrazito se Aljoša drži dejavne ljubezni približa v odnosu do očeta, ki ga kljub pogosto nizkotnem ravnanju ne obsoja,<sup>80</sup> ampak mu z nevsiljivim zgledom kaže možnost boljšega življenja; s tem naredi nanj izjemen vtis.<sup>81</sup> Aljoša *“jasno loči, kaj je prav in kaj ni; ne kima, ko ne more, sodi pa tudi ne”*,<sup>82</sup> pravi Guardini, tako da se zdi, kot da že uresničuje ideal dejavne ljubezni kot v zaupanju v Boga utemeljenem ljubečem (in radost posredujočem) služenju sočloveku, v katerem človek najde polno srečo.

Vendar, kot je že iz prejšnjega poglavja razvidno, Aljoša za dela dejavne ljubezni v teku romana šele (do)zori, zato je v njegovem služenju sočloveku moč zaslediti (tudi) odklone od nje. Njegovo človekoljubje je namreč v svoji začetniški zagnanosti željno ‘skorajšnjega dejanja’,<sup>83</sup> pri čemer se Aljoša kljub stalnemu sklicevanju na Boga opira pretežno na lastne moči in skuša uveljaviti svoje predstave. Posledice teh poskusov pomoči soljudem, v katerih Aljoša, sklicujoč se na zavezujoč Božji navdih, igra vlogo nespornega razsodnika, so praviloma negativne, saj namesto v pomirjenje in razrešitev življenjske situacije kakšne osebe vodijo celo v njeno zaostritev.

Tako denimo rodi njegovo skoraj grobo, na Božjih navdih sklicujoče se posredovanje v pogovoru med Katerino Ivanovno in Ivanom Karamazovim<sup>84</sup> zaostritev njunih medsebojnih razmerij.<sup>85</sup> Na Boga se Aljoša sklicuje tudi v pogovoru z bratom Ivanom,<sup>86</sup> vendar tudi v tem primeru deluje zgolj iz sebe, ko energično uveljavlja (skoraj obsojajoče) sodbe,<sup>87</sup> kar Ivana še utrdi v uporih zoper Boga,<sup>88</sup> v katerem potem njegov ‘učenec’ Smerdjakov utemelji očetomor.<sup>89</sup>

V Aljoševem ravnanju torej še ni moč zaznati temeljne drže starca Zosima, ki se v svojem prizadevanju za dobrobit sočloveka nenehno opira na Božjo moč in ji s svojo odprtostjo dopušča, da ta vpliva na življenjske situacije in jih razrešuje,<sup>90</sup> kajti v Aljošu še prevladuje (destruktivna) človeška logika.

Aljoša se v svojem črpanju iz (zgolj) človeške moči opira predvsem na človeka, Zosimo,<sup>91</sup> in na njegovo izjemno duhovno moč<sup>92</sup> ter slavo.<sup>93</sup> Tako se ob njegovi smrti denimo nadeja dobiti zavezujoče znamenje v obliki čudeža, s katerim bi bil starec potrjen kot nesopren pravičnik<sup>94</sup> in nosilec moči, ‘ki bo naposled uveljavila na svetu pravico in resnico’.<sup>95</sup> Ko pa se ta pričakovanja ne uresničijo,<sup>96</sup> se Aljoša upre Bogu<sup>97</sup> in zanemari Zosimovo naročilo, naj pomaga bratoma, ter s tem zamudi priložnost, da bi preprečil očetomor.<sup>98</sup> Aljoševo (v človeške predstave ujeto) delovanje tako namesto v preobražanje medčloveške stvarnosti privede v njeno uniče(va)nje.

Šele sprejetje Boga kot edinega temelja prizadevanja za dobrobit sočloveka bo tista točka, na kateri se bo Aljoševo ravnanje začelo postopno preobražati v dela dejavne ljubezni. Začetek tega temeljnega preobrata se zgodi ob Aljoševem srečanju z Grušenjko in njenim ljubečim usmiljenjem,<sup>99</sup> vrhunec pa ob poslušanju svetopisemskega odlomka o Kristusovem prvem čudežu v Kani Galilejski ob starčevi krsti.<sup>100</sup>

V polsnu, v katerega zdrsne ob tem poslušanju, ima namreč videnje starca Zosime

na svatbi v Kani Galilejski, v katerem mu je posredovana misel, da je tako kot vsak človek poklican po Kristusovem zgledu v dejavno prizadevanje za radost svojega bližnjega<sup>101</sup> in da mu bo v delih dejavne ljubezni dano veliko veselje ter sreča.<sup>102</sup> Ob tem izjemnem doži-

vetju se dokončno odloči slediti Zosimovem zgledu, kar simbolno nakaže s poklonom stvarstvu:

*“In zdajci se je vrgel na zemljo kakor pokoščen. Ni vedel, zakaj jo objemlje, ni si pojasnjeval, zakaj se mu tako nepremagljivo hoče, da*



Z. Arnšek: Temna podoba, 1993, žgana glina, v. 41 cm.



*bi jo poljubil, da bi jo vso pokrtil s poljubi; toda poljubljal jo je jokaje in hlipaje, jo oblival s solzami in si brezumnem zanosu prisegal, da jo bo ljubil, ljubil na vse večne čase. 'Obljij zemljo s solzami svoje radosti in ljubi te svoje solze...' mu je zazvenelo v duši. Zakaj je jokal? O, v svojem zanosu je jokal celo zaradi teh zvezd, ki so mu sijale iz brezdanjosti, in „ni ga bilo sram brezumja“. Kakor da so se mu niti od vseh teh nešteti svetov Božjih mahoma strnile v duši, je vsa trepetala, čuteč dotik „drugih svetov“. Hotelo se mu je, da bi odpustil vsem in za vse prosil odpuščanja, o, ne zase, marveč za vse ljudi in za sleberno stvar – „saj zame prosijo drugi“, mu je spet zazvenelo v duši. Toda s slebernim trenutkom je očitno in malone prijemljivo čutil, kako se nase seljuje v njegovi duši nekaj trdnega, neomajnega kakor nebesni obok nad njim. Nekakšna misel se je polasčala gospostva nad njegovim razumom, in to za vse življenje in na vse veke vekov. Na zemljo se je bil vrغل šibek mladenič, a vstal je za vse življenje utrjen borec - in tega se je zavedal mahoma, prav v tem trenutku svojega zanosu. In nikoli v vsem svojem poznejšem življenju ni mogel Aljoša pozabiti te minute. 'V tisti uri je nekdo obiskal mojo dušo!' je potlej govoril, trdno prepričan o resničnosti svojih besed.*<sup>103</sup>

Ravno ob tem dogodku Aljoša dozori za dela dejavne ljubezni v svetu, kamor ga pošlje starec. Tej drži se skuša v svojem delovanju (pogosto neuspešno) približati že pred starčevo smrtjo, o čemer priča (tudi) njegova molitev:

*“O, Gospod, usmili se jih vseh, ki sem danes govoril z njimi, obvaruj jih v njihovih nesrečah in burjah in pokaži jim pravo pot. Tvoje so poti: po potih, ki jih ti veš, jih odreši. Ti si ljubezen, ki pošiljaš vsem tudi radost.”*<sup>104</sup>

Vendar je dejavno služenje bližnjemu, s katerim človek odpira prostor za vstop Boga v težke situacije, ki jih ta osrečuje preobraža, pri Aljošu moč v polnosti razvito najti šele po njegovem odhodu iz samostana, ko se sicer dejavno, vendar umirjeno<sup>105</sup> loti delovanja v dobrobit sočloveka.

Zavestna odločitev za dela dejavne ljubezni mu omogoči, da z iznajdljivim in predvsem pozornim ter potrpežljivim prizadevanjem lajša trpljenje družini umirajočega dečka Iljuše.<sup>106</sup> Tudi sicer se pokažejo sadovi njegove odločitve za dejavno ljubezen v primerni meri zbrane pozornosti, ki mu omogoča, da modro presoja,<sup>107</sup> svetuje<sup>108</sup> in miri<sup>109</sup> svoje sogovornike ter jim na ta način izjemno pomaga.

Pravo mero dejavnosti in hkrati zadržanosti pokaže Aljoša zlasti v odnosu do brata Dmitrija, ki mu po starčevem nasvetu posveti največ pozornosti, da bi mu bil v pomoč pri ohranitvi 'novega človeka', ki se je zbudil v njem po aretaciji.<sup>110</sup> Aljoša namreč brata zbrano poslušaja in miri,<sup>111</sup> mu (v nasprotju z ostalimi ljudmi) izpove svoje prepričanje o njegovi nedolžnosti glede očetomora<sup>112</sup> in ga opogumlja pri načrtovanju 'novega življenja'<sup>113</sup> ter ga pri njegovi odločitvi tudi podpre.<sup>114</sup>

O temeljnih potezah dejavne ljubezni, ki jo skuša v svojimi dejanji v polnosti zaživeti, spregovori Aljoša ob koncu *Bratov Karamazovih*, in sicer v nagovoru dečkom po pogrebu dečka Iljušečka. V njem jih spodbuja, naj bodo v življenju velikodušni, pogumni, modri, sramežljivo zadržani in ljubeznivi,<sup>115</sup> kajti v teh dobrih delih bodo našli srečo,<sup>116</sup> ki je predslutnja posmrtni radosti.<sup>117</sup>

Aljoša torej, prav tako kot starec Zosima, razume dejavno ljubezen kot v veri v Boga utemeljeno dejavno služenje sočloveku, s katerim človek odpira prostor blagodejnemu Božjemu delovanju in v tem najde polno srečo. To Aljoševo in Zosimovo razumevanje dejavne ljubezni hkrati pomeni vrhunec razvoja dejavne ljubezni, ki jo je Dostojevski po intenzivnem umetniškem iskanju v polnosti oblikoval in podal ravno v *Bratih Karamazovih*.

### Sklep

S pretresom glavnih likov romanov zrelega obdobja Dostojevskega smo se prepričali, da je pri njih (v dobršni meri) uresničen ideal

dejavne ljubezni. V drži v Bogu utemeljene- ga ljubečega služenja sočloveku, v katerem je človeku dana polna življenjska uresničitev in sreča, naslutevamo obrise krščanskega razumevanja dejavne ljubezni. Zato se bo prihodnje nadaljevanje razprave osredotočilo na primerjalno analizo med krščanskim in Dostojevskega razumevanjem dejavne ljubezni.

Na njeni podlagi bo zatem moč dognati, kakšne posledice je imel Pirjevčev odmik od krščanskega razumevanja dejavne ljubezni za njegovo interpretacijo dejavne ljubezni pri Dostojevskem. S tem bomo lažje razumeli stranpoti Pirjevčevega razumevanjem dejavne ljubezni, ki ima pomemben vpliv na sodobno slovensko razumevanje človekoljublja in ostalih temeljnih bivanjskih drž.

- 
1. Prim. Aleksander Skaza, F. M. Dostojevski – umetnik, v: Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Mali junak*, Ljubljana, 1970, 145.
  2. Aleksander Skaza, *Zapiski iz podtalja in 'podtalje'* F. M. Dostojevskega, v: Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, Ljubljana, 1995, 170-171.
  3. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Zapiski iz mrtvega doma*, Ljubljana, 1979, 44-45.
  4. Prim. prav tam, 67-68.
  5. Prim. prav tam, 68-69; 71.
  6. Prim. prav tam, 90-91.
  7. Prim. prav tam, 123.
  8. Prim. prav tam, 190.
  9. Aleksander Skaza, *Zapiski iz podtalja in 'podtalje'* F. M. Dostojevskega, v: n. d., 198.
  10. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, Ljubljana, 1995, 139; 142.
  11. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Zločin in kaznen*, Ljubljana, 1997, 192.
  12. Prim. prav tam, 327.
  13. Prim. prav tam, 325.
  14. Prav tam, 332.
  15. Prav tam, 333.
  16. Prim. prav tam, 508.
  17. Prim. prav tam, 423.
  18. Prim. prav tam, 423.
  19. Prim. prav tam, 550.
  20. Prim. Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojevskijs Werk*, München, 1951, 72.
  21. Prim. Romano Guardini, n. d., 77.
  22. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Zločin in kaznen*, Ljubljana, 1997, 545.
  23. Prav tam, 550.
  24. Prim. prav tam, 425 sl.
  25. Prav tam, 395.
  26. Prim. prav tam, 457.
  27. Prav tam, 327.
  28. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Idiot*, Ljubljana, 1979, 80 sl.
  29. Prim. prav tam, 131.
  30. Prim. prav tam, 383.
  31. Prim. prav tam, 220.
  32. Prim. prav tam, 308.
  33. Prim. prav tam, 37 sl.
  34. Prim. prav tam, 91 sl.
  35. Prim. prav tam, 230.
  36. Prim. prav tam, 183.
  37. Prim. prav tam, 187-188.
  38. Prim. prav tam, 381.
  39. Prim. prav tam, 254.
  40. Prim. prav tam, 219-220.
  41. Prim. prav tam, 608.
  42. Prim. prav tam, 470 sl.
  43. Prav tam, 472.
  44. Prim. prav tam, 616.
  45. Prim. prav tam, 628.
  46. Prim. prav tam, 640.
  47. Prim. prav tam, 653 sl.
  48. Prim. prav tam, 416.
  49. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Mladenič II*, Ljubljana, 1966, 212.
  50. Prim. prav tam, 180-181.
  51. Prim. prav tam, 147.
  52. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 39-40.
  53. Prim. prav tam, 61.
  54. Prim. prav tam, 65.
  55. Prim. prav tam, 66.
  56. Prim. prav tam, 68.
  57. Prim. prav tam, 41.
  58. Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojevskis Werk*, München, 1951, 33.
  59. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 71-72.
  60. Prim. prav tam, 78 sl.
  61. Prim. prav tam, 91.
  62. Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojevskis Werk*, München, 1951, 35.
  63. Prim. prav tam, 33.
  64. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 76.
  65. Prim. prav tam, 364.

66. Prim. prav tam, 99.
67. Prav tam, 72.
68. Prav tam, 73.
69. Prim. op. 398, 399, 408 KJE?.
70. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana, 1977, 15.
71. Prim. prav tam, 18 sl.
72. Prim. prav tam, 18 sl.
73. Prim. prav tam, 10 sl.
74. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana, 1977, 24 sl.
75. Prim. prav tam, 10.
76. Prim. prav tam, 49.
77. Prim. prav tam, 50.
78. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 230.
79. Prav tam, 26.
80. Prim. prav tam, 26-27.
81. Prim. prav tam, 31; 34; 121.
82. Romano Guradini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk*, München, 1951, 139.
83. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 35.
84. Prim. prav tam, 245.
85. Prim. prav tam, 247; 251.
86. Prim. prav tam, 315.
87. Prim. prav tam, 333 sl.
88. Prim. prav tam, 337.
89. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana, 1977, 364 sl.
90. Prim. op. 521 sl.
91. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 25.
92. Prim. prav tam, 39.
93. Prim. prav tam, 40; 44.
94. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana, 1977, 23.
95. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 41.
96. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana, 1977, 23; 24.
97. Prim. prav tam, 26.
98. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 100.  
Prim. tudi: Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana, 1977, 26-27 sl.
99. Prim. prav tam, 38.
100. Prim. prav tam, 50 sl.
101. Prim. prav tam, 50.
102. Prim. prav tam, 51-52.
103. Prav tam, 52-53.
104. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, Ljubljana, 1977, 205.
105. Prim. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Bratje Karamazovi II*, Ljubljana, 1977, 272.
106. Prim. prav tam, 279 sl.
107. Prim. prav tam, 296 sl.; 314 sl.; 338 sl.
108. Prim. prav tam, 303 sl.
109. Prim. prav tam, 308 sl.; 314 sl.
110. Prim. prav tam, 240-241; 348-349.
111. Prim. prav tam, 343 sl.
112. Prim. prav tam, 356.
113. Prim. prav tam, 355.
114. Prim. prav tam, 569-570.
115. Prim. prav tam, 585.
116. Prim. prav tam, 585.
117. Prim. prav tam, 586.

# Pesmi

*ko pride  
tisti pogled  
v mojo kri  
si ne morem pomagati  
da ne bi  
poljubljal do onemoglosti  
beračev, ki prosijo za kovanec, za uresničen nasmeh  
(mene, berača)  
mimoidočih, ki ne prosijo ničesar  
(mene, mimo hodečega)  
poljubljal  
na čelo  
na roke  
in v presušeni tolmun srca*

*za blaznega  
sem ožigosan  
in tak sem  
nor skakljam naokoli*

*v onem ljubečem pogledu  
se zrcali neznanski mir  
moje blaznosti*

*z vsako svojo mislijo  
ki jo polagam pred Te  
veliko tvegam  
tvegam  
da bom narobe razumljen  
da bom prištet med neprištevne  
da bom sladka kost med ostrimi zobmi vsevednih*

*a biti tiho  
ne morem  
ne smem  
pravilno me lahko razumeš le  
če tvegam vse*

*v brezštevilne možnosti  
iz mesa in krvi  
si me oblekel  
Krojač*

*vse šive  
sprejemam  
trdne in šibke  
sijoče blago  
ki bo počasi zbledelo  
krpe  
ki bodo prišite nanj  
za trenutek zacvetele  
vso razkošno udobnost  
in skripajočo ozkost obleke*

*pred večnim plesom  
se še enkrat  
do konca slečem*

*sijaj  
na novo oživiljene oprave  
bo spet  
Tvoje darilo  
moje neizmerno veselje*

*v globok vodnjak  
miru  
do vratu  
in še čez  
pljuska  
sveže hladna  
studenčnica -  
si me zvabil*

*pijem pijem  
potešen in srečen  
in žejen vedno bolj  
te vode  
svežega okusa*

*kako naj me  
v puščavi, zunaj  
razumejo  
opitega  
s preprosto čisto  
studenčnico?*

*ime Ti je bilo  
Blžina  
in podarjena si mi bila  
za mamó*

*klicali so Te  
Modrost  
in pustila si mi vasovati  
pod svojimi okni  
občudovana si bila kot  
Lepota  
in takoj sem se  
zaljubil va Te*

*še danes  
se sprehajam  
med Tvojimi imeni  
in Ti me učiš  
plesati  
toliko vprašanj  
imaš  
vseh barv  
različnih okusov  
vsemogočih vonjev  
razno raznih zvenov in šumov*

*jaz ne pišem simfonij  
z duhom po vsevednosti  
niti ne pečem slastnih  
zlato rumenih tort*

*odgovorim Ti  
s koščkom kruha  
ki ga bom  
tího  
ljubeče pojedel*



*med prebranimi  
tisočinami človeških izkušenj  
sta dve zazijali  
v brezkončnost  
imenovali smo ju  
ranjenost  
in hrepenenje*

*nanje  
vsak trenutek  
iščemo odgovor  
in upamo  
da bo svetel*

*to me fascinira  
kako si lahko  
tako nepregledno  
gromozansko  
potrpežljiv?*

*na vsako  
mojo neumnost  
odgovoriš  
s popolnoma  
razorožujočim  
ljubečim pogledom*

*je moč  
doseči dno  
Tvojega  
neizčrpnega  
usmiljenja?*

*dandanes je postalo moderno  
permanentno izobraževanje  
med najbolj zanimivimi študiji  
prednjačijo  
raznovrstna v-omarna nabiralništva  
(za ugled in zabavo se razume!)  
izjemno natančne analize sociološko psiholoških procesov  
globalizirane realnosti  
(življenje je hudo komplicirana zadeva!)  
in lov za vedno mladostnim izgledom  
(estetika sveže napete kože je temelj eksistencialne filozofije)*

*potisnjen sem v rezervat  
dvomljivega slovesa  
rad bi se namreč izučil  
za čisto navaden poklic  
biti človek*

# Čas dozorevanja

## (osem kratkih zgodb)

### Vse teče

“Mojzes je vzdignil roko in dvakrat udaril s palico po skali.

*Priteklo je veliko vode ...”* (4 Mz 20,11)

Vračam se iz mesta. Dan je globoko v drugi polovici, noč že čaka za vzhodnim obzorjem. Kolona vozil se mi zdi vsak dan počasnejša, brezizhodnost hitenja vedno močnejša in ura vse bolj neusmiljena. Čemu vsa ta migracija ljudi v eno in drugo smer?

Doma opravim le najnujnejše in z dovoljenjem si odmerim dve uri časa, ki mu še nisem pripisal prevelike obveznosti. Kakšno razkošje je hoja po jesenskem listju z mislijo, da sem še pred dobro uro nestrpno zapuščal mesto in vedel, da me enako breme pričakuje tudi jutri. Sončna ura je že pozna, zato se dvignem na rob doline ob strugo manjšega studenca, ki ga sonce obdaruje nazadnje. Senca in noč sta stisnila dolino v ostanke jutranjega ivja; na travo ob strugi potoka se že lepijo posamezne kaplje. Edino, ki še kljubuje zimi, je nenehno pretakanje vode. Teče in odnaša čas in z njim vse, kar je le-ta prinesel, tudi moji dve uri; spoznanje minevanja mi odnese mir, ki sta ga še pred kratkim nosili in njuni deli niso več celi. Sedem na rob skale, dopustim, da mi voda nežno prši po čevljih in sonce še zadnjič ponudi svetlobo.

Zemlja se obrne in z rok mi spolzi poslednja sled dneva. Da bi imel tiso Mojzesovo palico, moč njegove roke in seveda duhá, bi z njo udaril po bližnji skali dvakrat, verjetno še tretjič in voda bi se ustavila. Kako odrešilna je misel ob tem, ko mi izpod nog odteka vse

še tako trdno, da bi prav ta voda za zmeraj čakala na istem kraju, da bi šumenje zamenjala tišina in bi potihnile ure. Da bi si Sonce in Luna razdelila Zemljo, bi vrana mirovala pripeta na nebo in bi se ustavile naše misli in tudi srce. In kdor bi takrat le trenil z očesom, bi bil gotovo Bog. Kako preprosto.

### Vračanje

Ob železnem drogu tik ob progi je sedel in zrl v vlak, ki je že včeraj z žvižgom zapustil zadnji del neba.

Oči se niso umaknile, le misli so polzele čez praznino v nebu, čez griče, mesta, čez ceste in polja, prek rek do oči, ki so odpirale globine, ko so žejna usta pila iz njihovih rok. Do ustnic starke, ki je umirala v molitvi živim. Do telesa, ki se je splašilo, ko mu je prvič v lase vpletel svoje prste. Do žene in solz, ki so oblile rojstvo in slovo. Do zadnje jame, kjer se je končalo trpljenje, ko je vrgel pest prsti na krsto staršev. Do otroka, ki je izgubil vse in srečal človeka, ki je prav to našel. Do beračeve dlani, ki je trepetala po hladnem kovancu in stisnila toplo dlan.

V praznino je zdrvel vlak. Žvižg je predramil spomin in zgodba starega meseca se je ponovila. Hrepenenje, čakanje, minevanje v brezdanje.

Na sosednji drog je priletela vrana in druga na tla. Še tretja, četrta in deseta. Tudi vrane so čakale. Vlak je odpeljal in ni se jim mudilo. Vse je čakalo in čakanje jih je zblíževalo. Vse bližje, do prvega vboda v gole prste, dru-

gega, tretjega med rebra, nekaj v pusto brado, vse do ustnic, ki so vztrepetale kot ob njej, ko ji je z oči odgrnil mokre lase.

Še zmeraj je zrl v praznino. A praznina je postajala globina in globina se je širila do rumenega obzorja, kjer si je zadnjič pogledal v oči. Oči so se zlile z očmi in čakanje in čas sta se ustavila.

Ob železnem drogu tik ob progi sedi vrana in zre v vlak, ki je že včeraj z žvižgom zapustil zadnji del neba.

bi zaustavil avto. Lahko bi se obrnil vstran. Z negotovim korakom skreneva s poti in se po kolovozu mimo mladega žita vrneva nazaj.

Dan je v prihodnjih dneh jemal noč, luna je že tretjič postala polna in ure sprehoda so se pomaknile proti polnoči. Po kolovozu stopava proti bližnji jablani. Rdeč cvet maka napoveduje žetev. Zemlja je postala topla, v robu so se oglasili murni, v dolini žabe. Sedeva v sivo modro senco jablane in pri-sluhneva življenju.

### Čas dozorevanja

Dan je bil gost. Preveč, da bi začutil vsak njegov dih - le sopenje od ene do naslednje ure ga je privedlo do večera. Ana je bila voljna in stopila sva v noč, ko je čez bližnjo smreko zazijal prvi krajec. Za njim se je letos prvič oglasila sova in veter je nežno pozibaval obzorje. Spustila sva se z griča do reke in ceste. Sok pretekle zime se je cedil z bregov, noč je vsrkavala podobe. Po vlažnem asfaltu, ki je odseval svetlobo oddaljene svetilke, so bile posute drobne sence. Del njih na poti k nasprotni strani ceste, redke so le še brezupno migljale na mestu, večina od njih je bila negibnih. Pomlad je prebudila tudi žabe. Ene z leve, druge z desne - na poti do tja, od koder so prve prišle. Vmes je tekla cesta. Po dolini se je pripeljala luč, za njo avto. Mnoge od tistih, ki so pred tem smelo skakljale, obležijo na asfaltu. Zastanejo številna srca, za hip tudi najini. Vendar na robu so že nove. Druga za drugo so lezle nanj. Naslednji korak je korak med življenjem in smrtjo. Pet metrov trideset. Tri minute za najhitrejše, deset za počasne, večnost za večino. Z vsakim skokom so bližje drugi strani in z njim se večja verjetnost, da prav takrat pripelje avto. Nemir naju veže od enega do naslednjega. Še eden in za žarometi obstane opazovana. Pred minuto bi jo lahko prijel in ponesel čez. Lahko

### Drevo

Ko je dan že dolg in se utrujen nasloniš na deblo drevesa, se ti zdi, da si prislonil telo ob prestol večnega. Dokler ne zagledaš v njegovi bližini poganjka jelše in na drugi strani bukve. Par listov na drobnem stebelu čaka, da se bo krošnja razprla in se bo deblo razklalo na dvoje in bo svetloba poklicala hitrejšega. Takrat začutiš, da sediš nekje, kjer morda ne boš sedel nikoli več in je hrapava skorja verjetno od sebe že dala vse, kar je znala.

Zatem ti na ramo sede rumen list. Pride jesen, zemlja postane hladna. Previdno vstaneš in se umakneš iz sence hrasta. Veš, da se bo nekaj zgodilo, zato čakaš. Nakar ob tebi počasi vene trava in se pod nogama pričnejo ugrezati tla. Hrastu so verjetno zvenele korenine in te bo zdaj zdaj posrkala nastala praznina in boš obležal pod krošnjo jelše ali bukve. Tam boš ostal le zato, ker se ti je nekoč zdelo, da si se naslonil na trdno deblo, ki te verjetno ne bo preživelo, in si nanj položil svoje težo.

### Tema je le obris luči

Med redkim drevjem, prasketanjem ognja in dimom, ki raznaša vonj po pečenem krompirju, se k zvezdam steguje noč in jih nikdar ne doseže.

Sediva pod vertikalno steno in med besedami, ki skušajo odgnati nemir pričakovanja jutrišnjega, bezava v vročo žerjavico za pečnim krompirjem. Tišina in z drobnimi lučmi prebodena tema naju zapelje med nekaj milijard svetlobnih let oddaljene zvezde. Tja, kjer bo čez prav toliko let zažarel najin plamen in ob njem vzdrgotali dve že davno preminuli senci, ki sta se iskali med podobo številnih ogledal in razdvojenostjo lastne zamisli. In prav s te zvezde bodo slišne najine besede, razkrite vse zamolčane misli in z razdaljo precejnena dejanja. Ujeta sva v večnost. Nikjer ni vogala, ki bi zakril najin obraz, nikjer tišine, ki bi utopila razdivjane misli. Oči Sodnika so najine lastne oči, ki bodo gledale s teh zvezd na danes, včeraj in tudi na jutri. Tudi na jutri - ta je še pred nama.

Z nekoliko večjo zadržanostjo izrečeva še nekaj besed, ukrotiva preostale misli in ostaneč noči prebediva vsak v svojem svetu.

Naslednje jutro, dan, večer in noč minevajo v vertikalni steni. Le misli med gibi skušajo zajeti ravnino sedanosti in večnost pregnati za naslednji večer ob prasketanju ognja pod nebom prebodenim z zvezdami. Stalna razdvojenost - večnost.

### **Svoboda je v gledanju**

Četrtek v Piranu izluščen iz teže prejšnjega dne, v spominu plastičnih ostankov sveč in medvedka z napisom:

I love you. Mir ulic in prazni stoli restavracij, ki čakajo poletja in težkega vonja sončnih krem. Morje, veter - gibanje, ki prinaša in odnaša čas.

Sedel sem na hladne skale in z očmi prisluhnil lebdenju galebov. Popolna usklajenost vode in vetra, ujeta med krila, se je prelivala od svetilnika do rta. Bil sem prevzet, vendar še vedno ujetnik časa. Zato sem previdno vzela aparat in za oddaljen jutri skušal shraniti kret-

nje kril, ki to sploh niso, ampak postanejo šele na fotografiji, ki ukine čas. Eleganca pa je vse bolj postajala hitrost. Kot da jim oko občudovalca ne pomeni nič, ali pa je moje oko postalo nič.

Iz torbe sem vzela košček sira in jih začel privabljaliti v bližino aparata. Zelo uspešno! Tudi tisti, ki so za to dopoldne že opravili svoje prelete, ob krikih in plahutanju kril niso ostali ravnodušni. Še glasnejši od prvih so se pridružili iskanju svojega koščka sreče. Aparat je prožil in večkrat prepočasi previjal film. Ni bilo več čakanja, pričakovanja in napetih prstov, ko so skušali izkoristiti edino in najboljšo priložnost, ki je največkrat zastala med mislijo in gibom. Vse je bilo tukaj - pred očmi, le da se je skrivnost lebdenja prelevila v nespretno iskanje hrane.

Pojedel sem preostali košček sira in po krajšem sprehodu spet začel občudovati galebe.

### **Pričakovanje**

Nevihta je prešla. Vode so se ločile od voda. Luže, posamezni bliski in oddaljeno bobnenje spominjajo na njihovo bližnje srečanje. Morje ugaša. Še pred kratkim spenjena voda nalahno drgeta in prav predrzno nežno liže obalo in počasi odnaša njene dele. S prihajanjem in odhajanjem prevrača drobne kamne, ki v ritmu morja budijo noč. Nebo je stopilo do obzorja in prižigajo se prve zvezde. Veliki voz, ki v tem času bedi nad sosedovo domačijo, je tokrat zavladal nad bližnjim zalivom. V njem se prižigajo plinske svetilke in ribiči jih v čolnih drugo za drugo vodijo na odprto, kjer se kot zvezde zgoraj nežno pozibavajo po gladini teme. Sledi čakanje, ki ga odbite četrte ure bližnjega zvonika razmeče med vero v obilje in obup praznega čolna. Noč je popolna, želja raste, vera ugaša. Ugašne zadnje okno redke hiše, le morje še vedno prihaja in odhaja in prihaja.

Spet se bliska. Blisku v vedno krajšem presledku sledi grmenje. Nevihta se vrača, morje že buta ob obalo in prve kaplje razženejo skovane dvome, ki so polnili čolne. Potem prižgejo motorje in luči se pričnejo vračati nazaj v zaliv. Hitrejše prazne, počasnejše z bogatim ulovom. Neodvisno od vere, vse je le posledica potrpežljivega čakanja, let izkušenj in tokratnega daru sreče - pošteno.

### Okus sence in vonj luči

Še zadnjič stegnem roko po razčlembi v skali in z gibom, ki bi ga sicer gotovo za večno pozabil, noge potegnem k telesu. Dvignem se na nekaj že znanega. Želje so bile nekoč že tam, celo razum si je v trenutkih nezvestobe telesu upal sanjati o ravnici za robom. Vse je tam.

Sedem na bodičasto travo, noge mi zabinjajo čez rob in čezenj sežem s pogledom na rdeče strehe, ki ponižno, kot bi čakale nadaljnjih ukazov, ležijo pod očmi in pod težo domačega kamenja. Druga zraven druge, vse skupaj z namenom, da mi pogled ne bi zalotil le ene. Streha se skriva v strehi; še mogočnost zvonika, ki je pred tem skušala obvladovati prostor, le klavrno stiska preveliko težo med ostale strehe. Vas, tvoje življenje je v mojih rokah. Stegnem jih v steber zraka, ki se dviga ob steni in v njih začitim moč, težo vsake hiše; večnost dreves, ki se odzivajo na sleherni namig mojih pr-

stov. Zganem kazalec levice in eno izmed hiš postavim na konec največkrat prehojene ulice, ki se mi je zdela že preveč občudovana, in jo z njo zaprem. Mož, ki se je sprehajal po njej, se obrne in na vogalu zadnje hiše v ulici sreča žensko, ki prihaja po sosednji. Tretja ulica je odslej njuna skupna pot. Ne le vas, tudi ljudje - v mojih rokah ste. Ob enajstih mežnarju odzvonim poldne. Ženici, ki je šla k vodnjaku na sredo vasi, postavim izvir pred vrata in sosedu, ki mu je vaška lipa zastirala pot od vzhoda do njegove sobe, obrnem sobo na sever. Vsaka hiša vasi ima stekano nit do mojih rok in sleherni vaščan je vezan na moje misli. Njihove misli so le izpolnitev mojih. Vse sledi navidezno večni zamisli, ki se kot otroška igra rojeva in končuje z novo potezo. Nihče se ne vznemirja, nihče se ne zapleta v nitje - vse teče naprej po toku, ki mu kot prerok ukazujem smer. Oči so mi odveč, naveličane segajo po že vsem znanem. Vse vidim, še preden zaživi in prestavim, še preden bi se komu zadelo, da je po njegovi volji. Vem, kaj se bo zgodilo v naslednji minuti, kaj čez pet, le da se mi o tem več ne dá premišljevat. Cela vas je marioneta mojih rok in genov, vložnih ob rojstvu, ki so sad nekih drugih in ti njihovih predhodnih.

Spustim niti, razženem misli in čez steno vržem petdeset metrov vrvi, po kateri se v naslednjem trenutku kot marioneta lastnega življenja spustim na tla. Razprem oči in strah me mine.

# “Kadar pa se ti postiš ...”

## Krščanski pogled na post

“Kadar pa se ti postiš, si pomazili glavo in umij obraz. Tako ne boš pokazal ljudem, da se postiš, ampak svojemu Očetu, ki je na skritem. In tvoj Oče, ki vidi na skritem, ti bo povrnil” (Mt 6,17-18). To Jezusovo naročilo predstavi post v evangeljski luči, ki se jasno razlikuje od drugih pojmovanj, predvsem pa od farizejske prakse. Vrednost našega posta naj presoja Bog in ne nekakšno “neodvisno razsodišče” ali pa kar lastna samohvala. Post ne išče zunanjih učinkov, čeprav so ti “navrženi”.

Pri obravnavanju posta se moramo najprej dogovoriti, o kakšnem postu se bomo pogovarjali. Ta je namreč v naših časih prikazan z zelo različnih vidikov. V preteklosti so poznali le post iz verskih razlogov. Danes poznamo politični in družbeni post (gladovne stavke), ideološki (vegetarijanstvo), patološki post (anoreksija), lepotni post (za ohranitev ali pridobitev telesne vitkosti), post iz zdravstvenih razlogov (dieta). Predvsem je zaskrbljujoč vsiljeni post mnogih milijonov ljudi, ki nimajo za preživetje in umirajo od lakote. Sami na sebi nimajo omenjeni posti nič opraviti z verskimi in asketskimi razlogi. Vsekakor pa ne moremo mimo pomembnega mesta, ki ga zavzema post v skoraj vseh religijah (primerjajmo samo velika verstva, kot so judovstvo, islam in budizem. V islamu predstavlja post “četrti steber” vere). Tukaj nas zanima predvsem njegovo mesto v krščanstvu.

### Bogu všečen post

Potrebno je odkriti pristni svetopisemski nauk o postu. Zavedati se moramo pravila: Ne govori o postu, dokler nisi spregovoril o

zveličanju, o Božjem kraljestvu, o svetosti! Post je samo eno od sredstev na poti do dosege teh neprecenljivih dobrin. V Svetem pismu odkrijemo v odnosu do posta pozitivni in kritični odnos. Post sam na sebi je nekaj dobrega in priporočljivega; izraža nekatere temeljne religiozne naravnosti: spoštovanje do Boga, priznanje lastnih grehov, odpoved telesnim poželenjem, dobrodelnost in solidarnost z revnimi itd. Toda, kot vse zgolj človeško, se more sprevreči v razlog za ponašanje. Dovolj, da pomislimo na farizeja v templju, ki se hvali: “*Postim se dvakrat na teden*” (Lk 18,12). Odkriti moremo, da je bil post vedno znova napačno razumljen. Tudi v Stari zavezi je moral Bog kritizirati in opozarjati na pravo pojmovanje in izvrševanje posta, kakršen je “njemu všeč”.

I. Post, kakor tudi molitev in dobra dela, niso novost, katero bi uvedel Jezus. On nas usmerja k verskemu izkustvu izraelskega ljudstva, pri katerem je post povezan z izpovedjo vere v enega in resničnega Boga, ki je vir vsega dobrega, in kot potrebno sredstvo za premag(ov)anje preizkušenj, katerim sta podvrženi vera in zaupanje v Gospoda. V Stari zavezi je predstavljal post enega od duhovnih temeljev Izraela. Tako je zapisano v Tob 12,8: “*Molitev s postom in miloščino je boljše kakor spravljati zaklade zlata*” (ekumenska izdaja Svetega pisma). Značilna je pripoved o Mojzesovem štiridesetdnevnom postu na Sinaju (prim. 2 Mz 24,18) in o potovanju Elija na Horeb (1 Kr 19,8). Oba se postita, da bi se pripravila na srečanje z Bogom. Post vedno izraža vero, ponižnost in zavest podrejenosti Bogu.



## Post

Grešnost, trpljenje, kesanje, spreobrnjenje in zadoščevanje prejmejo v postu svoj najbolj naraven in neposreden izraz. Spokorni obredi ob času velikih nesreč in ob odločilnih trenutkih v zavezi med Bogom in ljudstvom so povezani s postom vsega ljudstva. Da bi še

bolj poudaril moč prosilne molitve, se Izrael zateče k fizičnim ponižanjem in trpinčenju (posipanje s pepelom, raševina, odpoved hrani). Ko se odpovedo hrani, priznajo nekateri voditelji izraelskega ljudstva omejenost svoje človeške moči in se sklicujejo na božje usmi-



Z. Arnšek: Slavolok, 2002, žgana glina, v. 50 cm.

ljenje, saj jih samo to more rešiti (prim. 5 Mz 9,18-19; Jon 3,5-10). Toda bolj kot zunanja znamenja posta, pričakuje Bog, da se ljudstvo obrne k njemu z vsem svojim srcem (prim. Jl 2,12-13). Post, kakršnega oznanjajo preroki, je izraz vseobsegajoče in radikalne obrnitve človeka k Bogu in njegovim zapovedim, predvsem zapovedi ljubezni do bližnjega. V nasprotnem primeru je post brez vsakršne vrednosti (prim. Iz 58,3 sl.; Zah 7,3 sl.; Sir 34, 30 sl.).

Toda tudi v izvajanju posta se morejo ugnezditi mnoge pasti: samovšečnost, pričakovanje nekakšnih pravic ali plačila od Boga, napačno mišljenje, da se z izvrševanjem obrednih dolžnosti oprostim velikih obveznosti do bližnjega. Zato prerok graja napačni formalizem in oznanja pravi post, kakršen je Bogu všeč: *“Mar ni to post, kakršnega sem izbral: da odpneš krivične spono in razvežeš vezi jarma, da odpustiš na svobodo zatirane in zlo miš vsak jarem ...?”* (Iz 58,6-7).

2. Podobno v Novi zavezi: med postom in spreobrnjenjem življenja, kesanjem grehov, ponižno in zaupno molitvijo, bratsko ljubeznijo in bojem proti krivici je tesna vez. Za kristjana ni telesna pokora nikoli sama sebi namen, niti ni preprosto sredstvo za samoobvladovanje, marveč predstavlja potreben način soudeležbe pri zveličavni smrti Jezusa Kristusa. Pripadnost križanemu in vstalemu Kristusu in zvestoba daru novega življenja in resnične svobode zahteva boj proti grehu in vsemu, kar v greh vodi. Pri tem naj bi se zgledovali pri atletih, ki se pripravljajo za tekmovanje (prim. 1 Kor 9,27). Prizadevanje za samoobvladovanje in spokornost je sestavni del krščanskega izkustva in spada k zahtevam novega življenja po Svetem Duhu (prim. Gal 5,16.22).

Ko Jezus odgovarja Janezovim učencem in farizejem, kako to, da se njegovi učenci ne postijo, z besedami: *“Ali se morejo svatje postiti, ko je ženin med njimi? Dokler imajo ženina med seboj, se ne morejo postiti. Prišli pa bodo*

*dnevi, ko jim bo ženin vzet, in takrat, tisti dan, se bodo postili”* (Mr 2,18-20), ne zavrača te prakse, temveč jo prenovi glede načina, časa in vsebine. Sicer pa je Jezus sam “šel” skozi post in nam pokazal njegovo koristnost in učinkovitost. S tem nam je pokazal, da se pred tem, kar nas demonizira, ne moremo obraniti drugače kot z molitvijo in postom.

Krščanski post prejme svojo novo in izvirno obliko in pomen pri Jezusu. Učitelj ne predpiše učencem nobenih posebnih postnih dejanj. Spominja pa na potrebnost posta v boju proti zlu, in skozi vse življenje opozarja na pomembnost in nakazuje duha, v katerem naj bi post živeli. Jezus sam se s postom pripravlja za izvršitev svojega odrešenjskega poslanstva v sinovski pokorščini Očetu in v ljubečem služenju ljudem.

Jezus privzame izpolnjevanje in vrednost posta, kakršen je veljal pri izvoljenem ljudstvu, toda z vso močjo opozarja na notranji in religiozni pomen, in zavrača zgolj zunanje in “hinavsko” izpolnjevanje (prim. Mt 6,1-6.16-18). Sv. Bazilij Veliki je kasneje takole opozarjal svoje sodobnike na dvoličnost, ki se more vriniti v prakso mnogih: *“Veliko število ljudi se obnaša, kot da bi bili na odru in eno misli, drugo govori. Ne prikrivaj svojega videza. Pokaži se, kakršen si! Ne igraj čemernosti in potrnosti, da bi prejel sloves asketa! Dobro dejanje, ki ga nekdo razbobna, nima nobene koristi, in post, s katerim želimo vzbuditi pozornost, ne daje pravega rezultata. To, s čimer se nekdo ponaša, ne prinaša sadu za prihodnje življenje, temveč se konča s hvalo ljudi. Bodi zadovoljen z darom posta!”*<sup>1</sup>

Svetopisemsko izročilo nam predstavi tri velike razsežnosti posta: antropološki, duhovni in eshatološki. Prva ozdravlja in vzpostavlja odnose med ljudmi. Kot spominja Izaija, pomeni post deliti naše dobrine z drugimi, predvsem tistimi, ki so zanje prikrajšani: odpovedati se jim, da bi jih delili z drugimi. Tako se vzpostavlja solidarnost in čut za bliž-

njega; tisto, kar tako pogrešamo v “prenasičeni in egoistični družbi”. Duhovna razsežnost nam omogoča spoznanje in priznanje, da je samo Bog Bog. Postiti se pomeni priznati popolno odvisnost od njega, kateremu gre vsa slava. Tako moremo doseči srce Boga, ki je v svoji ljubezni vedno pripravljen odpustiti našo grešnost in nas napraviti deležne svojega dostojanstva: Bog nas ne ljubi zato, ker smo pravični, temveč zato, ker nas ljubi, smo pravični! Eshatološka razsežnost posta pa nam odkriva, da samo Bog more potešiti naše globoko hrepenenje po sreči. Post in odpoved pokažeta, da vse drugo stopi na drugo mesto, ko je živa ljubezen in hrepenenje po Njem, v katerem se naše želje in upanje dokončno “umirijo”.

Nauk in praksa posta in zdržnosti, ki sta vseskozi navzoča v življenju Cerkve, prejmeta bolj določeno obliko v redovnih skupnostih 4. st.: naj bo s poudarjanjem zmernosti, kakor tudi z odpovedjo jedem ob določenih liturgičnih časih, med katerimi ima štiridesetdnevni postni čas pred veliko nočjo posebno mesto, saj ta pripravi cerkveno občestvo na obhajanje velikonočne skrivnosti. V istem času, pod vplivom redovnih navad, cerkvena občestva določijo konkretne oblike postne prakse. V 4. st. se oblikuje tudi postni čas za katehume in spokornike. Ta čas je ponujen in sprejet kot pot priprave na velikonočno prerodenje v krstu in spovedi in je tako usmerjen k velikonočnemu tridnevju, središču in vrhu liturgičnega leta.

### **Velika sila je post in vodi h velikim zmagam**

Telesni post, skupaj z molitvijo, dobrimi deli in drugimi deli usmiljenja, vseskozi spada k spokornemu življenju in praksi Cerkve (prim. Kompendij Katekizma katoliške Cerkve, 301). Je učinkovito sredstvo kristjana pri spreobračanju k božjemu kraljestvu, pri prošnji za odpuščanje grehov, pri prošnji za božjo

pomoč, pri zahvaljevanju in slavljenju nebeškega Očeta. Četrtri in peti postni hvalospev jedrnato predstavitava pomen in učinke posta in pokore: “S telesnim postom urejaš naše strasti, nam dvigaš duha, vlivaš moč in daješ plačilo” (4. postni hvalospev); in: “Ti hočeš, da te slavimo tudi s postom in pokoro. S tem krotiš našo sebičnost in odpiráš srce za stisko bližnjega, da bi posnemali tvojo dobrotljivost” (3. post. hvalospev). Nikoli ne bomo tudi dovolj poudarili eklezialnega značaja posta. Greh je tisti, ki nas oddaljuje od skupnosti, od Cerkve, saj je zaprtost v samoljubje, ki spregleda bližnjega. S postom hočemo predvsem očistiti in vzpostaviti tiste povezave, ki smo jih z grehom načeli ali porušili.

Odpoved hrani je vedno povezana s poslušanjem in premišljevanjem božje besede, z molitvijo in radodarnostjo do ljudi v stiski. Tako sveti Peter Krizolog poudarja: “*Ti trije: molitev, post, usmiljenje, so eno in prejemajo življenje drug od drugega. Post je duša molitve in usmiljenje je življenje posta. Nihče naj jih ne loči, kajti ločeni ne morejo obstajati. Kdor ima samo eno in ne vseh treh skupaj, nima nič. Zato: kdor moli, naj se posti. Kdor se posti, naj goji usmiljenje*”.<sup>2</sup>

Raznovrstno učinkovitost posta pozna tudi sv. Atanzij. Prisluhnimo mu: “*Poglej torej, kaj povzroči post! Ozdravi bolezni, osvobaja telo odvečnih vsebin, izžene hudobne duhove, odstranja zle misli, duhu daje večjo jasnost, očiščuje srce, poduhovlja telo, skratka omogoča človeku dostop do božjega prestola ... Velika sila je post in vodi h velikim zmagam!*”.<sup>3</sup> Sv. Bazilij govori tudi o moči posta pri vzpostavljanju miru: “*Če bi vsa ljudstva sprejela nasvet posta, da bi odstranila njihova nasprotja, ne bi več nič oviralo, da bi zavladal na svetu popoln mir. Ljudstva se ne bi več dvigala drugo proti drugemu, niti vojske se ne bi več pobijale med seboj. Na samotnih poteh ne bi bilo več razbojnikov v zasedi, v mestih ne bi bilo več nasprotnikov, niti piratov na morjih. V našem življe-*

*nju ne bi bilo toliko joka in žalovanja, če bi vladal post. Ta bi podučil vse, da ima ljubezen prednost pred denarjem in odvečnimi stvarmi, in da ima v splošnem naklonjenost prednost pred sovraštvom.”<sup>4</sup>*

Pri cerkvenih očetih običajno post vzpostavlja edinost med telesom in dušo. Njim ni pomembno samo zdravje telesa, niti rešenje duha, temveč celega človeka. Če človek živi pravilno, če spoštuje telo in dušo, potem tudi živi zdravo. Zato cerkvenim očetom ni post nikoli zgolj zunanje pravilo, dejanje, ki ga moremo ponuditi Bogu, temveč dejanje, ki more prenoviti celotnega človeka. Telesni post mora biti združen z duhovnim postom, ali bolje: v resnici je telesni post hkrati že duhovni post. Kajti, ko se človek posti, se v svoji notranjosti ne bojuje samo s svojim telesom, ampak tudi s svojimi strastmi in mislimi.

V srednjem veku in pozneje je spokorna praksa zelo upoštevana, deležna je mnogih normativnih posegov ter je ena najbolj upoštevanih verskih oblik med krščanskim ljudstvom.

Kot smo videli, post ne predstavlja zaničevanja telesa, temveč je sredstvo za poživitev duha. Potrebno je ponovno odkriti izvirnega in avtentičnega duha posta v luči božje besede in živega izročila Cerkev. Prilagoditi pa ga moramo življenjskim pogojem današnjega časa. Upoštevati moramo, da živimo v materialistični in porabniški družbi. Post nam pomaga, da ne postanemo zgolj “potrošniki”; pomaga nam pridobiti dragoceni “sad duha”, ki je “obvladanje samega sebe”, nas pripravi za srečanje z Bogom, ki je duh, in hkrati nas napravi bolj pozorne za potrebe revnih. Ne smemo pozabiti, da obstajajo alternativne oblike posta in odpovedi jedem. Postiti se moramo pri kajenju, alkoholu, pri gledanju nasilja in spolnosti, kar nam televizija, revije in internet vsiljujejo vsakodnevno. Tudi te vrste modernih “demonov” ne moremo premagati drugače kot “s postom in molitvijo”.

## Post, spreobrnjenje in sprava

Drugi vatikanski koncil poudarja post kot notranje razpoloženje in njegov občestveni značaj (prim. B 109-110).<sup>5</sup> Pavel VI. v svojem apostolskem pismu *Paenitemini* spodbuja vernike, naj odkrijejo in živijo post v povezavi z drugimi oblikami spokornosti, predvsem z deli usmiljenja, pravičnosti in solidarnosti (*Paenitemini* I). Vsako dejanje odpovedi najde svojo pravo vrednost, v skladu z učenjem in izkustvom Cerkev, samo, če je izvršeno v živi povezavi s Kristusom, se napaja v molitvi in je usmerjeno k rasti krščanske svobode preko daritve samega sebe v konkretnem izpolnjevanju bratske ljubezni. Ohranjati izvirnost krščanske pokore, priporočati in živeti jo v vsem duhovnem bogastvu njene vsebine v vsakokratnih življenjskih razmerah je naloga, katero mora Cerkev izpolnjevati z veliko budnostjo in pogumom. Cerkev ni nikoli delala iz posta ideologije. Zanja je značilno, da praznuje, toda na poti do praznovanja ima post pomembno vlogo. V odpovedi priznavamo, da si največjih dobrin ne moremo prislužiti, moremo kvečjemu pripraviti prostor za darove. Kristjan je obdarjenec! Narobe bi bilo, če bi se tako ukvarjali s postom, da bi nam zmanjkalo moči za praznovanje!

V odnosu do izvirnosti posta in zdržnosti je potrebno prebuditi zavest, da spokorna praksa Cerkev, v svojih mnogovrstnih in različnih oblikah, doseže svoj vrh v zakramentu pokore in sprave (prim. *Paenitemini* 2). Prizadevanje za spreobrnjenje srca (metanoia), želja po duhovni prenovi, pristna odprtost za “verovanje evangeliju” (prim. Mr 1,15), premejo svojo polno uresničitev in edinstveno učinkovitost v zakramentu sprave, ki je sad odrešenjske smrti in vstajenja Jezusa Kristusa in je izročena Cerkvi z izlitem Svetega Duha.

Samo po vključitvi v skrivnost križanega in vstalega Kristusa, preko vere in zakramentov, vsa dejanja in oblike pokore in posta, in vsa znana in skrita dela ljubezni in usmiljenja, prej-

mejo odrešenijski pomen in vrednost. Zakrament pokore in sprave se tako razodeva kot potreben ne samo za prejem odpuščanja po krstu storjenih grehov, ampak tudi za zagotovitev pristnosti in globine kreposti spokornosti in različnih spokornih dejanj v krščanskem življenju.

### Post "kraj" srečanja

Post je v službi našega "približevanja" Bogu, samim sebi in bližnjemu. Ni čudno, da mnogi duhovni pisatelji imenujejo post "puščava", iz katere pride človek z "razčiščenimi pojmi" in "prečiščenimi odnosi".

1. Post je kraj ali čas, ko nam Bog spregovori na srce, saj tu ni tistih motečih glasov, ki izkrivljajo ali onemogočajo sprejem božjega glasu. Zato ima v postu odlično mesto Božja beseda, ki nas še posebej nagovori in nas notranje oblikuje. Post nas spomni, da človek ne živi samo od kruha, ampak od besede, ki izhaja iz Božjih ust (prim. Mt 4,4). Zato iz posta ne prihajamo oslabljeni, temveč okrepljeni in zmagovalci (prim. Mt 4,11). Post nas vzgaja za notranjo svobodo, ki je potrebna pri odločanju za resnične dobrine.

2. V odnosu do bližnjega je post prečiščevanje medsebojnih odnosov. Pomaga nam odstranjevati tiste vezi, s katerimi se polastimo bližnjega, in tiste, s katerimi postanemo sami njegovi sužnji. Post je v službi osvobajajočega procesa, v katerem so medsebojni odnosi v službi podarjanja in ne prilasčanja. Šele ko sprejem bližnjega kot drugega, kot svobodno bitje, morem navezati z njim tiste bogate odnose, ki osrečujejo. In ko se osvobodim zazrtosti v ozek krog ljudi, ne bom spregledal še mnogih drugih, za katere sem odgovoren. Bližnjih si ne morem izbirati sam po lastnih kriterijih, ampak so poslani na našo življenjsko pot, pravzaprav prihajajo k nam z Jezusom, predvsem ubogi in bolni, saj so ti njegovi najtesnejši prijatelji.

3. Ljudje se najbolj bojimo srečati sami s seboj. Živimo v namišljenem svetu, gojimo

"virtualno" (samo)podobo in se bojimo pogledati v tisto "zrcalce", ki nam pokaže naš pravi obraz; in če se že pogledamo, krivimo za takšno podobo vse drugo, samo sebe ne. Kako moder je izrek na delfskem svetišču: "Spoznaj samega sebe!". Tako radi danes govorimo o iskanju lastne samopodobe, le da jo iščemo na napačnem mestu. Smo namreč podoba Boga, saj nas je ta ustvaril po svoji podobi. In to podobo nam je "približal" v Jezusu Kristusu". Ko postajamo tako podobni njemu, ki je "podoba nevidnega Boga", se oblikujemo po "izvirniku". Tako se ne primerjamo s kakršnimi koli kriteriji, ampak je naše najvišje merilo Bog, katerega "rodu smo". Post nam pomaga prečiščevati tiste vrednote, ki oblikujejo naše življenje. Post nas ne navaja k podcenjevanju teh ali onih razsežnosti našega življenja (npr. telesnosti), marveč k njihovemu pravilnemu vrednotenju in vključevanju.

### Post postavlja stvari na pravo mesto

Post POST-avlja stvari na pravo mesto, v tisto primerno odmaknjenost, razdaljo, iz katere moremo šele prav zazreti in vrednotiti to, kar nas presega, kar nas obdaja in, končno, samega sebe. Post odstranja tisto, kar ovira naš pravi pogled, kar izkrivlja pravo podobo stvari. Post in dobrotelost, ki ju skupaj z molitvijo predlaga Cerkev še posebej v postnem času, sta primerni priložnosti, da se priličimo Kristusovemu "pogledu" ter ga privzamemo za svojega.

Post ne nadomesti naših obveznosti, ampak nas nanje opozarja in pripravlja. Ne jemlje nam volje in moči, ki ju potrebujemo za polnokrvno in odgovorno življenje. Nasprotno, usmerja nas k bistvenemu in konkretnemu. Nič nam ne pomagajo "postne vaje", če nas ne navadijo odgovornosti do obveznosti, ki smo jih prevzeli. V času posta bomo odkrili pravi pristop in takorekoč hierarhijo našega delovanja. Ne da bi zanemarjali male stvari,

ne bomo postali "malenkostni". Obveznosti in dejanja, ki bodo postavljena v celovit okvir, bodo izpolnjena veliko bolje kot tista, katerih se lotevamo fragmentarično. Post nam torej omogoči pregled in uvid, ob katerem ničesar ne spregledamo in vse vidimo v pravem vrednostnem kontekstu.

Post je nepogrešljiv pri ustvarjanju prostora. Post nas rešuje tiste navlake, ki nas ovira pri "nabiranju" resničnih dobrin. Še več, pripravlja prostor za drugega in prostor za Boga.

Pri tistem, ki je "uredil" svojo notranjost, ni več izgovora: to je preveč, nimam časa, nimam prostora ... Odpoved, post tudi ni izguba (deficit), ampak je v službi odkrivanja in prizadevanja za prave vrednote. Je "prodajanje" imetja, da bi "kupili" zaklad, ki presega vrednost vsega, kar smo nagrabili. Pomaga nam spoznati, da so nam pravi zakladi, ki ne propadejo in nam jih ne more nihče ukrasti, podarjeni. Post nas rešuje navlake, ki jemlje prostor resničnim dobrinam. Tako se ne zadovo-



Z. Arnšek: Belo seme (pogled od zgoraj), 2005, žgana glina.

ljimo s ponudbami, ki imajo kratkotrajno in zgolj navidezno vrednost, ampak vlagamo v dobrine, ki so trajne vrednosti. Post je tako v službi resničnega bogastva, izpoveduje, da je Bog edino pravo človekovo bogastvo. Tako govorimo o osvobojenosti posedovalnega odnosa do imetja, moči, življenjskega partnerja itd.

Poznamo ljudi, ki s postom preskušajo svojo trenutno telesno ali duhovno "kondicijo", drugim služi za samoobvladovanje in samodokazovanje. Tako more post postati nekaj, s čimer se ponašamo, in smo že tam, od koder nas prav razumljeni post hoče privedi, pri napuhu. Post ni cilj, temveč sredstvo, ki nam pomaga na poti k troedinemu Bogu (prim. prvi postni hvalospev). Post ima svoje mesto samo znotraj odločitve za višjo stopnjo življenja, za globlje vrednote. Je nepogrešljivo sredstvo v procesu zorenja in spreobrnjenja. Edini pravi razlog in hkrati rezultat posta je spreobrnjenje! Torej ni dosežek, kateremu podredimo vsa mogoča sredstva, temveč je sredstvo, katerega podredimo dosežku, cilju, zaradi katerega je potrebno in vredno žrtvovati marsikaj. In to zato, da bi prejeli "stoterno".

### Post je upor proti lakoti

Mogoče se ta trditev zdi čudna, vendar drži. To drži že na zdravstvenem področju, saj nam odpoved hrani (predvsem določeni) odstranjuje škodljive snovi; drži v duhovnem smislu, ker krepi naše duhovne sile; drži pa tudi na socialnem področju, ker nam post odpre oči in roke za tiste, ki trpijo lakoto, ter nas rešuje egoizma in indiferentnosti.

Pristni post in odpoved dobrinam ustvarja v kristjanih občutljivost za revščino drugih in spodbuja k *prednostnemu zavzemanju do revnih in ponižanih*.<sup>6</sup> Tu gre za tako za osvobajanje zapostavljenih in zatiranih kakor tudi za osvobajanje zatiralcev in mogočnejšev. Vsaka od teh dveh verig je človeka nevredna. Post vzpostavlja nenavezanost na stvari in odprtost za delovanje Svetega Duha. Bogastvo je na-

mreč znamenje napačne zavarovanosti (prilika o nespametnem bogatašu, Lk 12,13-21). Tako omogoča razdaljo in gledanje stvari v njihovi resnični vrednosti. Usposablja nas za daritveno naravnost, saj se zavedamo, da imamo samo toliko, kolikor damo. Nikoli pa nimamo tako malo, da ne bi mogli drugih obdarovati in jih osrečiti. Odpoved, ki je izraz nenavezanosti srca, ne ponižuje človeka, temveč ga usmerja k resničnim dobrinam. Človeka usposablja za evangeljsko uboštvo, ki je v skladu s človekovim dostojanstvom, saj ga ne omejuje, temveč ga odpira za počlovečujoče odnose do sebe, Boga in bližnjega.

Živeti "po meri" Duha uboštva pomeni ohranjati v sebi prostor za bistveno in edino potrebno.

### Imeti ali biti

Človekova praželja po imetju, posedovanju se more sprevreči v skušnjavo, ko izgubi vsako mero in hoče vse posedovati, da bi bil tako človek vsestransko zavarovan. Človek se tako razvije (ali bolje zživi) v človeka imetja, tako, da postane "*homo incurvatus in seipsum*", kar je za Lutra tudi diagnoza grešnika. Če se namreč človek zakrivi v samega sebe, se ne obnaša več do sveta kot Božjega stvarstva, temveč samo še kot stvari, kot nikogaršnje lastnine, katero si more prilastiti, posedovati in izrabljati. V tem se nahaja značilno zadržanje uporabništva, ki pride do izraza ravno v prvi Jezusovi skušnjavi: Satan skuša Jezusa, ki se posti in je zato lačen, pregovoriti, da napravi iz kamnov kruh. Nagovarja ga, da v skladu s človekovo prapotrebo po kruhu pokaže svojo moč in se tako odpove izpolnjevanju Božje volje, ki je v resnici njegova jed: "*Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo*" (Jn 4, 34). Jezus je pokazal svojo nenavezanost na svetne stvari. Res je lačen, vendar ne kruha, ki bi ga sam pripravil, temveč je lačen "besede, ki izhaja iz Božjih ust".

Svetopisemska pripoved o Jezusovih preizkušnjah kaže, da je Jezus sicer človeške prazljive vzela resno, da pa je premagal njihovo prepovedičenje in jih s tem izpolnjeval na neki globlji ravni. K temu vabi in spodbuja Jezus tudi današnje kristjane. Kajti njegovo oznanilo o večnem in neomejenem življenju pri Bogu navaja kristjane k temu, da sprejemajo in uživajo stvari, ki so jim potrebne za potešitev osnovnih človeških potreb, kot nezasluzen Božji dar, na katere pa na drugi strani ne smejo navezovati svojega srca. Ta dialektika, ki je polna napetosti, vodi k verodostojnim temeljnim zadržanjem, ki so primerne za vsakega kristjana.

Po Jezusovem zgledu jemlje krščanska vera človeško prazljivo po imetju resno, upira pa se sliti po posedovanju in uvaja nov življenjski slog, ki obstaja v svobodnem odnosu do zemeljskih stvarnosti. Vez z Bogom vodi k rahljanju vseh zemeljskih vezi. Kajti za vernega človeka je značilno to, da nimajo stvari njege (ter jim tako služi), čeprav jih potrebuje in jih uporablja. On dopusti samo Bogu "da ga ima" (in zato samo njemu služi: prim. Mt 6, 24). Ta naselitev v Bogu pa ga osvobaja za nov odnos do stvari. Kajti on ve, da si tega, kar resnično potrebuje za življenje, ne more priskrbeti s stvarmi. Kristjan ohrani v odnosu do stvari temeljno svobodo, ki ga ohranja odprtega za ljubezen. Takšno svobodo v odnosu do stvari moremo imenovati z besedo "uboštvo", ki tako prejme v Svetem pismu pozitiven in časten pomen (kakor tudi npr. beseda "služenje"). In takšno uboštvo v smislu svobodnega odnosa in upravljanja s stvarmi se izraža kot notranji moment krščanske vere in zato kot osnovna naravnost vsakega kristjana.

Bogastvo je tisto, ki zaposli večino (ali vsaj preveč) človekovih sposobnosti in nekako "veže" nase tudi ostale dejavnosti, torej "zaposli" človeka tako, da nima časa niti moči, da bi iskal in se trudil za uresničitev tudi drugih

razsežnosti življenja, predvsem duhovnih. Kakor je potrebna zdržnost pri hrani za dobro počutje in zdravo prehrano, tako je potrebno (notranje) uboštvo in nenavezanost za celovit človekov razvoj in predvsem za "duhovno kondicijo". Nenavezanost ni potrebna zgolj zato, da bi bilo dovolj dobrin za vse, marveč tudi za celovit razvoj in kvaliteto življenja posameznega človeka. Človek se ne more prepustiti oblikovanju Svetega Duha, če se je ves zaposlil s pridobivanjem in upravljanjem svojega bogastva.

Bogastvo, imetje in samozadostnost vedno ustvarjajo neko ožino, navidezno zavarovanost, zasuznjenost. Sveti Duh pa je tisti, ki vzgaja za širino, neslutene možnosti, katerih ne more videti in odkriti človek, ki je zagledan vase ali v stvari. Uboštvo je nekaj, kar nam omogoča, da se dvignemo nad ozke in omejene soteske naših hrepenenj in poželenj, da tako razširimo obzorja in ustvarimo prostor za tisto "mnogo več", za "stokrat toliko", za "zaklad v nebesih" in delež pri večnem življenju (prim. Mt 19, 29), kar nam je pripravljen Bog v svoji dobroti podariti. Sveti Duh nam ta neizmerna obzorja odpira in nasvanje vodi. On namreč ni bog utesnjenosti, ampak Bog širine in tudi nas usposablja za širino duha. In pri vsem tem nam je post v veliko pomoč in oporo.

1. Nav. A. Grün, *Digiunare. Per il corpo e per lo spirito*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2003, 20.
2. Peter Krizolog, Sermon 43: PL 52,320.
3. Nav. A. Grün, *Digiunare*, 17.
4. Nav. prav tam, 20.
5. Hkrati spregovori o dvojni nalogi postnega časa: "Z ene strani naj zlasti s spominjanjem krsta ali s pripravo na krst (katehumeni), z druge strani pa s pokoro pripravi na obhajanje velikonočne skrivnosti vernike, ki naj v tem času bolj vneto poslušajo božjo besedo in se z večjo gorečnostjo posvečajo molitvi" (B 9).
6. Prim. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi* (CD 31), 66-70.



# Post postane rodoviten, ko se odpre drugemu

## Leon Veliki in njegovo razumevanje posta

Post je skozi zgodovino krščanstva poznal razne oblike in tudi nekatere stranpoti. Podobno je tudi danes, saj še vedno obstajajo različne oblike in različni vzroki posta. Predvsem vzroki posta so lahko nekrščanski ali celo protikrščanski. Z odklonom od krščanskega vidika posta se je soočal papež Leon Veliki, ki je bil rimski škof od 29. septembra 440 do 10. novembra 461. Že v prvih letih svojega pontifikata se je srečal z manihejci,<sup>1</sup> ki so skupaj z drugimi ljudmi pribežali iz Severne Afrike. Severno Afriko so namreč zavzela vandalska plemena. Manihejstvo, s katerim se je srečal Leon, je bilo tesno povezano s krščanskim izročilom, saj je Leon svoje vernike večkrat povabil, naj povedo, kje se skrivajo ti krivoverci, ki so se hoteli začasno pridružiti pravoverni skupnosti, da bi tudi med pravovernimi kristjani iskali nove privrženca.<sup>2</sup> Značilnost manihejstva je kozmični dualizem, kateremu papež zoperstavi dobroto Stvarnika in stvarstva:

*“Oni (manihejci) namreč obsojajo naravo stvari, s tem pa povzročajo krivico Stvarniku, in trdijo, da tiste, ki jedo, omadežujejo stvari, ki jih po njihovo ni naredil Bog, ampak hudič. Vendar zagotovo ne obstaja nikakršna slaba substanca (nulla sit substantia mala), pa tudi nobena narava sama v sebi ni slaba. Dober Stvarnik je namreč naredil vse stvari dobre, in Stvarnik vseh stvari je en sam, ki je naredil nebo in zemljo, morje in vse, kar je v njem. Vse te stvari, ki so dane ljudem za jesti in piti, so svete in čiste zaradi kakovosti njihove vrste (in sui generis qualitate).”<sup>3</sup>*

Manihejci so se torej postili, ker so bili prepričani, da jih slabost materije, ki naj bi jo naredil hudič, odvrča od dobrega. S tem pa post postane ne samo odpoved hrani, ampak tudi zaničevanje Božjega dela, Boga samega in tako izraz krive vere. Prav to mišljenje manihejcev je zagotovo prispevalo k Leonovemu prepričanju, da obstaja razlika med kristjanovim in nevernikovim (oz. krivovernikovim) postom. Medtem ko kristjanova vera posveti tudi hranjenje, je prav nevera (kriva vera) tista, ki *omadežuje* nekristjanov post. To trditev papež podpre z mislijo zapisano v Pismu Rimljanom: *“Kar koli pa ne izvira iz vere, je greh”* (Rim 14,23). Kristjanova vera je tista, ki posveti post,<sup>4</sup> saj ga poveže s Kristusovim odrešilnim trpljenjem.

Papež je želel celotno kristjanovo življenje preplesti s Kristusom in s skrivnostjo odrešenja. Bil je eden prvih, ki je poizkušal “pokristjaniti” civilno leto in mu vtisniti znak svetosti časa,<sup>5</sup> zato v njem lahko vidimo enega od začetnikov kvater,<sup>6</sup> le da Leon še ne pozna postnih kvater. Lahko pa bi rekli, da razume celotni postni čas kot četrto kvaterno obdobje.<sup>7</sup> Vsake kvatre so bile tesno povezane s postom, kar je vse letne čase povežalo s Kristusovo odrešilno skrivnostjo. Po papeževem mnenju so to obdobja slovesnega posta, ker se ne postijo verniki kot posamezniki, ampak skupaj z vso Cerkvijo. Prav ta enotnost celotnega Kristusovega skrivnostnega telesa pri postu je tista, ki zagotovi večjo učinkovitost odpovedi. Kvaterni post je imel zaključek pri

skupni sobotni vigiliji. Leon meni, da ni skupen samo post, ampak so skupne tudi zasluge take askeze. V izpostavljanju zaslug skupnega posta pa Leon ni edini škof 5. stoletja. Podobno misel je zagovarjal tudi Peter Krizolog, ki je bil škof v Ravenni.<sup>8</sup>

Kristjan, ki se posti skupaj z drugimi verniki, postane vojak krščanske vojske, ki se pod Kristusovim vodstvom bori proti silam zla. Vojskujoči se kristjan polaga svoje zaupanje v Gospoda, ki je trikrat premagal skušnjavca in je na križu premagal tudi smrt. Kristus *“se torej bojeval, da bi se kasneje tudi mi bojevali; on je zmagal, da bi podobno tudi mi zmagali”*.<sup>9</sup> Kristus, ki je navzoč v vsakem kristjanu, je tisti, ki podpira in krepi vernika v boju s skušnjavami. Skupni post ne vključuje kristjana zgolj med druge člane Cerkve, ki se na ta način borijo proti grehu, ampak naredi, da celotno Kristusovo skrivnostno telo postane deležno Kristusovega boja proti grehu ter s tem njegove zmage nad grehom in smrtjo. Prepletanje kristologije, soteriologije in ekleziologije, ki se odraža tudi v Leonovem pojmovanju posta, kaže na izhodišče in temelj Leonove misli, ki je utelešena Beseda, Jezus Kristus, Odrešenik človeškega rodu. Seveda pa to ne pomeni, da je bil Leon proti osebnemu postu izven za to predvidenih časov. Poudaril pa je, da ima skupni post večjo vrednost od zgolj osebnega posta.

S poudarjanjem teološke vrednosti posta pa papež ne pozabi na antropološki vidik askeze. Kot smo že videli, post ni v tem, da se odpovemo stvarem, ker so slabe. Stvari same v sebi so dobre, slab pa more biti edinole naš odnos do teh stvari. Človekova neprimerna uporaba je tista, ki “naredi” neko stvar za slabo in škodljivo. Vernik se odpove dovoljenim stvarim, da tako uredi neprimeren odnos do stvari, in da bi tako povzročil rast kreposti, ki so sadež boja proti grehu.

Odpoved dovoljenim stvarim ni usmerjena proti človeškemu telesu, ampak proti gre-

hu. Post človeku ponuja priložnost za polnejše sodelovanje med dušo in telesom v boju, ki ga vodi Bog sam. Telo mora biti pokorjeno, ne zaradi slabosti mesa, ampak ker nam to daje zagotovilo, da telo ne nasprotuje duši.<sup>10</sup>

Leon se tako počasi približa mnenju, da post ni samo v odpovedi dovoljenim materialnim stvarim, ampak v prvi vrsti v izogibanju grehu. V nas samih so mnogi boji, ki pripeljejo do nasprotovanja med željami telesa in duše. Kadar so telesne želje močnejše, duša izgubi svoje dostojanstvo in postane sužnja telesa, ki bi ga morala voditi. Papež pokaže, kakšna naj bi bila hierarhija v človeku: človekovo telo mora voditi duša, ki je podvržena Bogu in okrašena z nebeškimi darovi, in ne telesno poželenje. Ta hierarhija preprečuje, da bi v človeku vladala greh in zemeljsko poželenje. Leon trdi, da pravi človekov mir nastopi takrat, ko je meso podrejeno duši, duša pa Bogu.<sup>11</sup>

V pravkar povedanem lahko zaznamo vpliv dualizma, ki je močno zaznamoval delo mnogih cerkvenih očetov. Povabilo k izogibanju grehom in napakam heretikov ter poudarjanje dobrote stvarstva pa Leona oddalji od kozmičnega dualizma, ki je prisoten pri manihejcih. Odpoved se nanaša tako na materialne dobrine kot na greh. Papež se izogne pretiranemu poudarjanju nasprotja med dušo in telesom. Telo samo na sebi ni zmožno grešnega dejanja, saj ne more opraviti svobodne izbire. Razum je tisti, ki izbira med grehom in dobrim. Leonov dualizem je predvsem moralne narave: človek se odloča med dobrim in slabim, med Bogom in hudičem. Ker je v verniku prisoten Kristus, post postane eshatološko znamenje: znamenje končne osvoboditve od vsega zla in znamenje končne zmage.<sup>12</sup> Papežovo videnje posta je tesno zaznamovano z deleženjem pri Kristusovem trpljenju. To pride najbolj do izraza v njegovih pridigah v postnem času, ki je bil v 5. stoletju tudi čas priprave na krst katehumenov, ki so

jim bili pri krstu odpuščeni vsi grehi. Poleg že omenjenih ima post še nekaj učinkov na vernikovo življenje: kristjan si s postom očisti telo in dušo; s pomočjo askeze se v človeku obnovi pravi red stvari, kar mu omogoča, da ostaja odprt za spoznavanje in izvrševanje Božje volje; z duhovnim postom vernik ponovno odkrije, da je ustvarjen po Božji podobi.

*“Kakšno je naše sodelovanje s Kristusom, če ne bomo nehali biti, kar smo bili? Ali kakšna je podobnost z vstajenjem, če ne bomo odložili starih navad (vetustas)? Iz česar izhaja, da tisti, ki razume skrivnost svojega prenovljenja (reparatio), mora odložiti mesene strasti in odvreči vso nesnago greha, da se bo ob prihajajoči svatbeni gostiji zasvetil v obleki kreposti.”<sup>13</sup>*



Z. Arnšek: Romarja II., 2005, žgana glina, v. 38 cm.

Post verniku pripravlja obleko za nebeško svatbeno gostijo, saj mu pomaga posnemati Kristusa. Posnemanje Kristusa je mogoče, ker je bil Kristus tisti, ki je človeka prenovil in mu dal to zmožnost. Uteleseni Božji Sin tako ni samo zgled (*exemplum*), ampak je tudi tisti, ki je z odrešenjem verniku dal zmožnost, da ga posnema. Kristus, ki je navzoč, in ki deluje v verniku, tako postane *sacramentum et exemplum* za vsakega kristjana. Med tema dvema vidikoma ni nasprotja, ampak drug drugega dopolnjujeta: *sacramentum* je milost, ki vernika "usposobi" za posnemanje Kristusa. Kristjan more prav s Kristusovo pomočjo ponovno zaživeti kot tisti, ki je ustvarjen po Božji podobi.

Prav dejstvo, da je človek ustvarjen po podobi Boga, ki je ljubezen, ima zelo praktične posledice za kristjanov post, saj prav dejanja ljubezni človeka najbolj približajo Bogu, Božji podobi. Askeza ni namenjena sama sebi, ampak se mora odpreti ubogemu; postati mora odpoved za druge, za potrebne. Kadar manjka ta ljubezen do bližnjega, post ostane neploden, sterilen in ne more roditi pravih sadov. Sveti Leon je prepričan, da krepost brez ljubezni in brez usmiljenja ne more prinašati koristi.<sup>14</sup> Še več, kadar se kdo zaradi bolezni ali zaradi katere druge šibkosti ne more postiti, lahko še vedno vrši dejanja usmiljenja, ki ga bodo posvetila.<sup>15</sup> Papež gre še naprej v poudarjanju pomena ljubezni, saj trdi, da je človek brez ljubezni mrtev. Če Bog človeka ne bi prvi ljubil, potem človek ne bi bil zmožen ljubezni,<sup>16</sup> ki se najbolj odraža prav v danju miloščine. V neki postni pridigi Leon spodbuja vernike, naj s pobožno vneto sprejemajo postne dneve tako, da bodo izvrševali dela usmiljenja, ter se tako pripravili na sprejem Božjega usmiljenja. Nadalje jih vabi, naj pogasijo jezo, izločijo vsako sovraštvo, naj ljubijo skupnost ter tekmujejo v ponižnem medsebojnem služenju.<sup>17</sup> Vabilo k posvetitvi posta z deli usmiljenja in miloščine se nahaja v sko-

raj vseh papeževih postnih pridigah, pa tudi v drugih govorih, s katerimi je vernike vabil k drugim postnim dnevom. Spodbude k usmiljenju pa se ne nahajajo samo v govorih o postu, ampak tudi v številnih drugih pridigah. Spodbujanje dobrotelne je tako pogosto, ker je papež prepričan, da Bog tistemu, ki dela dobro in se posti, odpušča grehe.

Videli smo že, da post neverniku ne prinaša zelenih sadov, ampak ga lahko celo zavaja v greh. Temu pa ni tako pri delih usmiljenja, saj ima vsako dejanje ljubezni dober učinek za tistega, ki ga izvrši, tudi če ta oseba ne veruje v Kristusa. Krščansko usmiljenje presega usmiljenje drugače verujočih, ker Kristus deluje v krščenem, hkrati pa se kristjanovo usmiljenje ne konča pri osebi, ki ji pomaga, ampak pri Kristusu, ki je rekel, da je prisoten v revežih. Kristjan, ki je usmiljen, se na nek način pridruži Božjemu stvariteljskemu delu. Človek sicer ne more ustvarjati iz nič, ko pa ljubi Boga in sočloveka, obogati darove, ki jih je prejel od Boga.

Posnemanje Boga ni rezervirano samo za bogate in za tiste, ki imajo vsega v izobilju. K odpovedi in k darovanju še bolj potrebnim je poklican prav vsak človek, tudi revež. Tisti, ki dela dobra dela, se ne sme bati, da ne bo več imel priložnosti, da bi jih še delal, ker bi postal preubog. Ko Leon govori o tej sposobnosti za usmiljenje, se sklicuje na evangeljski odlomek o ubogi vdovi, ki je darovala dva novčiča (prim. Lk 21, 2-4) in na Jezusove besede: "Kdor dá piti samo kozarec hladne vode enemu izmed teh malih, ker je ta imenovan učenec, resnično, povem vam, ne bo izgubil svojega plačila" (Mt 10, 42). Iz teh dveh odlomkov papež sklepa, da ni važna količina daru, ki se ga podari nekomu, ampak je pomemben namen in ljubezen darovalca, ki stojita v ozadju tega dejanja. Odločujoča je kvaliteta dejanja in ne kvantiteta. Kdor je torej dobrotljiv, bo imel vedno možnost, da sočloveku priskoči na pomoč.<sup>18</sup> Kristjan, ki

daruje svoj dar, mora darovati brez strahu in brez žalosti, ker dar podarjen revežu postane dar Kristusu. Armitage trdi, da se med darovalcem in Kristusom vzpostavi razmerje posojilodajalca in posojilojemalca, dar pa si lahko predstavljamo kot posojilo. Ta izmenjava med človekom in Bogom temelji v tem, da kristjan gradi svoje upanje na prihodnjih stvareh. Kristjanovo upanje je utemeljeno v Kristusovi zvestobi, saj je rekel, da se bo dalo tistemu, ki dá.<sup>19</sup> Kljub temu da imajo dela ljubezni svojo pozitivno vrednost že sama v sebi, pa dejanja ljubezni prinesejo polni učinek le takrat, ko je v ozadju prava kristološka vera. V tem lahko vidimo še eno potrditev, da je Leonovo pojmovanje kristjanovega bivanja tesno povezano z njegovo vero v Kristusa, pravega Boga in pravega človeka. To dejstvo pojasni, zakaj si je papež tako vneto prizadeval za razjasnitev kristoloških vprašanj, ki so bila na višku prav v 5. stoletju. Edino Kristus je tisti, ki more dati smisel življenju, saj postavlja vsako človekovo dejanje v tesen odnos med vernikom in Bogom. To velja tako za post kot za dajanje miloščine, ki postu daje pravi smisel.

#### Literatura:

Leon Veliki, *Govori*:

*Tractatus septem et nonaginta (1-38)*, CCL 138, uredil:

Chavasse A., Brepols, Turnhout, 1973.

*Tractatus septem et nonaginta (39-96)*, CCL 138 A,

uredil: Chavasse, A., Brepols, Turnhout, 1973.

Armitage, J. M.: *Twofold Solidarity. Leo the Great's Theology of Redemption*. Early Christian Studies 9. Moorooka, Brisbane: St. Pauls, 2005.

Garnella, O.: *Le quattro tempora nella primitiva tradizione romana*. Modena: Editrice Eterea, 1999.  
Markus, R. A.: *La fine della cristianità antica*. Borla: Città di Castello, 1996.

1. Ustanovitelj te verske skupnosti je Mani iz Perzije, ki je poznal krščanstvo v eni izmed heretičnih oblik. Njegov nauk, ki je izrazito dualističen in mitičen, temelji na borbi dveh enakovrednih počel, dobrega in zla. Manihejstvo se je z izredno lahkoto prilagajalo mnogim verstvom, zato so obstajale mnoge oblike Manijevega nauka. V Sredozemlju je bil Manijev nauk izrazito povezan prav s krščanstvom.
2. Prim. Leon Veliki, *Govor IX*,4.
3. Leon Veliki, *Govor XLII*,4b.
4. Prim. Leon Veliki, *Govor 79*,2.
5. Prim. R. A. Markus, *La fine della cristianità antica*, Città di Castello, Borla, 1996, 155.
6. Zimske kvatre so bile decembra, spomladanske v postnem času, poletne so bile povezane s praznikom binkošti in jesenske so bile septembra.
7. Prim. Leon Veliki, *Govor 19*,2; O. Garnella, *Le quattro tempora nella primitiva tradizione romana*, Modena, Editrice Eterea, 1999, 128.
8. Prim. Leon Veliki, *Govor 88*,2.4; J. M. Armitage, *Twofold Solidarity. Leo the Great's Theology of Redemption*, Early Christian Studies 9, Moorooka, Brisbane, St. Pauls, 2005, 162-165.
9. Leon Veliki, *Govor XXXIX*,3b.
10. Prim. J. M. Armitage, *Twofold Solidarity*, 157.
11. Prim. Leon Veliki, *Govor XXXIX*, 2.5.
12. Prim. O. Garnella, *Le quattro tempora nella primitiva tradizione romana*, 144-145.
13. Leon Veliki, *Govor 50*,1.
14. Prim. Leon Veliki, *Govor X*,2.
15. Prim. Leon Veliki, *Govor LXXXVII*,3.
16. Prim. Leon Veliki, *Govor 12*,1.
17. Prim. Leon Veliki, *Govor XLII*,6b.
18. Prim. Leon Veliki, *Govor XLII*,2.
19. Prim. J. M. Armitage, *Twofold Solidarity*, 171-179; Leon Veliki, *Govor X*,2; XVII,2.

Evagrij Sholastik, Margaret Visser, Lord Tennyson

## Sv. Simeon Stilit

*Askeza je skozi zgodovino poznala bolj ali manj radikalne oblike puščavništva. V Siriji se je tako razvila posebna oblika askeze. Puščavniki so si izbirali posebne načine življenja: nekateri so živeli na drevesih, drugi pa na primer na stebrih (stiliti). Eden najbolj poznanih stilitov je zagotovo Simeon Stilit, ki mu v tokratnem Tretjem dnevu namenjamo odlomek iz Cerkvene zgodovine, ki jo je napisal Evagrij Sholastik okrog sto petdeset let po njegovi smrti, poleg tega pa še kratko razmišljanje o Simeonu, ki ga je napisala Margaret Visser, ter pesnitev o Simeonu Stilitu, ki jo je napisal Lord Tennyson.*

*Zelo kmalu po svojem nastanku so se menihi grške vzhodne Cerkve odmaknili v prakse, ki jih bolj racionalna latinska Cerkev ni nikoli posnemala. Kaj se je v petem stoletju po Kristusu v Siriji predstavljalo kot "ekstremna svetost", je prikazano z zgodbo sv. Simeona Stilita. Poskusov v Galiji, da bi posnemali tega moža, cerkvene avtoritete niso odobravale.*

### Evagrij Sholastik:

#### Cerkvena zgodovina, I, 13

V tistih časih [okoli 440 po Kristusu] je bil na višku slave Simeon, svetega in slavnega spomina, ki se je prvi domislil tega, da se je postavil na vrh stebra in tako zavzel prostor v obsegu pičlih dveh vatlov (vatel je cca. 45 cm, op. prev.). Ta mož, ki si je prizadeval, da bi živo ostvaril obstoj nebeških sil, je dvignil sebe nad zemeljske skrbi in prevladujočo navzdoljno težnjo človeške narave, in bil zaverovan v stvari od zgoraj. Vsa pokrajina ga je častila, naredil je veliko čudežev in cesar Teodozij II. je poslušal njegove nasvete in iskal njegovega blagoslova.

Simeon je podaljšal tak način življenja preko petdeset, šestdeset let. Od tega je devet let preživel v samostanu, kjer so ga naučili znanja o Bogu, in sedeminštirideset v tako imenovani "Mandri" - deset v nekem osamljenem kraju, sedem na krajših stebrih in trideset na stebri, dolgem štirideset vatlov. Po

njegovem odhodu [iz tega življenja] so njegovo sveto telo prenesli v Antiohijo, spremljala ga je garnizija in velika množica, ki je varovala častljivo telo, da se ne bi zbrali prebivalci bližnjih krajev in ga odnesli. Na tak način so ga prenesli v Antiohijo, potovanje pa so spremljali izredni čudeži.

Telo se je ohranilo skoraj nepoškodovano do mojega časa [okoli 580 po Kristusu] in v spremstvu mnogih duhovnikov sem užil pogled na njegovo sveto glavo, v škofiji slavnega Gregorja, ko je Filip želel, da naj mu bodo poslani dragocene relikvije svetnikov za varstvo vzhodnih vojakov. Glava je bila dobro ohranjena, izvzemši zobe, od katerih so jih nekaj nasilno odstranili pobožni ljudje [[za relikvije].

Po mnenju drugega pisca, Teodoret, so Simeona za časa njegovega življenja obiskovali romarji od blizu in daleč: iz Perzije, Etiopije, Španije in celo Britanije. Zaradi tega je občasno pridigal. Na telesu je nosil težko železno verigo. V molitvah "je priklanjal svoje telo,

tako da se je njegovo čelo skoraj dotaknilo njegovih nog". Opazovalec je enkrat naštel 1244 ponovitev tega gibanja in potem opustil štetje. Simeon je na teden pojedel komaj eno pičlo kosilo in se je postil skozi ves postni čas. Trdijo, da ga je hudič v povračilo za majhno hinavstvo okužil s tvorom na stegnu. Simeon se kot spokornik z bolno nogo nikoli več ni dotaknil stebra in je do konca življenja stal na eni nogi.

Vir: William Stearns Davis (ed.): *Readings in Ancient History: Illustrative Extracts from the Sources*, 2 Vols. (Boston: Allyn and Bacon, 1912-13), Vol. II: *Rome and the West*, pp. 348-349. Kritično pregledal in moderniziral: dr. Jerome S. Arkenberg, Dept. of History, Cal. State Fullerton.

## Margaret Visser: Kopal je globlje in končal visoko

Simeon Stilit je sedemintrideset let življenja preživel stoje na stebru. Jedel je tako malo, kot je bilo le mogoče, in storil, kar je le mogel, da se ni nikoli usedel ali ulegel: privezal se je k drogu, pritrjenem na vrh njegovega stebra, da je lahko spal pokončno, v popustljivejših razmerah je spal naslonjen na ograjo, ki mu je med nevihtami tudi preprečevala padec s stebra. Ni imel ne strehe ne zidov, če izvzamemo odprto ograjo. Oblačilo iz kože, dolgi lasje in brada so bili vse, kar je premogel za obrambo proti naravnim prvinam. Moderne ljudi, ki razpolagamo s kanalizacijo, strese gnus ob misli, kaj se je dogajalo z njegovimi domnevno bornimi iztrebki.

Cele noči je molil, priklanjal se je pogosto in nizko (to je bila njegova edina telesna vadba), neka priča je prenehala šteti po njegovem 1244-tem priklonu. Zelo kratko je zaspal do zore in bil že pripravljen, da pozdravi množice, ki so se vsak dan gnetle okoli njega (njegovega stebra, op. prev.). Romarji so v

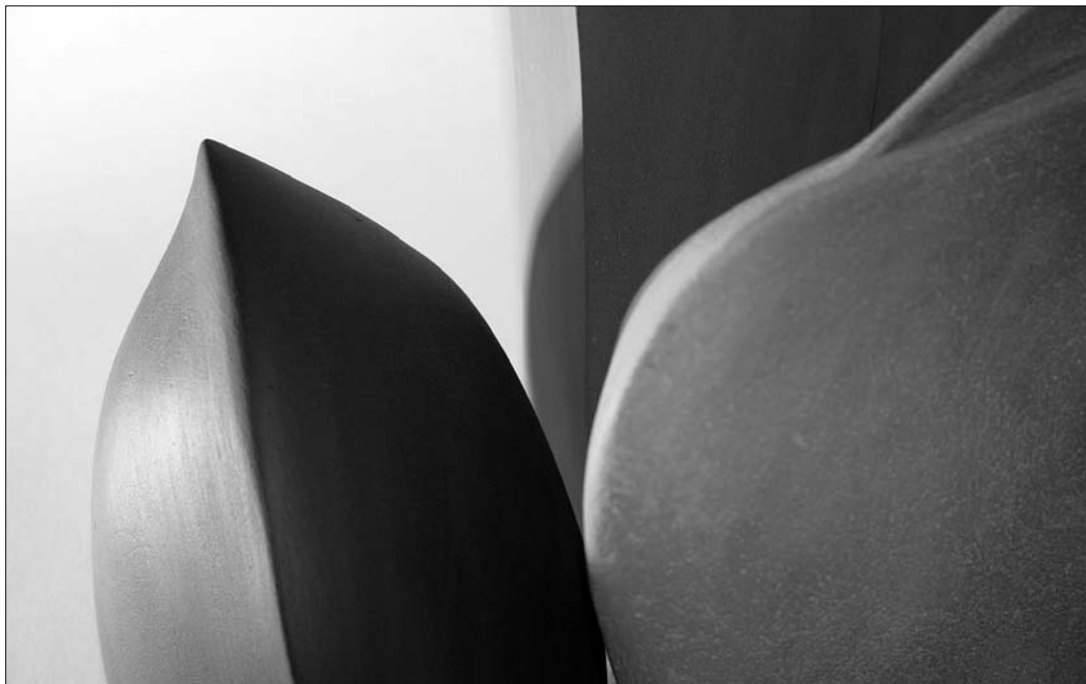
Antiohijo v Siriji prišli iz oddaljenih krajev - poslušamo o Arabcih, Perzijcih, Armencih, Špancih, Angležih, Francozih - in nato prehodili kratko razdaljo v notranjost države do tja, kjer je stal svetnikov steber. Prosili so za njegove molitve, dvakrat na dan poslušali njegove krotke, praktične in jedrnato izražene misli, in ga prosili, da poravna prepire in moli za čudeže, ki so se pogosto dogajali. Vendar je večino časa svetnik stal v tihi molitvi.

Veliko je bilo pritožb cerkvene hierarhije o Simeonovih izgredivih. Na zahtevo menihov iz Egipta so mu zagrozili z izobčenjem, na arhimandritskem zborovanju v Antiohiji je bil ožigosan kot bahač. Toda njegova strogost, ki je zbujala občudovanje, predanost klicu in ogromno število njegovih privržencev so premagali odpor. Simeon je bil tako znan, da ga je eden izmed njegovih biografov opisal že za časa njegovega življenja: Teodoret iz Cira ga je obiskal leta 455 in zapisal, kar je videl.

Simeon Stilit je bil rojen leta 389 v Sisu, vasi blizu meje med Sirijo in Silicijo. Opisal je, kako se je kot pastirček spreobrnil ob prvi pridigi, ki jo je kdaj koli slišal. Duhovnik je govoril o besedah "Blagor čistim v srcu". Na vprašanje, kako najbolje postaneš čist v srcu in tako vidiš Boga, je bilo Simeonu razloženo, da se je dobro pridružiti samostanu. Takoj je postal menih. Pravil je, da je večkrat slišal glas, ki mu je rekel "koplji vedno globlje".

Po desetih letih je dobil dovoljenje predstojnikov, da zapusti samostan in postane puščavnik. Poklican je bil, je rekel, da se odreče gibanju. Zgradil si je okrogel ograjen prostor in vklenil svojo nogo v verigo, pritrjeno na drog v sredini, tako da prostora ni mogel zapustiti. Antiohijski škof mu je ukazal, naj odstrani verigo, in Simeon je v to takoj privolil. Toda množice so začele prihajati v vedno večjem številu, da bi prosile za njegove molitve.

One so prve povzročile, da je Simeon začel razmišljati o življenju višje navzgor, izven



Z. Arnšek – oblike v žgani glini.

njihovega dosega. Zgradil je ploščad, visoko tri metre, da bi preprečil ljudem, da grabijo po njem med molitvijo. Delček kože, odstrizen z njegovega oblačila, je bil v času njegovega življenja dragocena relikvija, tako da si lahko predstavljamo njegov težaven položaj. Poleg tega je bil po Simeonovem mnenju celotni poudarek njegove negibnosti tako v stalnosti kot v vertikalnosti. Izbral je Nebesa, ko se je odrekel potovanju, razvedrilu, horizontalnemu. Enega za drugim si je zgradil stebre (grško *styloi*) - šestmeterskega, enajstmeterskega in končno *stylos*, visok dvajset metrov.

Ob koncu življenja je Simeon utelešal lasten ideal čistosti v srcu z neuko in nepismeno preprostostjo pastirja, ki ga nikoli ni zapustila: zmanjšal je razdaljo do Boga na najbolj konkreten način, ki si ga je lahko zamislil. Bil je kot plamen, ki gori na vrhu sveče. "Kopal je globlje" in končal visoko, na tem posebnem mestu. Ko je za sabo pustil človeško družbo, je sam sebe naredil razpoložljivega za neskončno.

Simeon Stilit je imel na stotine naslednikov - to dejstvo običajno pozabljamo, kajti eno tovrstno življenje se nam zdi najbrž več kot dovolj. Stilitizem je bil priljubljen od petega do sedmega stoletja in ponovno v desetem in enajstem stoletju. Živeti v mestu s stilitom je bila velika čast. Mesto je imelo včasih več stebrov, ali enega, ki je bil nastanjen z več menihi, enim za drugim. Stilit je lahko živel v majhni hišici, zgrajeni na vrhu stebra, ali pa si je naredil votel prostor brez strehe - kot veliko gnezdo, ki ga je podpiral steber. Veliko jih je imelo učence, ki so živeli v bližini - puščavnike, ki so videli stilitove potrebe in kontrolirali nenehen pritok romarjev. Kot je bil sv. Frančišek Asiški prvi, a gotovo ne zadnji, ki je prejel stigme, je Simeon začel dobro znano in vedno pozornost zbujujočo asketsko prakso krščanskega vzhoda.

*Članek v reviji Compass  
(Jesuite Journal, prenehala izhajati 1997)*



Lord Tennyson  
**Sv. Simeon Stilit**

*Čeprav sem najnevrednejši v človeški vrsti,  
od glave do podplatov v krastah grehov,  
neustrezen za zemljó, nebesa in za  
hudičev trope, besne z bogokletstvi,  
ne bom odnehal segati po upanju, ki nosim ga:  
o svetem domu Božjem, in kričati, objokovati in ječati, tarnati  
in tolči na nebeska vrata - z nevihtami in ujmami molitev.  
Imej usmiljenje, Gospod, in mi odvzemi grebe.*

*Naj to koristi - pravi, strašni, močni Bog,  
naj ne gre vse v nič, teh let trikrat deset,  
trikrat množenih z mukami nadzemnimi,  
v gladu, žeji, mrazu in vročini,  
v kašlju in zbodljajih, čirih, krčih, bolečini;  
kot znamenje na sredi travnikov, neba,  
pohlevno na visokem stebru sem prenašal  
dež in vročino, mraz in veter; in točo, meglo, žled in sneg;  
In upal sem, da preden se ta čas konča,  
ti me boš ujel v večni svoj počitek,  
ne odrekel od vremena zbitim udom  
nagrado svetih - palmo, oblačilo belo.*

*O daj, razloži mi pomen, Gospod, ne diham več,  
ne šepetam, ne godrnjam, ne tožim.  
Desetkrat sto in več nasutih bolečin bilo mi je  
manj težko breme v primerjavi  
z onimi grehi, težkimi kot svinec, ki so tlačili  
moj onemogel in izčrpan duh pred tabo.*

*Gospod, Gospod,  
ti veš, da - na začetku - to bolje sem, primerneje prenašal,  
ker bil sem še močan, telo pa čilo, zdravo.  
Četudi moji so zobje, že danes vsi odpadli,  
v mrazu šklepetali, in je moja brada  
bila mi z ivjem okrašena v mesečini,  
sem z zvoki udušil skovike sove, z glasovi  
himn pobožnih, psalmov, in tu pa tam sem videl  
angela, ki stal je in me gledal, ko sem pel.  
Zdaj ves slaboten sem postal, smrt se mi bliža;*

*upam, da se mi bliža: pol sem gluha,  
da komaj slišim še ljudi brenčanje  
nekje v bližini stebrovega dna, in skoraj slep,  
da komaj prepoznam ta polja, ki jih res poznam,  
in obe nogi sta izčrpani in onemogli.  
Navzlic temu ne bom odnehal jokati, kričati,  
dokler bo moja okorela hrbtenica lahko nosila glavo mojo izmučeno,  
dokler ne bodo prav vsi moji udje odpadli drug za drugim iz stebrá.  
Imej usmiljenje, usmiljenje, in mi odvzemi grehe.*

*Jezus, če ne boš rešil moje duše -  
kdo bo rešen? Kdo ta bo, ki mu boš rešitev dal?  
Kdo bo lahko postal svetnik, če mi ne uspe?  
Pokaži mi človeka, ki je bolj trpel kot jaz.  
Mar niso tvoji vsi mučenci umrli ene in edine smrti?  
Kaménjani so bili in križani,  
ali zažgani v ognju, v olju skuhani, prežagani  
med rebri so bili na dvoje; a jaz umiram tukaj  
in današnji dan, in vsa ta dolga leta; življenje umiranja.  
Pričujem, če lahko bi našel pot  
(pazljivo sem razbiral svoje misli),  
še več počasnih muk obrzdal bi, podjarmil bi ta greha  
dom, svoje meso, ki ga preziram in sovražim,  
brez omejitev sem ga uril, o moj Bog.*

*A ne samo pokoro na tem stebru,  
nisem prenašal le tegá: ko sem živel še  
v belem samostanu tam v dolini,  
sem tednov par okoli ledij nosil  
takršno vrv, ki z njo tu vedra vlečejo 'z vodnjakov,  
zavezano tako tesno, kot le mogoče,  
o tem govoril nisem niti eni duši,  
dokler ni tvor, zajedajoč se v kožo mojo,  
izdal vsem mojo skrivno res pokoro, in so se vsi  
sobratje moji začudili. In več kot to  
trpel sem - za vse, Bog, ti več.*

*Tri zime, ko je moja duša mogla rasti k tebi,  
sem živel tamkaj na pobočju hriba.  
Desno nogo sem priklenil v skalo, zaprt  
v ogradi grobih kamnov nisem strehe imel.  
Ovit sem enkrat bil v blodečo meglo, drugič  
v temô neviht zažigajočih in včasih sem  
za pitje srkal vlago, jedel nič,*

samo občasno pičlo podarjeno hrano od tistih, ki prihajali so k meni,  
da bi dotaknili se, ozdraveli in živeli:  
in rekli so, da sem naredil čudeže,  
od česar moje ime je slavno med ljudmi,  
ozdravil šepave in hrome, rakave. Ti, Bog,  
edini veš, ali je bilo to ali ne.  
Imej usmiljenje, usmiljenje, pokrij vse moje grehe.

Da bi lahko bil jaz bolj sam s teboj,  
tri leta živél sem na stebru, visokem  
vatlov šest, tri leta na dvanajst  
in dvakrat tri sem let obstal na takem, ki vzpenjal  
dvajset se je v višino; zdaj pa na koncu  
dvakrat po deset utrudljivih let  
na stebru, štirideset vatlov od zemljé.

Mislím, da sem prenesel toliko, kot sem -  
ali pa sanjam - za takó dolg čas,  
če lahko merim čas z ono lučjo slabotno,  
in s to visoko sončno uro zgoraj, ki krona mojo bol, gorjé -  
tako zelo - vendar, naj bo, če žé.

In vendarle, ne vem še dobro,  
ker je hudobec prišel enkrat sem in mi dejal:  
"Ne bo ti uspelo, Simeon, trpel si dolgo,  
leta in stoletja!". Nato so blebetali  
o pokorah, ki jih nisem jaz vzdržal,  
me begali z lažmi; in često padel sem,  
morda za mesece, v jalove otrplosti,  
da so nebesa, čas in zemlja zadušeni.

A vendarle  
se spomni, o Gospod, medtem ko ti in sveti vsi  
veseli so v nebesih in ljudje na zemlji  
prebivajo v zavetju udobnih hiš,  
sedeč z ženami ob ognjiščih jejo zdravo  
in dobro so oblečeni, celo živali imajo svoje hleve.  
Jaz se, med svitom jutranjim in dné zatonom,  
priklanjam tisoč in še dvestokrat  
Kristusu, Materi Devici in svetnikom  
ali v noči se po spancu kratkem  
prebudim: kristalno zvezde se bleščijo in moker sem  
od rosnih kapelj, trd od mraza,  
surova ovčja koža mi pregrinja hrbet,

*obroč železen drgne mi moj vrat  
in v svojih šibkih vitkih rokah dvigam križ  
in trudil se bom in boril s teboj, dokler ne umrem:  
Usmiljenje, usmiljenje! Izperi moje grehe.*

*Gospod, ti me poznaš, kak človek sem,  
pregrešen sem, spočet in rojen v grehu.  
To je početje njihovo, tu ni nič mojega,  
ne obrni tega name. Sem jaz kriv,  
da pridejo sem ti, ki me častijo? Ha! Ha!  
Oni res mislijo, da sem nekdo. Kdo sem?  
Nespametni me imajo za svetnika,  
mi nosijo darove sadja, rož,  
in jaz, v resnici (in ti mi boš priča)  
sem vse prenesel, potrpel, vzdržal, toliko in še več  
kot mnogi - pravični, sveti, ti, katerih imena  
zapisana so v koledar svetnikov.*

*Ljudje predobri, res ni dobro, ker tu klečite pred menoj.  
Kaj storil sem, da si zaslužim to?  
Sem grešnik, bolj ničvreden kot vi vsi.  
Morda sem res povzročil nekaj čudežev,  
ozdravil šepajoče, hrome, no, pa kaj?  
Morda nihče, še med svetniki,  
ne more svojih muk primerjati z menoj, pa kaj?  
A ne dvigujte se, lahko me gledate,  
in v svojem gledanju kleknite pred Boga.  
Povejte - kdo tu šepa, je kdo hrom?  
Mislim, da veste, da imam nekaj moči z neba  
zaradi te pokore dolge - naj izreče željo.*

*Lahko pozdravim ga. Moč gre naprej od mene.  
In pravijo, da so ozdravljeni. Poslušajte, kričijo:  
"Sveti Simeon Stilit". Čemu, če na omenjeni način  
Gospod požanje te sadove v meni! O moja duša, duša moja,  
Gospod požanje te sadove v tebi. Če je tako,  
ali lahko napravim čudeže in nisem rešen?  
Tega mi ne pove nihče. Oni bili so sveti.  
Ne more biti, ampak upam - naj bom rešen.  
že kronan je svetnik, kričijo: "Glej, svetnik!"  
In tih me glasovi razglašajo od zgoraj naokrog.  
Pogum, sv. Simeon! Ta omejena buba  
se bo razpočila v blesteča krila; in upam že, da smrt  
bo razprostrla več in več in več, kot zdaj je Bog*

*očistil in v sneg pobelil te liste mojih tukajšnjih napak iz  
mojih umrljivih zemeljskih arhivov.*

*Sinovi moji, o sinovi moji,  
jaz, Simeon od stebra, po priimku Simeon  
Stilit, med ljudmi, jaz, Simeon,  
čuvar stebrá do konca svojega življenja,  
jaz, Simeon, katerega možgane sonce peče,  
jaz, ki je moje borno čelo v tihih urah  
nenaravno ostarelo, zdaj  
z mojega visokega gnezda pokore razglasim,  
da sta še Poncij in Iskariot ob meni  
izgledala kot čista angela. Na prémogu sem ležal jaz,  
posoda, polna grehov: ves pekel spodaj  
mi je prekipel. Hudiči so mi odtrgali rokav,  
Abadon in Asmodej sta me zagrabila.  
Uničil sem ju s križem; spet sta splezala  
v posteljo kot dve pošastni opici in tlačila moj prsni koš:  
preganjala sta mojo luč, ko jaz sem bral, sem videl  
njuna obraza rasti med menoj in knjigo,  
z rezgetom kot žrebetovim in svinjskim cviljenjem  
sta mi prekinjala molitve. A ta način je bil končan.  
Tako sem jima ubežal. Trpinči  
svoje telo kot jaz s šibo in trnji,  
udarjaj, ne odmakni se in ne prizanesi. Če naj bo, posti se  
ves postni čas in moli. Jaz komaj sem, s počasnimi koraki,  
s počasnimi in šibkimi koraki, in močno preobilno bolečino,  
se plazil skozi ta pretekli ogenj pekla, ki še  
zveni v mojih ušesih. Toda - ne dajajte te hvale meni:  
Bog je edini v svojem preobilju imel načrt primeren, vreden,  
da me med oblastmi in knezi tega je sveta  
naredil je za zgled, svarilo, opomin ljudem,  
katerih malo jih lahko doseže. Ne morem reči še,  
a čas lahko še pride - da, celo zdaj,  
zdaj, zdaj, njegovi koraki udarjajo stopnice na hišnem pragu  
življenja - pravim, da je pri vratih čas,  
ko že brez graje me častili boste;  
ker pustil bom relikvije v deželi vaši,  
nad mojim prahom boste izdolbli relikviarij,  
prižigali svetilko z blagim vonjem pred kostmi,  
ko bom pridružen veličastnim svetim.*

*Ko sem govoril to, me je prebodla - bol ostra,  
in me skrčila, onesposobila in zvila, in oblak*

*se je spremenil v skrajno meglo, ki se je zgostila.  
Te težke, žuljave oči! Konec! Konec!  
Konec prav gotovo! Kaj je tu? Oblika, senca,  
blisk luči. Je angel tam?  
Ki krono drži, venec? Pridi, blagi brat, sem pridi.  
Poznam tvoj lep sijoč obraz. Sem čakal dolgo.  
Pripravljen sem. Kaj? Zdaj zanikaš?  
Pridi, pridi, pridi, smrt. Jo primem. Kristus!  
To je že prešlo, to tukaj. Krona! Krona!  
Mi zdaj popolnoma ustreza in se zrašča z mano,  
od nje topi se rosa blaženih nebes.  
Sladká! Blagodišeča! Narda, balzam in kadilo.  
Ah! Naj ne varam se, blagi svetniki: zaupam,  
da sem ves in čist in pravšnji za nebesa.*

*Povejte mi, je tam duhovnik, človek od Boga,  
med vami tam in naj se mi čim prej  
približa, in nasloníte lestev mu na steber,  
naj spleza v moj zračni dom  
in mi podeli presveti zakrament,  
ker me je Sveti Duh posvaril,  
prerokbo dal, da umrl bom nocoj  
četrť pred polnočjo.*

*A ti, Gospod,  
pomagaj vsem nespametnim ljudem, naj imajo  
vzor in vzgled: vodi jih k svoji luči.*

Prevedla Darja Šneberger

Janez Kristozom

# Pomen posta

Jesti ni nič slabega - bognedaj! - požrešnost pa je škodljiva: basati se bolj, kot je potrebno, dokler ne počí trebuh, to uničí sam užitek jedi. Ravno tako ni nič slabega zmerno pitje vina, škodi pa, če se predajamo pijanosti in dopustimo, da nam nezmernost zamegli presojo in razum. Predragi, če se zaradi šibkosti ne moreš postiti ves dan, ti tega nihče, ki je pameten, ne bo mogel očitati. Naš Gospod je blag in ljubezniv in od nas ne zahteva ničesar, kar presega naše moči; odtrgovanja od hrane in posta ne zahteva od nas zaradi njiju samih ali preprosto zato, da bi ostali brez jedi, pač pa zato, da bi se odrekli zadevam vsakdanjega življenja in se popolnoma posvetili duhovnim resničnostim.

Če bi ves čas živeli v trudu za zmernost in bi porabili vso energijo za duhovne resničnosti, če bi jedli samo toliko, kolikor zahteva resnična potreba in bi vse svoje življenje posvetili dobrim delom, potem se nam ne bi bilo treba postiti. Ker pa je človeška narava lena in se zlahka prepusti raztresenosti in užitku, je naš dobri Gospod kakor ljubeč oče za nas pomislil na zdravilo posta, da bi nam bil tako odvzet užitek in bi bili prisiljeni svoje skrbi za življenjske potrebe preusmeriti na duhovne stvari. Zatorej, če je med vami kdo, ki se zaradi telesne šibkosti ne more postiti in se odreči obroku, ga spodbujam, naj zdravi svojo telesno bolezen, vendar naj se zavoljo tega ne odpove duhovnemu nauku, temveč naj se mu posveti še z večjo vnemo.

Zares, zares, veliko je poti, ki nam lahko odprejo vrata v zaupanje v Gospoda: veliko več jih je, kot samo post! Zato naj se tisti, ki se hrani in se ne more postiti, izkaže tako, da

daje obilnejšo miloščino, z bolj gorečo molitvijo, z vnetim poslušanjem božje besede: vsemu temu telesna šibkost ni ovira; naj se spravi s sovražniki in odstrani iz svoje duše vsako maščevalno čustvo. Če bo tako delal, bo živel pravi post, tistega, ki ga od nas predvsem zahteva Gospod. Kajti to je namen, zaradi katerega nam ukazuje odpoved hrani: da ukrotimo nadležnost telesa in ga naredimo ubogljivega za izpolnjevanje božje postave.

*Janez Kristozom,*

*Pridige o Prvi Mojzesovi knjigi, 10*

Čeprav naš zunanji človek razpada, se naš notranji iz dneva v dan obnavlja (2 Kor 4,16). Post je namreč hrana duši in kakor materialna jed okrepi telo, tako post napravi dušo močnejšo, ji da lahka krila, jo dvigne z zemlje, da bi opazovala resničnosti tam zgoraj, da bi se vzdignila nad užitke in sladkosti tega življenja. Kakor lahke ladje hitro režejo valove, medtem ko so tiste, ki so obtežene z velikim tovorom, potopljene globoko pod gladino, tako post naredi um bolj gibek, bolj sposoben, da z lahkoto prečka morje tega življenja. Tako lahko kontemplira nebesa in nebeško resničnost, ne da bi se zaustavljaj pri sedanjih stvarih, ki jih ima zgolj za sence in sanje. Pijanost in žretje pa obtežujeta duha, naredita okorno telo, zaslužnjita dušo, jo tlačita z vseh strani in zmanjšata presojo razuma. Dušo pahneta v prepad in zaradi njiju deluje ravno v nasprotni smeri od svojega zveličanja.

*Janez Kristozom,*

*Pridige o Prvi Mojzesovi knjigi, 1*

Prevedla: Ana Reberc

# Namen in omejitve posta

Božje zapovedi in Sveto pismo nam zapovedujejo, da se posvečamo bdenju, branju svetih knjig, meditaciji in predvsem postu; vendar ne v taki meri, da bi jih morali delati neprestano, ne da bi jih smeli za kratek čas prekiniti. Kar je namreč zapovedano, vodi v smrt tistega, ki tega ne izpolnjuje; kar pa je bolj svetovano kot zapovedano, koristi, če upoštevamo, vendar ne izzove kazni, če tega ne upoštevamo. Zato so nam vse te stvari, ali vsaj nekatere izmed njih, naši očetje svetovali, naj jih izpolnujemo z modrostjo in ukrepamo po pametni presoji, glede na posamezen primer, prostor, način in čas. Če jih namreč opravljamo ob pravem času in na pravem kraju, je jasno, da so za nas dobre in primerne, če pa jih izpolnujemo na neustrezen način, so nekoristne in škodljive. Na primer, če bi se ob obisku brata - v katerem moramo ljubeznivo pogostiti in s toplim objemom sprejeti samega Kristusa - kdo hotel posvečati strogemu postu, ali ne bi izpadel nečloveški, bolj kakor da bi imel duhovno zasluženje? Tako tudi kadar izčrpanost ali šibkost telesa zahtevata potrebno hrano, da se telo okrepi, pa bi se kdo držal stroge odpovedi, ali ga ne bi morali imeti za krutega ubijalca lastnega telesa, ne pa človeka, ki je ves predan odrešenju? ...

Post je nevaren tudi za tiste, ki v njem iščejo človeško hvalo. S tem, da kažejo prazno bledico, iščejo čast svetosti: evangelji pravi, da so že dobili svoje plačilo. Gospod ne mara njihovega posta in odgovarja na prerokovo vprašanje: *“Zakaj se postimo, ti pa tega ne vidiš, pokorimo svojo dušo, ti pa tega ne veš?”* (Iz 58,3) tako, da pokaže razlog, zakaj ne zaslužijo, da bi bili slišani: *“Glejte, postite se tako, da se pravdate in pripravate, da se bijete*

*z zlobno pestjo. Ne postite se, kakor je treba na dan, ko naj bi se slišal vaš glas na višavi.”* Potem nadaljuje in pove, kako lahko tisti, ki se posti, naredi svojo odpoved prijetno Gospodu. Jasno oznani, da post sam po sebi ni nič vreden, če ne prinaša naslednjih sadov: *“Mar ni to post, kakršnega sem izbral: da odpneš krivične spono in razvežeš vezi jarma, da odpustiš na svobodo zatirane in zlomiš vsak jarem? Mar ni v tem, da daješ lačnemu svoj kruh in pripelješ uboge brezdomce v svojo hišo, kadar vidiš nagega, da ga oblečeš, in se ne potuhneš pred svojim rojakom? Tedaj napočì kakor zarja tvoja luč in tvoje zdravje se bo hitro razcvetelo. Pred teboj bo hodila tvoja pravičnost in Gospodovo veličastvo te bo zbiralo. Tedaj boš klical in Gospod bo odgovoril, stokal boš in bo rekel: Tukaj sem!”* (Iz 58, 6-9).

Vidite torej, da Gospod sploh ne ceni posta kakor najbolj pomembne dobrine, ni mu všeč sam po sebi, temveč zaradi drugih dobrih del, ki jih prinese s sabo. Po drugi strani pa so okoliščine, v katerih je post ne samo nekoristen, ampak tudi zoprn, tako da Gospod pravi: Čeprav se postijo, ne slišim njihovega vzklikanja (Jer 14, 12). Usmiljenja, potrpežljivosti in ljubezni do bližnjega (...) ne smemo izpolnjevati zaradi posta, ampak post zaradi njih. Truditi se moramo namreč, da s pomočjo posta pridobimo te zares dobre kreposti, in ne da one služijo postu kot zadnjemu cilju. Zaradi njih je koristno telesno trpljenje; zato moramo uporabiti orodje lakote, da pridemo do ljubezni, v kateri obstaja dobro, ki je večno, nespremenljivo in prosto vsake časovne omejitve.

*Janez Kasijan, Govori 2I, 14-15*

Prevedla: Ana Reberc



# Post v verstvih ali Čemu se postijo verniki?

Ko povprečno izobražen Slovenec sliši besedo *post*, najprej pomisli na odrekanje hrani in pijači. Znano mu je, da se kristjani pripravljajo na praznovanje Kristusovega vstajenja s štiridesetdnevnim postnim časom in da v katoliški Cerkvi velja zapoved: *Posti se zapovedane postne dni*. Ne more prezreti, da katoličani ob petkih ne uživajo mesa. V zadnjih letih pa slovenska javna občila sporočajo, kdaj se začne in kdaj konča muslimanski postni mesec – *ramadan*. Večje razgledanosti o pomenu posta ne moremo pričakovati od povprečno razgledanega prebivalca naše domovine.

Katoličani naj bi to spokorno vajo tudi prakticirali. Jezusov štiridesetdnevni post v puščavi je vzorec za krščanski predvelikonočni post. Toda, kaj je ostalo od posta? V postnem času se večinoma na mizi vernih družin ne opazi kakšne bistvene razlike od običajnih dni "med letom". Ob petkih meso nadomestijo ribe, kar je za mnoge boljši obrok kot ostale dni v tednu. Skratka, po štiridesetih postnih dneh nihče ni lačen. Kristjani se izgovarjamo, da odpoved hrani nadomestimo z drugimi odpovedmi (cigaretam, televiziji, slabim razvadam), ter poudarjamo spreobrnjenje srca.

Mnogi verniki imajo post za nekaj nazadnjaškega; skoraj ga enačijo s pomanjkanjem. Morda k takemu mišljenju veliko pripomore naša starejša generacija, ki je po drugi svetovni vojni občutila pomanjkanje hrane zaradi revščine, zato sedaj mlajšim ne privoščijo stradanja. Morda nam zato post ni všeč in v njem ne vidimo vrednote. Ne razumemo, kaj bi z njim počeli. Ne vemo, čemu bi se postili. V moderni ali postmoderni družbi, kot pogosto

imenujemo obdobje, v katerem živimo, človeku ne zadostuje vedenje, zakaj naj bi se postil. Ne zadovolji ga torej argument, da Cerkve zahteva post, temveč utilitaristično vzgajeni vernik sprašuje, kakšne koristi bo imel od posta. Ker ne dobi zadovoljivega odgovora, se danes, pavšalno rečeno, nihče več ne posti. Mislim na post na verski osnovi. Vendar so v naši družbi ljudje, ki se postijo. Zelo postijo. Danes se mnogi resno ukvarjajo s postom, toda ne iz verskih razlogov, temveč iz terapevtskih. In ti bolj zaničljivo gledajo na vernike ter jih imajo za hinavce, ker se niti v postnem času več ne postijo.

Že na spletnih straneh najdemo ljudi, ki spodbujajo k postu in oglašujejo učenje različnih načinov posta. Ti ljudje trdijo, da vse bolezni izvirajo iz nabranihstrupov v telesu. Da bi ozdraveli, moramo škodljive snovi najprej izločiti in telo očistiti. To pa najbolje in najlažje dosežemo s postom. Helmut Wandmaker, eden izmed učiteljev posta, je napisal celo "učbenik" za post in ga naslovil *Hočeš biti zdrav? Proč s kuhinjskim loncem*. Avtor pravi, da je že trikrat opravil dolgotrajen post. "V prvih treh dneh, ko telo intenzivno izloča usedline, se človek počuti slabo. Nato pa vsak dan bolje, človek se počuti izredno lahkega, telesno in še zlasti duševno. Včasih je kakšen dan prav evforičen. Najraje se sploh ne bi nehal postiti."<sup>3</sup> Nato kritizira vernike: "Jezus je šel v puščavo in se postil 40 dni in noči. Toda od tega verskega posta ni ostalo malodane nič, kajti ljudje jedo namesto mesa pač ribe! Če v postnem času mohamedanci ne smejo jesti podnevi, potem se pač nažrejo ponoči. Takšen post na papirju je čisto

*navadna prevara.*<sup>2</sup> Nato razlaga načine postenja in izpostavi prvotni, čisti post - post le ob vodi. Pijemo jo le tedaj, ko smo žejni. Ni kaj! Naporno delo. In mnogo ljudi se posta loti z vso zavzetostjo zaradi učinkov, ki jih pričakujejo. Avtor na kratko predstavi še učinke posta: pomladitev telesa in daljše življenje, ozdravitev bolezni, trajajočih celo dalj časa, obnova živčnih moči, občutna okrepitev miselne moči, večja budnost in ostrejši intelekt, gotovo in trajno znižanje telesne teže, tvori (morda celo rak) izginejo, ker telo absorbira otekline, ki so prepolne beljakovin, krvni tlak se normalizira, če je visok, se zniža, če je nizek, se zviša, občutno se izboljšajo vsa čutila: sluh, vid in vonj, telo se osvobodi duševnega pritiska in čezmernega stresa. Skratka, prepričan je, da je post najhitrejša pot do izjemnega zdravja in pomladitve. Post je torej najbližji vsestranskemu zdravilu. Postijo se lahko ljudje vseh starosti, otroci in zelo stari. Post je najhitrejša pomoč telesu, ki si prizadeva odstraniti akutne bolezni, bolečine in slabo počutje.

Tako svetuje učitelj novodobnih "spokornikov" tistim, ki želijo biti telesno zdravi. Kako pa je z verskim postom? Ali obstaja interes tudi za verski post? Prav gotovo. V nekaterih religijah je bil post predpisan spomladi, da bi se zmanjšalo število posilstev, ki so v tem obdobju zelo pogosta. Mohamed pravi v 67. suri: "*O mladi, tisti med vami, ki lahko imate družino, poročite se; tisti pa, ki nima sredstev, naj se posti, post bo zanj pomirjujoc*". Ampak to še zdaleč ni osnovni namen verskega posta. Post povezuje številne religije: islam, judovstvo, hinduizem, džainizem, budizem in krščanstvo. Post spodbuja pozornost do revnih in do lačnih. Sikizem ima npr. za versko obveznost nahraniti lačne in dati zavetje tistim, ki ga nimajo. Da si bomo lahko odgovorili na zastavljeno vprašanje, si bomo ogledali, zakaj in čemu post, ki ga najdemo pri vseh verstvih. Ogledali si bomo postno

prakso na indijski podcelini, pri muslimanih, judih in kristjanih.

### Post na indijski podcelini<sup>3</sup>

Izvor askeze v Indiji moramo iskati v davni preteklosti. *Rigveda* (XV. stoletje pred Kristusom) že omenja različne kategorije asketov: *kešin* ("zaraščeni"), *yati* ("urejeni"), *vratya* ("ki so naredili zaobljubo"), *muni* ("tisti, ki so tiho") itd. Vsem tem je skupno, da prakticirajo celo vrsto spokornih vaj, kot so na primer dolg post, odrekanje spanju, pokončno stanje na eni nogi, navajanje na neznosno vročino ali na leden mrz, ohranjanje tišine, obvladovanje dihanja itd. Sprva je brez dvoma šlo za trud, da bi človek sistematično obvladoval telesno energijo, da bi spoznal ekstazo in da bi si pridobil magične moči. V filozofskih in religijskih naukih klasične dobe prepoznamo dvojni namen askeze: podaljšati blaženo stanje mističnega ali gnostičnega spoznanja, ki predpostavlja, da je sposoben odtegniti asketa iz kroga ponovnih rojevanj (*samsara*); drugi namen je pridobitev magičnih moči, ki v tem življenju omogočijo neskončni užitek.

Prvi namen, "intelektualni", predstavljajo šole, kot npr. samkhya in vedanta. Ta pot predpostavlja začetno ločitev od sveta: "tisti, ki se odpove" (*sannyasin*), zapusti svoje imetje, družino, kasto in celo svoje ime, da se popolnoma posveti iskanju absolutnega odrešenja (*mokša*). Pripadniki teh šol so izbrani iz visokih kast, predvsem iz vrst brahmanov. Njihova družbena ureditev je različna. Obstajajo samotarji, ki vedno ostajajo na istem kraju, samotarji, ki so popotniki, in tudi skupine, ki prebivajo v velikih samostanih. Najpogostejši način ureditve je gozdno ali primestno prebivališče majhnega števila učenec, ki živijo, delajo in se učijo ob učitelju. Čeprav je njihov način življenja ponavadi zelo strog (nobenega osebne posestvanja stvari, vegetarijansko prehranjevanje, nače-

loma prosjačenje), ti brahmanski odpovedniki ne prakticirajo fizičnih strogosti. Njihova prva naloga je študij filozofskih tekstov njihove ločine in predvsem stalno premišljevanje svetih tekstov: Upanišade, Bhagavad-Gita itd. Klasična joga (*yoga-sutra*) se navezuje na to smer in zahteva odpovedi ter disciplino: ne kradi, povej vedno resnico, vzdržnost itd. Te zapovedi niso nič drugega kot predpogoji, ki jih je potrebno izpolniti in kjer fizična askeza (drža in kontrola dihanja) služi le pripravi na napore meditacije in na obvladovanje duha.

Drugi namen pa prepoznamo pri številčnem ljudstvu *sadhu* (sveti možje). Ti ljudje so ponavadi slabo izobraženi, bolj kot nad meditacijo se navdušujejo nad praktičnimi spokornimi vajami. Večinoma so pripadniki *shivites*, so pa razdeljeni v več ločin. Za pripadnike *hatha-yoga* ali "joge nasilnega napora" je pomembna "akrobatska" drža s psihološkimi efekti. Veliko vlogo igrajo spektakularne vaje zadrževanja diha. To je zanimiva oblika askeze, ki je že od antike prisotna v okolju *shivaites*, od ljudstva *Pašupata* do sedanjega ljudstva *Aghorapanthi*. Njeno bistvo je sistematično iskanje asketovega ponižanja z "rokovanjem" z odvratnostjo (iztrebki, trupla itd.).

Vzporedno s tem bogatim razvojem tehnik obvladovanja telesa in duha v hinduizmu sta dve "krivoverski" gibanji, džainizem<sup>4</sup> in budizem, razvili lastno zamisel o askezi. Razlikujeta se po praksi menihov, ki so se zaobljubili (načeloma se obljube lahko prekinejo) in so podvrženi samostanskemu redu. Praksa zunanjih laikov je podvržena lažjim obveznostim. V džainizmu in budizmu laiki materialno podpirajo menihe, menihi pa jih duhovno vodijo. Džainizem se je vedno pokazal strožji od budizma. Strogost pride do izraza predvsem pri menihih *digambara*<sup>5</sup>, ki petim klasičnim zaobljubam (nenasilje, resnicoljubnost, poštenost, čistost in ubožstvo) in obveznosti beračenja za hrano dodajajo še obvez-

nost golote. Še vrsto neprijetnosti (pike insektov, potrpežljivo prenašanje osorne zavrnitve) morajo menihi potrpežljivo prenašati brez godrnjanja. Prišteti moramo še občasno odrekanje hrani in pijači. Budizem pa je zmernejši - tako kot ustanovitelj, ki je svojo religiozno pot začel z izjemno strogostjo, pozneje pa spoznal, da je to ulica brez izhoda, in izbral "srednjo pot" med laksizmom in samotrpinčenjem, ki ga lahko pripelje do prebujenja in do nirvane. Zato v budističnih samostanih, kjer je najpomembnejša kultura prebuditvenih tehnik (razen morda v Tibetu), ne najdemo nasilne askeze.

Džainizem je poznan po nauku nenasilja. Ta religija,<sup>6</sup> če si dovolimo džainizem tako imenovati, ima začetke v šestem stoletju pred Kristusom, ko je Mahavira, Budov sodobnik, zavrnil verovanje brahmanov in se odločil za ateizem<sup>7</sup> učiteljev (*šramanov*) brez imetja. Džainizem vstopa v stik s svetim preko pravila: "živi, pusti živeti in imej rad vse ter vsem služi". Z besedo "vse" razumejo vso naravo, človeka, živali, rastline in tudi zemljo, vodo in zrak ... Bistvo vsakega bitja je duša (*jiva*), ki je tesno povezana z materialnim telesom. Duša pripada Absolutnemu in predstavlja večnost v materialnem svetu. Zato se trudi osvoboditi se materialnega telesa, da bi se združila z Absolutnim. Človek lahko doseže odrešenje s tem, da osvobodi svojo dušo, da prekine njeno navezanost na snovni svet; kakor se prereže novorojenčkova popkovina, da lahko otrok samostojno živi. Vse to pa skuša doseči s strogim spoštovanjem pravila nenasilja (*ahimsa*) in z osebno nalogo, ki ima za cilj zaznavo resničnosti večnega vesolja. Samo preko osebnega napora je možno doseči karmo in se rešiti večnega kroga, v katerem je duša ujeta v materijo.

Za razliko od hinduizma, v katerem vernik nima sredstev, s katerimi bi vplival na svojo *karmo* - usodo (*karma* je vsota dobrih in slabih dejanj, ki vplivajo na človekovo

usodo), v džainizmu človek lahko vpliva na karmo - usodo. Vsak človek je obdarjen z lastno dejavno dušo v procesu svoje lastne osvoboditve. Ločitev je nujen prehod, ki omogoča zavetje pri Absolutnem. Izraz *džainizem* opredeli starodavno duhovno pot nenasilja

in izhaja iz besede *jin*, kar pomeni *duhovni zmagovalec*; opisuje tistega, ki je premagal svoje lastne notranje nasprotnike in zemeljske stvari: navezanost, strasti, jezo, strah, egoizem, sovražstvo, zahrbtnost, krutost, brezbržnost, lakomnost ...



Z. Arnšek: Srečanja, 2005, žgana glina, v. 40 cm.

Džainizem predlaga starodavne tehnike meditiranja, ki s pomočjo koncentracije omogočijo obvladovanje notranjih razsežnosti in razvoj intuitivnega mišljenja. Ko se oddaljiš od svojega lastnega telesa in svojega "jaza", si pridobiš čistost, ravnovesje in notranji mir. Džainizem ni religija zunanosti, simbolov in dogem; nima namena spreobrniti množic; nima zakramentov, posrednikov, organizacije, obredov ... Je duhovni nauk. Džainizem vabi človeka, da vstopi vase, vzpostavi stik s samim seboj in da meditira. To je pot k ponižnosti in k osvoboditvi, pot do miru, zdravja, samouresničitve, miru in ravnovesja. Ta pot je že začrtana v srcu vsakega. Človekov "jaz" je naravnana, da se združi z univerzalnim "jazom".

Za džainizem je duša vsakogar, človeka, živali ali drugih elementov, večna in božja in hrepeni, da bi se osvobodila telesa in dosegla stanje "svobodne duše". Cilj džainista je pridobitev popolne duše: popolna duša ima v posesti čisto zavest, čisto razumevanje, osebno moč. Popolna duša se bo lahko osvobodila iz karme, ki je prenapolnjena iz prejšnjih bivanj in bo izšla iz cikla smrti in ponovnega rojevanja. Vredno je prerezati vozle med dušo in materijo, ki ga določajo sadovi storjenih dejanj, bodisi dobri bodisi slabi. Dejanja neizogibno ustvarjajo *karmo* (negativno ali pozitivno). Duši (*jiva*) je podarjena sposobnost zaznavanja in zavedanja. Preko spoznavanja zunanjih objektov duša povečuje poznanje same sebe. Vse duše so potencialno božje. Nobena ni superiorna ali inferiorna drugi. Vse so vsevedne in svete. Svetost ne more priti od zunaj, je že znotraj vsakega, samo najti jo mora, zanjo skrbeti in izpolniti.

Človek se bo rešil kroga ponovnega rojevanja in se bo zlil z Absolutnim, ko se bo osvobodil vsake navezanosti in ko bo popolnoma izpolnjeval zapoved *ahimsa*, to je nenasilje do vseh stvari. Taka je pot osvoboditve.

Džainisti se zavedajo, da je nujno potrebno, da prehodijo to pot, da jedo čisto in ve-

getarijansko hrano, kajti če jedo živalsko hrano, duša sodeluje pri umorih, pri iztrebljanju in pri trpljenju. Okrog džainističnih templjev se zato živalim ni treba bati, nasprotno, džainisti gradijo zavetišča za stare in bolne živali.

V veselju je življenje večno in vsako življenje ima večno dušo, zato džainisti učijo spoštovati vsako obliko življenja, vegetarijanstvo, nenasilje in iskanje izboljšanja človekove duhovnosti. Nasprotujejo vsaki vojni. Džainizem uči prepoznavati sebe v vsaki stvari.

Laiki, menihi in asketi so strogi vegetarijanci. Zaradi industrializacije in izkoriščanja živali so džainisti še bolj poostrili nauk in odsvetujejo vso hrano, ki je živalskega izvora (mleko, jajca ...), ker izvira iz mučenja živali. Kdor jé hrano, ki je rezultat nasilja in umorov, je sodeloval pri njih. To pa moti dušni napredek in ovira nematerialno telo, da bi se očistilo in okrepilo. Naravna dieta, preprosta in nenasilna, je nujno potrebna za uspeh tehnik meditiranja in koncentracije.

Džainisti se strinjajo, da je nasilje tudi ubijanje rastlin. Najpopolnejša pot, toda zelo težko uresničljiva tudi za askete, je pravzaprav prehranjevanje s sadeži, ki sami odpadejo z dreves. Ker pa vsem ni omogočen ta način prehranjevanja, je že veliko, če se ne prehranjujejo z živalskimi telesi in s produkti, ki izvirajo iz nasilja in izkoriščanja. Džainisti so se omejili na čim manjše škodovanje drugim življenjem. Ne uživajo alkohola, ker destilacija uničuje življenje, ki se porodijo pri fermentaciji, in jedo pred sončnim zahodom, da jim ni treba kuriti ognja, ki bi lahko uničil kakšno življenje.

Džainisti so razdeljeni na dve glavni smeri: *digambara* in *svetambara*. Digambara (oblečeni v nebo) so asketi, ki so se popolnoma odpovedali materialnemu svetu. Živijo pogobljeni v kozmično kontemplacijo in nima jo ničesar v lasti, ne hiše, ne družine, nimajo zadolžitve in ne dela, niti skleda ali obleke. Imajo le metlo, s katero pometajo teren pred

seboj, da ne bi uničili kakšnega majhnega bitja, ko hodijo ali ko se usedejo, in pa robec na ustih, ki preprečuje, da bi umorili kakšen insekt v zraku. Ti asketi uživajo le hrano, ki jo dobijo v miloščino. Postijo se, ne govorijo, umikajo se v votline ali v gozdove (predvsem takrat, ko so Angleži in muslimani nasprotovali goloti v Indiji) in se skušajo izogniti vsemu, kar bi vznemirjalo njihova čutila.

Zahodnjaki se pogosto norčujejo iz digambarov. Zaradi zgolj površinskega opazovanja njihovega življenja mislijo, da so ti asketi popolnoma izgubili stik z realnostjo. Za digambare pa je najpopolnejši dokaz spoštovanja vsake oblike življenja darovanje svojega lastnega življenja. Najpogumnejši se odločijo za popolno odpoved hrani in pijači, dokler zaradi izčrpanosti ne umrejo (*samlekhana*). Gladovne stavke, za katere se v modernem svetu nekateri odločajo iz političnih ali drugih interesov, so samo druga oblika te prakse. Svetambara so v belo oblečeni menihi, ki imajo le lonček za miloščino - hrano in vodo, metlo, palico iz zelo starega lesa (da ne bi slučajno vseboval kakšnega živega bitja) in robček, s katerim si prekrijejo usta. Svetambara so moški ali ženske, te so celo številčnejše od moških.

Digambara in svetambara ne jedo živali, odklanjajo tudi čebulo, krompir, kalčke, korenje, ker se pri izruvanju iz zemlje ubije rastlina in se ji onemogoči, da bi še obrodila sadove. Izogibajo se vzhajane kruha in prevrete hrane. Ne jedo medu, ker bi z nabiranjem medu ogrozili življenje čebel. Vodo filtrirajo in jo popijejo v petinštiridesetih minutah, če pa je bila prevreta, jo popijejo v štirinajsetih urah, ker bi se v njej zopet lahko rodilo neko življenje. Hrano prosjačijo pri laikih. Vsi se svobodno odločijo za spoštovanje teh pravil. S svobodno odločitvijo izrazi spoštovanje do vseh oblik življenja.

Njihovo početje ima namen. Človek se želi s postom rešiti iz kroga ponovnega rojevanja in se zlit z Absolutnim. Ker mu bo to uspelo,

ko se bo osvobodil vsake navezanosti in ko bo popolnoma izpolnjeval zapoved *ahimsa*, to je nenasilja do vseh stvari, lahko njihov post in odrekanje imenujemo pot osvoboditve.

### Post pri muslimanih<sup>8</sup>

Koran muslimanom prepoveduje uživanje naslednje hrane in pijače: alkoholne pijače, svinjino, meso mesojede živali, meso živali, ki jim niso prerezali vratu, meso dvoživke, kot sta žaba ali krokodil, priporočeno pa jim je, da se izogibajo uživanju koristnih živali, kot sta npr. osel ali konj. Sicer pa morajo biti živali, katerih meso bo musliman zaužil, ubite tako, da so obrnjene proti Meki, kri pa jim mora odteči. Meso je tako *hallal*. Poleg tega pa muslimani obhajajo še poseben "postni čas". Eden izmed petih stebrov islama je post (*siyam*), ki ga muslimani prakticirajo v mesecu ramadanu<sup>9</sup>. Post v mesecu ramadanu predpisuje Koran v 2. suri, 183. vrstici, kjer piše: "*O verniki! Predpisali smo vam post (Al-Siyam)...*".

Cilj vsakega muslimana je, da bi ugajal Bogu in dosegel nebesa. Ugajati Bogu pomeni ljubiti ga, se ga bati in ga ubogati. Zgoraj napisana vrstica iz Korana pokaže, da je post obveznost za vsakega muslimana, ko doseže določeno starost in se je sposoben postiti. Toda post se ni pojavil za časa Mohameda. Obstajal je že tisočletja pred njim. Zato oseba, ki ve, da se mora postiti in bi se lahko, pa tega ne stori, prostovoljno greši. To lahko sklepamo iz 182. vrstice 2. sure, kjer beremo: "*Torej, kdor koli izmed vas je prisoten v tem mesecu, naj se posti*". Zatorej je prvi razlog muslimanovega posta pokorščina Bogu. Mesec ramadan je kot božji blagoslov. Bog zahteva, da mu verniki sledijo, in v prerokih (celo v Jezusu) kaže vzornike. 43. sura, 59. vrstica: "*On (Jezus) je bil le služabnik, ki smo ga obdarovali z darovi in ga pokazali Izraelovim sinovom kot primer*". Tako tudi 60. sura v 4. verzu pravi: "*Abraham in njegovi spremljevalci so vam svetel zgled...*".

Muslimani se zavedajo, da post ni Mohamedova novost. Muslimani, ki Adama imenujejo prvi musliman, se sprašujejo, kateri njegov potomec je zapovedal post. Ni odgovora, jasno pa je, da je bila to razširjena praksa vseh prerokov. Mojzesa in Jezusa, ki sta se

postila štirideset dni, si postavljajo za zgled. David se je postil vsak drugi dan. Mohamed se je pred razodetjem postil tri dni na mesec. Zato pravi v 2. suri, verz 183-2: *“O verniki! Mi smo vam predpisali post (Al-Siyam), kot smo ga predpisali tistim pred vami...”*. Drugi razlog za



Z. Arnšek: Belo seme, 2005, žgana glina, v. 37 cm.

post je torej muslimanova želja, da nadaljuje tradicijo islamskih prerokov, ki so vzor pobožnosti vsakemu živemu človeškemu bitju na zemlji. To pobožnost, ki jo Koran pogosto daje za referenco, želijo doseči vsi in post v ramadanu jim pomaga v tem prizadevanju.

V 177. verz 2. sura spregovori tudi o pravi pobožnosti: *“Ni pobožnost v tem, da se z obrazi obračate na vzhod ali zahod, temveč so krepostni tisti, ki verujejo v enega Boga, v oni svet, angele, Knjigo in blagovestnike, in ki od svojega imetja - čeprav jim je pri srcu - dajejo sorodnikom, sirotam, revežem, popotnikom in beračem; ki darujejo za odkup iz suženjstva, ki opravljajo molitev in plačujejo miloščinski davek; ki svoje dolžnosti - ko se jim zavežejo - izpolnjujejo; ki so potrpežljivi v bedi in boleznih in junaškem boju. To so iskreni verniki, Boga se bojijo”*.

Pobožnost je odraz celotnega življenja. Vsak človek je grešnik in lahko zaradi nevednosti prekrši božji zakon. Muslimani morajo zato paziti, da ne bi bili dvoličneži, lažnivci, prevaranti, tatovi itd. Toda, kot ljudje, morajo biti vodeni na pravo pot. V nekem smislu lahko ramadan razumemo kot obdobje, ko se vernik navaja, kako se približati Bogu z mnogimi deli usmiljenja (miloščina, molitev) in kako končati s slabostmi, ki ga vznemirjajo. Med tem mesecem vernik opravlja svojih pet obveznih molitev in se trudi, da bi molil ob uri (na tak način komuniciral z Gospodom in se mu bližal). Na koncu ramadana da musliman letno miloščino. Konča s slabostmi, kot so tobak, alkohol, ki so tako ali tako prepovedane, in misli na svoje zdravje in na zdravje drugih. Odvrne se od strasti, ki ga odvrtačajo od poti k Bogu, ter najde pravo mero in pravo okolje za vse stvari. Post spodbuja k razmišljanju o tistih, ki nimajo hrane. Vernik na svojem telesu izkusi pomanjkanje. Zaveda se vrednosti darov, ki mu jih daje Bog. Tako se izogiba razsipništvu itd..

S tretjim ciljem posta preko svetega meseca bo musliman sposoben povečati svojo

pobožnost. O tem pravi naslednji verz: *“O verniki! Predpisan vam je post (Al-Siyam), kakor je bil predpisan tistim pred vami, da bi se izogibali greha”* (2. sura 183).

Ramadan je zgodovinski trenutek. Med tem mesecem je bil Sveti Koran razodet neke noči, ki se pogosto imenuje *Noč usode* (Laylat-ul Qadr) za preroka Mohameda: *“Meseca ramadana se je začel razodevati Koran, kažipot ljudem z razločnimi znamenji prave poti in ločevanja resnice od laži”* (2. sura, 185. verz). Ta noč je posebna, ker je vredna več kot tisoč mesecev: *“Razodevati smo ga začeli v noči kadr (Al-Qadr). Kaj misliš, da je noč kadr? Noč kadr je boljša od tisoč mesecev. Angeli in Gabriel se tedaj z Gospodovim dovoljenjem spuščajo na zemljo ob vsakem njegovem ukazu. V tej noči ste varni - vse do jutranjega svita”* (sura 97).

Alah vabi vse muslimane k iskanju te noči in k branju Korana, k molitvi. Vabi jih, da bi prosili odpuščanja. Bog in njegov glasnik edina poznata to noč. Mohamed je pustil samo znamenje, da je ta noč na neparni dan in v zadnjih desetih dneh meseca ramadana (torej 21, 23, 25, 27 ali 29). Ta približnost je namerna, ker se musliman ne sme zadovoljiti, da bi molil samo to noč, ampak cel mesec, ki naj mu bo vzorec za preostanek leta. Izkoristiti blagoslov Noči usode, to je četrti razlog, zaradi katerega se musliman posti.

Islam spodbuja tudi k enakosti. Vsa živa bitja na zemlji so enaka pred Bogom; edino merilo, ki ga Bog uporablja, je pobožnost. Ta se mora toliko bolj pokazati med mesecem ramadanom, ker je post obvezen za vsakega vernika, ne glede na socialno stanje in bogastvo. Med mesecem ramadanom vernik prosi odpuščanja za svoje grehe.

Muslimanski koledar se ravna po luninih menah, zato se začetek ramadana, ki je deveti mesec muslimanskega luninega leta, vsako leto v primerjavi z gregorijanskim koledarjem premakne za enajst dni nazaj. Ramadan se konča po tridesetih dneh, ko nastopi novi



mlaj. Ker pa začetek ramadana sovпада z videnjem prvega krajca, prihaja do vsakoletnih nesoglasij muslimanskih narodov, kdaj naj bi se praznovanje res začelo. Suniti oznanijo začetek, ko luno zagleda opazovalec, ki se odlikuje po veri, in to uradno priznajo najvišje verske avtoritete dežele. Začetek je torej odvisen od opazovališča lune in od pogojev vidljivosti. Šiiti pa določijo lunin koledar po znanstvenih metodah. Mesec ramadan je v bistvu obhajanje prvih razodetij, ki jih je bil deležen Prerok (po islamskem izročilu je angel Gabrijel pred približno 1400 leti med ramadanom preroku Mohamedu razodel 114 koranskih sur), zmage Prerokove vojske nad Meko v bitki pri Badru, Huseinovega rojstva (Prerokov vnuk), Alijeve smrti (Prerokov zet) in Kadijine smrti (Prerokova žena).

Post je v islamu zelo strog in veže vernike od pubertete naprej. Med svetim postnim mesecem muslimani med sončnim vzhodom (ko se lahko loči belo nit od črne) in sončnim zahodom ne smejo jesti, piti in kaditi. Podnevi je prepovedano tudi spolno občevanje. Vsak vernik se mora v svojem srcu odločiti, da se bo postil, in poiskati mora namen, ki ga potrdi z besedami in s svojimi deli. Poleg tega se mora vernik truditi, da bi bil boljši, kot je običajno, predvsem na moralnem področju. V državah, kjer so muslimani večinsko prebivalstvo (npr. Savdska Arabija, Egipt ali Turčija), življenje preko dneva kar zamre in oživi šele po sončnem zahodu. Od posta so izvzeti mladoletni, nosečnice, bolniki, popotniki, vojaki in težki fizični delavci, ki lahko post prestavijo na nek drug čas v letu. Post je lahko prekinjen tudi zaradi sprejema infuzije s hranljivimi snovmi (ta dan se verniku ne šteje kot postni dan, zato ga mora v primernem času nadomestiti) ali zaradi transfuzije, zaradi namernega bruhanja, zaradi slabosti ali bolezni.

Po dnevnem postu pa pride veselje noči. Večerni obrok, ki mora biti skromen, je zaz-

namovan z družabnostjo. V tem obdobju leta se pripravljajo tipične regionalne jedi. Post se konča s tridnevnim praznovanjem, *bajramom*, ki je eden najpomembnejših muslimanskih praznikov. Razdeli se miloščina – *zakad*. V vseh arabskih državah so ob bajramu zaprte šole, uradi in banke. V nekaterih državah imajo delavci celo pet dni prosto. Ramadan se najpogosteje vošči: “*Ramazan Šerif Mubarek Olsun*”.

Zanimivo je, da se muslimani v mesecu ramadanu lahko vojskujejo. V islamu so sicer štirje meseci v letu, ko so vojne prepovedane, vendar ramadana ni med njimi. Mohamed je namreč prav v času ramadana dobil svojo prvo večjo bitko: leta 624 je zmagal pri Badru v bližini Medine.

Ramadan naj bi bil za muslimane čas molitve in razmišljanja. To je tudi čas duhovnosti in očiščevanja. Prezir človeških strasti, želja in materialnih potreb pa verniku odpre dostop v duhovne dimenzije bivanja. Ahmed Pašič v knjigi *Islam in muslimani v Sloveniji* navaja štiri razloge za muslimanski post v ramadanu:

1. Izpolnjevanje Božje zapovedi: V poglavju Bekare (Krava) je Bog vsem tistim muslimanom, ki izpolnjujejo pogoje in jim to ne bo škodovalo, v 183. verzu določil post v mesecu ramadanu. Verniku, ki se posti, je obljubljeno odpuščanje grehov: “*Kdor se posti v mesecu ramadanu, z iskreno vero in upanjem na nagrado, se mu bodo oprostili vsi prejšnji grehi*”. Na drugem mestu pa pravi: “*Če bi ljudje poznali vrednost ramadana, bi želeli, da je ramadan celo leto*”.
2. Medicinski razlog: “*Medicina je dokazala, da je post neke vrste remont za telo, saj se preko dneva odpočije in regenerira, po sončnem zahodu pa z vstopom hrane in vode zopet dobi novih moči, ki so potrebne za delovanje telesa.*”<sup>10</sup>
3. Post je za človeka duhovna in telesna okrepitev. Telesno odpovedovanje in zatajevanje

okrepi človekovega duha, kar mu omogoči preživetje težkih življenjskih situacij.

4. Post človeka spodbuja k spoštovanju življenjskih dobrin. Odpoved pomaga človeku razumeti tiste, ki si tega niso izbrali, pa živijo v pomanjkanju, ter ga spodbuja k spoštovanju dobrin. V tem kontekstu je tudi četrti steber islama, *zekat* - dobrodelnost. Premožnega muslimana prav post spomni, da mora pomagati revnim.

Kot smo videli, ima post v islamu štiri namene: pokorščina Bogu, nadaljevanje tradicije prerokov, biti pobožen, iskanje Noči usode. Muslimanski post želi omogočiti verniku dobro na tem in na onem svetu. Po islamskem nauku bo "tam zgoraj" vsak sojen po tem, kar je storil na zemlji. Ker je človek materialno in duhovno bitje, mu post lahko pomaga v prizadevanju na telesnem in duhovnem področju.

### Post v judovstvu

Judje se postijo za praznik dneva sprave (*Jom Kipur*), ki velja za najsvetejši dan v judovskem verskem koledarju. Je zaključek spokornega obdobja, ki se začne na praznik novega leta. Na ta dan molijo, javno priznavajo grehe in se postijo. Pobožen jud se posti od sončnega zahoda na predvečer praznika do sončnega zahoda praznika. Ob sklepu dneva se počuti duhovno prerojenega. Najbolj pobožni judje se postijo tudi ob ponedeljkih in četrtek. Mojzes se je namreč v četrtek povzpел na goro Sinaj in se čez štirideset dni v ponedeljek vrnil z gore in prinesel s seboj tablo postave. Prav z Mojzesom v judovstvo vstopijo predpisi. Za jude je post verska vaja, pri kateri se človek ob določenem času vzdrži hrane in pijače. V Mojzesovi postavi beremo, da je hrana Božji dar: *"Poniževal te je in te stradal, pa te hranil z mano, ki je nisi poznal in je niso poznali tvoji očetje; pokazati ti je hotel, da človek ne živi samo od kruha, kajti človek živi od vsega, kar prihaja iz Gospodovih ust"*

(5 Mz 8,3). Vendar se starozavezni človek posti ob posebnih priložnostih; da bi npr. od Boga prejel odpuščanje za težak greh: *"Ko je Aháb slišal te besede, si je pretrgal oblačila, si nadel raševino na golo telo in se postil, spal v raševini in hodil potr"* (1 Kr 21,27). Ali da bi se pripravil na prejem Božjega razodetja: *"Bil je tam pri Gospodu štirideset dni in štirideset noči; ni jedel kruha in ni pil vode. Napisal je na plošči besede zaveze, deset besed"* (2 Mz 34,28). Ali iz žalosti nad kakšno nesrečo v družini ali ljudstvu, kot je to primer kralja Davida, ki se je postil, da bi pomagal svojemu sinu, ki je umiral: *"David je zaradi dečka prosil Boga; strogo se je postil"* (2 Sam 12,16). Ko ga služabniki vprašajo, zakaj to dela, je pojasnil: *"Dokler je bil otrok živ, sem se postil in jokal, kajti rekel sem: kdo ve, ali se me Gospod ne usmili in otrok ostane pri življenju?"* (2 Sam 12, 22). S postom je želel pokazati svojo vdanost Bogu in se mu prikupiti, da bi ga uslišal. Vernik se tudi posti, da bi pri Bogu dosegel konec neke katastrofe: *"Tudi zdaj, govori Gospod, se obrnite k meni z vsem svojim srcem, s postom, z jokom in žalovanjem; pretrgajte svoja srca, ne svojih oblačil. Vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu, kajti milostljiv je in usmiljen, počasen v jezi in bogat v dobroti in se kesa hudega. Kdo ve, morda se obrne in kesa in pusti za seboj blagoslov, jedilno in pitno daritev za Gospoda, vašega Boga. Zatrobite v rog na Sionu, posvetite post, oznanite slovesen shod, zberite ljudstvo! Posvetite shod, pridružite starčke, zberite otročiče in dojenčke na prsih, naj pride ženin iz svoje sobe in nevesta iz svoje spalnice. Med lopo in oltarjem naj jokajo duhovniki, Gospodovi služabniki. Rekó naj: "Prizanesi, Gospod, svojemu ljudstvu, ne daj svoje dediščine v zasramovanje, da bi jim vladali narodi. Zakaj bi rekli med narodi: »Kje je njihov Bog?«"* (Jl 2, 12-17). Ali pred prevzemom neke težke naloge in da bi dosegel milost, ki je potrebna za izvršitev določenega poslanstva: *"Takrat so se napatili vsi Izraelovi sinovi in vse"*

*ljudstvo in prišli v Betel. Jokali so in ostali tam pred Gospodom. Ta dan so se postili do večera in darovali Gospodu žgalne in mirovne daritve*” (Sod 20,26). S svojim postom človek po eni strani izraža, da mora biti zase hvaležen Stvarniku, da ima pravzaprav Bog v rokah njegovo usodo. Po drugi strani hoče verni človek s svojo molitvijo in postom vplivati na Boga, hoče ga do nečesa pripraviti in od njega nekaj doseči. To predstavo bi lahko imenovali magična, ker v veliki meri obvladuje starozavezno postno prakso: Jahveja je treba pomiriti ali potolažiti, nevarnosti in katastrofe je treba odvrniti. Proti takemu razumevanju posta ostro nastopa preroška kritika bogoslužja: “*Pobožni mislijo, da mora Bog upoštevati njihov post*” (Iz 58,3). Toda Bog ne gleda na to, ali kdo upogiba svojo glavo in leži na raševniku in pepelu. To ni post. Post pomeni raztrgati krivične spono, osvoboditi tlačene, sprejeti trpinčene, lačnim dajati kruha in brezdomcem streho (Iz 58,6-8). Post pomeni spopasti se s stisko brata in mu biti na voljo.<sup>11</sup>

Tudi v judovstvu vidimo post z “računico”. Vernik se posti zato, da bi prepričal Boga ali da bi od Njega nekaj dobil v zameno. Lahko bi dejali, da je post sredstvo ali pot za dosego nekega cilja.

### Post v krščanstvu

V evangeliju beremo, da se je Jezus štirideset dni in noči postil v puščavi. Čeprav ni točno zapisano, kako je zgedel njegov post, si lahko predstavljamo, da se je postil kakor Janez Krstnik. V evangeliju beremo: “*Jedel je kobilice in divji med*” (Mr 1, 6). Če je torej tudi Jezus štirideset dni jedel le kobilice in divji med, predpostavljamo, da je pil tudi vodo, je bil po tem obdobju zares lahko lačen, kakor pove evangelist (prim. Mt 4,2). Prvi kristjani so posnemali Kristusov štiridesetdnevni post v puščavi, zato je bil postni čas posvečen odrekanju in spokornosti. Ka-

toliška cerkev obhaja post od pepelnice srede do velike noči. V postnem času je na pepelnico in na veliki petek strogi post, ko se mora odrasel vernik vzdržati mesa in se lahko do sitega naje samo enkrat na dan. Druge petke v postnem času se mora vzdržati mesa. Vendar zdržek od mesa in druge hrane ni bistvo krščanskega posta.

Jezus svojim učencem ni ukazal posta - tudi novozavezna pisma ga ne zapovedujejo; religioznemu človeku pa pojasni, kaj je namen posta. Cilj posta je v tem, da se približamo drugemu in hkrati tudi Bogu. Preko odpovedi postajamo duhovno močnejši, bolj sposobni urediti medčloveške odnose, odpustiti, prizanašati in premagovati najrazličnejše slabosti. Vsi vemo, kako težko je premagati samozagledanost, kako težko se je odpovedati slabemu. Kristus pravi: “*Bedite in molite, da ne pridete v skušnjavo! Duh je sicer voljan, a meso je slabotno*” (Mt 26,41). In meso lahko okrepimo ravno s postno vajo. Izkušnja nas uči, da ima slepi pogosto boljši spomin od videčega in da so pri slepih bolj razvita druga čutila. Povejmo drugače. Če se nekatere sposobnosti ne uporabljajo, lahko na nek način pomagajo pri okrepitvi drugih. Popolnoma enako se dogaja pri odnosu med človekovim telesom in duhom. Drevo, ki ga obrežemo, obrodi več cvetov in sadov. Ko se torej postimo, postaja naša vest bolj občutljiva za zlo in zato lažje premagujemo slabo.

Odpoved in z njim premagovanje slabe ga sta v judovsko-krščanski tradiciji zaobsežena v besedi *puščava*. Človeška logika nam pravi, da mora tisti, ki hoče ljudi nagovoriti, iti k njim - v mesta, trge in vasi. Janez Krstnik pa je naredil nekaj popolnoma nasprotnega. Bog ga je poklical, da oznani ljudem Kristusa, on pa gre v puščavo, v samoto, kjer nihče ne prebiva. Namesto da bi se približal poslušalcem, beži od njih. In kaj se zgodi? Tam v puščavi se začno okrog njega zbirati množice poslušalcev.

Puščava - samota - je človeku že kot beseda neprijetna. Nekaj pustega je, praznega, kamor nihče ne zahaja rad. Kljub temu so se preroki vzgajali prav v puščavi. Celo Kristus je na začetku svojega javnega delovanja štirideset dni preživel v puščavi, kjer je molil in

se postil. In tam ni umrl ne on ne preroki, kot bi pričakovali, ampak so živeli intenzivnejšo povezavo z Bogom.

Če beremo Sveto pismo, opazimo, da je v njem marsikatero človeško razmišljanje obrnjeno na glavo. Npr: "Ne *nabirajte* si zakla-



Z. Arnšek: *Prehodi*, 1999, žgana glina, v. 23 cm.

dov na zemlji, kjer uničujeta molj in rja in kjer tatovi vlamljajo in kradejo” (Mt 6,19), ali: “Kdor namreč hoče *rešiti* svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel” (Mt 16,25). Ali: “*Dajajte* in se vam bo dalo; dobro, potlačeno, potreseno in zvrhano mero vam bodo nasuli v naročje. S kakršno mero namreč merite, s takšno se vam bo odmerilo” (Lk 6,38). In končno, ali je katera stvar bolj v nasprotju z logiko kot prav Kristusova smrt na križu? Božja pota niso človeška pota. Na koncu se pa izkaže, da človeka lahko reši le Božja logika. Tudi glede posta je tako.

Res je, da je post lahko najučinkovitejše zdravilo za različne bolezni in da pomaga k očiščenju telesa, pripomore k duhovnem očiščenju in človeku odpira pot k duhovni bistosti in jasnosti. Kadar želiš, da duh obvlada telo, se odločiš za odpoved in uspeš. To je bil farizejski post in post Janezovih učencev. Kar ni nič slabega. Tudi pri drugih religijskih tradicijah naštevajo podobne motive za post: da bi dosegli telesne in duhovne vrednote.

Nekaj pa je lastno pojmovanju posta v krščanstvu: post je izraz vernikove osebne povezanosti z Bogom. To misel lahko izpeljemo iz naslednjih citatov:

*“Kadar se postite, se ne držite čemerno kakor hinavci; kazijo namreč svoje obraze, da pokažejo ljudem, kako se postijo. Resnično, povem vam: Dobili so svoje plačilo. Kadar pa se ti postiš, si pomazili glavo in umij obraz. Tako ne boš pokazal ljudem, da se postiš, ampak svojemu Očetu, ki je na skritem. In tvoj Oče, ki vidi na skritem, ti bo povrnil”* (Mt 6,16).

Jezus je namreč rekel: *“Ali se morejo svatje postiti, ko je ženin med njimi? Dokler imajo ženina med seboj, se ne morejo postiti. Prišli pa bodo dnevi, ko jim bo ženin vzet, in takrat, tisti dan, se bodo postili”* (Mr 2,19-20).

Za kristjane post pomeni veliko več kot terapija za telesno zdravje, za boljše počutje in za duhovno okrepitev. Za kristjana post

tudi ni le pot odrešenja. Post je tudi odsotnost ženina - Kristusa in zato je post tesno povezan s hrepenjem po Kristusu. Postimo se zato, ker je bil Kristus od nas vzet in mi ohranjamo povezanost z Njim. Post torej postane izraz vernikovega odnosa do Kristusa. Če je prava ljubezen tista, ki ne “pozna računice”, ki je zastojnska, potem tudi kristjanov odnos do Boga ne more biti preprost “daj dam” (postim se zato, da bom zdrav, da bom duhovno močnejši in da me bo Bog sprejel v nebesa).

Kdor sprejme Kristusovo odsotnost (*“ko bo ženin od njih vzet, takrat se bodo postili”*) in po njem hrepeni, ta ve, da postiti se pomeni hrepeneti po Odrešeniku.<sup>12</sup> To je “novo vino, ki se daje v nove mehove”. To ni post za zdravje ali za duhovno okrepitev. To je post izničenja: *“Kdor bo skušal življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa ga zaradi mene izgubi, ga bo rešil”* (Mt 16, 25), pravi Jezus. Vernik bo šel prostovoljno “v puščavo” in se bo postil brez računice, brez čakanja na rezultate. Preprosto zato, ker je post izraz njegove povezanosti z Bogom. In ta povezanost zadostuje.

## Sklep

V indijskem verovanju, islamu, judovstvu in krščanstvu pri spokornih vajah in postu ugotavljamo skupno točko. Post je vernikom sredstvo za doseg življenja na višjem nivoju, bodisi v zemeljskem bodisi v posmrtnem življenju. Mislim, da lahko to iskanje življenja enačimo z izrazom iskanje odrešenja. Pojem odrešenja je namreč povezan z življenjem samim. Pravo odrešenje je povezano s samim darom življenja. Dejstvo, da živim, ko se torej zavem, “da sem”, dokazuje rešitev iz “ne biti” v “biti”. Vsako dejanje in vse, kar mi življenje, v katerem sem se (z)našel, omogoča, ohranja in podaljšuje, je torej dejanje odrešenja. Zato je tudi post dejanje, ki mi omogoča odrešenje. Ko iščemo, kako ohraniti svoje življenje, v bistvu iščemo odrešenje. In obratno.

Ko iščemo odrešenje, v bistvu iščemo življenje. Življenje bi radi ohranili in ga podaljšali. Hrepenenje po odrešenju je zavračanje vsega, kar je slabo za naše življenje, in je iskanje tega, kar je dobro za naše življenje. S postom zavračamo slabo in se bližamo dobremu. Indijski verniki dosegajo *mokšo* - odrešenje z nenasiljem, s spoštovanjem vsega živega. Muslimani verujejo, da je post Bogu všeč in da bodo zanj poplačani v onostranstvu. Tudi v judovstvu skuša vernik prav s postom pridobiti Božjo naklonjenost. Kristus pa spodbuja k spreobrnjenju srca, da bi bili bliže bratom in Bogu. In če je post izraz bližine, zadostuje sam sebi, ni potrebno čakati nobenih drugih rezultatov.

Post je izziv za modernega vernika. Da se ne bodo "novodobni terapevtski spokorniki" norčevali iz vernikov, češ saj ne znate uporabljati vrednot očakov, lahko verniki razmišljamo o postu tudi v moderni dobi. Za kaj se bomo odločili? Za post, ki nam bo omogočil zdravo telesno počutje, ali za post, ki nam bo omogočil, da se bomo bolj razumeli z ljudmi, s katerimi živimo, in se s tem približali Bogu? Ali pa za oboje?

1. Wandmaker, Helmut, *Hočeš biti zdrav? Proč s kubinjskim loncem*, Aura, 1994, 107.
2. Prav tam.
3. Prim. Renou L., *l'Hinduisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.  
Prim. Zaehner R. C., *Hinduisme*, Oxford, Oxford University Press, 1961.  
Prim. Dumont L., *Homo hierarchicus, essai sur le*

*système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

Prim. Herbert J., *L'Hinduisme vivant*, Paris, Laffont, 1975.

Prim. Bellinger, J. Gerhard, *Hindouisme*, v *Encyclopedie des Religions*, Varese, La Pochothèque, 2001.

Petit Baldinge-Achour, Aline, *Guide des grandes religions*, Liana Levi, 1998.

4. Džainisti so šesta verska skupnost v Indiji; za hinduisti, muslimani, katoličani, siki in budisti; za njimi pa so parsi in judje. Podatki o številu džainistov so zelo različni: od 3 do 10 milijonov vernikov, ki večinoma živijo v Indiji.
5. Leta 79 pred Kr. se je džainizem razdelil na dve veliki šoli: Digambara in Svetambara. Med letoma 100 in 800 so bili napisani številni sveti teksti v skupnosti Digambara in v skupnosti Svetambara. Nekaj skupnih tekstov teh dveh skupnosti so uskladili šele v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja.
6. Bolj kot religija je džainizem skupek navodil, ki človeku pomagajo najti bistvo in čistost življenja.
7. Ne obstaja en Bog ali več bogov stvarnikov vesolja. Namesto tega prepričanja je predlagana znanstvena razlaga začetka vesolja, ki je večno in ni ustvarjeno. Stvarnik je v džainizmu presežen: bog ni oseben, temveč je življenjsko bistvo, ki oblikuje vsako posamezno bitje neskončnega vesolja.
8. Prim. Pašič, Ahmed, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Sarajevo, Emanet, 2002.  
Prim. Pour savoir, pour comprendre, pour vivre l'Islam, v *Pèlerin Magazin*, Hors serie, Bayard, Paris, 2002.  
Prim. Bellinger, J. Gerhard, *Islam*, v *Encyclopedie des Religions*, Varese, La Pochothèque, 2001.
9. Ramadan (ali ramazan) je deveti mesec v muslimanskem letu.
10. Pašič, Ahmed, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Sarajevo, Emanet, 2002, 33.
11. Prim. Post v: *Biblični leksikon*, MD Celje, 1984, 572.
12. Ob odhodu (smrti) drage osebe se oblečemo v črno in žalujemo. Tudi to je neke vrste post, ki izraža hrepenenje po ljubljeni osebi in pomeni hkrati ohranitev povezanosti z njo.

# Malikovanje v filozofiji

## Namesto uvoda

*“Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubi GOSPODA, svojega Boga, da hodi po njegovih poteh [...] Če pa se tvoje srce obrne in ne boš poslušal in se boš dal zapeljati, da bi se priklanjal drugim bogovom in jim služil, vam danes naznanjam, da boste gotovo uničeni [...]”* (5 Mz 30,15-18).

Post je čas, ko naj bi šli vase, se globlje zavedli vseh napak, ki rušijo naš odnos z Bogom, ter si prizadevali za spreobrnjenje. Malikovanje, prelomitev prve božje zapovedi, nikakor ni relevantna tema samo za ozko področje posameznikove vere, saj vera ni in ne more biti nekakšna privatna dejavnost ob prostem času, ki bi ne imela nobene povezave z občeveljavno resnico. Je odnos do Resnice same! Pred malikovanjem ni varen niti posameznik niti družba kot celota. Ne samo v teokraciji, kakršno je nekoč poznalo Izvoljeno ljudstvo, tudi v današnji (liberalni) demokraciji je malikovanje še kako pereče in usodno zlo, ki ga lahko zelo konkretno občutimo na svoji koži. Pred njim ni varen nihče: kler; nedeljniki; t. i. oddaljeni kristjani; ljudje, ki do verskih vprašanj ostajajo brezbrizni; ateisti, ki “globoko verujejo”, da Boga ni; pripadniki drugih verstev v vseh odtenkih ...

Filozofija, na videz abstraktna znanost – brez “praktičnih koristi” – še zdaleč ni tako “nedolžna”, kot se zdi. Naj bo še tako abstraktna, je in ostaja gradbišče miselnih paradigem, kategorij mišljenja. “Korist” filozofije je v tem, da družbi oziroma kulturi posreduje način razmišljanja, posledično tudi sistem vrednot, ki jih potem ostali del družbe zavedno ali nezavedno prevzame (vmes po-

sredujejo še politiki, mediji, verske skupnosti, umetniki, razna gibanja itd.) in se po njih ravna. Filozofija je, vsaj v zahodnem krščanstvu, neločljivo povezana z vprašanji vere. Tako kot druge tudi teologijo oskrbuje s kategorijami mišljenja, v luči katerih potem teologija ljudem posreduje “nespremenljivi zaklad vere”. Filozofija lahko torej naredi veliko škode tudi na verskem področju, saj zgrešene in s krščanstvom nezdržljive filozofije (takšnih nikoli ni manjkalo), v kolikor se na njih skuša opreti teologija, krščanstvo lahko krepko izmaličijo v takšno ali drugačno malikovanje.

Ne smemo namreč biti naivni, zlo ni prišlo na svet z razsvetljenstvom ali kasnejšo izrecno zavrnitvijo transcendence! Metafizika, v danes najbolj prisotni obliki imanovani tehnokracija – vera v odrešenje po tehnologiji, kateri podvržemo tudi človeka in njegovo dostojanstvo –, se ni začela z “brezbožnim” pozitivizmom. Gre sicer res za korak dlje v “uničenje”, kakršnega napoveduje GOSPOD v zgornjem odlomku, a ima svoje korenine v človekovem poskusu obvladovanja transcendence. Tu je torej korenina problema – skušnjava biti božji konkurent, biti neodvisen od Boga in njegove milosti (prim. 1 Mz 3,5).

Malikovanje je tako lahko tudi krščanska teologija, ki Bogu ne pusti, da bi bil Bog, pač pa ga raje skuša stlačiti v svoje vnaprej pripravljene šablone, ki jih posreduje določena filozofija. Bog kmalu postane samo še “mašilec lukenj” v velikih metafizičnih sistemih novoveških racionalistov, dokler dokončno ne odpade kot nepotrebna krama, raj oziroma zveličanje pa se preprosto prestavi na ta svet. Razsvetljenstvo in vsa njegova dediščina je

samo nadaljevanje tistega krščanstva, ki se je postopoma "emancipiralo od Boga". Proizvedlo ga je malikovanje izvoljenega ljudstva Nove zaveze! V veliki meri je za to zaslužna filozofija, ki smo jo nekritično sprejeli in skladno z njo razumevali krščanstvo na pogosto malikovalski način.

Ko smo kristjani upravičeno kritični do stanja v današnji zahodnoevropski kulturi, ne pozabimo, da je to kultura, ki je izšla iz krščanstva. Postni čas je kot nalašč za to, da smo kritični najprej do samih sebe in v kolikor bomo odpravili resnični problem, bodo izginili tudi simptomi. Pred nami je nekaj misli pomembnejših filozofov dvajsetega stoletja, ki nam pri tem lahko pomagajo.

### Martin Heidegger

O naši temi Heidegger najbolj neposredno spregovori v svojem delu *Identiteta in razlika*:

*"Bog je prišel v metafiziko kot raznos, ki smo ga najpoprej mislili kot predkraj bistva difference med bitjo in bivajočim. Diferenca tvori temeljni zaris v zgradbi bistva metafizike. Raznos daje in odvzema bit kot pro-izvajajoči temelj, ki sam od po njem utemeljenega spet potrebuje sebi primerno utemeljitev, tj. povzročitev po najizvirnejši stvari. To je vzrok kot causa sui. Tako se imenuje stvari ustrezno ime za Boga v filozofiji. Pred tem bogom človek ne more niti iz strahospoštovanja poklekniti, niti ne more pred takšnim bogom igrati in plesati.*

*Temu ustrezno je brez-božno mišljenje, ki opušča filozofskega boga, boga kot causa sui, morda bliže božjemu bogu. Tu pomeni to samo: Je bolj odprto zanj, kot pa si more misliti onto-teo-logika."<sup>1</sup>*

Heidegger svojo ontologijo utemelji na t. i. ontološki diferenci, torej razlikovanju med ontično ravnjo, ravnjo konkretnih bitij, in ontološko ravnjo, ravnjo biti (Sein - glagolnik!) kot take, ki se po konkretnih bitjih razkriva in zakriva. Biti torej lahko mislimo le, v kolikor se nam sama razkriva po konkretnih

bitjih. Ontološka diferenca nam preprečuje, da bi človek s svojim osvajalskim umom zapopadel, obvladoval tudi biti. S tem se onemogoča tudi enačenje biti in Boga, kot bomo pokazali v nadaljevanju. Kljub temu da biti predstavlja nekakšno transcendenco - je dejavnik človekovega preseganja -, pa nikakor ni "nadomestek" za Boga. Heidegger ni niti teist niti ateist, v svoji filozofiji je skušal spoštovati meje, ki so postavljene mišljenju. Izkustvo Boga in njegovo (morebitno) razkritje se po Heideggru zgodita v razsežnosti biti. Biti je torej nekakšna luč, svetloba, obzorje, ki to razkritje omogoča. Edina možna pot do transcendence in s tem do Boga je v tem, da ustvarimo v sebi dopuščajočo razpoloženje in smo odprti, da prisluhnemo, bdimo za morebitnost novega razkritja brez apriornih miselnih konstruktov ali želje po obvladovanju.

Kot smo že poudarili, njegova filozofija biti poudarja nujnost odpovedati se utemeljevanju in konstituiranju sveta, kakršno si privošči metafizika ali utilitarizem. Izrecno odklanja stališče, po katerem bi bila logika sklepanja iz učinka na vzrok občeveljavna in bi veljala za vse možne predmete mišljenja. Heidegger zato tudi odklanja racionalizacijo teologije v aristotelsko-sholastičnem smislu, ki jo imenuje ontoteologija. Gre torej za racionalistično in objektivistično obdelavo krščanske vere po logiki posledica-vzrok. V zvezi s tem nekako izpostavi spornost krščanskega spoznanja kot odrešenjskega spoznanja, se pravi, da je krščanska ontoteologija v službi zagotavljanja in pospeševanja odrešenja, ali povedano bolj konkretno, vernik si domišlja, da s tem verskim "znanjem" obvladuje svojo prihodnost, da obvladuje bivanje ter s tem Boga nekako reducira na sredstvo za doseg svojih ciljev. Nujna posledica ontoteologije je po njegovem mnenju ta, da je Zahod človeka postavil na mesto Boga. Ohranila se je misel o odrešenju, le da slednjega ne pričakujemo več v onstranstvu, pač pa si ga pri-



zadevamo doseči, ali bolje, zgraditi, že tu - z lastno močjo.<sup>2</sup>

Heidegger poudarja, da vera ne potrebuje mišljenja biti, sicer to ni več vera. Heidegger meni, da ima vera filozofijo za smrtnega sovražnika in navaja apostola Pavla, ki pravi, da

je Bog modrost tega sveta obrnil v norost (prim. 1 Kor 1,20) in zato je po njegovem mnenju t. i. krščanska filozofija nekaj nemočnega, saj, če teologija filozofijo preneha imeti za norost, tedaj v očeh filozofije sama postane norost. Izpostavljena je torej ireduk-



Z. Arnšek: Srečanje ob zori, 2000, žgana glina, v. 34 cm.

tibilnost dveh logik. Prva je logika teologije kot razlage božje besede razodetja - slednja naj ne uporablja besede bit(i), saj ta logika napotuje k tistemu, kar je več od biti. Teologija (naj) se ne nanaša na Boga, pač pa na dejstvo vere v Križanega, opredeljuje naj odnos vere do dogodka vere, odnos verujočega človeka do Križanega. Teologija naj bo torej znanost o veri in o verujočem človeku, posredno tudi o Bogu vere, nikakor pa ne o Bogu samem na sebi. Teologija naj bo, v Heideggerjevem jeziku, razlaga biti človeka za Boga - vera je eksistenčni način človeške tubiti. Kot taka pa ostaja ontična znanost, v nekem smislu pozitivna znanost, njen "positivum" je človekova vera v Kristusovo odrešenjsko trpljenje, smrt in vstajenje.

Druga logika, po kateri je moč obravnavati boga, pa je logika t. i. teologije - se pravi onto-teologije. Če je predmet ontologije bivajoče v občem, je teologija oziroma onto-teologija "veda o božjem" in pozitivno izraža eksistenco Boga, s tem pa lahko kaj hitro zapade v blasfemijo, ko skuša s formalnimi logičnimi postopki dokazati Boga kot zadnji temelj (Leibniz), moralni temelj (Kant), causa sui (Descartes, Akvinski, Aristotel) in tako naprej. Ti koncepti izhajajo striktno iz metafizike in nimajo nikakršne potrebe po krščanskem razodetju ali teologiji vere. Med prvo in drugo logiko po Heideggru zeva globok prepad in povsem nesprejemljivo ju je povezovati.<sup>3</sup>

### Emmanuel Levinas

Še bolj radikalen je Emmanuel Levinas, ki ne odklanja le ontoteologije, pač pa kakršno koli ontologijo. Prva filozofija pri Levinasu tako postane etika. Levinas podobno kot Heidegger odklanja človeka kot absoluten subjekt: za oba je človek končno in od zunanjih vzrokov pogojeno bitje, ki se nikoli ne more povzpeti nad samega sebe in postati sam sebi počelo, vendar je za Levinasa Heideggerjeva opredelitev človeka kot "pastirja biti" neza-

dostna, če ne celo nesprejemljiva, saj "pastir biti" še vedno odstira, odkriva, še vedno išče resnico in spoznanje. Kakršno koli spoznanjsko dognanje Levinas enači z okupacijo predmeta spoznanja, saj je bistvo spoznanjskih dognanj preraščanje in preseganje njune razlike - gre torej za ukinjanje drugačnosti med subjektom in objektom spoznanja, zato so ontologija ter druge t. i. teoretične znanosti nesprejemljive. Levinas precej bolj radikalno kot Heidegger zavrača predpostavko strogega razmerja oziroma korelacije med mislijo in njenim predmetom, saj ta predpostavka onemogoča razmerje med nesorazmernimi bitji: med človekom in transcendentnim bitjem. Po Levinasovem mnenju je transcendenca iz zahodne misli ukinjena zato, ker je človekovi zavesti bistveno nesorazmerna, drugače drugačna, nosilka presenečenja in kot taka nekako "trn v peti" vsem težnjam po zapopadenju. Filozofski govor Zahoda hoče biti širina, ki vse dokončno zajema ter zapopada, zato bi moral biti filozofski govor zmožen zajeti Boga, če naj ima ta Bog sploh kakšen smisel. Boga želi postaviti v okvir rekanja biti, Bog pa je v resnici onstranost biti, onstran umljivosti imanence, je smisel, ki je pred bitjo. Upoštevajoč navedene zahteve, ki so značilne za zahodno filozofijo, Boga ni mogoče misliti, nima smisla. Levinas pa dvomi, da tisto, kar je nad vsakim umevanjem, ne bi prišlo niti do praga umljivosti.<sup>4</sup>

Alternativa, ki jo poda Levinas, ima izhodišče v naši odgovornosti do sočloveka, biti varuh svojega brata, ki je absolutno drugi, našemu umu nezapopadljiv in ga zato ne smemo poskusiti zapopasti, etiketirati, pač pa to njegovo drugačnost spoštovati. Levinas govori o skritem "*rojstvu religije v drugem, ki je pred čustvi in glasovi. Je pred religioznim izkustvom, ki govori o razodetju z izrazi razkrivanja biti*".<sup>5</sup> Ta naša odgovornost do bližnjega nam je nekako vrojena, je predzavedna. To ni vzajemna, pač pa "enosmerna", asimetrična odgovornost

do bližnjega - torej ničesar ne smemo od nje- ga "zahtevati" nazaj. To ni odgovornost, za katero bi se prostovoljno odločili. Govorimo o tako imenovani fenomenologiji odgovornosti, iz te odgovornosti izhaja smiselnost v po- menu življenjske usmerjenosti. Vodi nas v moralno bivanje, ki se stalno presega. Pou- darjena je izrazita pasivnost subjekta v odno- su do te odgovornosti, saj ne določa on nje, pač pa ona njega. Subjektu je bila naložena, ko njega še ni bilo, zato predpostavlja ustvar- jenost, predpostavlja zavest, da subjekt ne pripada samemu sebi. Bivanje nam je bilo podarjeno. Moralni ukaz, ukaz odgovornosti po Levinasu nima podlage v nobeni subjek- tovi transcendentalni formi, temveč zunaj sub- jekta. Moralnost ni stvar subjektivne narav- nanosti, prirojene usmerjenosti, temveč je po- sledica posebnega (asimetričnega) razmerja z nekom zunaj človeka.<sup>6</sup> Edina ustrezna člo- vekova reakcija na ta "ukaz" je po Levinasu prebujenost, obrat navzven, samuelovski "Tu- kaj sem".

Levinas govori o diahroniji resnice. Resni- co rezdela na dva časa: čas reflektivnosti in čas sedanjosti. Levinas vztraja na tem, da je po- trebno odkloniti vsak poskus sinhronizacije teh dveh časov v sintezo.<sup>7</sup> Čas je uhajanje sa- memu sebi, je drugačenje sebe, ki ne prihaja od mene. Preteklost ni bila nikoli sedaj. Dia- hronija časa preprečuje, da bi se posameznik dohitel in se poenotil, se poistil in postal transcendentni jaz. Edina božja navzočnost v človeku je sled. Ta božja sled je odgovor- nost do sočloveka, je etika odgovornosti. Sled je manj kot znamenje, ki je učinek, iz kate- rega bi mogli pokazati nazaj na vzrok. Pri božji sledi pa ni možnosti vrnitve preteklosti, ker ni bila nikoli sedaj.<sup>8</sup> Z idejo neskončnega je presežena dejanskost cogita. "Neskončni v meni je lahko samo trpnost zavesti."<sup>9</sup> Je trpnost onkraj vsake trpnosti. Nikakor ni zavest niti sedanjost niti imanentno rojstvo s pomočjo sokratskega spominjanja iz samega sebe. Le-

vinas pravi, da je to "ideja, ki pomenja s po- menjivostjo, ki je starejša kot njeno kazanje,<sup>10</sup> ki se v svojem kazanju ne izčrpa in svojega smi- sla ne odbiva od svojega razkrivanja".<sup>11</sup>

## Jacques Derrida

Derridajeva filozofija, ki jo imenujemo tudi dekonstrukcija, predpostavlja, da ozna- čevalci le delno pokrijejo pomene označencev. Slednji se vedno izmuznejo dokončni dolo- čenosti. Na delu je tako imenovana *differance* (razločenje), razlika pomena, zaradi katere je potrebno v temelju omajati vse enozvočne klasifikacije in določene identitete. Takšna svobodna igra jezika je seveda v velikem nas- protju z "logocentričnim predsodkom zahod- ne metafizike",<sup>12</sup> ki z načeloma identitete in neprotislovja izključuje vsak pomen, ki ni v skladu s centralizirajočo racionalno logiko. Derrida gre do konca in na nekem mestu poudari, da ne verjame v obstoj čistega po- mena, nedotakljivega jedra ali česar koli on- kraj jezika,<sup>13</sup> a hkrati se v svojih filozofskih iz- vajanjih loti tudi področja religije, ki jo skuša dekonstruirati in kaže do nje precejšnjo mero naklonjenosti.

Kot smo že omenili, Derridajeva dekon- strukcija predpostavlja t. i. *differance*, razlo- čenje, ki se vzdržuje kakršnega koli postav- ljanja biti kot prisotnosti in ne trpi nobene pozitivne označitve, kakršna vselej pripade pravemu izvoru. Prisotnost ima svoj izvor v govoru oziroma v glasu: ko se v govoru glas oglasi, se označevalec stopi z njim in izgine - s tem pa se izbriše tudi označevalna razlika. Derrida v zvezi s tem opozarja na fenomena avtoefekcije, ki v metafiziki zatre *differance*: to sta glas in zavest o glasu (zavest o naši last- ni prisotnosti). Ko to gibanje razlike v ozna- čevalni verigi (*differance*) izgine, se zgodi vznik prisotnosti: najbolj v sebi in zase prisotna pri- sotnost, ki jo lahko imenujemo ideja, Bog, svetovna duša, subjekt, človek, materia prima ... Ta sistem, ki temelji na izbrisu razlike, se

pravi metafiziko, bi po Derridaju zato lahko imenovali fono-/logo-centrizem.

In kaj Derrida pove o religiji? Trdi, da se skrivnost v govoru mora molčati, da bi se ohranila: skrivnost je Bog onstran misljivega in s pojmom zaobsegljivega bivajočega, zato je tisto skrito te skrivnosti prisotnost Boga onstran kakršnega koli božjega kraja. A skrivnost kot skrivnost je vendarle za nas, se nam na nek neizgovorljivi, neulovljivi način priobčuje. Prisotnost Boga se nam daje kot obljuba, slednja pa nam je dana v intuiciji ali videnju. Bog je torej predverbalna oziroma neverbalna skrivnost. To, kar ta skrivnost skriva, je prisotnost Boga. Način, kako negovoriti o njej, je tajitev - skrivnost je v govoru potrebno molčati - in tako skrivnost ostaja skrivnost tudi za govorca.

Derridajeva dekonstrukcija presenetljivo spominja na negativno teologijo, kar prizna tudi sam. Obema je skupno to, da nasprotujeta metafizičnemu načinu mišljenja in se vzdržita pojmovne določitve, govorita predvsem o tem, kaj presežno (Bog) ni, ter atributom presežnega dajeta značilne predpone pred-, onstran-, nad- ...<sup>14</sup> Seveda pa je med njima tudi bistvena razlika: apofatiki imajo gotovost, razodetje, potrjenost v veri in na koncu vseh zanikanj se zgodi preobrat v pri-trditev. Negativna teologija je implicitno afirmativna, je seganje onkraj zanikanja. Derrida jo imenuje jezik obljube.<sup>15</sup> Ključni pojem negativne teologije je t. i. supraesencialnost (nadbistvenost) z namenom priznati modus vrhovne, nepojmljive, neizrekljive biti. Božji "nič" negativne teologije - v tipični formuli X ni ne to ne ono - je torej bivajoče neskončno nadkriljujoči nič. Kot na nekem mestu pravi Dionizij Aeropagit, so negativni teologemi zgolj priprava za mistično izkušnjo neizrekljivega: nečutno, neumljivo, terja molk. Gre za vzpon nad, vzpon v motrenje neizrekljivega.<sup>16</sup> Po drugi strani pa *differance* ni nič teološkega. Čeprav uporablja isto sintakso, pa

je semantika povsem drugačna. Za dekonstruktivista ni nič gotovega - nevzdržna je vsaka pozitivna trditev. Za dekonstruktivista so vse možnosti torej odprte in vztraja v "statusu quo", v "biti vmes", neskončni rezistenci.<sup>17</sup>

### Jean-Luc Marion

Zagotovo pa je o naši temi, malikovanju v filozofiji, največ povedal Jean-Luc Marion, zato si bomo v nadaljevanju pogledali tri njegova besedila, ki spregovorijo o tej temi: prvi dve sta odlomka iz njegovega dela *Dieu sans l'être* (*Ontološko hipoteka*, podpoglavje poglavja *La croisee de l'etre*) in *Dvojno malikvalstvo* (naslov drugega poglavja); ter filozofski spisa *Indiferenca do biti*, s podnaslovom *Fragment o novozavezni ontologiji*.

### Ontološka hipoteka

Kot pove že sam naslov, avtor vsa filozofska izvajanja, ki so na ravni ontologije skušala govoriti tudi o Bogu, označi za škodljiva, za slabo dediščino. Marion je prepričan, da je potrebno Boga osvoboditi vprašanja o/po biti in se pri tem v veliki meri opira na Heideggerja, ki ga tudi pogosto navaja. Kar se Marionu zdi v Heideggerjevi misli pomembno in kar od njega tudi prevzame, lahko strnemo v tri točke: ne-identiteta Boga in biti, neustreznost biti za teologijo ter ustreznost dimenzije biti za izkustvo Boga. S tem Marion "pripravi teren" za lastna izvajanja. Marion sprejme, da sta tako prva kot druga logika - onto-teološka ter teološka - nekako nesprijemljivi za filozofski govor o Bogu: po eni strani se je potrebno od metafizične onto-teologije obrniti k Bogu vere, teologija vere pa po drugi strani ostaja ontična znanost, ki mora biti podvržena tako imenovanemu ontološkemu popravku. Marion predlaga tretjo pot. Temeljna misel te poti je, da vera verujočega napotuje k tubiti, toda njegova naravnost meri k cilju, ki je tuj tubiti. Gre za zretje nedoločnega cilja, bolj božjega Boga,

ki ga ne moremo uzreti kot vnaprej določeneza z biti. To bi bil namreč Bog pod pogojem biti, ne biti presegajoč Bog, ki ga Marion v drugem poglavju knjige opredeli kot malika. Biti je le ekran božje projekcije. Razodevajoči Bog postane prostovoljni "božji zapornik biti" – je žrtvovan biti –, a hkrati v tem razodetju kaže onstran biti. To je Bog, ikona. Pojavi se razmik med razprtostjo in razodetjem biti. Ne izhaja iz biti, saj ni od tega sveta (prim. Jn 18,36).<sup>18</sup>

### Dvojno malikovalstvo

Sedaj pa se vrnimo k drugemu poglavju, kjer podrobneje predstavi vlogo malika in ikone. Malik je nekakšno nevidno zrcalo, ki kaže, kar vidi – nudi našemu "vidu", se pravi naši naperjenosti, tisto, kar vidi sam. V lik okamni to, v kar je vid naperjen s pogledom. Malik nas spodbudi k temu, da zase priključimo izkušnjo, ki jo nato hrani. Pomembna je meja malika: ker je omejen, je tudi umu dostopen. Nedvomno je zaznamovan z božjim, saj vselej označuje pravo in pristno izkušnjo božanskega. Zaznamuje določeno napredovanje naperjenosti k božanskemu, vse do določenega zrcaljenja in odboja. Božansko se v njem upodobi samo posredno – zrcaljeno je v skladu s konkretno posameznikovo izkušnjo božanskega in zato za nas lahko izgubi svojo umestnost tako, da za nas postane nepomenljiv, če je naša posebna izkušnja božanskega drugačna. Kot primer Marion navaja, da to, če danes delfski orakelj molči, ni posledica kakšnega razkritja "prevare", pač pa z izumrtjem antičnih Grkov – med nami ni teh Grkov, za katere so njihovi kamniti liki, povezani s starogrškim kultom, s svojim nevidnim zrcalom mogli nakazovati zrcaljenje proti nevidnemu.

V zgodovini smo prešli od prvotnih pretežno čutnih (predmetnih) malikov do pojmovnih. Slednji so zlasti po zaslugi metafizike preživeli in predstavljajo "smrt Boga" –

božansko namreč "okamni" v pojem. To se zgodi z vsako pojmovno določitvijo Boga. V zvezi s tem navaja Feuerbacha, ki trdi, da je človek izvirnik svojega malika in da je religiozna izkušnja, izkušnja o Bogu, utemeljena v človeku – označuje skrajni doseg in odzrcaljeno vrnitev misli. Celotno filozofijo religije Feuerbach imenuje filozofijo malikovalstva. Lahko govorimo tudi o pojmovnem ateizmu, ki Boga nadomesti s takšnim ali drugačnim zamejenim pojmom, na katerih bo, zaradi te določujoče opredelitve, razum lahko uporabljal svojo logiko. To je malik metafizike, kjer se Bog mora podrediti njenim kategorijam, šablonam. Zdi se, ironično, da je "brezbožno", blasfemično mišljenje in govorjenje o Bogu pravzaprav bližje božjemu Bogu, saj je v tem govoru večja odprtost. Marion zaključuje, da sta tako idolatrija kot blasfemija malikovanji pojma, le da prva pojmu pritrjuje, druga pa mu nasprotuje; pri obeh pa v središču pozornosti ni Bog, pač pa pojem (o Bogu). To – pojmovni malik, malik metafizike, je za Marion prvo malikovalstvo.

Drugo malikovalstvo pa je zaslon biti. Izhodišče mišljenja biti je čudež, da bivajoče je. Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo svetega; šele iz bistva svetega je moč misliti bistvo božanstva in šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj pomeni beseda Bog. Od tod sledi, da naj bi bilo mišljenje biti nekako višje od mišljenja Boga. Bog naj bi bil torej pod bitjo, ontično prvenstvo Boga je moč zastaviti samo znotraj dogodja biti. Govorimo lahko o privilegiju tubiti, absolutni fenomenološki predhodnosti tubiti kot dojetja biti pred vsakim bivajočim in pred vsakim zamejenim ontičnim spraševanjem. Fenomenologija kot *Kategorienforschung* je in ostaja ateizem in nasprotuje "gotovosti vere". Če prvo malikovalstvo Boga reducira na z umom zapopadljiv pojem, ga drugo podreja biti in ga reducira na ontično raven. Nadalje se Marion sprašuje, če Bog res mora "biti", se pravi, ali je možno mi-

sliti Boga zunaj ontološke diference. Tukaj se lahko spomnimo slovitega stavka sv. Anzelma, da je Bog "id quo maius cogitari nequit" (tisto, od česar ni moč misliti ničesar večjega). Boga torej lahko zaznamuje lik nemisljivega, saj ga ne zaznamuje nobeno znamenje spoznanja. In to je tisti izhod iz malikovanja, ki ga predlaga Marion.

Vse, kar je v svetu, in celo Bog, v kolikor se nam razodeva, se razsvetli z lučjo biti. Razodetje (kot "utelešenje", ali bolje "osvetlitev" boga z lučjo biti) je po svojem bistvu ikona in je nasprotje mišljenju Boga kot bi-

vajočega (malik), niti se mu ne sme podrediti. Ta ikona je Bog: "*Bog dejansko označuje in spominja, da Bog prečrtuje našo misel, ker jo pranasiti; bolje: v našo misel vstopa samo tako, da ji določa, naj kritizira samo sebe. Prečrtanje Boga zarišemo na njegovo napisano ime samo zato, ker ga najprej On sam izvaja nad našo mislijo kot njeno nemisljivo. Ime Boga prečrtujemo samo zato, da bi razkrili nam samim, da nemisljivo naše misli to prenasičuje - od začetka/izvora in za vselej.*"<sup>19</sup> Bog, ki se razodeva, nima nič skupnega – razen, če sam ne privoli v to – z bogom filozofov, znanstvenikov in pe-



Z. Arnšek: Vrč, 1992, žgana glina, v. 22 cm.

snikov. Po Marionu je edini atribut (znamenje), ki ga je še mogoče uporabljati za opisovanje Boga, ljubezen, agape (prim I Jn 4,8). Bog se more dati misliti samo izhajajoč iz sebe samega - je misel o daru sebe samega. Pojemovna definicija Boga kot ljubezni je dopustna in ustrezna, ker je njegovo bistvo razdajanje (*diffusivum sui*), ki jo je moč sprejeti in terja odgovor. Misliti Boga kot agape onemogoča, da bi naperjenost kadar koli ustavili pri prvi vidni stvari. Odgovor na božje razdajanje nikakor ni dojetje (nujno malikovanje!), ampak lastno razdajanje, ob naši privolitvi se povzroči gibanje darovanja.<sup>20</sup>

### Indiferenca do biti

#### (fragment o novozavezni ontologiji)

Kako Boga osvoboditi od biti, na še bolj poglobljen način pokaže v besedilu *Indiferenca do biti*. Marion poudari, da ne gre za osvoboditev z ozirom na bit, pač pa za svobodo, ki je povrnjena biti. Pomeni ne sprejeti pravil igre, ki jih od nas "zahteva" ontološka diferenca s svojim dvojnimi naborkom (biti in bivajočega), pač pa igrati po pravilih druge, od prve indiferentne igre. Ta druga igra pa nikakor ni in ne more biti metafizična nemisel ontološke difference. Igrati igro brez ontološke difference pomeni več kot preklicati ontološko diferenco v korist kake druge difference - kar Marion očita Levinasu in Derridaju, pač pa naj bo takšna, da bi bit pokazala svoje nevidno ogledalo, s katerim ontološka diferenca vodi bivajoče nazaj k biti, nato pa razprostre bit nazaj v bivajoče. Pri tem gre za refleksni pogled enega v drugem in je zato zaslon biti tisti drugi malik, o katerem govori v prejšnjem besedilu. Konkretno udejanjenje osvoboditve od biti zahteva poseg instance, ki je misljiva in hkrati tuja (indiferentna do) ontološki diferenci. Ta instanca je po Marionovem mnenju lahko biblično razodetje.

Biblično razodetje odlikujeta dva razloga: prvič, ne pozna ontologije, vprašanja o biti

in ontološke difference; in drugič, razodetje govori o bivajočem, nebivajočem in bivajočnosti. Ker je Nova zaveza pisana v grščini, uporablja isti besednjak kot grški filozofi, seveda v predfilozofskem pomenu, a vendar. V nekaterih besedilih nam razodetje ponuja izstop na površje določene indifferenca bivajočega do biti. Bit in bivajoče sta nam po bibličnem razumevanju podarjena kot dar, dar, ki se more zavriniti. In ravno ta dar preči diferenco bit/bivajoče, bivajoče osvobajata biti. Marion navaja tri novozavezna besedila. V Rim 4,17, kjer Pavel opisuje Abrahamovo vero, omenja, da gre za vero v tistega, ki "oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni". Kljub temu da Pavlu pri tem ne gre za doktrinalno (filozofsko) spoznanje, da gre za način govora, ki izhaja iz vere, pa se vendarle lahko opremo na to radikalno prehajanje iz nebivajočega v bivajoče. Stvari ne prehajajo same na sebi, z lastno notranjo potencialnostjo, pač pa gre za prehod povzročen od zunaj - za opravičenje od zunaj. Bistven je klic Tistega, ki kliče. Kliče od drugod kot od sveta in kliče njih, ki so nebivajoče, kakor bi bile bivajoče. V tem se kaže indiferenca ontične difference, nikakor pa ne njeno uničenje.

Drugo besedilo je vrstica I Kor 1,28: "Bog si je izbral tisto, kar je na svetu neplemenito po rodu in zaničevano, tisto, kar ni bivajoče, da bi onesposobil bivajoče". Bog torej to, kar ni, izbere kot da bi bilo in obratno: od bivajočega do nebivajočega (absolutni propad) in od nebivajočega do bivajočega (absolutni nastanek). Seveda ne smemo pozabiti, da gre za versko oziroma teološko besedilo in ne filozofsko. Pavel z izrazom "nebivajoči" misli na kristjane v Korintu, ki so v očeh sveta nesprejemljivi, prezira vredni, za svet so "manj kot nič". A kristjani so postali ravno v imenu klica Njega. Kristus se ne pojavlja kot bivajoče, to, kar je, temveč to, kar veruje klicu. Sporočilo teh besed je, da svet v svojem temelju ni odvisen niti od ontološke difference niti od na-

borka biti/bivajoče. Zmotno svet nareja temelj v samem sebi in Pavel osvetli to svetu lastno sebe-utemeljevanje, izginja tisto, kar veruje, da lahko naredi temelj na svojem lastnem zakladu. Kristjani pa naj bi bili nasprotje modrosti tega sveta (v prvi vrsti je tu mišljena grška filozofija). Svetna ljubezen do modrosti postane nora, ker se v njej zmede tisto, kar je prvotno in načelno - bivajoče kot bivajoče. Namesto da bi zaznamovalo smisel, postane samo prosto vsakega smisla; postane odtujeno smislu in odtujeno zaradi smisla, ki ni le nepoznan, pač pa neuzrljiv, nemisljiv. Bivajoče se izkaže kot noro s tem, da se ga osvobodi biti, odviše se bivajoče izven njegovega edinstvenega in univerzalnega smisla, namreč, da je.

Tretje besedilo, na katerega se Marion pri svojih izvajanjih najbolj opre, pa je prilika o izgubljenem sinu (Lk 15, 11-32). Za izhodišče postavi sinovo zahtevo iz vrstice 12: "Oče, daj mi delež premoženja (ousie!), ki mi pripada!" Seveda moramo razumeti nujnost predfilozofskega razumevanja grške besede *ousia*. Gre za razpoložljivost posesti za posedovanje in moč. Sin dobrin ne želi samo uživati, pač pa posedovati - brez zavesti, da k njemu prihajajo po milostnem dopuščanju očeta. Ne bo mu več potrebno prejemati daru, očetu noče biti dolžan za dar, rad bi se "znebil" tega očeta. Takšno posesivno razumevanje *ousie* je pravzaprav malik, "izvirni greh" vse tiste volje do moči, ki jo v praktičnem življenju občutimo na svoji koži. Posest podedovana brez daru lahko samo še napreduje v seberazlaščenju: do posedovanja na način razsipanja, nasledka zapustitve. To seberazlaščenju, nujna posledica takšnega odnosa do *ousie*, privede do lakote, zapustitev mu odvzema *ousio* samo (jo zapravi), sinovstvo (postane najemnik pri tujcu) in človeškost (hrani se z rožiči namenjeni svinjam). Ob kesanju in prihodu domov, mu oče vse to povrne: človečnost s tem, da naroči, naj ga oblečejo, sinovstvo s tem, da mu da prstan in s tem posledično tudi *ousio*. Ob tem

se izkaže, da tudi starejši sin razume odnos do očeta in premoženja narobe: očetovo imetje ima le za koncesijo, ki bo šele postala polna posest ... Še vedno cilj ni uživanje dobrin, pač pa posedovanje, prilastitev, neodvisnost. *Ousio* je potrebno razumeti kot dar, ki je neprestano ponovno darovan. V tem je tisti pravi odnos, ki mu Marion pripisuje ikonsko globino: "Otrok, ti si vedno pri meni in vse, kar je moje, je tvoje" (v. 31). Dar preči ontološko diferenco, osvobaja prvotno instanco: ljubezen.<sup>21</sup>

1. Citirano po: Tine Hribar, Onto-teo-loški ustroj metafizike, v: *Identiteta in diferenca*, Maribor, Obzorja, 1990.
2. Prim. A. Stres, Transcendencija v Heideggerjevi ontologiji in Levinasovi etiki, v: *Bogoslovni vestnik* 46 (1986), 149-166.
3. Prim.: J.-L. Marion, Ontološka hipoteka, v: *Phainomena* III, 9-10 (1994), 145-158.
4. Prim. E. Levinas, Bog in filozofija, v: *Bogoslovni vestnik* 4, 47 (1987), 331-351.
5. Prav tam, 346.
6. Opomba prevajalca A. Stresa pri prevodu: E. Levinas, Bog in filozofija, v: *Bogoslovni vestnik* 4, 47 (1987), 346.
7. Prim. E. Levinas, n. d., 331-351.
8. Prim. A. Stres, Transcendencija v Heideggerjevi ontologiji in Levinasovi etiki, v: *Bogoslovni vestnik* 46 (1986), 149-166.
9. E. Levinas, n. d., 339.
10. Levinasov izraz "kazanje" pomeni ponovno ponavzočenje, posedanje, predstavljanje nečesa preteklega.
11. E. Levinas, n. d., 340.
12. N. Kocijančič Pokorn, Ne, to, kar pišem, ni negativna teologija; v: Jacques Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Ljubljana, KUD Logos, 2003, 7.
13. Prim. prav tam, 12.
14. Prim. Vid Snoj, Dekonstrukcija in negativna teologija, v: *Phainomena* III, 9-10 (1994), 210-227.
15. Prim. N. Kocijančič Pokorn, n. d., 13-18.
16. Prim. Vid Snoj, n. d., 214-215.
17. Prim. N. Kocijančič Pokorn, n. d., 18-19.
18. Prim. J.-L. Marion, Ontološka hipoteka, v: *Phainomena* III, 9-10 (1994), 145-158.
19. J.-L. Marion, Dvojno malikovalstvo, v: *Poligrafi* 3, 11-12 (1998), 154.
20. Prim. prav tam, 125-160.
21. Prim. J.-L. Marion, Indiferenca do biti, v: *Nova revija* 177-178, 16 (1997), 173-185.



# Post, molitev, vera in čudeži

K razmišljanju o povezavi med postom, molitvijo, vero in čudeži me je spodbudil odlomek iz Markovega evangelija, ki govori o ozdravitvi božjastnega dečka (prim. Mr 9,14-29). Oče bolnega dečka je najprej prosil učence, da bi izgnali hudega duha iz njega, vendar ga ti niso mogli izgnati. Ko je oče nato zagledal Jezusa, ga je prosil: “*Če kaj moreš, se nas usmili in nam pomagaj*” (Mr 9, 22b). Jezus mu je na prošnjo odgovoril: “*Glede tega ‘če moreš’ pa vse je mogoče tistemu, ki veruje*” (Mr 9, 23). Oče je Jezusu takoj zatrdil, da veruje in da naj pomaga njegovim neveri, nato je Jezus dečka ozdravil. Ko so kasneje učenci spraševali Jezusa, zakaj oni niso mogli izgnati hudega duha, jim je Jezus odgovoril: “*Ta rod se lahko izžene le z molitvijo (in postom)*”<sup>\*</sup> (Mr 9, 29b).

Na prvi pogled bi lahko izgledalo, da Jezus ozdravlja z neko drugačno tehniko kot učenci, in je zato bolj uspešen. Vendar post in molitev pri Jezusu nista neko zgolj zunanje opravilo, ampak tudi notranja drža, ki ga na poseben način zbližuje z Bogom Očetom. Iz te bližine z Očetom raste njegova moč, s katero dela čudeže. V postu in molitvi raste njegova vera, v moči vere pa Jezus ozdravlja. Poudarek glede vere je še bolj viden pri evangelistu Mateju. Ko učenci vprašajo Jezusa, zakaj oni niso mogli izgnati hudega duha, jim Jezus odgovori: “*Zato, ker imate malo vere. Resnično povem vam: Če bi imeli vero kakor gorčično zrno, bi rekli tej gori: ‘Prestavi se od tod tja!’ in se bo prestavila in nič vam ne bo nemogoče*” (Mt 17,20). Učenci imajo torej premalo vere, molitev in post pa bi jim lahko pomagala v rasti vere. Zato nas najprej zanima, kakšen je odnos med molitvijo in postom na eni ter vero na drugi strani.

Molitev, miloščina in post imajo v vseh religijah pomembno vlogo kot sredstva v duhovnem življenju. Molitev je takorekoč pogoj duhovnega življenja, življenja iz vere. Molitev je za duhovno življenje to, kar je utripanje srca in dihanje za telesno življenje. Zato je treba neprenehoma moliti. Vsaka odprtost za skrivnost, za nekaj več, je že lahko molitev. Ko se človek zave, da ga nekaj presega, da je ustvarjeno bitje, da je nekdo nad njim, je to zanj že začetek molitve. Kadar človek išče stik z Bogom, oziroma se mu odpira, moli. Molitev je prav ta odnos, ki ga goji človek do Boga in Bog do človeka. In vsakdo, kdor v molitvi (v tem odnosu) vztraja, se zedinja z Bogom, z njegovo voljo. Če se torej v molitvi odpiramo Bogu, ga s tem bolje spoznavamo in hkrati naša vera postaja bolj trdna. Od tod Jezusu tako močna vera, saj je bil stalno v stiku z Bogom Očetom.

Eden od načinov molitve pa je lahko tudi post. V mnogih religijah pomeni post stanje iskanja in zadoščevanja. Že antičnemu človeku je post pomagal biti blizu božanstvu, delal ga je podobnega Bogu in ga vodil k pristnemu odnosu z njim. Post je v antičnem svetu osvobajal dušo vseh okov počutnosti, da bi človek s tem dosegel očiščenje ter približanje in zedinjenje z božanskim. Predvsem preroki in duhovniki v preročiščih so se postili, da bi ljudem posredovali božja sporočila. V judovskem okolju pa je bil post vedno povezan z molitvijo. Zavest krivde zaradi storjenih grehov je Jude vedno znova nagibala k pokori. Post v njihovem svetu je bil znamenje pokornosti in volje do poboljšanja dejanj. Edino Bog odpušča grehe (prim. Mr 2,7). Zato je post za Jude neke vrste sprava za greh, pome-

ni vrnitev k Bogu, pomeni spreobrnjenje. Celotni Izrael je na dan pokore (Jom Kipur) priznaval svojo grešnost ter prosil za božje odpuščanje in očiščenje.

Poleg tega je bil post pri Judih znamenje goreče molitve, bil je pokazatelj resne namere, večkrat je bil mišljen kot priprava na srečanje z Bogom. Iz Svetega pisma poznamo kar nekaj štiridesetdnevnik postov, katerim so sledili pomembni dogodki. Preden je prejel deset zapovedi, je Mojzes štirideset dni in noči preživel z Jahvejem na Sinaju, ne da bi kaj jedel ali pil (prim. 2 Mz 34,28); Elija se je postil štirideset dni na poti proti gori Horeb, preden se je srečal z Bogom (prim. 1 Kr 19,8); podobno se je Daniel pred svojimi videnji nekaj časa postil. Takole pravi: "Obrnil sem svoj obraz k svojemu Gospodu Bogu, da bi ga iskal z molitvijo in s prošnjami, s postom v raševini in pepelu" (prim. Dan 9,3). Štiridesetdnevna Jezusovega posta se bomo dotaknili kasneje. Post človeka razpoloži za tisto, kar mu Bog želi razodeti, naredi ga sposobnega za srečanje z Bogom.

V Svetem pismu je veliko primerov posta, s katerim hočejo ljudje odvrniti nesrečo. Tudi v tem primeru je post oblika vrnitve k Bogu, vrnitve k dobremu ter odpoved slabemu. Post v teh primerih pomeni predvsem priznanje lastne krivde in voljo poplačati krivdo s postom. Post v teh primerih naredi na Boga velik vtis, ublaži njegov srd in pomaga uslišati razne prošnje. Najbolj tipičen primer takega posta so Ninivljani, od katerih Bog odvrne nesrečo (prim. Jon 3,5). Na podoben način se posti kralj David, ko prosi za svojega sina, ki kasneje sicer umre. S postom naj bi se torej človek spreobrnil in se vrnil na pota pravičnega in na ta način prišel v večjo bližino Božje milosti.

Med Judi se je v veliki meri pojavljal tudi post, ki je bil samo zunanji, ki ni vključeval notranje spreobrnitve srca. Tak post Jezus graja, podobno kot graja molitve, ki so samo

blebetanje. Tak post in take molitve ne vodijo v bližino Boga, ampak so zgolj predstava za ljudi - zato vera posameznika v teh primerih ne raste. Podobno sta nepravi post grajala že preroka Izaija in Jeremija (prim. Iz 58,1-5). Izaija je tako poklican, da najprej oznani izraelskemu ljudstvu njegove grehe in prestopke. Iz zavesti grešnosti namreč človek spoznava, da je pred Bogom nič, in ker bi pred Njim rad vsaj nekoliko popravil škodo, zadostil za svojo krivdo, zato se človek posti. Hkrati pa je nujno, da to krivdo/škodo tudi dejansko popravi, sicer post pred Bogom nima prave vrednosti. Izaija nam daje primer, ko izraelsko ljudstvo vpije k Bogu: "Zakaj se postimo, ti pa tega ne vidiš, pokorimo svojo dušo, ti pa tega ne veš?" (Iz 58,3). Bog ljudstvu odgovarja: "Glejte, na dan svojega posta opravljate svoj posel in priganjate vse svoje delavce. Glejte, postite se tako, da se pravdate in prepirate, da se bijete z zlobno pestjo" (Iz 58,3-4). Problem njihovega posta je torej v tem, da je to le zunanji obred, ki zla ne ruje, temveč ga zakriva. Jeremiji Bog odgovarja še s strožjimi besedami. "Čeprav se postijo, ne slišim njihovega vzdikljanja; čeprav darujejo žgalno in jedilno daritev, mi nista všeč. Temveč z mečem, z lakoto in s kugo jih pokončam" (Jer 14,12). Tudi modri Sirah toži nad človekom, ki se za svoje grehe posti, potem pa gre in spet greši (prim. Sir 34, 26).

Nasprotno od tega je pravi post povezan s spreobrnjenjem, popravo krivic in z dobrimi deli. "Mar ni to post, kakršnega sem izbral: da odpneš krivične spono in razvežeš vezi jarma, da odpustiš na svobodo zatirane in zlomiš vsak jarem? Mar ni v tem, da daješ lačnemu svoj kruh in pripelješ uboge brezdomce v hišo, kadar vidiš nagega, da ga oblečeš in se ne potuhneš pred svojim rojakom?" (Iz 58, 6-7). Tak post je Bogu všeč in vodi v območje Božje ljubezni. Sadovi pravega posta so bogati: Bog odgovarja, uslišuje prošnje, odpušča grešnikom, se razodeva človeku itd. Izaija piše, kaj se zgodi, če se človek s pravim postom obrne k

Bogu. "Tedaj boš klical in Gospod bo odgovoril, stokal boš in bo rekel: "Tukaj sem!" (Iz 58,9) in "... postal boš kakor namakan vrt, kakor vodni vrelec, ki mu voda ne usahne" (Iz 58,11). Vodni vrelec, ki nikoli ne usahne, je v največji meri postal Jezus, ki je bil v molitvi (in postu) zmeraj povezan z Očetom. Ta živa voda ozdravlja mnoge ljudi njihovih bolezni, med ostalimi tudi božjastnega dečka. Jezus s svojo močno ljubeznijo zapolni razpoke, ki so navzoče v celotnem stvarstvu in v posameznem človeku, ki ga ozdravi.

Sedaj, ko smo si ogledali, kako prava molitev in post vodita k Bogu in pomagata pri utrjevanju vere, si oglejmo še, kako je Bog posredoval za ljudi, ki so ga s čistim srcem prosili. Bog je stvarnik zemlje, zato mu ni nič nemogoče. Judje v očitnih posegih Boga (čudežih) zato niso gledali nečesa, kar nasprotuje naravi, pač pa čudeži samo potrjujejo Božjo stvariteljsko moč. Eden največjih čudežev za Jude je bil gotovo izhod iz Egipta, z novimi čudeži pa jih je Bog vedno znova odreševal kot ljudstvo in kot posameznike. Judje so v postu in molitvi večkrat prosili Boga, da bi jih ta uslišal. Ana je zaslužila Samuelovo rojstvo, ker je nerodovitna z vero molila k Gospodu. Ko bi bilo zaradi Hamonovega naklepa skoraj na en ukaz uničeno ljudstvo, je bila uslišana s postom združena molitev Mordehaja, Estere in ostalega izraelskega ljudstva (prim. Est 3,1). Tudi Judita je s pobožno molitvijo in postom nagovorila Boga in z Božjo pomočjo premagala Holoferna. Ko je Ezra peljal Jude iz suženjstva nazaj v Jeruzalem, je razglasil post, da bi se vsi ponižali pred Bogom in si od njega izprosili srečno pot zase (prim. Ezr 8, 21). Iz Stare zaveze je znanih še več čudežev - delali so jih tisti, katerim se je Bog razodeval in so se z njim pogovarjali (molili). Tako je Samuel klical h Gospodu in Gospod je tisti dan dal nevihto in dež (prim. 1 Sam 12, 16-18). Mnogi čudeži pa so povezani še z Mojzesom, Eli-

jem, Elizejem in Izaijem. Elija ozdravi sina vdove (prim. 1 Kr 17,17-23), Elizej obudi mrtvega dečka (2 Kr 4, 31-37). Nihče od teh pa ni primerljiv z Jezusom, ki je veliko ozdravljaj slepe, gluhe, obsedene, mrtve, ki je pomirjal viharje, iz vode delal vino, hodil po vodi, pomnoževal kruh itd. Zato se sedaj obračamo k Jezusu, da nam on pove, kakšen je pravi post in prava molitev.

### Post in molitev v Jezusovih očeh

Pred samim začetkom Jezusovega javnega delovanja je Duh odvedel Jezusa v puščavo, kjer je vztrajal štirideset dni. Jezus je tako šel v puščavo, v zunanjo samoto, da bi bil bližje Očetu. Tudi kadar je molil, se je večkrat umaknil na samotni kraj. Jezusov post je bil hkrati preizkušnja njegovega poslanstva, Jezus se v puščavi sooča z nevarnostmi oz. skušnjavami, ki mu pretijo. Iz puščave pa prihaja obogaten, pripravljen na izzive, ki ga čakajo. Takoj začne z ozdravljanji in javnim delovanjem. Če je post postavljen na začetek njegovega javnega delovanja, se je gotovo postil še kdaj pozneje. Na to bi lahko opominjale zadnje vrstice iz odlomka o ozdravitvi božjastnega dečka, čeprav na nekaterih mestih izvemo, da so ga ljudje označevali za požrešneža in pijanca (prim. Mt 11,19; Lk 7, 34). Sicer pa lahko rečemo, da je Jezus ravno skozi post še bolj jasno spoznal svojo nalogo.

Jezus glede posta zagovarja podobno mnenje kot že preroki pred njim. Kadar se človek posti, naj to ne počne kot hinavec, vsem na očeh, ampak pred Bogom - na skrivnem (prim. Mt 6, 16-18). Isto zagovarja Jezus pri molitvi. "Kadar pa ti moliš, pojdi v svojo sobo, zapri vrata in moli k svojemu Očetu, ki je na skrivnem. In tvoj Oče, ki vidi na skrivnem, ti bo povrnil" (Mt 6,6). Le tak post pripomore k večji veri v Boga, vero pa Jezus zahteva, da se zgodi čudež. Ob tem se moramo zavedati, da post ni namenjen samemu sebi, ampak je to pravzaprav molitev s telesom in dušo.

Zato napotki, ki jih Jezus daje glede molitve, večkrat veljajo tudi za post. Najprej pa na kratko pogledjmo kdaj, kje in kako moli Jezus. Jezus prvi pokliče Boga Abba - Oče (prim. Mr 14, 36). Tako nam pove, da je Bog ljubezen, - nežna, ljubeča in usmiljena - ljubezen, ki ozdravlja. Učenci so kmalu na začetku svoje poti opazili, da se Jezus velikokrat pogovarja z Očetom (moli). *“Navsezgodaj, ko je bilo še čisto temno, je vstal, se odpravil ven samotni kraj in tam molil. Simon in njegovi tovariši so mu sledili ...”* (Mr 1, 35). Marko še večkrat omeni, da je šel Jezus večkrat na samo in tam molil (Mr 6,46; Mr 14,32; Mr 15,34). Lahko rečemo, da je Jezus molil pred vsemi pomembnimi dogodki. Preden je izbral ožji krog dvanajstih učencev, je vso noč prečul v molitvi (prim. Lk 6,12 -16), molil je za svoje mučitelje, da bi jim Bog odpustil (prim. Lk 23,34), molil je celo na križu. Molil je tudi pri spremenitvi (prim. Lk 9,28). Najbolj pa je poudarjena Jezusova molitev v vrtu Getsemani. Tu je verjetno tudi najbolj vidno, da molitev daje Jezusu moč in pogum, ki sta mu potrebna. Lahko bi celo posplošili, da Jezus pred vsakim čudežem, ki ga stori, prosi Boga Očeta - moli.

Kot je že zgoraj vidno, je Jezus za molitev izbiral mirne in samotne kraje. Na molitev se je večkrat pripravil tako, da je odšel na goro ali v puščavo (prim. Lk 9,28; Mr 1,35). In kljub temu da je mnogo deloval med ljudmi in so ti večkrat celo samo hodili za njim, se je večkrat umaknil, si vzel čas ter redno in pogosto molil. Tako se je duhovno krepčal in se je vračal k svojim nalogam z novo predanostjo in vedno svež. Tako je bil Jezus kanal, po katerem je zdravilna Božja moč in ljubezen pritekala do drugih.

Ko so ga učenci prosili, naj jih nauči moliti, jim je povedal, kako naj molijo ter za kaj naj prosijo. Pred molitvijo naj odpustijo svojim dolžnikom, da bo tudi Bog njim odpusti (prim. Mt 6,14; Mr 11, 25). Naučil jih je Gos-

podovo molitev in jim hkrati naročil, naj ne blebetajo kakor pogani in prosijo za prazne stvari, ampak naj prosijo Boga, ki je neskončno velik, za velike darove. Največji dar molitve je vera, ljubezen, upanje, mir in predvsem za to je treba prositi, za ostalo Bog že ve, kaj potrebujemo (prim. Mt 6, 7-8). Iz tega lahko izluščimo, kateri so pogoji za molitev, vredno uslišanja. Zelo pomembna je sprava z brati in odpuščanje nam storjenih krivic. Pred molitvijo je potrebna vdanost v Božjo Previdnost, zaupanje Bogu, notranja radost in duhovni mir. Kdor tako moli, postaja dostojnejši za zedinjenje s Sv. Duhom.

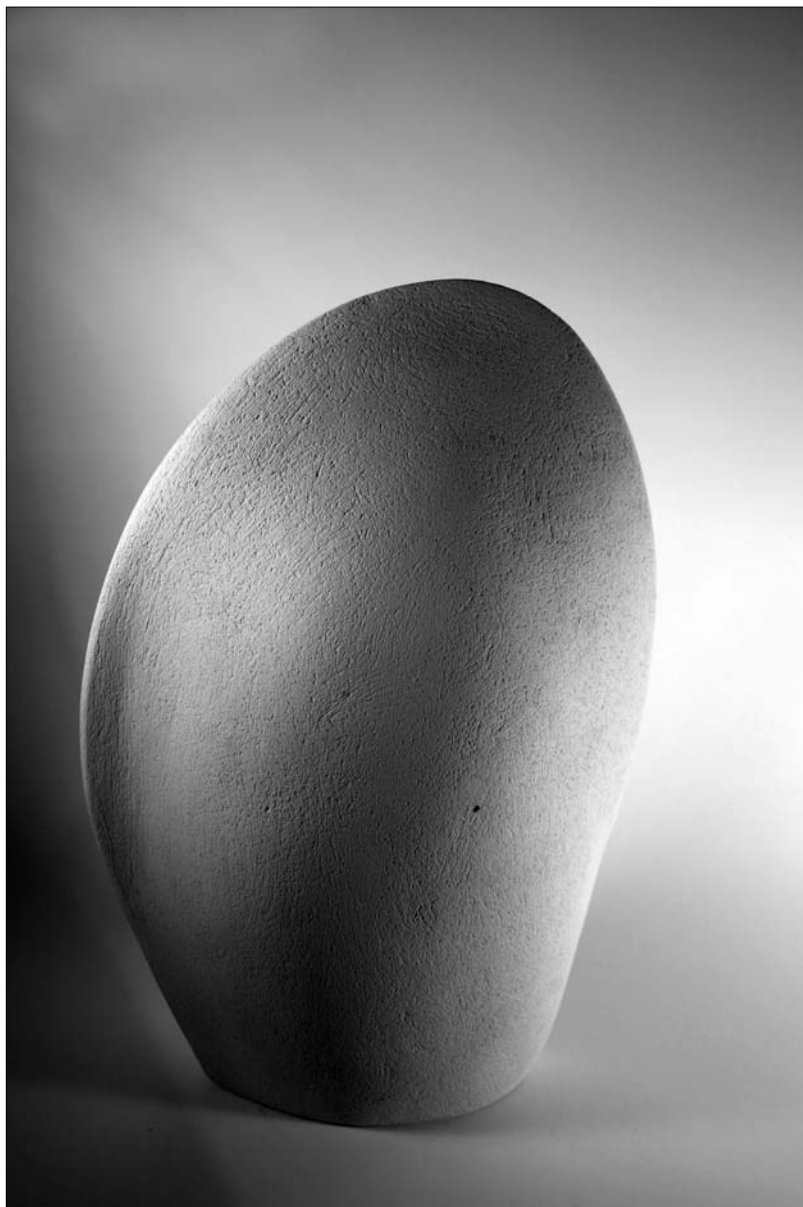
Jezus s prilikami ponazarja, da je treba vedno moliti in se ne naveličati. Podaja primer človeka, ki sredi noči prosi prijatelja za hlebe in jih dobi zaradi svoje vztrajnosti (prim. Lk 11, 5-6), podobno je z vdovo, ki doseže pravico pri krivičnem sodniku (prim. Lk 18, 1-8). Koliko bolj bo z nami usmiljen Bog, saj vsak, kdor prosi, prejme (Mt 7, 7-8; Lk 11, 9-10). Zato nam pravi, naj vztrajamo, naj trkamo in se bo odprlo. Neprenehoma pa molitisti, ki s potrebnimi deli združuje molitev in molitev s primernimi deli. Tudi krepstna dela ali izpolnjevanje zapovedi sodijo k molitvi. Stalna drža vernika pred Bogom je zato zelo pomembna. K taki drži lahko mnogo prispeva ravno post.

Na ta način je Jezus svoje življenje in delo v molitvi stalno podrejal Božji naravi, razumu in volji. Zato je lahko rekel: *“Resnično, resnično, povem vam: Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče; kar namreč dela on, dela enako tudi Sin. Kajti Oče ima Sina rad in mu pokaže vse, kar dela sam, in še večja dela od teh vam bo pokazal, tako da se boste čudili. Kakor namreč Oče obuja mrtve in jim daje življenje, tako tudi Sin daje življenje, komur hoče”* (Jn 5,19-21). Jezus je torej tako povezan z Očetom, da ga tudi ta usliši, ko ga Jezus za kaj prosi. Tako lahko Jezus po obuditvi mrtvega Lazarja iz groba reče: *“Jaz*

*sem vedel, da me vselej uslišiš*” (Jn 11, 42). Jezus lahko računa na Očeta, saj se v molitvi stalno obrača k njemu in ga pozna.

Jezus je v molitvi prosil za mnoge ljudi, ki so bili v njegovi bližini in katere je ozdravljaj. Rekli smo že, da je prečul noč v molitvi, preden je iz-

bral svoje učence. Tudi kasneje je molil za svoje učence - ohranjena je molitev med zadnjo večerjo, kjer Jezus prosi, da bi Bog učence obvaroval zla in jih ohranil združene v ljubezni (prim. Jn 17, 11b.15). Jezus pogosto moli za to, da bi ljudje ohranili vero in s tem ostali v območju Božje lju-



Z. Arnšek: Seme, 1997, žgana glina, v. 38 cm.

bezni, ki zdravi vse rane. Cilj Jezusove molitve v primerih čudežev je torej predvsem v tem, da človeka približa Bogu, da ga odpre za delovanje Božje milosti, ta milost pa človeka tudi telesno ozdravi. Zato Jezus velikokrat od tistih, ki jih ozdravlja, pričakuje vero - tisto osnovno odprtost, ki spušča Boga in Božjo ljubezen v naša življenja. Tudi vera sama pa je božji dar, nadnaravna krepost, ki jo vlije Bog. Zato je v molitvi in postu potrebno prositi za vero.

Vidimo, da je vse Jezusovo delovanje prežeto z molitvijo in tako s Svetim Duhom. Preden je Jezus odšel v puščavo, se je dal krstiti v Svetem Duhu. Preko njega je bil v molitvi povezan z Očetom. Molitev je še danes tista vez, ki povezuje človeka z Bogom. Po zakramentih, molitvi in postu še danes prejemamo Kristusovo milost in darove njegovega duha. Jezus je v moči tega Duha, v moči molitve, ki jo je opravljal pred Bogom, delal vsa mogočna dela. Tudi danes lahko rečemo, da molitev in post človeka obnovita v njegovi sličnosti Bogu in ga napravita deležnega mogočne božje ljubezni, ki rešuje mnoge. V molitvi naj bi se Bogu predali z nedeljenim srcem. To pomeni, naj bi resnično zaupali v živga Boga, ki je stvarnik vseh stvari in še danes vse ureja. Naše molitve Bog sliši in jih uslišuje, saj sam Jezus pravi: *“Če sta dva izmed vas na zemlji soglasna v katerikoli prošnji, ju bo uslišal moj Oče, ki je v nebesih”* (Mt 18,19).

### Vera in čudeži

Sedaj je čas, da se vrnemo k našemu odlomku o ozdravitvi božjastnega dečka. Ali Jezus ne ozdravi božjastnega dečka v moči svoje vere? Če pogledamo naslednje vrstice: *“Prosil sem tvoje učence, naj ga izženejo (hudega duha), pa ga niso mogli”* (Mr 9,18); *“O neverni rod! Do kdaj bom pri vas”* (Mr 9,19); *“Glede tega ‘če moreš’ pa - vse je mogoče tistemu, ki veruje”* (Mr 9,23), opazimo v tem odlomku tisto, o čemer je govoril Jezus tudi na drugih mestih. Govori namreč o veri.

Ko je Jezus na poti zvedel za smrt hčere predstojnika shodnice, ga je potolažil z besedami: *“Ne boj se, samo veruj”* (Mr 5,36). Tudi učencem je večkrat govoril o moči vere. Ko so ga ti opozorili, da se je smokey po njegovi besedi posušila, jim je Jezus odgovoril z besedami: *“Imejte vero v Boga! Resnično povem vam: Kdor bo rekel tej gori: ‘Vzdigni se in se vrzi v morje’ in ne bo dvomil v svojem srcu, temveč verjel, da se bo zgodilo, kar pravi, se mu bo zgodilo”* (Mr 11,23). Jezus učence še nadalje poučuje: *“Za vse, kar molite in prosite, verjemite, da ste že prejeli, in se vam bo zgodilo”* (Mr 11,24). Tu je torej spet pokazana povezava med molitvijo in vero. Ti dve sta nedeljivo povezani - v veri namreč molimo in molitev nas ohranja v veri. Vera pa je nujno potrebna, da se zgodi čudež, oziroma da se v čudež verjame, da se čudež kot čudež tudi sprejme.

Jezus večkrat poudarja prav to moč vere. Ko je bil v neki hiši v Kafarnaumu, so mu skozi luknjo v strehi prinesli hromega. Ko je Jezus videl njihovo vero, je rekel hromemu: *“Otrok, odpušteni so ti grehi”* (Mr 2,5). Hromi je vstal, vzel svojo posteljo in odšel ven. Tu vidimo, da Jezus ozdravlja celotnega človeka. Po ozdravitvi žene, ki je dvanajst let krvavela, pa je ženi rekel: *“Hči, tvoja vera te je rešila. Pojdi v miru in bodi ozdravljena svoje nadloge”* (Mr 5,34). Podobno pravi tudi slepemu Bartimaju, ko mu reče: *“Pojdi, tvoja vera te je rešila”* (Mr 10,52). Ravno nasprotno pa se dogaja v Nazaretu, kjer te vere v Jezusa ni. Marko nam piše takole: *“In ni mogel tam storiti nobenega mogočnega dela, samo na nekaj bolnikov je položil roke in jih ozdravil”* (Mr 6,5). S tem pa ni mišljeno, da Jezus tu ne more storiti nobenega čudeža, ampak da so bili ljudje do te razsežnosti zaprti. Hoteli so samo zadovoljiti svojo željo po čarodejstvih. Tudi če bi Jezus tu storil kak čudež, ga ljudje kot takega ne bi dojeli. Saj tisto, kar prepričuje, ni čudež sam na sebi, ampak vera, ki v čudež verjame. Tako so farizeji priznali, da Jezus iz-

ganja hude duhove, vendar so to pripisovali pomoči Satana.

Jezus s svojimi čudeži oznanja prihod Božjega kraljestva in ozdravlja celega človeka. Največje suženjstvo za človeka je suženjstvo greha, Jezus pa je prišel zato, da nas odreši tega suženjstva in to je največji čudež. Za čudež pa je potrebna vera, saj Jezus tistim, ki se z vero obrnejo nanj, nakloni, kar ga prosijo. Potrebna je vera v Boga, ki nas ljubi kot Oče - to je začetek, središče in kraj izkušnje Svetega Duha. Ko človek čuti, da ga Bog brezpogojno ljubi, se ne more ustavljati tako nežni ljubezni. Ljubezen je zmožna ozdraviti kakršno koli bolezen in odpustiti kakršen koli greh, človek pa se mora tej ljubezni odpreti. Božja ljubezen dela največji čudež s tem, ko ljudi spreobrača, jih odrešuje. Jezus daje ljudem polnost, osvobaja jih duhovnih (odpušča jim grehe) in telesnih (ozdravlja mnoge bolezni) težav.

Jezus daje vernim mnogo obljub. Med drugim pravi: "*Če ostanete v meni in moje beseede ostanejo v vas, prosite, kar koli hočete in se vam bo zgodilo*" (Jn 15,7). Kadar se torej naše življenje sklada z Jezusovim, nam Jezus nakanja mnoge darove, predvsem nam daje vero in ljubezen, ti dve pa zmeraj obrodita bogate sadove. Apostoli in Cerkev so tudi po Jezusovi smrti delali čudeže, saj jim je Jezus obljubil, da jim bo Oče dal, kar koli ga bodo prosili v njegovem imenu. Praksa posta in

molitve, kadar so verniki hoteli izprositi večje milosti od Boga, se je ohranila. Bližina Boga, božja ljubezen vedno znova ozdravlja učinkovito in popolno.

Odlomek o ozdravitvi božjastnega dečka lažje razumemo, ko spoznamo božje odrešensko delovanje v zgodovini in konkretno življenje Jezusa. Ob zgodbi, ki nam jo podaja Marko, se nam lahko zastavlja mnogo vprašanj. Sam sem se osredotočil na problem posta, molitve in vere, ki nekako omogočijo čudež. Upam, da sem pot, ki pelje od posta in molitve preko vere do čudeža, prikazal dovolj jasno. Te poti pa ne gre razumevati kot nekakšne magične palice, ampak kot razumljivo posledico božje ljubezni. Če se človek tej ljubezni odpre, prejema od nje milosti in darove, v moči katerih lahko tudi ozdravi. Takemu dejanju ljudje pravijo čudež, za nas kristjane pa je ozdravitev še en dokaz božjega odrešenskega delovanja. Čudež je namreč še marsikaj drugega, čudež je, da obstaja svet, da mi živimo... Kaj imamo, kar nam ni bilo dano? V zavesti, da smo Božja stvar, se v postu, molitvi in veri kristjani obračamo na Boga in priznavamo: "Vse je čudež - vse dogajanje izhaja iz božje stvariteljske roke".

---

\* Nekateri rokopisi tu dodajajo in s postom. Podobno je na koncu Matejeve pripovedi o istem dogodku. Tu rokopisi dodajajo: "*Ta rod odide le s postom in molitvijo*" (Mt 17, 21).

Andrej Marko Poznič

# Človekov post za zemljo

Zemlja se hitro segreva. V zadnjih stoletjih, posebej pa še v zadnjih desetletjih, je temperatura ozračja poskočila zaradi človeškega delovanja. Učinek tople grede je pojem, s katerim se srečajo otroci v šoli, gledalci televizijskih oddaj in znanstveniki na svojih rednih srečanjih. Vreme ni več tema, o kateri se ljudje pogovarjamo takrat, ko hočemo izgubljati čas, ampak je postalo predmet zelo resnih in zaskrbljujočih pogovorov. Tudi vsemogočne ZDA, ki so z nekaterimi svojimi znanstveniki dokazovale, da ni resnih dokazov o segrevanju ozračja in - posledično - slabem vplivu tega pojava na zemljo in človeka, so se ob pustošenju orkana Katarina nad Novim Orleansom zbudile iz svoje zaverovanosti in počasi začele razmišljati o drugačnem odnosu do naše "vesoljske ladje", do zemlje.

Neizpodbitno dejstvo je, da se led na polarnih območjih hitro topi in polni oceane s sladko mrzlo vodo. Nekateri napovedi o posledicah, ki naj bi jih to prinašalo, so katastrofične. Ustavil naj bi se Zalivski tok, ki prinaša Evropi blage zime, zato naj bi se Stara dama soočila z novo ledeno dobo prav v času, ko bo preostali svet trpel zaradi prevelike vročine. Prav tako se topijo ledeniki, ne samo v Alpah, ampak veliko bolj očitno tudi na celotnem ekvatorialnem pasu Andov in na Kilimadžaru. Ledeniki so naravne shrambe vode, ki je sicer ni mogoče skladiščiti. V revnih državah ni nihče pripravljen na posledice tega pojava, komaj kdo se najde, ki bi zasledoval in študiral pojav. Dežele ekvatorialnega pasu so pač revne in nimajo nobene teže v svetovni politiki, same pa ne morejo ničesar ukreniti.

V Braziliji v zubljih ognja izginja največji zemeljski pragozd. Uklanja se širjenju prebivalstva, pridobivanju novih obdelovalnih površin, iskanju dragocenega lesa in gradnji infrastrukture (predvsem cest, mest in jezov). Ciklične suše in poplave opravijo ostalo, ko odnašajo rodovitno prst ... Drugod po svetu pa je pragozd praktično že izginil, a to pravzaprav nikogar ne gane, ker, kar je daleč od oči, je daleč od srca.

Domala vse puščave sveta se širijo in hitro rastejo. Podsaharska Afrika kronično trpi za lakoto, ki jo povzroča suša, zemlja pa ne more več prehraniti vsega prebivalstva. Revščina je tam nepopisna, umrljivost prav tako visoka kakor brezbriznost bogatega sveta. Očitno je, da se spreminja režim padavin v zmernem podnebnem pasu planeta. Vse daljšim obdobjem suše se pridružujejo kratka obdobja močnih padavin, ki povzročajo uničujoče poplave, ki odnašajo ceste in mostove, a tudi rodovitno zemljo v morje.

Lanska bera orkanov in tajfunov je bila rekordna. Morja še nikoli niso bila tako topla, kar je osnovni pogoj, da se pojavijo rušilne tropske nevihte ... O ozonski luknji skoraj ne kaže izgubljati besed.

Naštevanje teh nekaj svetovnih pojavov je zadosti, da utemeljeno trdimo, da ima človeštvo ekološki problem, ki ne bo prizanesel nikomur, saj ne spoštuje političnih ali kontinentalnih meja. Ekološki problem je in bo problem preživetja človeštva. Ker nihče ne more ubežati problemu in ker nihče ni varen pred njim, bo človeštvo prisiljeno k solidarnosti in skupnemu reševanju nastalih naravnih groženj. Če je doslej prevladovala državna sebičnost, pa je sedaj potrebna sprememba mišljenja, ki



bo iskrena in trajna. Poštenost pri reševanju najbolj nujnih ekoloških vprašanj terja, da se bremena pravično razdelijo ... že samo ta poved nakazuje, da je rešljivost tega problema več kot le tehnična ali politična. Potrebno bi bilo soočenje z vzroki ekoloških problemov in z rešitvami, ki se nahajajo v človeku samem in so zato moralnega značaja.

### **Moralni značaj vzrokov ekoloških problemov**

Ko se je pred več kot dvesto leti z ukrotitvijo pare začela industrijska revolucija, ljudje še nismo poznali vseh razsežnosti našega vpliva na okolje. Čeprav so že prve kulture, ki so v rodovitnem polmesecu namakale zemljo, propadle zaradi salinizacije prsti, ki jo je povzročilo namakanje, pa so bili ti pojavi tako omejeni, da niso imeli večjega vpliva na planetarni potek vremena. V rimskem času je bila Severna Afrika znana kot žitnica cesarstva, danes pa ne more preživljati niti sebe, kaj šele, da bi izvažala žita. Sahara je bila še pred dvesto tisočletjema daleč od Evrope. Šele skupna vsota strojne proizvodnje in hitrega povečanja svetovnega prebivalstva sta povzročili vidno segrevanje ozračja in vse ekološke probleme, ki jih imamo. Segrevanje ozračja je zadnja posledica našega delovanja, prva vidna posledica človeške industrijske dejavnosti je bila zastrupitev potočkov in rek, ki so tekle mimo industrijskih obratov. Odplake mest so se izlivala v reke brez vsakega čiščenja, kakor so to delali ljudje do tedaj. Količina in strupenost pa sta se tako povečali, da so mnogi potoki postali mastne in negibne sluzi, v katerih življenje ni bilo mogoče. Pod pritiskom ekološko osveščene javnosti in strank zelenih so mnoge bogate države sprejele stroge zakone in tako omogočile očiščenje voda, v katera se počasi vrača življenje. "Ekološkost" proizvodnje še danes velja za luksuz bogatih držav z napredno tehnologijo. Gospodarstvo je spoznalo, da je umazati lahko, očistiti pa

težko, zato se izogiba sprejeti bremena ekoloških stroškov. Odkar so bogate dežele poostrele ekološko zakonodajo, podjetja selijo svojo "umazano proizvodnjo" z zastarelo tehnologijo v tretji svet in tam nadaljujejo, česar doma ne smejo. Če je Evropa uspela vzpostaviti t. i. "čisto tehnologijo" in proizvaja npr. avtomobile, ki manj onesnažujejo kot nekoč, pa evropske tovarne avtomobilov še naprej onesnažujejo na Kitajskem, v Indiji in drugod po svetu. Mnoge države v razvoju mirno prenašajo ekološko ceno svojega razvoja, saj bi sicer nikoli ne zmanjšale zaostanka, ki ga imajo za razvitim svetom. Očitno je, da nikogar ne briga, da ekološke katastrofe ne poznajo političnih meja in da smo vsi na isti zemlji in bo torej trpelo vse človeštvo.

Če sprejmemo, da človek na začetku industrijske dobe ni vedel, kakšne bodo posledice njegovega delovanja, pa tega danes tega stališča ne moremo več zagovarjati. Dobro vemo, da gospodarsko udejstvovanje človeka pušča globoke sledi v okolju. Mnogokrat je človekov poseg tako uničevalen, da spremeni prej zeleno pokrajino v čisto puščavo. Zato je nerazumno, da se v imenu napredka, ki največkrat ni nič drugega kot maska za pohlep po dobičku, sprenevedamo in dopuščamo, da se ta norost nadaljuje.

Pohlep po dobičku, premoženju in moči ni gospodarska, ampak moralna kategorija. Lakomnost je za apostola Pavla največje družbeno zlo. V pismu Timoteju piše: "*Ničesar namreč nismo prinesli na svet, zato tudi ne moremo ničesar odnesti. Bodimo torej zadovoljni s tem, da imamo živež in obleko. Tisti pa, ki hočejo obogateti, padajo v skušnjava in zanko, to je v mnoge nespametne in škodljive želje, ki ljudi pogrezajo v pogubo in uničenje. Korenina vsega zla je namreč pohlep po denarju*" (1 Tim 6, 7-10).<sup>1</sup> Pohlepa ne smemo zamenjevati s podjetnostjo in iznajdljivostjo, ki sta motor vsakega gospodarskega in človeškega zemeljskega napredka. Pohlep je po svojem

bistvu nekaj nerazumnega, ker posvečuje vsako sredstvo za doseg enega samega cilja: osebno bogatenje. Žrtvovanje lastne vesti in moralnih norm na oltar pridobivanja bogastva nista pojav sedanjega ali industrijskega časa. Človeška ranjena narava je zaznamovana s tem grehom že od izvirnega greha, danes sta nova le globalna razsežnost in velikost tega pojava. Tehnična sposobnost človeštva pogosto služi tudi kot mnogokratnik pohlepa. Osebna spretnost, združena z nespoštovanjem pravnega in moralnega reda omogoča posameznikom, da obogatijo preko vsake razumne mere.

Pohlep se ne more prav razmahniti tam, kjer se spoštuje zakon in nravni red. Nravni red je v modernem svetu postavljen pod vprašaj, saj ni države, ki bi lahko s svojim pravnim redom ukazala poštenost in pravičnost. Nravni red potrebuje "višjo silo". Najbolj trden temelj moralnega življenja je vsekakor vera v Boga, Stvarnika in pravičnega sodnika, ki dobro plačuje in hudo kaznuje. Strah pred kaznijo je namreč za največ ljudi pravi razlog za moralnost, le malokdo doseže stopnjo moralne zrelosti, ki se odlikuje po tem, da človek ravna prav, ker je tako prav.<sup>2</sup> Pohlep nagiba mogočne, da načnejo tudi pozitivni pravni red, in sicer tako, da zahtevajo izpolnjevanje državnih zakonov od drugih, sami pa iščejo načine, kako bi ostali nad zakoni in postali tako na nek način nedotakljivi. Demokracija, ki *de facto* omogoča kaj takega, ne zasluži več svojega častnega imena, ker krši enega od svojih temeljnih principov, enakost vseh pred zakonom. Za bogastvo, ki prinaša privilegije in moč, je marsikdo pripravljen "prodati svojo dušo". V primeru ekologije pa brezobzirno nalaga na ramena vseh bitko za preživetje, ker se narava dviga proti človeku in ga lahko tudi uniči.

V tej luči se postavlja samo po sebi vprašanje "zakaj naj bi bil Američan upravičen do sto in tisočkrat večje porabe energije kakor

reven človek v tretjem svetu?". Bogate dežele sveta nesorazmerno veliko bolj onesnažujejo kakor nerazviti svet, kjer je večina prebivalstva. Indija, Kitajska in Brazilija se hitro razvijajo in prav tako hitro pridružujejo skupini največjih uničevalcev okolja. To dejstvo, da najbolj mogočne države sveta najbolj onesnažujejo, predstavlja veliko oviro pri reševanju vprašanja. Na prvi pogled izgleda, da bi se morale marsikdaj odpovedati svoji industrijski prednosti, če bi hotele uveljavljati spoštovanje do okolja. Tega pa (še) nočejo storiti. Onesnaževanje in poraba energije sta kot dvojčka, ki gresta z roko v roko skozi čas. Kitajska je postala v nekaj letih prava požiralka energije. Njen hiter industrijski razvoj zahteva čedalje več elektrike, kar je eden od trajnih vzrokov za dvig cen nafte.

Drugi moralni vzrok ekološkega pomena je brezvestnost oz. sebičnost, ki se napaja v pohlepu. Sebičnost ni samo osebna, ampak je lahko tudi narodna oz. državna. Iz zgoraj omenjenega primera vidimo, da se v političnih pogajanjih za reševanje vprašanja, ki nas zaposluje, pogosto pojavi preprosta sebičnost, ki se skriva v t. i. "interesih". Interes je mogočen gospodarski in političen motor. Poleg upravičenih interesov (npr. varovanje narodnega premoženja in kulturne dediščine) pa poznamo tudi krivične interese, ki zastrupljajo odnose, ker so največkrat tajni ali pa vsaj zamolčani pred drugimi, ker se zagovorniki takih interesov dobro zavedajo odpora, ki bi ga jasnost rodila. Krivičen je interes takrat, ko je jasno, da prinaša blagostanje samo nekaterim na račun mnogih. V interesu proizvajalcev in porabnikov tekočih goriv je, da jih ne zmanjka. Krivično pa je, da dežele, kjer so nahajališča, od tega bogastva nimajo primernih prihodkov. Z nekaj milijoni dolarjev je mogoče, npr. v revni Nigeriji, podkupiti mnoge politike, ki v svoji brezvestnosti sodelujejo pri ropanju lastne dežele in prebivalstva. Milijardni dobički naftnih družb pa ko-

ristijo le-tem. Tako se podjetja, ki obrnejo več denarja kot marsikatera država, izognejo odgovornosti in napravljajo gospodarstvo za samo sebi namen.

Brezobzirno izkoriščanje naravnih bogastev za zadostitev pravih in umetnih potreb svetovnega gospodarstva resnično priča, da v ozadju take norosti ni gospodarski interes, ki služi človeku, ampak ideologija, ki je podredila glavno dogajanje sveta interesom moči. Po moči hlepijo države, podjetja, društva in posamezniki. Izgleda, kakor da bi svet neprestano stal pred podobno skušnjava kakor Jezus, ko mu hudič ponudi vsa kraljestva tega sveta in njihovo slavo (prim. Mt 4, 7-11). Očitno pa postaja tudi, da se je le Jezus, kljub dolgemu postu, znal odpovedati taki skušnjavi. Ljudje, državni voditelji in drugi pa tej skušnjavi zlahka podležejo. Ni hotel le Hitler obvladati celega sveta, poskusil je tudi komunizem, zdaj je očitno na vrsti kapitalizem ...

### **Moralne korenine rešitev ekoloških problemov**

Reševanje ekoloških planetarnih problemov bo veliko težje, kakor je bilo očiščenje posamezne reke, ki je bila nekoč onesnažena. Onesnaženje je problem mnogih posameznikov, gospodarskih subjektov, držav in celo kontinentov. Nihče torej ne more sam pragmatično rešiti ekoloških problemov, zato zahteva odgovor na te probleme pošteno planetarno solidarnost. "V slogi je moč!" pravi pregovor. Solidarnost dobiva prav v zavesti, da smo na istem planetu in da nimamo več kam pobegniti, svojo novo dimenzijo. Če je bilo nekoč pojmovanje solidarnosti omejeno na neko razdeljevanje dobrin, pa se nam kaže sedaj kot sila, ki združuje ljudi v delu za ohranitev našega planeta. Solidarnost zahteva tudi pravičnost, zato bomo kristjani med tistimi, ki bodo zagovarjali, da mora bogatejši nositi sorazmerno večji delež bremena. V primeru, ki nas zaposluje, toliko bolj, kolikor več so bo-

gate države bolj in dlje onesnaževale kakor države v razvoju.<sup>3</sup> Samo "skupaj" bo mogoče zadovoljivo reševati ekološke probleme. Vsi vemo, kako težavno je pristno in nesebično sodelovanje med državami, ki so vpete v ozkost lastnih interesov oz. interesov lobijev, ki jih zastopajo. Prevlada ekonomske miselnosti je tako močna, da vse ostale dimenzije človeškega bivanja: družina, kultura, vera, ipd. ne morejo izenačiti tehtnice. Ekonomski argumenti so najmočnejši tudi takrat, ko je očitno, da ne gre za skupno dobro, ampak za interese posamezne skupine ali celo podjetja. Vendar ne bo šlo drugače, kakor da "vsemogočni ekonomiji" vzamemo nekoliko teže in prerazporedimo pomembnost stvari. Potrebno bo premisliti in spremeniti tudi način sodelovanja med narodi in oblikovati primerne mednarodne organizme, ki bodo imeli tudi dejansko moč, da ukrepajo brez predolгих ali neskončnih dogovarjanj. Usoda Kjotskega sporazuma nas opozarja, da se nekaterim problem še ne zdi tako pereč, da bi ga hoteli že sedaj reševati.

Drugi temelj reševanja ekoloških problemov pa je odpoved. Človek se bo moral kmalu odpovedati mnogim stvarim, ki jih lahko naredi, a so škodljive. Posebno v bioetiki poteka zelo vroča debata, ali smemo vse, kar moremo, pri ekološki problematiki pa to ni več vprašanje. Očitno je, da ne smemo vsega, kar tehnično zmoremo, ker so posledice resnično uničujoče za okolje in posledično za človeka. Ker pa smo sposobni narediti, se moramo prostovoljno odpovedati določenim dejavnostim. Odpoved pa, čeprav nujna, ni priljubljena stvar. Zategovanja pasu se vsi bojimo, posebno ker se mnogokrat za takimi zahtevami skrivajo tudi krivice, ko bogatini nalagajo drugim bremena, sami pa se jih niti ne dotaknejo. Ob taki slutnji se nižji sloji nočejo odpovedati svojim skromnim užitek, ki pa zaradi množičnosti postanejo veliki. Usoda gospodarskih in zdravstvenih reform po svetu je po-

dobna. Politiki, ki se bojijo za svoja mesta, prelagajo nepriljubljene odločitve drug na drugega in s tem dovolijo problemom, da postanejo "krize". Ko je Thatcherjeva spreminjala Veliko Britanijo, se je morala soočiti z dolgimi stavkami t. i. "trdnjav socialne države". Svoje nadimek "železna dama" si je priborila prav s svojo nepopustljivostjo. Ko pa se soočamo s stvarjo, ki jo lahko rešimo le skupaj in to moremo storiti le na podlagi resne in trajne, pa tudi svobodne odpovedi, pa je svet pred veliko večjim problemom, kakor bi rad bil. Jasno je, da tu ne more biti prisile, ampak le prepričevanje.

Očitno je, da je edina resna prisila, ki bi človeštvo nagnila k taki odpovedi, prav prob-

lem sam. Ko bomo vsi občutili in plačevali posledice naravnih nesreč, ki izhajajo iz učinkata tople grede, takrat in šele takrat bodo države silile svoje državljane k ukrepom, ki bodo odpravljale vzroke. Tudi če bi sedaj odpravili vse vzroke tega pojava, bi se zemlja ne ohladila v enem letu. Koliko časa bi bilo za kaj takega potrebno, ne vemo. Zato zahteva reševanje ekoloških vprašanj potrpežljivost.

"Potrpežljivost je božja mast" in sv. Terenzija Velika pravi, da "potrpežljivost vse doseže", ljudska modrost pa hudomušno dodaja, da je "revež pa tisti, ki se z njo maže". Potrpežljivost zahteva vztrajnost, zahteva pa tudi vdano prenašanje težav, ki včasih lahko postanejo neznosno breme. Človeštvo bo potre-



Z. Arnšek: Sel, 1995, žgana glina, v. 22 cm.

bovalo za omilitev ali popravo svojega slabega vpliva na okolje veliko časa, dela, napora in včasih bo potrebno preko vsake mere vztrajati, da ne bomo posegli po stvareh, ki so nam dajale določene udobnosti, a so uničevale naš planet. Brez potrpežljivosti, brez priznanja, da rezultatov ni mogoče doseči od danes do jutri, ekoloških vprašanj ne bomo rešili. Dejstvo je, da danes nimamo te drže. Za naš čas je značilna "veleblagovniška miselnost". V supermarketu dobimo vse, kar mislimo, da potrebujemo, takoj in v mnogih količinah. Iz teh nakupovalnih središč pa se širi miselnost, da je mogoče tudi druge stvari dobiti po isti logiki. Predvsem se motimo takrat, ko gre za dobrine, ki temeljijo na medčloveških odnosih, in za duhovne dobrine. Ekologija pa nas spominja, da je tudi v materialnem svetu potrebno potrpeti oz. počakati, da se pokažejo sadovi našega prizadevanja.

Onesnaževanje nas postavlja tudi pred izzive, ki bodo zahtevali pogum, da se jih lotimo in začnemo reševati. Potrebno bo hoditi po poteh, ki jih še ne poznamo, potrebno bo predlagati rešitve, ki bodo drzne in nove, morda tudi nore. Ko so po znamenitem 11. septembru za tri dni prepovedali polete vseh letal na vzhodnem območju Severne Amerike in se je posledično po vsem svetu zmanjšal letalski promet, so meteorologi lahko izračunali vpliv zračnega prometa na ozračje. Spoznali so, da je bil razpon temperature v ozračju brez letal veliko večji, kakor sedaj, ko aeroplani puščajo za seboj tančico zmrznjenih, skoraj nevidnih kapelj, ki delujejo kot odeja nad zemljo in jo ogrevajo tudi ponoči. Ali ne bi bilo torej smiselno, da bi vsa letala en dan v tednu počivala? Ali ne bi bilo prav tako smiselno, da bi bil vsak teden en dan počitka za vse avtomobilske prevoze? Ali si ne zasluži tudi zemlja en dan počitka? Trditev, da je kaj takega nemogoče, se mi ne zdi upravičena, ker nam nič ne preprečuje, da ne bi prisilili letalskega prometa k mirovanju, razen eko-

nomski interesi. Prav v času, ko se po Evropi uničuje še zadnji veliki krščanski mejnik "nedeljski počitek", bi veljalo razmisliti, ali ne bi bilo potrebno prav zaradi zemlje, zaradi reševanja ekoloških vprašanj, nedeljo znova "poostriti" in uvesti dejansko "dan brez avtomobila" ali brez prevoznih sredstev v zraku, na zemlji in na vodi. Za en dan bi morali hoditi vsi peš, kar pomeni, da bi prostovoljno in za en dan naš življenjski prostor znova skrčili. Spremembe, ki bi jih taka odločitev prinesla s seboj, bi bile pomembne ne samo za naravo, ampak tudi za sožitje ljudi. Mesta in vasi bi zaživele drugačno kvaliteto. Sprehodi in sosedje bi znova postali pomembni. Vem, da je predlog utopičen, a kljub temu se mi zdi dobro, da neobremenjeno o tem in še mnogih drugih takih predlogih razmišljamo. Počival je Bog, počival naj bi enkrat v tednu tudi človek, sedaj pa se mora od nas oddahiniti tudi zemlja.

## Sklep

Ekološki problemi so preprosto tu in nemogoče jih je zanikati. Danes že vemo, da nekatere lahko popravimo, druge bomo morali prenašati, tretje bomo povzročali na novo. Vendar je tu tudi zavest, da smo sami odgovorni za našo vesoljsko plovilo, naš droben, a lep, moder planet. Najprej je človeštvo poskušalo reševati ekološka vprašanja v dimenziji "popraviti, a se ničemur odpovedati". Sedaj spoznavamo, da kaj takega ni mogoče. Brez odpovedi, brez potrpežljivosti, brez solidarnosti in brez poguma ne bo šlo. Vse štiri kategorije spadajo k moralnosti človeka, to je področju, kjer človek sprejema svobodne odločitve. Zloraba svobode je greh. Ekološka problematika je verjetno le eden od strukturalnih grehov, ki jih omenja Katekizem katoliške Cerkve (prim. CEC 1869), ko osebno omenja soodgovornost pri grehih drugega. O strukturnem grehu govorimo takrat, ko se učinek mnogih osebnih grehov "osamosvoji", ko se zlo

dogaja brez novega sodelovanja oseb, kakor samo od sebe in ko ga lahko premagamo le s skupnim in dolgotrajnim naporom. Vsaka trajna družbena krivica, na katero se tako rekoč navadimo in se naučimo živeti z njo, je strukturni ali družbeni greh. Ekološki problemi se sedaj napajajo že sami od sebe. Vsakič, ko vžgemo motor svojega avta, prispevamo majhen gramček onesnaževanja in pomagamo ogrevati zemljo. Potrebujemo torej množično spreobrnjenje naše miselnosti in delovanja, da bomo povečali možnosti, da obstanemo na planetu, ki nas preživlja. Spreobrnjenje je verska kategorija. Pri spreobrnjenju gre v začetku za držo. Pred spreobrnjenjem človek živi mimo ali pa zanika obstoj Boga in njegovo očetovsko ljubezen. Po njem pa jemlje oboje resno in po tej ljubezni in spoznanju uravnava svoje življenje. Cerkev predstavlja spreobrnjenje kot trajanje, saj človek na zemlji vedno ohrani svojo sposobnost, da znova zanika Boga in njegovo dobroto. Spreobrnjenje ni samo zunanja sprememba načina življenja, predvsem je sprememba, ki se zgodi v srcu, na ravni celotne osebnosti. Tudi pri ekoloških vprašanjih ne bo zadostovala zunanja sprememba, za resno soočenje s problemom je potreben drugačen odnos do stvari. Zdi se mi, da bomo morali najprej premisliti naš odnos do tehnike, ki deluje kot mnogokratnik naših telesnih sposobnosti in naših želja. Tehnika je tista, ki množico ljudi spremeni v nadpovprečno veliko grožnjo okolju. Zloraba ali pa nezmerna uporaba pa sta tisti dve dimenziji, ki morata zanimati vsakogar, ki si prizadeva za dobro.

Nekateri se v svoji vnemi za čisti zrak, vodo in zemljo spuščajo iz ene skrajnosti v drugo. Zemljo začnejo pojmovati kot "mati" in "boginjo" in imajo prav religiozen odnos do nje. Že judovstvo, še bolj pa krščanstvo, je tako mitologiziranje zavračalo. Obe verstvi pa sta ohranili prisposodbo dobrega gospodarja, ko sta učili, kakšen odnos naj gojimo do narave. Dober gospodar skrbi, da se mu pre-

moženje večja, pri tem pa pazi, da ne poškoduje "proizvodnih sredstev". Ko govorimo o naravi, je le-ta istočasno naše premoženje in naše proizvodno sredstvo, zato se skrb zanjo ne more skrčiti na "daj mi, kar potrebujem", ampak moramo do nje gojiti podoben odnos, kakor ga zahteva od nas domovina. Ljubiti zemljo pomeni, da smo dobri gospodarji in da je ne posiljujemo s svojimi predstavami in posegi preko vsake razumne mere. Pri tem pa nam bo osebna vera v veliko pomoč.

Prostovoljen post, ki je prisoten v vsakem verstvu, bo potreben tudi takrat, ko govorimo o odnosu do stvari, predvsem do zemlje zunaj vsake religiozne dimenzije. Brez posta, brez odpovedi, človeštvo ne bo rešilo ekoloških problemov, ampak ga bodo onesnaženje ali vremenske spremembe prisilile, da bo omejil svojo porabo, ali povedano drugače, zemlja ga bo "prisilila", da se bo postil. Možnost, da bi nas okoliščine, ki smo jih sami povzročili, prisilile, da bomo živeli bolj skromno, ni priporočljiva, ker bo človek izgubil mnogo avtonomije in svobode, s katero ta hip razpolaga. Izguba svobode pa spremeni človeka v karikaturu samega sebe ali pa v sužnja nekoga ali nečesa, kar je proti njegovemu lastnemu dostojanstvu. Tako kot nam ni dovoljeno, da bi za kanček varnosti smeli žrtvovati svobodo, tako ni prav, da zaostriamo vprašanja preživetja človeštva do te mere, da ne bomo imeli nobenega drugega izhoda več, kakor ustaviti stroje. Post je šola svobode, če je prostovoljen. Če je prisiljen, postane le še eno sredstvo zaslužnjevanja in nesreče.

1. Prim. Andrej Marko Poznič, *Lakomnost v naši družbi*, v: *Tretji dan 4/5*, Ljubljana, Društvo SKAM, 2004, 46-53.
2. Prim. Roman Globokar, *Vzgoja za odgovorno samostojnost*, v: *Zbornik Nikodemovih večerov, Prej Nevzgojeni zdaj zasvojeni*, Ljubljana, Društvo SKAM, 2005, 21 sl.
3. Prim. Marciano Vidal, *Para comprender la Solidaridad*, Editorila Verbo Divino, 1996, 79 sl.

# Marko Kremžar

*“Mož, s katerim se sprehajam po trati podeželske hišice, ki se ji po argentinsko pravi quinta (slovenski vikend), ima smisel za bistvena vprašanja. Zna govoriti, pa tudi poslušati ... Ne bom pozabil najinega prvega srečanja tu v Buenos Airesu, ko sva se pri njem na obisku, v avtu in pri meni pogovarjala zdržema osem ur. Tako da sem moral po tistem kar v posteljo. Danes, po sedmih letih politike, sem bolj vzdržljiv in pripravljen na pogovor. A še zdaleč ne tako kot on, ki je moral že pri petnajstih letih spoznati, da je človek v svojem bistvu zver in da večkrat ni dovolj celo človeško življenje, da se kaj predružači. Begunec iz komunističnega taborišča, naredil šole v Avstriji in si nato v Argentini ustvaril ugledno eksistenco in družino, kjer mu danes raste že petnajstero vnukov. Kljub težavam s srcem še dela, piše in ... gleda v prihodnost.”*

Tako Andrej Capuder strnjeno opiše Marka Kremžarja, pisatelja, misleca, publicista, šolnika, ekonomista, političnega delavca in družinskega očeta;<sup>2</sup> “patriarha njih, ki ob Srebrni reki častijo podobo matere Slovenije”.<sup>3</sup> Nekaj srečanj z njim, z njegovimi deli, čustvena in idejna bližina argentinske skupnosti ter potreba po razsvetljevanju slovenskega družbenega somraka so bili zadosten razlog, da sem se ga odločil v večdelnem intervjuju predstaviti bralcem *Tretjega dne*.

Ob bežnem pogledu na večino del Marka Kremžarja bi morda dobili občutek, da nimajo prepoznavnega sistema. Niso namreč pisana v okornem in zapletenem “znanstvenem” slogu. Tako dojemanje poleg razumljivega in lepega jezika gotovo še povečuje očitna čustvena angažiranost, ki diskretno veje iz njegovih besedil in se kaže zlasti v do-

branamernosti, celo v veliki ljubezni do človeštva in človeka; posebej v želji, da bi ta v okviru in na podlagi vrednot dosegel duhovno in materialno blagostanje. Gre preprosto za jasen in daljnoviden pogled, ki se niti ne trudi, da bi “z lastnimi močmi izdelal posnetek že obstoječih izročil”,<sup>4</sup> pač pa harmonira z mogočnim in preverjenim sistemom, ki ga motri in nadgrajuje skozi prizmo izjemne razgledanosti in bogatih življenjskih izkustev. Predvsem pa se ne ukvarja s sistemom samim na sebi, ampak se ta razkriva, ko razmišlja o človeku in družbi.

Središče Kremžarjevega sistema je torej človek. Njegova transcendentna naravnost ni nikdar pod vprašajem, kakor tudi ni vprašljiva njegova družbenost. Bistveno vprašanje je, kako naj človek na podlagi naravnega reda in vrednot izoblikuje kvalitetno osebnost, kako se poveže z drugimi, si osnuje skupnostni, juridični in materialni okvir, ki deluje zopet povratno in mu pomaga doseči polno in smiselno življenje pa tudi dokončno eshatološko izpolnitev.

Marko Kremžar je bil rojen v Ljubljani 17. aprila 1928 kot najmlajši od treh otrok v Kremžarjevi družini. Njegov oče izhaja iz kmečke družine iz vasi Cerovica pri Šmartnem pri Litiji, mama pa je bila rojena v Kostanjevici na Dolenjskem, kjer je njen oče takrat služboval kot učitelj. Po poroki sta zgradila hišo v Mostah v Ljubljani, kjer je Marko Kremžar preživljal mladost in obiskoval Prvo državno realno gimnazijo. Imel je dva starejša brata, Marjana in Franceta. Marjan je postal duhovnik, France pa je želel postati umetnostni zgodovinar, a mu je smrt med revolucijo preprečila načrte.<sup>5</sup>

Družina Marka Kremžarja, ki ga je gotovo močno zaznamovala, je bila politično in kulturno dejavna. Oče je bil ugleden in aktiven član SLS, časnikar, urednik *Slovenca*<sup>6</sup> in poslanec v beograjskem parlamentu, ki je mandat zaradi nestrinjanja s takratno jugoslovanško politiko vrnil. Kljub temu je v družini ostajala skromnost. "Ata je bil kmečki sin in demokrat, človek iz ljudstva, ki je čutil dolžnost, da dela za ljudstvo. To smo čutili tudi v družini. Ne on ne mama nas nista vzgajala, kot bi bili družbeno 'nekaj več'. Socialni čut je bil prisoten prej v načinu življenja kakor v besedi staršev. Prebivali in rasli smo v predmestju. Doma o premoženju ni bilo govora in od majhnega sem imel občutek, da je treba živeti skromno. Res da nismo trpeli pomanjkanja, a videli smo ga marsikje in bili zato zaskrbljeni,"<sup>7</sup> pripoveduje Kremžar. Poleg socialne prvine mu je življenje v družini streglo tudi z osnovami politične in narodnostne zavesti.<sup>8</sup> že zelo mlad je doživljal njuna tragična stičišča: "Dobro se spomnim, kako krivično se mi je zdelo, da nam iz Beograda ne dovolijo izobešati slovenske zastave. Imeli smo jo doma, zloženo v skrinji na podstrešju. Kadar sem bil poleg, ko je mama odpirala skrinjo, sem gledal zloženo zastavo s tihim spoštovanjem, kakor da bi šlo za družinsko skrivnost."<sup>9</sup> Na splošno pa povzema, da sta bili glavni silnici njegove vzgoje slovenstvo in katolištvo kot neločljivo povezani vrednoti.<sup>10</sup>

V času svoje mladosti še ni občutil vse močnejših idejnih razlik predvojne slovenske stvarnosti.<sup>11</sup> Odraščal je med prijatelji in si gradil svoj družbeni idejni privez: "Kot srednješolec sem se priključil dijaški Katoliški akciji, kjer sem veliko prejel na duhovnem pa tudi na organizacijskem področju. Delo v skupini me je potegnilo iz ujetosti v osebne probleme in me usmerilo v katoliško občestvo. Začel sem razumevati smisel odpovedi, molitve, dela za druge, in odgovornost je po-

stala del mojega življenja. Tudi prva načela katoliškega družbenega nauka sem spoznal na tečajih Katoliške akcije. Zdi se mi pomembno, da je bila vzgoja, ki smo jo dobivali tam pod vodstvom prof. Ernesta Tomca, skladna z družinsko."<sup>12</sup>

Potem je prišla vojna, ki mu je vzela oba brata: Marijana, duhovnika, ki je padel kot žrtev medvojnega nasilja v Srbiji,<sup>13</sup> kjer je deloval med slovenskimi preseljenci, in Franceta, študenta, ki je padel kot poveljnik domobranske postojanke v Grahovem skupaj s pesnikom Francetom Balantičem.<sup>14</sup> V dijaških in obenem prvih vojnih letih se je soočil z zločinskim delovanjem in propagando komunistične partije. Po smrti obeh bratov je Marko Kremžar vstopil k domobrancem v četo za zvezo.

Ob koncu vojne se je umaknil na Koroško in se sešel s starši.<sup>15</sup> Konec maja 1945 je bil kot domobranec vrnjen iz Vetrinja. Bil je zaprt v koncentracijskih taboriščih v Kranju in Št. Vidu ter v centralnih zaporih v Ljubljani. V procesu proti Slovenski legiji<sup>16</sup> je bil postavljen pred sodišče in bil kot mladoleten obsojen na zavod za politično prevzgojo, od koder je čez dobro leto pobegnil,<sup>17</sup> se vrnil na Koroško in v Spittalu končal gimnazijo. Krajši čas je študiral na filozofski fakulteti v Gradcu, nato pa leta 1949 emigriral v Argentino, ker je bila to edina dežela na svetu, ki je sprejemala cele družine.<sup>18</sup>

V Argentini je življenje kot toliko drugih začel brez vsakih sredstev kot tovarniški delavec, hkrati pa je opravil izpite za srednješolsko stopnjo in študiral na fakulteti za ekonomske vede buenosaireske univerze, kjer je leta 1958 diplomiral. Za ekonomijo se je odločil zato, ker mu argentinski koncept filozofskega študija ni ustrezal in ker bi se kot filozof težko preživljal.<sup>19</sup> Kasneje je nadaljeval ekonomske študije, leta 1969 je napravil licenciat, leta 1973 pa je doktoriral iz gospodarskih ved.<sup>20</sup> Medtem je delal v raznih med-



narodnih podjetjih, več let kot regionalni direktor za upravo in finance. Do upokojitve je bil ravnatelj enega od največjih slovenskih podjetij v Argentini. Ko je prišel do svojega poklica, se je poročil s Pavlo Hribovšek,<sup>21</sup> s katero imata pet otrok.

Vsa desetletja življenja v Argentini se Marko Kremžar z vsem ognjem udejeva na kulturnem in družbenem področju. Leta 1961 je ustanovil Slovenski srednješolski tečaj "Ravnatelj Marko Bajuk", kjer še poučuje in je bil več let tudi ravnatelj. Na slovenskem oddelku Ukrajinske univerze sv. Klementa je predaval zgodovino gospodarske misli. Zgodaj je začel objavljati strokovne članke in razprave s področja sociologije, kulture in politike v različnih zdomskih

publikacijah, zlasti v *Duhovnem življenju*, *Meddobju*, *Svobodni Sloveniji* in njenih *Zbornikih*. Še vedno je s članki o kulturnih, političnih in gospodarskih vprašanjih navzoč v slovenskih časopisih in revijah v Argentini, v času demokracije pa tudi v domovini.

Nekaj pomenljivih naslovov predavanj in razprav iz časa, ko se v Sloveniji še ni dalo po normalni poti do njegovih del: *Pomen in namen Slovenije v svetu* (1967), *Stalni in minljivi faktorji slovenstva* (1972), *Naše korenine, odločitve in rast* (1977), *Platon, Aristotel, Machiavelli in politika* (1979), *Pogum in strah v gospodarstvu* (1981), *Okrožnica "Laborem excersens" – pod časnim vidikom* (1981), *Samouprava, solastništvo, samostojnost* (1983) itd.



Z. Arnšek: *Jutro v puščavi*, 1999, žgana glina, v. 33 cm.

Od knjižnih del je izdal zbirko črtic *Sivi dnevi* (Buenos Aires 1962 in Celje 1995), drame *živi in mrtvi bratje* (Buenos Aires 1985), *Razprava* (Buenos Aires 1997), *Na pragu* (Buenos Aires 2000), poglobljena sociološko filozofska razmišljanja *Obrisi družbene preosnove* (Buenos Aires 1984) in *Stebri vzajemnosti* (Buenos Aires 1988), *Pogled naprej* (Buenos Aires 1983), *Pot iz socializma* (Buenos Aires 1986), *Prevrat in spreobrnjenje* (Celje 1992),<sup>22</sup> *Izhodišča in smer katoliškega družbenega nauka* (Ljubljana 1998), *Med smrtjo in življenjem* (Ljubljana 2000) ter njegovi spomini iz dobe koncentracijskih taborišč in zaporov *Leto brez sonca* (Ljubljana 2002), ki čakajo na skorajšnji izid.

Med leti 1985 in 1992 je bil izvoljen za načelnika SLS v zdomstvu in bil v prvih letih demokracije podpredsednik stranke Slovenskih krščanskih demokratov.<sup>23</sup> Še vedno živi v Argentini in s srcem spremlja počasno, a vztrajno pot Slovenije v demokracijo.

Njegovo leposlovno delo (kamor spadajo zlasti *Sivi dnevi* in zgoraj navedene tri drame, pa tudi poezija<sup>24</sup>) doslej še ni bilo predmet celostnih in poglobljenih študij ter literarnokritičnih ocen.<sup>25</sup> Slednjih se ogne celo *Leksikon slovenske književnosti*.<sup>26</sup> Tako naj bo o Kremžarju - pisatelju povzeto nekaj misli iz Pibernikove spremne besede k *Sivim dnevom*. "Njegovi prvi leposlovni prispevki so nastali v taboriščni gimnaziji v Spittalu. Tam je bil vključen v literarni krožek, ki ga je vodil pisatelj Karel Mauser, z objavami pa je sodeloval v literarnem zborniku *Cvetje na tujem*, ki ga je urejal Anton Pečaver. S proznim pisateljevanjem je nadaljeval v Argentini in leta 1962 natisnil zbirko črtic in kratkih novel *Sivi dnevi*. V ospredju so zgodbe, ki jih pisatelj opira na lastna doživetja v ljubljanskih zaporih na Miklošičevi ulici, kjer je šel skozi ponižanja in strahote oznovskih zasliševanj, kjer je srečal nekatere izrazite posameznike, ki so si z njim delili usodo, in spoznaval njihovo globljo človeško naravo."<sup>27</sup>

Osebe v črticah<sup>28</sup> ali liki v dramah so ostro začrtani, vse je neposredno izrezano iz tiste groze in skrajnih osebnih preizkušenj, ko se je sam soočal s krutostjo zasliševalcev in psihičnimi pretresi, z nagonkim sovraštvom, s smrtnimi obsodbami. Z enako ostrino riše zlomljene mlade ljudi, sojetnike, ki so jih strele okoliščine, nepojmljiva navzkrižja dogodkov in osebnih odločitev pod pritiski. Med osebami se znajdejo tudi partizanski prestopniki, tako da so njegova leposlovna dela v določenem smislu panorama celotne žrtvovane generacije, v končni konsekvenci pa izražajo brezumnost vojne, sovraštva, nasilja in smrti.<sup>29</sup>

Brez dvoma tudi leposlovje izraža isti Kremžarjev vrednostni svet kot njegova strokovna literatura, ki predstavlja glavnino njegovega književnega opusa. Še več, lahko bi rekli, da je njegova beletristika na nek način praktični preizkus teoretičnega modela. Predvsem to, da je z izjemnim intelektualnim in moralnim pogumom "dal v oklepaj" strašne osebne izkušnje revolucije in izgnanstva pa tudi svoje neposredno politično delo, ter pisal brez poenostavitve o do konca odprtem vprašanju človeka in sveta. V tem pogledu so njegova dela vzvišen primer "civilnega poguma in obenem umetniške nadarjenosti".<sup>30</sup>

Za sklep o njegovem leposlovnem delu je treba omeniti, da se Marko Kremžar deloma ukvarja z beletristiko tudi z druge strani, ko obravnava nekatere literarne osebnosti oz. njihova dela, čeravno pravi, da to ni v območju njegovega strokovnega obnebjaja.<sup>31</sup> Tudi v tem segmentu njegovega opusa je poleg erudicije zlahka prepoznaven zgoraj omenjeni vrednostni in miselni svet.<sup>32</sup>

1. A. Capuder, *Pariški dnevnik*, Ljubljana, Družina, 1999, 207.
2. F. Pibernik, Beseda o pisatelju, v: M. Kremžar, *Sivi dnevi*, Celje, MD, 1995, 113.
3. A. Capuder, *Pariški dnevnik*, 207.
4. G. K. Chesterton, *Pravovernost*, Celje, MD, 2001, 10.

5. Prim. J. Juhant, Pesimizem širijo tisti, ki so še včeraj obljubljali raj na zemlji, v: *Slovenec* 51 (1992), 21.
6. A. Capuder, Ob stoletnici Slovenske ljudske stranke (SLS) – pogovor z dr. Markom Kremžarjem, v: *Celovski zvon* 26 (1990), 63.
7. J. Juhant, Pogovor z dr. Markom Kremžarjem, v: *Nova revija*, 153/154 (1995), 70.
8. Prim. M. Kremžar, Kaj mi pomeni Slovenija, v: *Družina* 23 (2002), 28.
9. J. Juhant, Pogovor z dr. Markom Kremžarjem, 70.
10. Prim. J. Juhant, Pesimizem širijo tisti, ki so še včeraj obljubljali raj na zemlji, 21.
11. Prim. J. Juhant, prav tam, 21-22,  
J. Juhant, Idejna diferenciacija slovenskih katolicinov: krepitev liberalizma in komunizma, v: *Na pot k resnici in spravi*, Družina, 1997, 21-36 in J. Juhant, Pogovor z dr. Markom Kremžarjem, 71-78.
12. J. Juhant, Pogovor z dr. Markom Kremžarjem, 71.
13. Usoda brata Marjana je manj znana od Francetove vojaške, ki se pojavlja skupaj z Balantičevo (prim. F. Pibernik, *Temni zaliv Franceta Balantiča*, Ljubljana, Slovenska knjiga, 1990). Dr. Kremžar se spominja: "Medtem (l. 1941, op. L. R.) je brat Marjan, na prošnjo škofa Rožmana, zapustil trnovsko faro in se skrivaj odpravil na Gorenjsko, da bi tam ilegalno opravljal dušno pastirstvo. Nemci so namreč veliko duhovnikov izgnali in pozaprlji, nekaj pa jih je že prej ušlo pred nacisti v Ljubljansko pokrajino. Marjan se je voziral po Gorenjski s kolesom, oblečen zdaj v delavca, zdaj v uradnika in nekoč celo v zdravnika. S pomočjo članov nekdanje KA je organiziral po vaseh zaupniško mrežo. Ti njegovi sodelavci so mu preskrbeli ponarejene dokumente, ga skrivali in obveščali vernike, kje in kdaj bo maša, bodisi v kaki oddaljeni podružnici bodisi sredi vasi v skromnem kmečkem domu. Tako je hodil, maševal, spovedoval, obiskoval bolnike, kljub temu da so Nemci razpisali nagrado za informacijo o duhovniku, za čigar prisotnost so zvedeli. Bilo je res nevarno. Nekoč, ko se je vrnil z enega takih pohodov po Gorenjski, je povedal, da ne bo več hodil tja. Spominjam se, ko je dejal, da so se do tedaj ljudje bali le Nemcev, zdaj pa se morajo paziti tudi pred partizani in zato ne sme izpostavljati svojih prijateljev. To je bilo leta 1942, nato je po škofovih navodilih odšel na jug in začel opravljati dušno pastirstvo med slovenskimi izgnanci, ki so jih Nemci preselili v Srbijo. Tam je bil naslednje leto ubit."
14. Prim. F. Pibernik, Beseda o pisatelju, v: M. Kremžar, *Sivi dnevi*, 113.
15. Seveda je bilo premoženje njegove družine nacionalizirano: "To doživljam kot krivico. Nikdar me ni presenečalo, da so komunisti ob vsem, kar so pokradli, vzeli tudi nam edino premoženje, to je domačo hišo. Bogu smo bili hvaležni, da smo vsaj trije člani naše družine ohranili življenje; ob izgubi bratov, sorodnikov in prijateljev je bila izguba hiše nepomembna. Vendarle je to krivica, ne le kot materialna izguba, temveč še bolj kot izraz brezpravnosti in diskriminacije, ki je očitno kljub propadu komunističnega sistema še ni konec."
16. Ljudska sodišča so uprizarjala tedaj sicer dolgotrajne, a "simbolične" procese. Proti Slovenski legiji so bili v resnici kar trije procesi. Prvi je prišel v vrsto znanih božičnih procesov leta 1945, jaz pa sem bil v tretji skupini, ki je prišla pred ljudske sodnike marca 1946 (Prim. J. Juhant, Pogovor z dr. Markom Kremžarjem, 85.).
17. Prim. A. Capuder, Ob stoletnici Slovenske ljudske stranke (SLS) – pogovor z dr. Markom Kremžarjem, 63.
18. Prim. A. Capuder, prav tam, 64.
19. Prim. A. Capuder, prav tam, 64.
20. Prim. J. Juhant, *Pogovor z dr. Markom Kremžarjem*, 86.
21. Sestra pesnika Ivana Hribovska.
22. Prim. *Slovenska književnost*, Ljubljana, CZ, 1996, 237-238.
23. A. Capuder, *Ob stoletnici Slovenske ljudske stranke (SLS) – pogovor z dr. Markom Kremžarjem*, 66.
24. Prim. M. Kremžar, Begunci v novi zemlji, v: *Zvon* 2 (2001), 30-33.
25. Izjema je npr. Kermaunerjeva obdelava drame *živi in mrtvi bratje*. Prim. T. Kermauner, *Dramatika slovenske politične emigracije. Prva knjiga. Sveta vojna*, Ljubljana, Slovenski gledališki muzej, 1997, 94-100.
26. Prim. *Slovenska književnost*, 237-238.
27. F. Pibernik, Beseda o pisatelju, v: M. Kremžar, *Sivi dnevi*, 113.
28. Zgodbe so večinoma kratke, nekako v jetniškem slogu navržene, kar ohranja avtentičnost dogodkov, pravzaprav njihovo neposredno dokumentaričnost, saj je v slehernem zarisu prostorov, zasliševalcev in zapornikov ena sama resničnost, projicirana v literarni jezik. Poseben delež predstavljajo tiste zgodbe, v katerih se avtor vrača v medvojni čas in so pisateljsko evocirane v načinu več pripovedovalcev, tako kot v Tavčarjevi *Zali*.
29. Prim. F. Pibernik, Beseda o pisatelju, v: M. Kremžar, *Sivi dnevi*, 113-115.
30. Prim. T. Kermauner, *Dramatika slovenske politične emigracije. Prva knjiga. Sveta vojna*, Ljubljana, Slovenski gledališki muzej, 1997, 96.
31. Prim. M. Kremžar, Oče Kos z japonskih otokov, v: *Meddobje* 3/4 (1998), 224.
32. Prim. M. Kremžar, Pesnika, ki sta videla jasno, v: *Balantičev in Hribovskov zbornik*, Celje, MD, 1994, 51-91.

# Slovenija v Argentini

## Pogovor z dr. Markom Kremžarjem – 1. del

*Že desetletja živite v Argentini. Pred nedavnim je bilo veliko slišati o njenem gospodarskem kolapsu. Ker veljate za izjemno podkovanega ekonomista, vas prosim, da nam razložite, zakaj je do tega prišlo, kakšen je položaj danes, kako te razmere vplivajo na slovensko skupnost?*

Začniva kar pri naši skupnosti, ki lahko služi kot primer, kako je nedavna gospodarska kriza prizadela večino prebivalstva v Argentini. V teku desetletij so si rojaki z vestnim delom in varčnostjo utrdili položaj v srednjem in višjem srednjem sloju tukajšnje družbe. Tudi ostareli so mogli v večini primerov, kljub razmeroma nizkim pokojninam, ohraniti s pomočjo prihrankov primeren način življenja, ostalim pa so pomagale dobrodelne ustanove, ki delujejo v skupnosti. Kriza je vse to bistveno spremenila. Dolgotrajno zamrznjenje denarja v bankah, pa tudi plač in pokojnin, dvestoodstotna devalvacija, propad raznih finančnih ustanov, je spravilo nekatere ljudi ob vse prihranke, ostalim pa bistveno zmanjšalo njih vrednost. V deželi so mnoga podjetja propadla, večina od njih je zmanjšala število obratov, kar je povzročilo brezposelnost, s tem pa dodaten padec dohodkov celo tistim, ki so delo ohranili. Na ta način se je znašlo skoraj čez noč okrog 50 % prebivalstva pod mejo revščine, medtem ko je brezposelnost preseгла dvajset odstotkov. Seveda je bila pri tem hudo prizadeta tudi naša skupnost, v posebni meri predvsem velike družine in ostareli.

V zadnjem letu se je gospodarski položaj v deželi sicer znatno izboljšal, vendar živi v revščini, po statističnih podatkih, še vedno okrog 40 % prebivalstva. Zaposlenost se po-

stopoma večja, izboljšal pa se je tudi položaj podjetij, ki so krizo preživela. Visok menjalni tečaj, ki po eni strani otežkoča uvoz blaga, kar pomaga domači industriji, po drugi strani zapira vrata dotoku nove tehnologije, kar ima srednjeročno lahko nezaželene posledice.

Izreden zagon pa je doživelo v zadnjih letih poljedelstvo z živinorejo in prehrabeno industrijo, kar je pripomoglo, da se je negativen gospodarski trend zaključil. Visoke mednarodne cene živil, pa rastoče potrebe kitajskega in indijskega trga zagotavljajo argentinskemu kmetijstvu lepo prihodnost. Ker pa je omenjeni del gospodarstva tehnološko zelo razvit, ne zaposli razpoložljive delovne sile. Med rojaki jih ni veliko, ki bi bili posredno ali neposredno zaposleni v tem sektorju.

Vprašate, kako je mogoče, da doživi bogata dežela, kot je Argentina, tako dramatičen gospodarski kolaps. Odgovor ni enostaven in o tem bodo strokovnjaki še dolgo razpravljali. Če pa pustimo ob strani bližnje in neposredne razloge za krizo, lahko opazimo, da so vlade zadnjih desetletij, vse brez izjeme, vodile deželo v smeri brez izhoda. Država, ki ima leto za letom proračunski primanjkljaj, katerega financira z notranjimi in z zunanjimi posojili ter plačuje zanje vedno višje obresti, ima le dva izhoda. Ali omeji stroške na višino svoje zmogljivosti, ali pa doživi, kar je doživela Argentina.

Veliko se govori in piše o nemoralnosti tistih, ki dajejo državam posojila z visokimi obrestmi, manj pa o nemoralnosti neodgovornega zadolževanja. Previsoki državni stroški povzročajo bodisi gospodarski zastoj s pre-

tirano davčno obremenitvijo bodisi ustvarjajo videz blaginje, medtem ko kopičijo nad državo neizplačljive dolgove, kar povzroči končno gospodarski kolaps in krizo.

*Do kake mere je upravičeno mnenje, da je šlo pri tem le za sicer ogromno, a banalno krajo nekaterih ljudi?*

Nič ni preprosto, nič ni banalno pri gospodarskem zlomu take države, kot je Argentina. Seveda je korupcija, ki je bila bolj ali manj prisotna pri vseh vladnih ekipah zadnjih desetletij, eden od vzrokov vsestranskega zastajanja ter nesorazmernega državnega dolga, a v ne manjši meri je prišlo do tega tudi zaradi neodgovornosti in v nekaterih primerih tudi nesposobnosti ljudi, ki so v tem času vodili državo.

Država je pri reševanju tega stanja segla sicer po legalnih sredstvih, ker jih je odobril parlament, ki pa v bistvu niso bila legitimna ter so pomenila grobo prilaščanje zasebnega imetja. Z deklaracijo neizplačljivosti svojega dolga je država oškodovala upnike, ki po večini niso bili, kot se navadno misli, kake anonimne mednarodne finančne družbe, marveč argentinski in tuji varčevalci ter pokojninski skladi. Mednarodnim finančnim ustanovam namreč država še vedno redno izplačuje dolgove. Hudo devalvacijo denarja, ki se je zgodila po zamrznitvi prihrankov vsega prebivalstva v bankah in hranilnicah, bi morda lahko imenovali krajo, a je bila skoraj nujna posledica drugih, sicer manj vidnih, a ne manj nemoralnih odločitev v preteklosti. Šlo je za neodgovorno zapravljanje denarja, za pomanjkanje dolgoročnih pogledov, za večanje državnih stroškov, značilno za vse vlade zadnjih desetletij, ki so v ta namen jemala posojila, katera naj bi plačevale njihove naslednice.

Ukrepi, ki jih je podvzela država za refinanciranje dolga in za zmanjšanje svojih stroškov, so prizadeli nekatere prebivalce bolj kot druge. Nekatera zadolžena podjetja so se ob

tem celo okoristila in redki posamezniki, ki so bili o teh ukrepih pravočasno obveščeni, so svoj kapital lahko spravili na varno, medtem ko so ga drugi izgubili. Moralnost takih dejanj je seveda močno vprašljiva. Vendar menim, da ocena, po kateri naj bi šlo pri tem za navadno krajo, prikriva resnično ozadje gospodarskega zloma države, ki je za mnoge pomenil pravo tragedijo. Argentinski zlom je primer, ki pokaže, do kake mere sta nesposobnost in neodgovorna kratkovidnost vladajočih enako nemoralni in škodljivi lastnosti, kot je njih korupcija.

*Zakaj ste se po vojni odločili ravno za izselitev v Argentino? Ali ste se te odločitve kdaj kesali?*

Begunci smo imeli tiste čase prav malo možnosti za 'odločanje', kam naj gremo. Izbire ni bilo. Argentina je bila edina dežela, ki je bila pripravljena sprejeti slovenske begunce kot celoto, odprla je vrata družinam z otroki, pa tudi z ostarelimi, nezmožnimi dela. Tako Kanada kakor ZDA in Avstralija so sprejemale le dela zmožne begunce, pa tudi take, ki so imeli garancijo raznih sponzorjev. Argentina pri izbiranju priseljencev ni delala razlike med ročnimi delavci in izobraženci, čeprav ni nikomur zagotovila zaposlitve v njegovem poklicu. Za to velikodušnost smo Argentinci hvaležni in jo sprejemamo tako, kot je. Ta velika in lepa dežela je po svojih naravnih danostih in po lastnostih prebivalstva, ki se odlikuje po srčni dobroti in prijazni toplini, tako pestra, tako bogata, da je v tem pogovoru ne bi mogel prikazati tako, kot to brez dvoma zasluži.

*Kako bi predstavili rojaku v domovini, ki ve o slovenski skupnosti v Argentini malo ali nič, v glavnih obrisih njen nastanek.*

Za predstavitev naše skupnosti je treba iti k njenim pričetkom, to je na vetrinjsko polje maja in junija leta 1945, v čas ko so angleški

tovornjaki zvozili od tam domobrance, prevarano slovensko narodno vojsko. Ko se je razvedelo med civilnimi begunci, da so bili njihovi očetje in bratje, sinovi in zaročenci izročeni v roke partizanom, kjer jih je čakala gotova smrt, je osem tisoč rojakov, ki so šotorili takrat še pod milim nebom, doživelo pretres, katerega si danes malokdo lahko predstavlja.

V zasilnem vetrinjskem taborišču ni bilo človeka, ki ne bi imel med vrnjenimi domobranci svojca ali prijatelja. V tistem trenutku neizmerne bolečine in ob občutku popolne zapuščenosti bi se ljudi lahko polastil obup. Pa ni bilo znakov obupa med temi izdanimi in razbolenimi rojaki. Z bolečino in strahom v srcih so se zatekli v cerkev. Iz skupne molitve, iz skupne bolečine, iz skupne skrbi in negotovosti pa tudi iz skupne vere in zaupanja se je takrat neopazno pričela oblikovati begunska skupnost.

Žene, ki so postale vdove, matere, na ramena katerih je čez noč padla vsa teža skrbi za družino, dekleta, ki so izgubile zaročence, doraščajoči otroci, sirote, ki bodo morali biti odslej materam in vsej družini v oporo, stari očetje in možje, ki so se znašli v begunstvu, nekateri sami, drugi z družinami, so se zavedli, da bodo obstali le, če bodo sprejeli nase poleg skrbi za najožjo družino tudi skrb za druge, za svoje bližnje v nesreči. Vzajemnost je postala otipljiva in njene znake je bilo mogoče opaziti ob vsakem koraku. Hrane je bilo sicer malo, a tudi pred prihodom angleške pomoči ni nihče stradal. Nepoznan rojak, ki si je postavljaj zavetje iz vej poleg ljudi, ki jih prej ni nikoli srečal, je postal brez nepotrebnih besed njih bližnji v svetopisemskem pomenu besede. Učiteljice so začele zbirati najmlajše, da so se z njimi igrale, jih učile in skušale ohraniti videz normalnosti sredi šotorov in iz vej sestavljeni kolib, na blatnih tleh razhujenega polja. Ravnatelj prof. Marko Bajuk je poiskal med množico beguncev srednješolce, da sta jih s sinom prof. Božidarjem pričela

učiti latinščino in grščino. Na listih papirja, ki sta jih izprosila od Angležev, in svinčnikom, ki ga je prinesel v žepu, je prof. Božidar pripravil preprost grško-slovenski slovar, ki je bil nekaj časa pri pouku pod milim nebom edino učilo.

Zdravnik dr. Meršol je dosegel hkrati z obljubo, da civilisti ne bodo vrnjeni v Jugoslavijo, tudi prvo zavezniško pomoč. Ko so poslali Angleži na vetrinjsko polje mladega kvekerja Johna Corsellisa, da bi pomagal slovenskim beguncem pri urejanju taboriščnega življenja, je ta presenečen ugotovil, da so Slovenci to nalogo opravili že sami. Mož, ki je poznal begunska taborišča v Severni Afriki in ostale begunske skupine v južni Avstriji, je čez dolga leta ob spominu na Slovence zapisal, da ga je njihova vzorna organiziranost presenetila.

Iz Vetrinja je vodila pot slovenske begunce po raznih taboriščih. Nekatere so prepeljali v Italijo, kjer so se srečali v taboriščnih barakah z drugimi slovenskimi begunci, ki so tja pribežali čez Goriško in Primorsko. Večino pa so namestili po taboriščih na Tirolskem in Koroškem.

Begunska taborišča so kmalu postala prava slovenska naselja. Duhovniki so uredili dušno pastirstvo okrog improviziranih taboriščnih kapel, iz nič so zrasle poleg otroških vrtcev po barakah slovenske osnovne šole; tako v Avstriji kakor v Italiji je delovala v taborišču tudi slovenska begunska gimnazija. Prvo je vodil ravnatelj Marko Bajuk, drugo pa ravnatelj Ivan Prijatelj. Ker je ravnatelj Bajuk dosegel od graške univerze, da so bila spričevala 'njegove' gimnazije tam priznana, je bila na ta način zagotovljena možnost univerzitetnega študija štirim letnikom slovenskih beguncev. Taboriščne ambulante so slovenski zdravniki spremenili v zasilne bolnice; s papirjem, ki so ga dajale zavezniške oblasti, so begunci pričeli izdajati svoje časopise. V avstrijskih taboriščih je izhajal kot razmnoženina *Tabo-*

*riščnik*, v italijanskih pa je ponovno zaživela *Svobodna Slovenija*, ki je med vojno izhajala kot ilegalno glasilo Slovenske legije.

Poleg verskih organizacij, kongregacij in Katoliške akcije so zrasli po taboriščih tudi zbori in igralske družine, pa skavti in športne skupine. Razvila se je tudi obrt, z njo pa polagoma tudi trgovina z zunanjim svetom. Uprava taborišč je bila v slovenskih rokah, čeprav pod nadzorstvom zavezniških civilnih in vojaških služb. Na ta način se je utrjevala po eni strani samozavest beguncev, po drugi pa tudi njihova navezanost na skupnost. Nekdo je pred časom zapisal, da slovenski begunci, ko so jih Združeni narodi postavili pred dejstvo, da se morajo izseliti ter so se znašli neprostoovoljno, brez vsakega imetja v tujem svetu, tam ne bi mogli zaživeti kot skupnost – brez štiriletnih ‘duhovnih vaj’ v begunskih taboriščih. Tako je nastala po letu 1950 tudi slovenska skupnost v Argentini, kot naravno nadaljevanje begunskih skupnosti iz italijanskih in avstrijskih taborišč.

*Kako bi nam na kratko predstavili njen ustroj in vlogo?*

Za slovensko begunsko skupnost v Argentini je bilo značilno dvoje. Omenil sem že, da je so bile njeno jedro družine z otroki, hkrati pa je bilo med nami razmeroma veliko duhovnikov, predvsem pa izobražencev. Prva leta je to pomenilo hude težave za ljudi, ki niso bili vajeni ročnega dela, kasneje pa so prav ti rojaki dali skupnosti poseben pečat.

S prihodom v Argentino se je končalo prvo begunsko obdobje. Včerajšnji begunci so postali emigranti in kot skupina so predstavljali pomemben del slovenske politične emigracije. Kmalu se je delovanje v skupnosti pričelo usmerjati v štirih smereh, ki pa se med seboj niso izključevale, temveč dopolnjevale. Lastno dušno pastirstvo v skladu z argentinskimi škofijami in v povezavi z ljubljanskim škofom dr. Gregorijem Rožmanom je postalo eno od ste-

brov skupnosti. Vzporedno pa je bilo le nekaj tednov po prihodu prvih skupin na argentinska tla osnovano osrednje civilno Društvo Slovencev, ki se je kasneje preimenovalo v Zedinjeno Slovenijo. Tudi v novem svetu so učiteljice pričele same od sebe zbirati in učiti otroke in na ta način so položile temelj tradiciji slovenskih sobotnih šolskih tečajev. Značilno pa je, da so se te idealne dekleta in žene hitro povezale med seboj pod okriljem Zedinjene Slovenije in na ta način ustvarile šolsko mrežo, ki je s pomočjo nekaterih starejših učiteljev pričela sama pripravljati svoja učila in čitanke. Nekaj let kasneje se je pridružil temu slovenskemu ‘šolskemu sistemu’ tudi srednješolski tečaj, kjer so se pričeli zbirati ob sobotah popoldne srednješolci iz vse buenosaireške okolice pod vodstvom rastočega števila profesorjev. Odveč je omeniti, da poučujejo od prvega dne do danes vsi učitelji in profesorji zastonj, to je iz ljubezni do otrok in do svojega naroda.

Časopis *Svobodna Slovenija*, ki ga je izdajal od pričetka okupacije leta 1941, kot ilegalno glasilo Slovenske legije, poslanec zgodovinske Slovenske ljudske stranke Miloš Stare, je osem let po ustanovitvi pričel po vodstvom istega urednika redno izhajati v Buenos Airesu kot tednik. Njegova odločna demokratična in protikomunistična smer mu je zagotovila pomembno mesto v družbi emigrantskega političnega tiska. Na svojih straneh je povezovala dve dejavnosti naše skupnosti. Bila je neuradno glasilo Zedinjene Slovenije, pa tudi Slovenskega narodnega odbora, ki je bil ves čas emigracije njeno demokratično politično predstavništvo. Ne le v Argentini, temveč povsod, kjer so se naselili nekdanji begunci pred komunizmom, so kmalu oživele nekdanje politične stranke. Slovenska ljudska stranka, Liberalna narodna stranka in Socialistična stranka so obnovile v emigraciji medvojni Narodni odbor, ki so ga preimenovali v Slovenski narodni odbor. Nastale so tudi politične sku-

pine, ki so želele delovati samostojno. Med temi je treba omeniti predvsem Slovensko državno gibanje in skupino okrog revije *Sij slovenske svobode*, ki so poudarjale zahtevo po slovenski državni samostojnosti. Pomembno je bilo delovanje Slovenske ljudske stranke, ki je bila ves čas emigracije aktivna članica mednarodne zveze Krščanskodemokratskih in ljudskih strank. To se je izkazalo za silno koristno v letih pred in ob osamosvajanju Slovenije. Ker so bili zastopniki zgodovinske SLS v rednem osebnem stiku s tedanjimi voditelji evropske krščanske demokracije, so ti poznali slovensko problematiko veliko prej, predno je prišlo do razpadanja Jugoslavije.

Četrta smer, v katero se je pričela razvijati slovenska politična emigracija v Argentini, pa je bila kulturna. Če so Zedinjena Slovenija

in krajevni 'domovi' skrbeli za ljudsko kulturo, pa je ustanovitev Slovenske kulturne akcije v Buenos Airesu pomenila pričetek sistematičnega in globljega kulturnega delovanja. Revija *Meddobje* in številna knjižna izdanja so najvidnejši znak dela, ki pa je segalo veliko dlje. Kulturni večeri, slikarska šola, razstave, koncerti, predavanja v okviru Kulturne akcije so bili dogodki, ki so nosili zagotovilo kvalitetnega ustvarjanja. Delovanje Kulturne akcije ni bilo zamišljeno lokalno. Od vsega začetka je SKA skušala povezati slovenske kulturne ustvarjalce, umetnike in mislece, raztresene po vsem svetu, kar se ji je v veliki meri posrečilo. Njeno delovanje je temeljilo na prostovoljnem delu ustvarjalnih članov, pa spontani podpori širšega članstva in mecenov iz vse slovenske diaspore. SKA je dosegla na



Z. Arnšek: *Belo seme* (pogled od zgoraj), 2005, žgana glina.



kulturnem polju, da se je v zdomstvu okrepila zavest o potrebi druženja sil, ob sprejemanju in spoštovanju različnosti.

Krog tega pregleda naj zaključim z revijo *Duhovno življenje*, ki med Slovenci v Argentini že nad sedemdeset let povezuje kulturno delo z verskim življenjem. Sedemdeset let je dolga doba za katero koli revijo, toliko bolj za mesečnik, ki rase in rojeva sadove v diaspori, daleč od narodove glavnine. Pričel jo je izdajati sredi velike gospodarske krize po prvi svetovni vojni izseljenski duhovnik Jože Kastelic. Utrdila in razširila pa je revija svoj delokrog s prihodom povojne emigracije. Na vprašanje, kaj naj bi nagnilo gospoda Kastelica, da je pričel z revijo na oddaljeni južni polobli, v času, ko ni imel zanjo ne sodelavcev pa tudi ne zagotovljenih naročnikov, naj poskušam odgovoriti z mislijo, ki je bila zapisana ob sedemdesetletnici te revije. 'Če slovenski izseljenci, gospodarski in politični, ne bi imeli radi svojega naroda, ne bi bili pripravljeni žrtvovati za slovensko stvar ne časa ne denarja. V takem primeru ne bi bilo "Duhovnega življenja" pa tudi ne naše skupnosti.'

*V čem vidite glavno poslanstvo skupnosti?*

Če pogledam na polstoletno pot slovenske politične diaspore v Argentini, mislim, da je opravila kar nekaj lepih nalog. Prva in osnovna je bila vsekakor: živeti in obstati. Drugo bi lahko povzel v besedah: pričati resnico o revoluciji in ohranjati zvestobo njenim žrtvam. Hkrati je bilo treba v svetu predstavljati demokratično slovenstvo, dokler je domovina živela pod totalitarnim simbolom komunistične rdeče zvezde. V dobi jugoslovanskega centralizma smo seznanjali ljudi po petih kontinentih s problematiko slovenskega naroda ter ponosno gojili med seboj slovensko samozavest, v času ko je bilo slišati iz domovine v glavnem le glasove, ki so tarnali nad našo nepomembno majhnostjo.

Mislim pa, da ima slovenska diaspora še poslanstvo, ki ne bo nikoli dokončano. Ne-prestano bo morala, po mojem mnenju, sodelovati pri ohranjanju živega stika Slovenije s svetom in širiti v narodu zavest, da je v dobi, ki se je že pričela, potreba gledati tudi na slovenstvo v univerzalni perspektivi ter v tem okviru videti celotno diasporo kot 'Slovenijo v svetu', to je njegov sestavni del. V skladu s to vizijo pa bo treba tudi delovati.

*Kako si predstavljate perspektivo slovenske skupnosti v Argentini?*

V štirih desetletjih, med leti 1950 in 1990, je imela slovenska politična emigracija, v Argentini pa tudi drugod po svetu, pred seboj jasno začrtano nalogo. Dokler je bila domovina pod oblastjo komunističnega totalitarizma, smo bili Slovenci po svetu, skupno z našimi zamejci, sicer manjšinski, a vendar edini svobodni del narodnega občestva. Zavest, da iz zvestobe do pomorjenih žrtev komunizma in iz ljubezni do slovenstva opravljamo v svobodnem svetu poslanstvo, ki bo prej ali slej lahko koristilo vsemu narodu, ter da smo pri tem navezani sami nase, nam je dajalo moč in potreben zagon na vseh že omenjenih področjih delovanja. Vedeli pa smo, da se bo z vrnitvijo svobode v domovini ta vloga spremenila.

O usodi emigracije po padcu komunizma sem se spraševal že pred več kot petinštiridesetimi leti. Naj povzamem nekaj takrat napisanih misli. *'Zdi se, da bo vloga emigracij v novem veku drugačna, kakor bi človek sodil, če bi sklepal le po obrabljenih predlogah bližnje zgodovine. (...) Razdalje zemeljske oble se manjšajo in to krčenje razdalj ne pušča posledic le v mednarodni politiki, temveč tudi v življenju narodov, posebno v njihovem odnosu do svojih emigracij, ki utegnejo, poživljene ob tesnejšem stiku z matičnimi pokrajinami, zaigrati v njem novo vlogo. (...) Beseda narod dobiva nadkrajeven pomen in meje Slovenije postajajo meje njenega kulturnega in gospodarskega vpliva.'*

(...) *Sama vase zaprta emigracija je obsojena na smrt, slovenska postojanka v svetu pa more pomagati narodu, kot njegov živ ud ... Upajmo, da se prej ko slej spremeni slovenska ideološka emigracija v verigo postojank, od katerih se bodo prelivali vplivi, gledanja in izkušnje petih kontinentov v domovino, ko bo ... našla (svojo) pot ...* (Zbornik *Svobodne Slovenije*, Buenos Aires, 1964, str. 90-92).

Ob prelomu stoletja sem v knjigi *Med smrtjo in življenjem* gornje misli nekoliko dopolnil. Za ohranjanje in rast diaspore namreč ni dovolj, da je univerzalna vizija slovenstva doma med zdomci. Dokler tak pogled na slovenstvo ne zajame in ne prepriča tudi narodne glavnine, v praksi ni uresničljiv. V novi dobi usoda diaspore ni več le v rokah izseljencev, marveč je odvisna od temeljnih odločitev vsega naroda. Njena bodočnost je del celotne slovenske prihodnosti. Slovenci se moramo odločiti, da živimo ponosno svoje življenje tako na domačih tleh, kakor kjerkoli po svetu. Povezovala naj nas ne bi le neka geografska usodnost, marveč osebna, svobodna odločitev, da hočemo živeti kot člani slovenskega narodnega občestva, ki smo ga z življenjem prejeli kot dar. To pa zmore le človek, ki ima svoje rad, ob tem pa spoštuje tuje ter ve, da mora biti na vseh področjih boljši, odličnejši, uspešnejši, če hoče sredi globaliziranega tekmovanja preživeti.

Seveda je ob pogledu na sedanje stanje v tukajšnji slovenski skupnosti treba upoštevati, da je prav v tem desetletju odšlo iz naše srede v večnost veliko mož in žena, ki so bili dolga leta njeni stebri. To do neke mere spreminja nekatere naše značilnosti, nikakor pa ne pomeni konca slovenske diaspore v Argentini.

Slovenija v svetu lahko živi in raste le povezana z matično pa tudi z zamejsko Slovenijo, s tem pa doprinaša hkrati k skupni moči in blaginji. Če kdaj, je ob pogledu na vse tri Slovenije, matično, zamejsko in to v svetu, potreba imeti pred očmi nauk iz zgodbe o

palicah kralja Svetopolka. Vsako zase je lahko zlomiti, povezane pa, čeprav prožne, pridobijo na moči. Iz take vizije lahko izvirajo ideje silnice, ki jih potrebujemo za rast.

*Večkrat omenjate 'Slovenija v svetu'. Tako se imenuje ena tukajšnjih organizacij za izseljence. Mislim, da ste rojaki iz Argentine prvi uporabljali to ime za slovensko diasporo. Kako je prišlo do tega?*

Lahko rečem, da je ta izraz prvi uporabil naš rojak Franc Zorec, oče znanega astronoma Janeza Zorca iz Pariza. Bil je, že dolgo tega, na neki prireditvi v Slovenski hiši v Buenos Airesu, ko smo se po maši pomikali iz cerkve proti dvorani. Takrat je stopil k meni gospod Zorec in mi govoril, da bi bilo treba stalno vlogo, ki jo ima emigracija v slovenskem narodu, o čemer sem prav tiste dni nekje predaval, predstaviti kot nekako idejo silnico, ki bi poudarila enotnost vseh delov slovenskega naroda, a na način, da bo ta ideja ljudi pritegnila. Pri tem je uporabil izraz 'Slovenija v svetu'. Rekel mi je, naj bi jaz, ki med nami o teh rečeh govorim in pišem, to ime razširil. Kmalu nato sem se o tem pogovarjal tudi s prijateljem, pisateljem Zorkom Simčičem, s katerim sva imela podobne poglede. Tudi njemu se je zdela misel posrečena, ker je povzemala to, kar sva oba čutila in poskušala tudi posredovati drugim. Od takrat sva večkrat uporabila ime 'Slovenija v svetu' tako v predavanjih kakor pri pisanju. Ko sem kasneje napisal pesem 'Slovenija v svetu', katero so uglasbili vsak zase, tedaj v Kanadi živeči dirigent Jože Osana, komponist Drago Ložar iz Brazilije ter organist in zborovodja Peter Pirih iz Gorice, se je z njo močno razširil tudi omenjeni pojem.

*Januarja letos je umrl filozof Milan Komar. Kaj je predstavljal za slovensko skupnost v Argentini? Kako visoko, menite, ga bo postavila zgodovina filozofije?*

Prof. dr. Milan Komar je bil najprodnnejši, originalni mislec, filozof, kar jih je dala slovenska politična emigracija svetu. Mislim, da bi delali njegovemu spominu krivico, če bi se omejevali na njegovo vlogo v skupnosti Slovencev v Argentini, kjer je bil sicer vsa leta zavzeto prisoten. Malo je ljudi med nami, ki bi bili od prvega do zadnjega dne deležni takega spoštovanja, kot ga je užival prof. Komar. Vendar je njegova močna osebnost daleč presejala meje slovenske skupnosti. S svojo jasno mislijo in krepko besedo je dr. Komar zaoral neizbrisno sled v argentinski javnosti, kjer govorijo danes med katoličani o 'Komarjevi šoli', a je bil poznan tudi zunaj meja te države.

Ne vem, kako visoko ga bo postavila ne vedno objektivna zgodovina, saj je bilo do nedavnega ime prof. Komarja v Sloveniji povsem nepoznano. Zato o tem ne bom ugibal. Mislim pa, da je med pogrebno mašo najbolje nakazala mesto, ki pripada temu velikemu možu po smrti, neka neznana argentinska gospa. Skromna cerkev, v bližini doma prof. Milana Komarja, je bila polna njegovih slovenskih in argentinskih prijateljev, ki so se skupaj z žalujočo družino poslavljali od rajnega. Ko so postavili odprto krsto na stojalo pred oltarjem, so bile klopi polne in nekaj ljudi je stalo zadaj, v bližini vrat. Trije duhovniki, njegovi bivši učenci, so pričenjali sv. daritev, ko se je na pragu ustavila starejša žena in začudeno pogledala po polni cerkvi in na krsto pred oltarjem. Pristopila je k neki gospe srednjih let, ki je stala v bližini, pokazala z glavo proti odprti krsti in vprašala: "Quién fue, este?" (Kdo je bil tale?). Gospa se je nagnila k njej, ne da bi odmaknila pogled od rajnega: "Este fue un santo, que vivió aquí cerca" (To je bil svetnik, ki je živel tukaj v bližini).

S to oznako, ki po mojem mnenju povzema bistvo osebnosti dr. Komarja, bi se verjetno spoštljivo strinjali mnogi njegovi slušatelji, prijatelji in učenci, med katerimi je poleg ljudi vseh starosti in poklicev, ne-

dogledna vrsta duhovnikov, redovnikov, pa tudi škofov.

*To številko revije posvečamo postu. Kaj vam ta pomeni?*

Ker posvečate vso številko svetemu postnemu času, si ne domišljam, da bi ob tem izrazilo krščanskem vprašanju lahko povedal kaj originalnega. Živim v mestu, kjer je vsa pozornost množic obrnjena na predpostni čas, na pust, na karneval. Posta se v zadnjih desetletjih celo širša katoliška skupnost bolj malo spomni. Odkar je Cerkev glede postnih zapovedi manj zahtevna, se mi zdi, da se je celotni postni čas, ki naj bi bil čas priprave na obhajanje velikonočne skrivnosti, poplitvil. Tako se dogaja, da se je na tem delu sveta praznovanje pusta raztegnilo prav do velikega četrtega. Potem ljudje za tri dni napolnijo cerkve, predno se vrnejo v nekoliko ohlajeno pustno ozračje.

Bili so časi, še ne dolgo tega, ko se je tudi najbolj razpuščen pust skoraj dramatično končal na pepelnično sredo. Rekel bi, da so ljudje takrat jemali bolj zares tako veseli kakor resni del življenja. Z zabrisanjem meje in podaljševanjem izpraznjenega pustnega vzdušja sta izgubila del svojega smisla tako pust kakor post. Pričela sta se utapljati v povprečju mlačnega relativizma.

Post je čas cerkvenega leta, ki ne dopušča mlačnosti. Ali je spokoren, resen, globok ali pa ga ni. Ali je čas spreobrnjenja, kesanja in tudi pokore ali pa je brezsmiselna formalnost. Če pa ni posta, je vprašanje, koliko časa bo celo naš največji praznik, velika noč, ostal kaj več kot zunanje slavje katoliške tradicije.

Ko govorimo o ponovnem pokristjanjenju nekdanj krščanskega sveta, bi rekel, da skušamo dati nekaterim besedam njih pravi, prvotni pomen. Morda bi pričeli prav pri postu in s tem naredili korak v smeri spreobrnjenja iz mlačnih plitvin proti zahtevnim globinam krščanstva.

# Problemi iz sodobne didaktike in pedagogike, II.

## Pomen jezuitskega šolstva za zgodovinski razvoj šolstva na Slovenskem in njegovi didaktični poudarki

Kritični pretres prikaza J. Ciperleta in A. Vovka v delu "Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja"

### 1 Uvod

V prikazu razvoja šolstva na Slovenskem izpod peresa Jožeta Ciperleta in Andreja Vovka, ki ga omenjam že v naslovu,<sup>1</sup> je pedagoškemu delu jezuitov posvečeno obsežno poglavje, kar nesporno priča o nezanimljivosti dela Družbe Jezusove na tem področju pri nas. Vendar omenjeni prikaz teži, kot bom v nadaljevanju še pokazal, k pretežno negativnemu vrednotenju tega dela, zlasti v luči predhodnega pomembnejšega poglavja v zgodovini slovenskega šolstva, tj. protestantskega šolstva. Le-to naj bi namreč, po Ciperle-Vovkovi razlagi, predstavljalo "prelomnico" in obdobje "velikih pridobitev" za razvoj šolstva pri nas,<sup>2</sup> skratka *korak naprej* z ozirom na srednjeveško obliko šolstva, medtem ko naj bi jezuitsko šolstvo z ozirom na protestantsko predstavljalo "korak nazaj"<sup>3</sup>. Te Ciperle-Vovkove deklarativne označbe razvojne in didaktične vrednosti jezuitskega šolstva pri nas bodo v tej razpravi predmet kritičnega pretresa. Kritični pristop je tu izzvan zlasti zaradi dejstva, da so problematične izjave Ciperle-Vovkovega tipa pri nas še vedno splošno razširjene in razumljene kot samoumevne.<sup>4</sup> Zato bodo le-te v nadaljevanju tudi podrobno razčlenjene.

Razprava se bo posledično delila na analizo samega prikaza s sprotnimi komentarji (2. poglavje) ter na generalni komentar k

temu prikazu v sklepu (3. poglavje), ki bo povzel ugotovitve iz drugega poglavja. Generalni komentar bo pozoren na dvojce: 3.1 na oceno zgodovinskega pomena jezuitskega šolstva pri nas ter 3.2 na oceno nadčasovne vrednosti same temeljne didaktične strukture tega šolstva.

### 2 Analiza in komentar Ciperle-Vovkovega prikaza vloge jezuitskega šolstva pri nas

Analiza se bo delila na materialni oris (2.1) in na razčlenitev besedila s sprotnim komentarjem (2.2).

#### 2.1 Materialni oris besedila

Prikaz jezuitskega šolstva pri nas je v Ciperle-Vovkovi knjigi zajet v poglavju z naslovom *Pedagoško delo jezuitov*. To poglavje bo torej predmet obravnave v tej razpravi. Poglavje obsega 8 strani od 99 strani knjige, ki so posvečene posameznim obdobjem šolstva na Slovenskem. Ostale strani knjige (izven teh 99-ih) zavzemajo predgovor, pregled virov, povzetki v več jezikih, različna kazala ter naslovnice. Skratka, prikaz, ki nas tu zadeva, zavzema malo manj kot 8 % vsebinskega dela knjige.

Neposredno pred njim se nahaja poglavje o protestantskem šolstvu (z naslovom *Šolstvo*

v času protestantizma), še pred njim pa najdemo prvo poglavje knjige, ki je posvečeno prikazu srednjeveškega šolstva (z naslovom *Srednjeveško šolstvo*).

## 2.2 Zaporedna razčlenitev besedila in sprotni komentar

V tem paragrafu bo naša analiza šla skozi tekst obravnavanega poglavja in povzemala njegove pomembnejše vsebinske sklope v zaporedju, kakršnega najdemo v samem tekstu. Ti povzetki bodo označeni z velikimi črkami na začetku odstavkov (A, B, C, ... M). Vsak tako označen odstavek v tem paragrafu bo povzemal en tovrsten vsebinski sklop. Povzetki bodo pogosto (a ne vedno) izzvali komentar, ki se bo vedno nanašal na posamezen povzetek in se bo nahajal tik za njim. Označen bo z veliko rimsko številko (I, II, III, ... IX). Povzetek (in morebiten komentar) se loči od naslednjega zaporednega povzetka (in morebitnega komentarja) z vsaj eno prazno vrstico. Številke strani obravnavanega besedila bodo odslej navedene kar v besedilu (v oklepaju) in ne na koncu strani, tako bo preglednost večja.

A) Besedilo se začne z uvodno oznako protireformacije (tj. obdobja, ki je v notranji povezavi z razvojem jezuitskega šolstva pri nas in nasploh), kot obdobja, v katerem so "protestantske šole postale žrtev protireformacijske nestrpnosti" (27).

KOMENTAR I: Ta oznaka že uvodoma prebudi v bralcu občutek precejšnje tendenčnosti obravnavanega Ciperle-Vovkovega zapisa.

B) Dalje se besedilo členi v dva razdelka: prvi nosi naslov *Elementarno šolstvo*, drugi pa *Jezuitsko šolstvo*. Prvi razdelek se začne z ugotovitvijo, da so po zmagi protireformacije pri nas večino šolstva "tako kot v srednjem veku (...) vzeli v svoje roke jezuiti in katoliška cerkev" (28).

KOMENTAR II: Tu se je težko izogniti sprotnemu komentarju: ni namreč jasno, kako naj bi jezuiti imeli v svojih rokah že srednjeveško šolstvo, ko je jezuitski red nastal šele v 16. stoletju. Vendar gre tu (upam, da) za *lapsus*.

C) Nadaljuje se razdelek z ugotovitvijo, da "je bil to seveda v razvoju vzgojnega dela vsaj na osnovnošolskem področju korak nazaj". Kot utemeljitev te ugotovitve je navedeno, da "fevdalna miselnost predstavnikov katoliške cerkve ni mogla sprejeti v svoj obnovitven program šole, ki bi skrbela za izobraževanje ljudstva v materinščini, to je osnovne šole" [28]. Protestantška gimnazija naj bi torej dobila svojo protireformacijsko ustreznico – jezuitsko gimnazijo, protestantska osnovna šola pa ne. "Posledica tega je bila, da smo se na Slovenskem, kar se osnovne šole tiče, v 17. stoletju povrnili v stanje, kakršno je bilo pri nas v srednjem veku" (28).

KOMENTAR III: Ni jasno, kakšno vlogo naj bi imela pri vsem tem fevdalna miselnost katoličanov. Zgodovinsko dejstvo je, da so bili glavni podporniki protestantizma pri nas ravno fevdalci (zlasti tisti nemškega porekla): Auerspergi, Khissli, Edlingi itd. Ni torej jasno, zakaj naj bi fevdalna miselnost bila bolj na delu pri katoličanih kot pri protestantih. Prej bi rekli, da bi moralo veljati obratno, saj je bilo slovensko manj premožno ljudstvo skoraj v celoti katoliško in ne protestantsko, kar je tudi v obravnavani knjigi omenjeno na str. 26. Za obravnavo vprašanja vznika osnovnega šolstva pri nas napotujem na komentar VI.

Č) "Katoliška duhovščina" naj bi, dalje, zlasti vzgajala k pokornosti do cerkvene in posvetne gospode, "zato je bila [v protireformatorskem šolstvu, op. I. K.] poleg vernosti glavna vrlina značaja, ki ga je bilo treba razviti preprostemu ljudstvu, močna volja za vztrajanje v težavah tega sveta, nikakor pa ne za njihovo premagovanje" (28).

KOMENTAR IV: Glede poudarjanja pokornosti do (zlasti posvetne) gospode katoliški duhovnik zagotovo ni mogel preseči protestantskega, saj je bil uspeh protestantizma v vseh evropskih deželah odvisen od naklonjenosti fevdalne gospode novi veri. Katolištvo je bilo daleč bolj avtonomno, saj tu cerkvena hierarhija ni bila podrejena posvetni. Dovolj je, da si tozadevno ogledamo tako Trubarjeva navodila ljudstvu glede odnosa do fevdalcev in vladarjev v vseh njegovih katekizmih kakor tudi Luthrova. Zgovorno je že samo Luthrovo ostro in dosledno nasprotovanje kmečkim uporom. Nasploh je pasivnost v odnosu do sveta bolj protestantska kot pa katoliška poteza, saj je protestantizem s poudarjanjem opravičenja zgolj po milosti in veri, nasproti katoliškemu opravičenju tudi po delih, odkrito zagovarjal radikalni pasivizem. Katolištvo je nedvomno bolj aktivno naravnano do sveta.

D) Prikaz se nadaljuje z opisom razredne izključujočnosti jezuitskih gimnazij in šolstva nasploh: "*Otroci 'boljših' staršev so po prehodnem privatnem pouku stopili v jezuitske gimnazije; učenci, ki so ostali, pa so elementarno znanje mogli najti le v župnijskih in mestnih šolah*" (28).

KOMENTAR V: Zanimivo je, da sam Ciperle v kasnejšem zborniku simpozija *Jezuiti na Slovenskem* iz leta 1992 navaja podatke, ki rušijo navedeno tezo. V tem zborniku Ciperle namreč omenja dejstvo, da so bile jezuitske gimnazije prve, ki so ponujale brezplačen pouk: "*Odprtje gimnazij finančno šibkejšim družbenim slojem je seveda omogočilo mnogim nadarjenim mladim ljudem pridobitev izobrazbe. V jezuitskih kolegijih jim je bila pogosto nudena tudi brezplačna oskrba in bivanje. Odprava šolnine je seveda močno povečala število dijakov na jezuitskih šolah in povzročila upad tam, kjer se je šolnina še pobirala*".<sup>5</sup> Jasno je, da je bila odprava šolnine v takratnem druž-

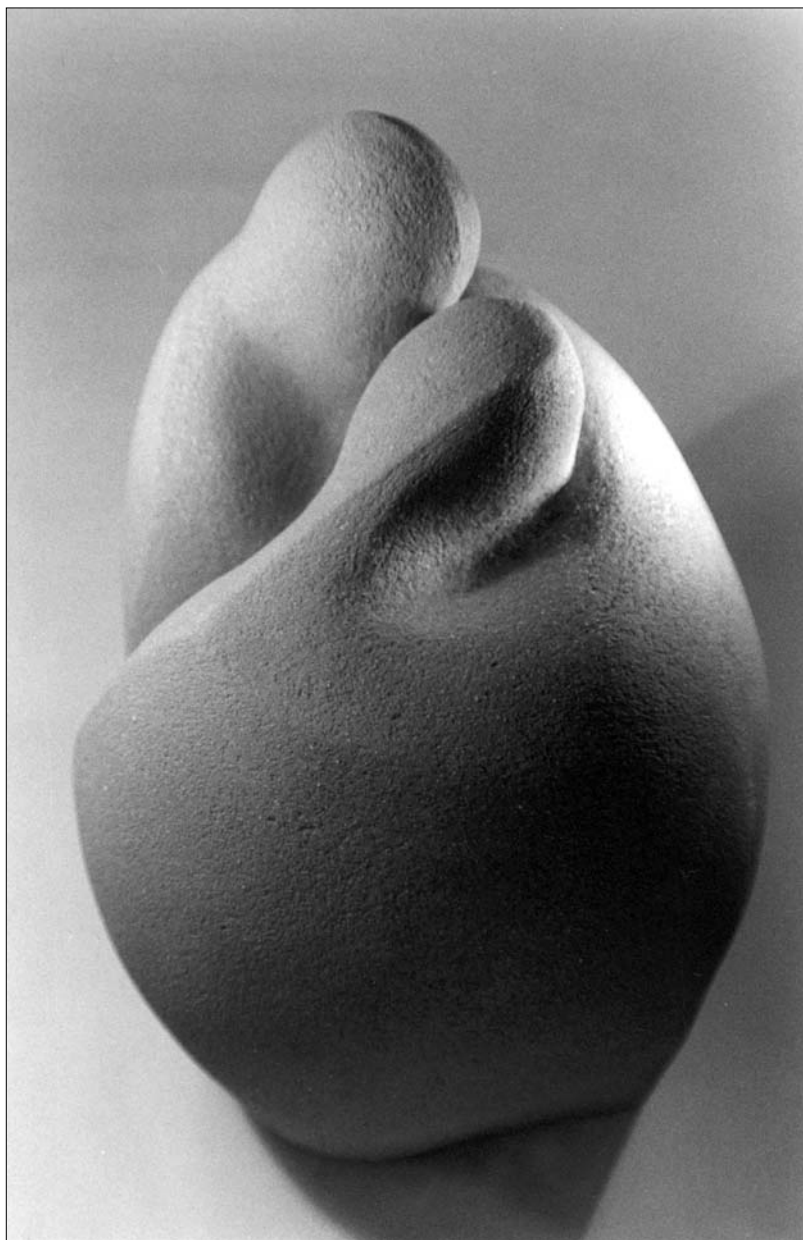
benem stanju možna le, če je bil učitelj duhovnik ali redovnik, človek brez družine in torej brez velikih materialnih zahtev. Zato je jasno, da je prva brezplačna široko organizirana oblika pouka ravno jezuitska gimnazija. Zanimive so tudi ugotovitve, kako so jezuiti celo privilegirali revnejše učence, saj so predvsem zanje radi ustanavljali internate (in ne za premožnejše).<sup>6</sup> Zanimivo je, da se celo proti koncu samega poglavja, ki ga obravnavamo, avtorjema zapiše sledeče spoznanje: "*Podatki o socialnem izvoru dijakov, ki jih je včasih moč najti v jezuitskih virih, kažejo, da je bila tretjina do polovica plemiških sinov, drugi so bili sinovi meščanov in kmetov*" (34-35). Skratka, teza o tem, da je bilo jezuitsko šolstvo namenjeno predvsem otrokom "boljših" staršev, se zdi neutemeljena.

E) Sledi daljši prikaz določenih oblik elementarnega šolstva v župnijskih in mestnih šolah, ki pa je označeno kot zelo neorganizirano in kaotično (28-30).

KOMENTAR VI: Ta prikaz se zdi v določenem nasprotju s tezo o odsotnosti elementarnega šolstva v tem obdobju iz točke B. Vendar pogledjmo najprej, kaj naj bi bili kriteriji osnovnosti šole po Ciperle-Vovkove-mu mnenju. Prikaz teh kriterijev najdemo na straneh 18-19: "*biti mora elementarna, kar pomeni, da za sprejem vanjo ni potrebna nobena predhodna izobrazba, splošna, torej namenjena vsem učencem, ne glede na njihov spol, razredno pripadnost, premoženjske razmere in bodoči poklic, in resnično ljudska, kar pomeni, da je njen učni jezik materinščina njenih učencev*". Zdi se, da smo tako šole imeli tudi v času protireformacije, glede na seznam šol, ki ga najdemo na str. 28-30, in glede na dejstvo, da je jezuitski kolegij sprejemal tudi revne otroke, ki zagotovo niso mogli biti deležni predhodne izobrazbe in ki so zagotovo poznali le materinščino. Še več! Take šole smo prav gotovo imeli že pred protestantizmom

v samostanskih, zlasti pa v župnijskih in mestnih šolah (prim. 12-13). Nenazadnje nosi prva slika v knjigi naslov "Elementarni pouk v 13. stoletju". V 13. stoletju! V polnem srednjem veku! Zanimivo je tudi, da je bilo za razliko

od protestantskega osnovnega šolstva na Slovenskem (prim. 21) protireformacijsko (vsaj v letih 1601-1621, ko je delovala jezuitska enorazrednica) zastonj in je bilo torej bolj *splošno* od protestantskega. Zastonjskost osnov-



Z. Arnšek: *Skrivnost*, 1994, žgana glina, v. 37 cm.

nega šolstva v obdobju protireformacije je do-  
ločil sam Tridentinski koncil.<sup>7</sup>

F) Drugi razdelek prikaza se nanaša na sam ustroj jezuitskega šolstva. Začne se z ugotovitvijo, da je bila naloga jezuitov “*povrniti katoliški cerkvi vpliv na ljudi, ki sta ji ga bila humanizem in reformacija že močno spodkopala*” (30).

KOMENTAR VII: O tem, da je humanizem spodkopal vpliv katoliške Cerkve, bi bilo možno dlje razpravljati. Dejstvo je, da se je humanizem začel razvijati znotraj vrhov katoliške Cerkve same, saj je bil sam Vatikan eno izmed najpomembnejših vrelišč humanizma in renesanse. Reformacija je pravzaprav nastala kot odpor proti “poganiziranemu”, tj. humanističnemu in renesančnemu katolištvu. Jezuiti so v svojih šolah zavestno gojili humanizem prav kot obliko odpora proti protestantskemu antihumanizmu.

G) Deplasiranosti redukcije gesla “*Omnia ad maiorem Dei gloriam*” v “*vse za večjo politično moč katoliške cerkve in jezuitskega reda*” (31) verjetno ni potrebno posebej komentirati.

H) Sledi krajši pregled ustanavljanja kolegijev na Slovenskem (Ljubljana, Celovec, Gorica, Trst, Maribor).

I) Sledi prikaz starostne delitve jezuitskega šolskega sistema v skladu z *Ratio studiorum*, enotnim učnim načrtom jezuitskega reda (31).

J) Podobno kot točka F zveni zelo čudno sledeča ugotovitev glede poudarka na latinščini v jezuitskem šolskem sistemu: “*Latinščina ni bila jezuitom važna zaradi svoje formalne izobraževalne vrednosti in še manj zaradi duha antike, pač pa zato, ker je bila kot uradni jezik cerkve tako rekoč njihova materinščina, hkrati pa še jezik diplomacije in znanosti. Potrebovali so jo torej na najvažnejših področjih svojega delovanja*

*in še za medsebojno sporazumevanje. Pa tudi dvigala jih je nad ljudstvo, ki mu je bil ta jezik nerazumljiv in nepristopen*” (32).

KOMENTAR VIII: V Komentarju VI je bila že vzpostavljena notranja povezava med obdobjem protireformacije in humanizma. Iz te notranje povezave je prav gotovo treba tudi razumeti tradicionalno poudarjanje latinščine v jezuitskem šolstvu. Poleg tega je bila latinščina jezik znanosti in visokošolskega študija, kar ni tako zanemarljivo, kot se zdi, da sugerira citiran odlomek. Tezo o vzvišenosti jezuitov nad “ljudstvom” zaradi latinščine je treba obravnavati verjetno podobno kot tezo o “razredni diskriminatornosti” tega šolstva, obravnavani v Komentarju V.

K) Sledijo poudarki o humanitetnih razredih in o aktivnem obvladovanju jezika in sloga v njih (32).

L) Sledi obravnava samega poteka pouka v gimnaziji z omembo značilnega intelektualnega dvoboja imenovanega *concertatio* in ostalih elementov *emulacijske metode* (v prikazu zaničljivo označene kot *častihlepje*), tj. raznovrstnih oblik uporabe učnega agonizma med učenci za prebujanje motivacije za učenje (32). Ta motivacijska metoda je označena kot “*mногоstransko učinkovita*” (32), vendar takoj potem najdemo sledeč odlomek: “*Edina psihična aktivnost, ki jo je jezuitska šola zahtevala od svojih učencev, je bilo zapomnjevanje in obnavljanje učne snovi. Težnje po samostojnosti in ustvarjalnosti pa je ta pouk zatiral*” (33).

KOMENTAR XI: Da bi uvideli problematičnost te Cimperle-Vovkove ocene emulacije kot didaktične metode, si oglejmo najprej podrobneje to metodo samo: “*Emulacija je, psihološko gledano, tisto čustvo, ki žene človeka k doseganju ali celo k preseganju sočloveka v posedovanju neke dobrine ali pozitivne osebnostne lastnosti. (...) Iz povedanega je jasno,*



kako lahko najde vzgoja v emulaciji dejavno in močno spodbujevalo k naporu ter obenem nek ustroj, ki sestoji iz plemenitosti in širokosrčnosti. To vodi k uvidu, da je emulacija vzgojna nujnost, prav tako kot je nujna para za delovanje parnega stroja. Ta nujnost se priznava že od davnine in se ustrezno izkorišča na vseh področjih. Dovolj, da se spomnimo Grkov, ki so videli v gimnastičnih in literarnih tekmovanjih način, kako poživljati, harmonizirati in olepšati telo, ter način, kako spodbujati umetnost in leposlovje k vedno večji meri popolnosti; krščanski asketi najdejo v zgledih drugih spodbudo za opuščanje zla in za brezpogojno prepustitev dobremu (prim. sv. Avgustin, *Izpovedi*, VIII, II, 27); učitelji pa način, kako doseči pri učencih večjo zavzetost za snov in večjo storilnost. Dovolj je, da pogledamo, kako so se emulacije poslužili jezuiti v svoji *Ratio studiorum*: v njihovih javnih letnih pesniških akademijah; v razdelitvi razredov na dve antagonistični strani s posebnimi naslovi (...) in funkcijami za najboljše; v dodelitvi "emulusa" (antagonističnega učenca) vsakemu učencu; v pisnih izpitih in nagradah za najbolj uspešne. / Samo janzenizem na eni strani in filozofsko puritanstvo Kanta in Rousseauja na drugi sta hoteli nasprotovati emulaciji kot proti-vzgojnemu prijemu. Janzenisti, izhajajoč iz teorije o bistveni pokvarjenosti človeške narave, in torej pokvarjenosti sleherne človekove naravne težnje, so prepovedali emulacijo v svojih port-roljističnih šolah, saj so v njej videli le enega izmed tolikih naravnih gonov. Kant jo zavrne zaradi svoje absolutne morale, ki je utemeljena v čistem umu in ne dopušča nikakršnega interesa. Rousseau jo zavrne v imenu zanj značilne optimistične ocene človekove narave, ki se mora zato razviti samo sama iz sebe in zato vidi v emulaciji [kot odnosnem vzgibu] nevaren gon (...)."<sup>8</sup> Ni jasno, kako naj bi bilo ob intenzivni uporabi emulacijske metode v jezuitskih šolah vse usmerjeno samo v pomnjenje in obnavljanje ter nič v ustvarjalnost.

Vsak učenec, ko se je bojeval s svojim emulusom v obliki takšne ali drugačne *concertatio*, je moral biti kar se da ustvarjalen, če ni hotel kmalu podleči njegovim bistroumnim dialektičnim sunkom.

M) Sledijo poudarki o disciplinskem stanju v jezuitskih šolah, gradbene značilnosti let-teh ter sklepni poudarki (34-35).

### 3 Sklep: generalni komentar prikaza

#### 3.1 Generalni komentar Ciperle-Vovkovega prikaza zgodovinske vloge jezuitskega šolstva pri nas

Zdi se, da analizirano besedilo skuša izpostaviti zlasti sledeča stališča v zvezi z jezuitskim šolstvom:

- i) da je jezuitsko šolstvo predstavljalo korak nazaj glede na glavno pridobitev reformacijskega šolstva - osnovno šolo (prim. točki C, E);
- ii) da je bilo jezuitsko šolstvo razredno-fevdalno usmerjeno in (posledično) usmerjeno v izrinjanje revnejših iz učnega procesa (prim. točki Č, D);
- iii) da je bilo jezuitsko šolstvo antihumaniistično usmerjeno (prim. točki F, J);
- iv) da emulacijska metoda jezuitskega šolstva ni spodbujala ustvarjalnosti in da je imela protivzgojni učinek (saj je označena kot *častihlepje*) (prim. točko L).

V teku razčlenitve je bilo znotraj sprotnih komentarjev pokazano, kako:

Ad i) je bila osnovna šola v času jezuitskega šolstva še bolj razvita (bolj *splošna*) kot v času protestantizma in da si slednji ne more lastiti primata pri ustanavljanju osnovne šole na Slovenskem, saj smo jo imeli že v srednjem veku (prim. kom. III in VI);

Ad ii) jezuitsko šolstvo ni bilo razredno diskriminatorno, pač pa je, obratno, imelo izreden karitativni posluš za izobraževanje revnejših slojev (prim. kom. IV in V);

Ad iii) ne samo jezuitski šolski sistem, pač pa celotna protireformacija je bila izrazito humanistično usmerjena zaradi antihumanizma reformacije same (prim. kom. VII in VIII);

Ad iv) emulacijska metoda je sodobna (a obenem starodavna) metoda vzbujanja učne motivacije, ki vodi v visoke oblike ustvarjalnosti in storilnosti (prim. kom. IX).

Kakšnim vzrokom naj pripišemo navedene napačne ali vsaj zelo problematične trditve v Cimperle-Vovkovi knjigi glede vloge jezuitskega šolstva pri nas? Glede na močno poudarjanje domnevne razredne izključujočnosti jezuitskega šolstva, njene fevdalne in antihumanistične naravnosti je treba videti v Cimperle-Vovkovih izvajanjih, zapisanih v letu Gospodovem 1987, predvsem vpliv komunistične ideologije, ki je tedaj še vladala s totalitarno brezobzirnostjo. Ta vpliv odločno zmaguje nad znanstvenostjo, tj. resnico-ljubnostjo prikaza.

### 3.2 Generalni komentar nadčasovne vrednosti temeljne didaktične strukture jezuitskega šolstva

Iz povedanega je očitno, da jezuitsko šolstvo ni korak nazaj v razvoju šolstva na Slovenskem, kot nam skuša dopovedati marksistično zgodovino pisje Cimperle-Vovkovega tipa, pač pa pomemben korak naprej. V čem je torej temeljni didaktični doprinos tega šolskega sistema?

Zdi se, da je bila najbolj temeljna in specifična metodična lastnost jezuitske didaktike ravno metoda emulacije. Njeno nadčasovno vrednost bi bilo mogoče orisati na sledeči način. Načini vodenja razreda so po obče sprejeti teoriji v glavnem trije:

a) avtoritativni, b) demokratični in c) anarhični.

Prednosti in slabosti načinov vodenja razreda bi lahko prikazali v sledeči shemi:

- 1) sistematičnost pouka (a = [+]; b = [-]; c = [-]);
- 2) stik z učencem (a = [-]; b = [+]; c = [-]);

- 3) ustvarjalnost (a = [-]; b = [+/-]; c = [+]);
- 4) nevsiljivost (a = [+]; b = [-]; c = [+]).

Lahko bi rekli, da emulacijska metoda predstavlja takšno sintezo teh treh načinov vodenja, ki požanje vse pozitivne vrednosti omenjenih štirih karakteristik. Namreč, emulacijsko metodo vodi učitelj, ki ostaja izven dialoga in ga nadzira. To omogoči *sistematičnost* in urejenost pouka. *Stik snovi z učencem* se ne realizira kot stik med učiteljem in učencem, pač pa kot stik med učencem in učencem, v različnih oblikah intelektualnega antagonizma. *Za ustvarjalnost učenca* v emulacijsko metodo jamči že samo dejstvo, da se dogaja med učenci, ki morajo stalno producirati ugovore, odgovore, rešitve ipd. *Nevsiljivost pouka* je zagotovljena ravno z dejstvom, da ni glavni dejavnik utrjevanja snovi učitelj, ki bi s svojo avtoriteto vsiljeval snov, pač pa se to dogaja na horizontalni ravni: med učenci.

Ta zanimiva didaktična metoda, ki se je zlasti razvila na srednjeveških univerzah v obliki t. i. disputacije<sup>9</sup> in je v jezuitski šolski ustanovi doživela svoj poln pedagoški razmah, ima verjetno veliko povedati tudi današnjim najnaprednejšim didaktičnim tokovom in je ne kaže tako omalovaževati kot v analiziranem delu.

1. Celoten naslov je: Jože Ciperle, Andrej Vovko, *Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja*, Ljubljana, 1987.
2. Prim. n. d., 18.
3. Prav tam, 28.
4. Npr. v kurzu pedagoško-andragoških predmetov, ki jih pripravlja Center za pedagoško-andragoško izobraževanje na ljubljanski Filozofski fakulteti za izobraževanje pedagoških kadrov.
5. J. Ciperle, Jezuitski učni program in njihovi študiji v Ljubljani, v: *Jezuiti na Slovenskem* (zbornik), Ljubljana, 1992, 162.
6. Prim. prav tam, 171.
7. Prim. *Enciclopedia cattolica*, XI. zv., Vatikan, 1953, 196.
8. *Enciclopedia cattolica*, V. zv., Vatikan, 1950, 326-327.
9. Prim. J. Le Goff, *Intelektualci v srednjem veku*, Ljubljana, 1998, 105 sl.

# Gejevstvo, Cerkev in film

Problematika homoseksualnosti je v zadnjih nekaj letih predvsem v družbenopolitičnem življenju, pa tudi v sami katoliški Cerkvi prišla močno v ospredje. Po eni strani se Cerkev sooča s problemom homoseksualnosti v lastnih vrstah, po drugi pa se mora konfrontirati z različnimi družbenimi pritiski poskusov normalizacije gejevstva kot neke splošne kulture. V ozadju teh pritiskov so več kot očitni družbenopolitični interesi gejevskih skupin, ki v javnem, predvsem pa političnem življenju (kljub svoji maloštevilnosti) v zadnjem času intenzivno "prodirajo na sceno".

## Vzroki?

Dejstvo je, da vse do danes vprašanje vzrokov za homoseksualnost ni razčiščeno. Vedno bolj prevladuje hipoteza, da je homoseksualnost posledica sovpadanja različnih dejavnikov, kot so biološki, psihološki in socialni, ki na različnih ravneh povzročijo interakcije in tako določijo istospolno usmerjenost že od prvih let življenja. Te teorije se opirajo na tri možne izvore: podedovanost, privzgojenost in priučenost.<sup>1</sup> Teorije, ki imajo v ospredju vidik podedovanosti, poudarjajo predvsem biološke dejavnike: genetske, hormonske, embrionalno patologijo ... Psihološke teorije, ki zagovarjajo privzgojenost, postavljajo v ospredje odnos med očetom in sinom, na homoseksualnost pa gledajo kot na rezultat nekakšne variacije v psihosocialnem razvoju. V okviru tega nekateri še vedno prisegajo na Freudovo tezo, da je homoseksualnost posledica nerazrešenega Ojdipovega kompleksa, pri čemer naj bi zaradi navezanosti na mater ter zaradi odsotnega očeta (pomankanje očetovskega lika v fazi identifikacije) mladostnik čutil privlačnost do moškega.

Teorije, ki zagovarjajo okoljske dejavnike, pa dajejo poudarek predvsem vzgoji, vedenju in psihosocialnim okoljskim dejavnikom.<sup>2</sup>

V zadnjem času potekajo dokaj intenzivna raziskovanja nastanka istospolne usmerjenosti. Do sedaj ni še nihče zadovoljivo dokazal in razložil, ali je homoseksualnost podedovan, pridobljen ali priučen pojav. Daryl Bem je razvil zanimiv model razvoja spolne orientiranosti, ki ga je poimenoval "eksotika, ki postane erotika". V njem kombinira biološke in psihološke, pa tudi okoljske dejavnike, ki naj bi vplivali na oblikovanje spolne orientacije. Posameznik podeduje način obnašanja, ki se v interakciji z okoljem oblikuje v določeno spolno orientacijo. Dečkom, ki v vrstniški družbi razvijejo tipično fantovsko vedenje (akcija, borbenost, agresivnost...), se potemtakem kot "eksotika" predstavlja nasprotni spol, obratno pa velja za dečke, ki razvijejo bolj tipično deklško vedenje, in postane zanje "eksotično" tipično fantovsko vedenje. Deček s tipično deklškim vedenjem se bo potemtakem čutil bližje dekletom kot fantom in bodo drugi dečki zanj nekaj "eksotičnega". Temu naj bi kasneje sledila tudi spolna privlačnost in orientiranost.<sup>3</sup>

## Zakonodaja

V današnjem času je problem homoseksualnosti postal področje soočenja različnih človekovih izhodišč, principov in interesov, paradigem in ideologij. Medtem ko se krščanska moralna presojanja naslanjajo na razodeto podobo človeka v njegovem odnosu s samim seboj, Bogom in bližnjim ter na razumski razmislek v okviru "zdrave pameti", biološko-antropološkega, družbenega in pravne-

ga reda,<sup>4</sup> pa ostaja sekularizirano laično presojanje homoseksualnosti pogosto ujeta v pragmatistične, utilitaristične, situacijske in konformistične okvire, ki jih danes postavljata predvsem ekonomska in politična moč. Pri tem so pogosto zlorabljeni tudi znanstvena spoznanja in hipoteze, saj postane znanstvena paradigma razmišljanja edini zares normativno kompetentni razsodnik in ekskluzivistični model moralnega delovanja.

V tem referenčnem okviru se več kot očitno izpostavlja vprašanje: zakaj družba homoseksualnim parom ne prizna pravice, da bi se poročali na enak način, kakor to počno heteroseksualni pari? Odgovor je očiten: zato, ker se šteje, da so homoseksualne zveze manjvredne, premalo dostojne (celo nenormalne, če že niso več patološke), da bi jih pripustili na sveto ozemlje zakonske zveze. Zato nas tudi ne čudi, da je nemalokrat v tej zvezi zaslediti rahlo cinično vprašanje, zakaj se homoseksualci sploh zavzemajo za to, da bi jim priznali pravico sklepati zakonsko zvezo, še posebej v času, ko sklepanje zakonske zveze sploh ni "moderno". Eden izmed možnih odgovorov bi bil ta, da je razlog pač simbolno-politične narave: pravico velja priznati zato, da ljudi ne diskriminiramo oziroma jih ne razlikujemo glede na lastnosti (npr. spolno usmerjenost), ki ne bi smele biti podlaga za razlikovanje.<sup>5</sup> V takem kontekstu je potemtakem pravnemu priznanju homoseksualnih zvez ali njihovemu pravnemu izenačenju z zakonsko zvezo treba ostro nasprotovati in v političnem življenju uveljaviti ugovor vesti. Javna legitimiteta istospolne zveze "postavi pod vprašaj vrsto vrednot, ki so povezane z zakonsko zvezo, kot so zvestoba, medsebojno spoštovanje, rodovitnost, vzgoja otrok v okolju, ki omogoča organsko identifikacijo z obema spoloma, eksistenencialna gotovost in življenjska varnost. ... Priznanje homoseksualnih zvez pomeni popolno razvrednotenje družine in njene družbene funkcije, kar bi imelo posledice za skupni blagor".<sup>6</sup>

Med zadnjimi cerkvenimi dokumenti, ki obravnavajo problematiko homoseksualnosti, je izšel *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, ki nasprotuje pravnemu priznanju zakonske zveze z istospolnimi zvezami zato, ker taka zakonodaja zmanjša pomen zakonske zveze, začne proces normalizacije gejevstva in odpira problem nerodovitnosti in vzgoje otrok (identifikacija z obema spoloma).<sup>7</sup> Katoliški nauk jasno priča, "da je homoseksualna spolna praksa v nasprotju s človekovo naravo in da gre za dejanja, ki so kot takšna slaba, zato so nemoralna in jih katoliška morala uvršča med dejanja težkega greha".<sup>8</sup> Da pa to ni zgolj problem sodobne civilne družbe, je Cerkev jasno pokazala z objavo *Navodil o merilih za presojanje duhovnega poklica*, v katerem je jasno poudarjeno, da "Cerkev v globokem spoštovanju do teh oseb (homoseksualcev) ne more dovoliti vstopa v semenišče in prejema svetih redov tistim, ki prakticirajo homoseksualnost, kažejo globoko zakoreninjena homoseksualna nagnjenja ali podpirajo tako imenovano gejevsko kulturo".<sup>9</sup>

Ker je eden ključnih sistemskih mehanizmov, ki odločilno sooblikujejo moralno zavest na družbeno-kulturnem področju prav zakonodaja, predstavlja izrecno pravno in kvalificirano priznanje homoseksualnih zvez političen poskus spreminjanja moralnega odnosa posameznega državljana in celotne družbe do homoseksualnega partnerstva. Civilnopravna regulacija homoseksualnih partnerskih zvez namreč predpostavlja njihovo občo družbeno koristnost. V ozadju tega lahko prepoznamo poskus instrumentalizacije konformističnega reševanja družbenopomembnih moralnih problemov za dosego lastnih interesov posameznih skupin v smislu večanja družbenopolitične in ekonomske moči. Gejevstvo ne želi ostati na ravni subkulture, ampak se želi preko vseh družbenih por prebiti na raven obče kulture. In v tem "boju" je film – eden najmočnejših in najvplivnejših sodobnih medi-

jev – med najučinkovitejšimi sredstvi promocije in normalizacije gejevstva.

### Slaba vzgoja

Predlani je kontroverzni Pedro Almodovar na velika platna spravil dramo *Slaba vzgoja*, s katero je dvignil kar precej prahu. Toda kljub dobršni publiciteti in naklonjenosti medijev (tudi slovenskih) ni prejel nobene odmevnejše nagrade. Vendar so si ga mnogi komentatorji razlagali kot pogumno nastavljeno ogledalo katoliški Cerkvi, v kateri naj bi (po filmskih predstavah) kar mrgolelo homoseksualcev in pedofilov. Homoseksualce naj bi torej ustvarjala kar Cerkev sama s svojo slabo vzgojo, predvsem pa s svojimi izprijenimi duhovniki, medtem ko jih na deklarativni in moralni ravni, če že ne preganja, pa vsaj ostro zavrača.

Meje osrednje zgodbe so pogosto nejasne, kar na trenutke gledalcu onemogoča ločevati resničnost od fikcije v svetu filma. S tem, ko je režiser to problematiko umestil v cerkveno okolje, je gotovo prispeval k nadaljnemu izpraševanju vesti po vseh dosedanjih aferah. V tem smislu celo *Slaba vzgoja* nudi priložnost za samokritično refleksijo in soočenje z dejstvom spolne zlorabe tudi v cerkvenih vrstah. In čeprav je režiser Almodovar trdil, da s *Slabo vzgojo* ni imel namena blatiti Cerkve, ostaja vprašanje, čemu se je v prikazu spolne zlorabe osredotočil prav na Cerkev. Dejstvo je, da Cerkev (lastni grešnosti navkljub) kot odločna zagovornica heteroseksualne zakonske zveze predstavlja največjo oviro promotorjem gejevske subkulture.

### Gora Brokeback

Če je Almodovar želel v isti sapi promovirati gejevstvo in udrihati po Cerkvi, pa se je Ang Lee z gejevsko romantično dramo *Gora Brokeback* slednjemu izognil. Verjetno je tudi zato film dosegel mnogo večji domet, predvsem zaradi izredne dovršenosti in impresivne

fotografije. Film nas namreč popelje v čudovite pokrajine wyominskega visokogorja, ki se bohotijo s platna. Poletna hribovska idila z ovcami ter Ennisom in Jackom, dvema najemniškima pastirjema (pravzaprav kavbojema), ki varujeta čredo. Med njima se sčasoma razvije homoseksualno razmerje, ki si ga sprva celo zanikata. Ob koncu sezone odideta vsak na svoj konec, ne da bi si upala in dovolila izpovedati ljubezen. Gora Brokeback ostane kot trpek spomin na njuno poletno romanco, v kateri je vzplamenel ogenj "pristine ljubezni", ki ne ugasne, ampak samo tli in čaka, kdaj ga bo spet razvnela vroča sapa. Toda sprva je zanikanje preveliko, predvsem pa je pri obeh močno navzoč strah pred stigmatizacijo in očitnim družbenim nesprejemanjem homoseksualnosti. Prav zato si oba ustvarita družino, ki pa ju ne zadovolji. Po štirih letih se ogenj njune ljubezni ponovno vname in se razžiivi v naročju gore Brokeback. Toda odnos ostane skrit in kratkotrajna srečanja ne izpolnita njunih hrepenenj...

Drama prikaže homoseksualni odnos med glavnima junakoma z enakimi merili, predvsem pa pristopi, kot nam to prikazujejo romantične drame, ki imajo v ospredju tragično in neuslišano ljubezen med moškim in žensko. Tu žensko zamenja moški, vse ostalo ostane enako - erotika, strast, hrepenenje, bolečina, tragika, bolečina ob ločitvi, koprnjenje, neuresničena ljubezen... Nekaj takega kot bi gledali *Titanik*, v katerem bi poleg Leonarda Di Caprija namesto Kate Winslet nastopil Brad Pitt. Ne gre spregledati, da je režiser glavni vlogi zaupal Heathu Ledgerju in Jakeu Gyllenhaalu, lepotcema Pittovega kova, še bolj pa je zadel v živo, ko je v središče zgodbe vpletel simbol ameriške moškosti, pravzaprav že praktično mačizma – kavboje.

Ustavimo se za hip še pri nagradah in priznanjih. Film *Gora Brokeback* je veljal za letošnjega oskarjevskega favorita, saj je prejel največ – kar osem nominacij. Na koncu je od-

nesel le tri, in še to le enega pomembnejšega - za režijo, ostala dva pa za najboljše prirejen scenarij po knjižni predlogi in glasbo. K tem najprestižnejšim filmskim nagradam prištevamo še kopico ostalih: zlati lev za najboljši celovečerec na beneškem filmskem festivalu, štirje zlati globusi in več kot dvajset ostalih nagrad, priznanj in nominacij. Vse to več kot očitno kaže, da je v ozadju intenzivna kampanja z namenom, da bi promovirali gejevstvo in ga izenačili s heteroseksualnimi zvezami ter ga tako normalizirali. Tudi in predvsem preko filma.

## Kako naprej?

Dialog med krščansko in sekularizirano etično mislijo je znotraj takšnega načina razmišljanja že v principu obsojen na neuspeh in destruktivnost. Vendar Cerkev pri tem ne zapira svojih vrat, saj so se v novejši katoliški moralni teologiji začeli pojavljati poskusi novega vrednotenja homoseksualnosti. Mnogi namreč vidijo pri pojavu homoseksualnosti zmanjšano možnost izpolnitve eksistence v polnosti, ki jo do neke mere omogoča bogatitev preko odnosa z drugim spolom. V tem smislu spodbujajo homoseksualno usmerjene ljudi k oblikovanju globljih prijateljskih zvez, ki bi mogle njihovo "energijo" oziroma željo po lastni osebni izpolnitvi humanizirati in presonalizirati. Zato predvsem poudarjajo, da je homoseksualno usmerjene ljudi potrebno spoštovati in videti v njih predvsem njihovo človeškost. Prav zato je "danes vedno bolj

v ospredju prizadevanje, da se homoseksualnosti ne obravnava v negativnem kontekstu, tako na polju etičnega kakor na področju klinične diagnoze in pravne ureditve".<sup>10</sup> V tej luči nas tudi cerkveni dokument *Navodilo o merilih za presojanje duhovnega poklica* očitno spodbuja, da je potrebno homoseksualce "sprejemati s spoštovanjem in obzirnostjo; v razumevanju do njih se je potrebno izogibati slehernemu znamenju krivične diskriminacije".<sup>11</sup>

1. Prim. I. Štuhec, *Istospolna usmerjenost in Cerkev*, v: *Navodilo o merilih za presojanje duhovnega poklica*, CD Nova serija 10, Družina, 2006, 18.
2. Prim. V. Valjan, *Moral spolnosti, braka i obitelji*, Sarajevo, Svjetlo riječi, 2002, 159.
3. D. H. Barlow, V. M. Durand, *Abnormal Psychology*, Belmont CA, Thomson Wadsworth, 2005, 341.
4. Prim. Kongregacija za verski nauk, *Premislek za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, CD Nova serija št. 2, Ljubljana, Družina, 2003, 10.
5. Prim. Z. Kanduč, *Onkraj zločina in kazni*, Ljubljana, Študentska založba, 2003, 191-192.
6. I. Štuhec, n. d., 23-24.
7. Prim. I. Štuhec, *Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?*, v: *Bogoslovni vestnik* 3 (2004), 489-491.
8. I. Štuhec, *Istospolna usmerjenost in Cerkev*, v: *Navodilo o merilih za presojanje duhovnega poklica*, CD Nova serija 10, Družina, 2006, 25.
9. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o merilih za presojanje duhovnega poklica*, CD Nova serija 10, Ljubljana, Družina, 2006, 9.
10. I. Štuhec, *Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?*, v: *Bogoslovni vestnik* 3 (2004), 484.
11. Kongregacija za verski nauk, n. d., 8.

# Invalid – vendar ne zato drugorazreden član družbe

Živimo na celini, ki se stara. Že do leta 2020 bo večina ljudi starejših od 45 let. Pri tej starosti pa se začne izrazito povečevati število invalidov. Invalidi predstavljajo danes med 10 in 12 odstotki prebivalstva Evropske unije, kar v številkah pomeni, da živi samo v državah članicah Evropske unije 60 milijonov invalidov. V svetu pa je po oceni Svetovne zdravstvene organizacije več kot 900 milijonov invalidnih oseb, kar je več kot desetina vsega svetovnega prebivalstva. V celotni zgodovini jih je družba zavračala in pogosto z njimi ravnala na najbolj okrutne načine ter jim celo odrekala pravico do življenja. Človeštvo je potrebovalo več tisoč let, da se je razvila ideja humanosti do invalidov. V Sloveniji imamo po zadnjih podatkih Urada za invalide Republike Slovenije evidentiranih 168.755 oseb s statusom invalida, kar predstavlja 8,48 odstotka prebivalstva. Polovica izmed vseh invalidov v Evropski uniji je v aktivni delovni dobi, a žal je zaposlenih zelo malo.

Invalidi so izrazito heterogena skupina, ki jih združuje pridobljeni status invalida. Ta pa izhaja iz različnih zakonsko opredeljenih pravic. Vsem je skupna tudi kronična okvara zdravja, z bolj ali manj izraženimi posledicami. Heterogenost skupine invalidov<sup>1</sup> je **posledica njihovih raznolikih lastnosti, ki jih lahko v osnovi razdelimo na:**

- biološke, kamor štejemo starost in spol;
- socialne, kot so bivališče, stan, stopnja izobrazbe, tudi etnično poreklo ter zaposlenost in z delom povezan status;
- lastnosti, ki opredeljujejo njihovo telesno in duševno stanje, povezano tudi s trajno okvaro.

## Nad invalide še vedno s predsodki

“On je invalid, on ne zmore tega!” Prav gotovo je vsak izmed nas kdaj že izrekel tak stavek na glas ali v svojih mislih. Včasih ne mislimo s tem nič slabega, ampak tako reagiramo zaradi lastnih predsodkov in predsodkov širše okolice oziroma družbe. Da so invalidi nesposobni za samostojno oblikovanje lastnega življenja, je namreč predsodek, ki sicer ne drži, kot nam lahko pokažejo izkušnje srečevanj z invalidi, ampak se ga žal ne moremo kar tako otresti. Invalide v splošnem obravnavamo kot neproduktivne in nesposobne osebe, ki vse življenje potrebujejo svetovalce, strokovnjake in cel kup institucij, ki bi poskrbele za njih in jim pomagale na poti v življenje. Invalidi pristajajo na etiketiranje in zapostavljanje, ker so zaradi določenega manka (vidnega ali navideznega) člani manjšinske skupine, *“skupine ljudi, ki so zaradi svojih fizičnih ali kulturnih karakteristik ločeni od drugih članov družbe, v kateri živijo in ki se jih neenakopravno obravnava, kar ima za posledico, da se jih obravnava kot objekte kolektivne diskriminacije”*.<sup>2</sup>

Invalidi namreč posedujejo vse bistvene značilnosti manjšinske skupine,<sup>3</sup> razen homogenosti, kar pa le povečuje moč in diskriminacijo s strani neinvalidnih oseb. V interesu slednjih, zlasti tistih, ki imajo nižji status znotraj večinske skupine, je, da člani manjšine “ne le prepoznavajo svoj prostor, ampak ga tudi ohranijo - kar pomeni, da čutijo in delujejo kot manj srečna bitja”.<sup>4</sup> Do tega pa pride zaradi tega, ker se tisti, ki imajo nižji status v večinski skupini, počutijo ogrožene s strani manj-

šine. Obstaja nevarnost, da zdrsnejo v manjšinsko skupino, zato za ohranitev svojega mesta v večinski skupini pogosto ne izbirajo sredstev. To se še vedno dogaja, čeprav se v globalnem smislu vse bolj uveljavlja prepričanje, da invalidnost ni nikakršen odklon od normalnosti in da je na razlike med ljudmi potrebno gledati kot na neizbežen in koristen pojav za celotno človeško družbo. Družba, ki se zares zavzema za človekove pravice, je tista družba, ki sprejema in podpira pravico svojih manjšin do drugačnosti in ki jih ne sili, da bi se prilagodili normi večine. Invalidnost naj bi danes temeljila na pravici do drugačnega življenja ter na zadovoljevanju različnih potreb in ne na togem prilagajanju življenju večine ali celo na zatiranju in odvisnosti od večine, ki temelji predvsem na dobrodelnosti in pomilovanju.

Na nemoč in zapostavljanje invalidov kažejo tudi naslednji predsodki, ki jih je zbral Dušan Rutar:<sup>5</sup>

– Invalidi so moteni.

Telesni in mentalni manko je še vedno razumljen kot motnja v telesnem in duševnem razvoju, kar je v bistvu odraz nevednosti ljudi. Ljudje vsako odstopanje od "zdravega telesa in uma" pojmujejo kot motnjo, zaradi katere se posameznik ne more in pogosto ne sme normalno vključevati v družbeno življenje.

– Invalidi kot nebogljeni, žalostni in trpeče osebe.

Ker vemo, da so invalidi zaradi svojega manka prikrajšani za določene stvari, predpostavljamo, da so zaradi tega vedno žalostni in trpijo. Prav zaradi tega pogosto, ko slišimo besedo invalid ali hendikepirana oseba, takoj pomislimo na nebogljeno in žalostno osebo na vozičku. Kadar pa vidimo kakšno invalidno osebo nasmejana in polno energije, imamo to za izjemo, kot da ni mogoče, da so tudi invalidi dobre volje.

– Invalidi imajo posebne potrebe.

Iz tega sledi, da se potrebe delijo v najbolj grobem smislu na univerzalne, ki so nam vsem

skupne, in pa specifične, ki se vežejo na okoljske razlike, spol, starost, zdravje, družbeni položaj itd. Torej posebnih oziroma specifičnih potreb nimajo le invalidi, ampak ima prav vsak kakšno specifično potrebo, le da se nam ta ne zdi tako specifična (predvsem ne v negativnem smislu) kot potreba, ki jo ima invalid.

– Invalidi ne potrebujejo visoke izobrazbe.

Ker so invalidi že v osnovi definirani kot manj zmožni in sposobni, če že ne celo kot nezmožni in nesposobni, privzemamo, da niso sposobni opravljati zahtevnejših del in samostojno živeti. V praksi pogosto vidimo, da lahko tudi invalidi opravljajo vrsto zahtevnih del, samostojno živijo in znajo uporabiti tudi znanje pridobljeno z visoko izobrazbo.

– Ne bi hotel(a) biti na njihovem mestu.

Morda tudi oni ne bi želeli biti. Prav vsi se v življenju srečujemo s težavami in ovirami, le da so težave in ovire invalidov morda večje. Tukaj pa se postavi zanimivo vprašanje; katere vrste težav so največje in katere vrste ovir najtežje premagljive? Na to vprašanje bi težko našli objektivni odgovor, saj bi bili naši odgovori v skladu z našimi miselnimi vzorci, ki pa se nanašajo na določen družbeni kontekst, v katerem gre za že privzete strukture, ki pa niso vedno objektivne in pravilne. Na to pa se nanašata tudi naslednja dva predsodka:

– invalidi trpijo Tantalove muke,

– življenje invalidne osebe je življenje, ki ga ni vredno živeti.

Neutemeljenost zadnjega predsodka se najlepše pokaže v citatu Poropatove, ki je tudi sama invalidka. Pravi tako: "Življenje hendikepirane osebe je še kako vredno. Je polno, raznoliko in zanimivo, kot si ga narediš in izboriš".<sup>6</sup>

Čeprav nimajo predsodki nobene realne podlage, se jih zelo močno oklepamo in se pustimo zelo dolgo prepričevati, da nimamo prav. Predsodke imamo do vsega tujega in neznanega, vendar bi bil že skrajni čas, da se zavemo, da invalidi niso nekaj tujega, dru-



gačnega, ampak del nas, del družbe kot mi. Res sami pogosto ne morejo zadovoljiti in uresničiti določenih svojih potreb in želja, včasih jim to ne uspe kljub pomoči njihove družine, vendar šele takrat potrebujejo pomoč drugih. To pa je lahko včasih dvorezen meč, ker lahko preveč vsiljeno nudenje pomoči preide na vsiljevanje nečesa, česar si ne želijo. Skušaja se jih spreminjati in popravljati, da bi bili čim bolj podobni nam. Na podlagi česa lahko sklepamo, da so prave le lastnosti, vedenje in oblika neinvalidov? Zavedati se moramo, da nimamo za takšno sklepanje nobenih trdnih dejstev. Invalidu, ki morda le na pogled s težavo opravlja določeno stvar, pomagajmo torej le, kadar nas za pomoč prosi in če je ne odkloni, ko mu jo ponudimo, in le toliko kot želi, brez pomilovanja in nepotrebnega pokroviteljstva. Pomagajmo mu tako, kot bi pomagali kateri koli drugi neinvalidi osebi, in naj bodo tudi pri invalidni osebi besede in dejanja tista, ki odtehtajo videz in zaznave. Ne ocenjujmo ljudi le po videzu.

Podobno kot predsodki izražajo negativna stališča do invalidnih oseb tudi domneve o njihovi nesposobnosti in nezmožnosti, s katerimi sta se ukvarjali Finova in Asheva<sup>7</sup> in ki so v svojem bistvu prav tako predsodki in stereotipi gledanja na invalidnost:

1. Zaradi svojega manka se invalidi sprijaznijo s problemi in težavami.

Gre za določeno zaznamovanost, stigmatizacijo invalidov, ki sicer v osnovi pomeni le biološko oviro oziroma biološko drugačnost, ki pa se zaradi takšnega družbenega ustroja odraža tudi v družbene odnose. Zaradi te zaznamovanosti, ki je v osnovi stigma, invalidi dopuščajo tudi drugačnost v socialnem smislu. Povedano drugače, ker so postavljeni v manjvreden položaj v biološkem smislu, dopuščajo oziroma se sprijaznijo tudi z manjvrednostjo v socialnem smislu. Zapostavljanje, diskriminacija, težave pri vključevanju v družbo se jim pogosto zdijo upravičene zaradi biološke zaz-

namovanosti. Zaradi okoljskih ovir je omejena tudi participacija oseb z invalidnostjo v družbenem življenju, kar je prav tako posledica določenega družbenega ustroja, vendar se to počasi le izboljšuje.

2. Privzeto je, da so invalidi "žrtve".

Pogosto se namreč invalidi obnašajo kot žrtve, ki čutijo bolečino ali trpijo in za to krivijo sebe. To kažejo tudi številne izkušnje in izpovedi oseb z invalidnostjo in prav zato je nezmožnost pogosto sinonim za "viktimizacijo", obnašanje neinvalidov do oseb z invalidnostjo pa takšno, kot je, - negativno.

3. Nezmožnost je pri invalidih središče vsega. Iz nezmožnosti izhaja samodefiniranje, predstava o sebi, družbene primerjave in referenčne skupine.

Invalidi sebe primerjajo z ljudmi, ki so prav tako invalidi, ker vse definirajo skozi svojo nezmožnost zaradi določenega manka, ki ga imajo.

4. Biti nezmožen je sinonim za potrebovati pomoč in družbeno podporo.

V družbi žal še vedno velja, da se vloga invalidne osebe veže na odvisnost, pasivnost in da vedno potrebuje pomoč, zato invalidi to vlogo tudi nezavedno privzamejo, ostali pa se s svojim obnašanjem na to vlogo odzovejo bodisi s pomilovanjem bodisi z nudenjem pomoči, ne da bi jo invalid zares potreboval.

Večina ljudi se do invalidov obnaša in gleda nanje v skladu s prej predstavljenimi predsodki in domnevami. V splošnem obstajata dva tipična načina obnašanja do invalidnih oseb:

- ignoranca oziroma sprenevedanje glede "obstoja hendikepa"

Ta izhaja iz nelagodja, tesnobe, vznemirljenosti, ki ga povzroči pogled na "deformirano" telo. Ljudi je strah pred srečanjem oseb z invalidnostjo, ker ne vedo, kako naj se takrat obnašajo, zato se takemu srečanju raje izogonejo.

- usmiljenje in pomilovanje

V naših očeh je invalid uboga in nebogljen oseba, ki po našem mnenju ne živi, ampak živetari. Takšen odnos do invalidov le-te nehote postavi v podrejen oziroma inferiorni položaj. Poleg tega pa se osebi z invalidnostjo kar samoumevno pripiše še “nemoč-

no voljo” ali “prizadeto duševnost” in se ji zaradi teh pogosto le pripisanih lastnosti spregleda določeno obnašanje, ki se pri ostalih ljudeh smatra za netolerantno. Hendikep se tako smatra kot neke vrste olajševalna okoliščina za še tako neprimerno vedenje.<sup>8</sup>



Z. Arnšek: Vzlet, 1996, žgana glina, v. 47 cm.

Do tega prihaja, ker ljudje pri invalidih vidijo najprej invalidnost, ne vidijo pa njih kot osebe z določenimi zmožnostmi in sposobnostmi. Pogosto pa takšne vzorce obnašanja spodbujajo tudi invalidi sami, ki si zaradi svoje invalidnosti, zaradi katere so pogosto odrinjeni na rob, želijo posebno ravnanje z njimi, ki pa ne ostane brez negativnih posledic. Te nas zopet pripeljejo do etiketiranja, to je razvrščanja in klasifikacije na podlagi stereotipov in predsodkov.

Predsodke in stereotipe bomo presegli, če se bomo izogibali generalizaciji in kategorizaciji oseb z invalidnostjo in če bomo z njimi v tesnejših stikih, kar bo zmanjšalo socialno distanco do njih, ki je vzrok za negativno nabite emocionalne odnose in razne vrste anksioznosti ob srečanjih z njimi. Stik z invalidi povzroča zaskrbljenost zaradi stalne bojazni neinvalidnih oseb, da bi izgubile svojo telesno integriteto. Neinvalidi čutijo do invalidov odpor, ki je različen glede na vrsto in stopnjo invalidnosti. Gre za podzavestni strah in odpor, ker se srečujemo z nečim, kar je drugačno, tuje in naši osebni izkušnji nepoznano. Negativna kulturna vrednotenja lahko to še podkrepijo, pozitivna vrednotenja pa omilijo.

### Boj proti socialni izključenosti

Z antidiskriminacijsko zakonodajo, ki se v vse večji meri sprejema in uveljavlja v državah članicah Evropske unije, se skuša osebe z invalidnostjo čim bolj integrirati v družbo. Vlade in Evropska unija morajo zagotoviti skladnost vseh svojih politik in zakonodaj z mednarodnimi instrumenti človekovih pravic, kot so Evropska konvencija o človekovih pravicah, Evropska socialna listina in Konvencija o preprečevanju mučenja in poniževalnega ravnanja. Evropska komisija ima pri zagotavljanju urejanja pravic in vključevanja invalidov v vse evropske področne politike, še posebej tiste, ki delujejo v smeri odpravljanja socialne izključenosti in diskriminacije, posebno težo.

Tudi v Sloveniji se v smeri večjega vključevanja invalidov v družbo in spodbujanja njihove neodvisnosti izvajajo številni programi in ukrepi. Globalne razvojne cilje invalidskega varstva pri nas vsebinsko opredeljujejo naslednji osnovni elementi:<sup>9</sup>

- neodvisno življenje invalidov,
- samoorganiziranje invalidov,
- družbeno organizirana pomoč invalidom,
- izobraževanje in usposabljanje otrok in mladostnikov z motnjami v razvoju kot potencialnih invalidov.

*“Namen politike enakih možnosti je izpolniti vse zahteve načela enakosti, in to ne le načela formalne enakosti in odsotnosti diskriminacije, temveč tudi načelo popolne in učinkovite enakosti, ki bi vsem posameznikom omogočilo, da uveljavljajo svoje socialne, ekonomske in politične pravice.”<sup>10</sup>*

Antidiskriminacijska zakonodaja Sveta Evrope<sup>11</sup> si prizadeva za “uskajano in celovito politiko, ki se zavzema za invalide in za tiste, ki jim grozi invalidnost, in ki naj bi:

- preprečevala ali odpravljala invalidnost, preprečevala njeno poslabšanje in lajšala njene posledice,
- zagotavljala popolno in aktivno sodelovanje v družbi,
- ljudem nudila pomoč pri aktivnem sodelovanju v družbi v skladu z njihovimi željami”.

Pri tem gre za dolgotrajni in dinamičen proces medsebojnega prilagajanja, ki zajema tako ljudi s posebnimi potrebami, ki življenje živijo skladno s svojimi željami, odločitvami in sposobnostmi, in za katere je pomembno, da se spodbuja njihov razvoj, kot tudi družbo, ki mora nuditi podporo pri zagotavljanju enakih možnosti.

Načelo nediskriminacije je umeščeno tudi v prvem delu ustave Evropske unije, ki govori o temeljnih vrednotah Evropske unije. Zajeto je v načelih Evropske unije, ki se nanašajo na “družbo pluralnosti, tolerantnosti, pravičnosti

in nediskriminatornosti".<sup>12</sup> V drugi del ustave Evropske unije je vključena listina temeljnih pravic. V okviru te listine se na invalidnost nanašata dva člena, kjer prvi prepoveduje diskriminacijo na osnovi invalidnosti kot tudi genskih razlik, drugi pa Evropsko unijo poziva k priznavanju in spoštovanju pravic oseb z invalidnostjo do uporabe ukrepov, ki zagotavljajo njihovo udeležanje v vsakdanjem življenju pri zagotavljanju neodvisnosti, družbene in poklicne integracije in vključevanja v življenje v skupnosti.<sup>13</sup>

### **Delo – najpomembnejša vez socialne vključenosti invalidov**

Direktiva 2000/78/EC o splošnih okvirih enakega obravnavanja na področju zaposlovanja in dela prepoveduje diskriminacijo, tako posredno kot neposredno, na osnovi invalidnosti. Direktiva zahteva primerne prilagoditve delovnih mest invalidnosti, npr. opremo in delovni prostor, delovni čas, delitev dela ali ukrepe usposabljanja in integracije, razen, če ti ukrepi povzročajo preveč stroškov delodajalcem.<sup>14</sup> Zakonodajo na tem področju so države članice v večini že prilagodile besedilu zgornje direktive.

Ohranjanje zaposljivosti (zmožnosti za delo) invalidov in razvijanje možnosti za njihovo zaposlitev sta pomembni sestavini obvladovanja invalidnosti v vsaki družbi. Vsaka družba razvija ta dva pomembna procesa za kakovost življenja invalidov na različne načine in z različnimi modeli. Žal ni modela, ki bi bil univerzalno uporaben. Številni sodobni pristopi na tem področju vse bolj upoštevajo povezanost:<sup>15</sup>

– sistema izvajalcev - strokovnjakov in služb, ki prispevajo podatke o preostali psihofizični funkcijski zmožnosti osebe v okviru sistemskih zmožnosti, ki osebo usmerjajo k vrnitvi oziroma vključitvi v delo, jo vodijo v njenem strokovnem razvoju in ji pomagajo oblikovati delovni razvoj - kariero;

- vloge osebe same - klienta, kjer je pomembno njeno osebno stališče do dela in do številnih nemedicinskih dejavnikov ter prevzemanje aktivnega sodelovanja;
- delodajalca - njegova jasno definirana vloga in pomen.

Delo oziroma zaposlitev za invalide nista pomembna le kot vir pridobivanja sredstev za življenje, ampak predvsem zaradi svoje psihološke in socialne funkcije vključenosti v družbo. Ljudje, ki niso zaposleni, so pogosto označeni kot manj vredni člani družbe. Čeprav se številne države tega zavedajo in si z ustreznimi politikami in ukrepi prizadevajo za čim večjo zaposlenost invalidov, so invalidi - poleg žensk in starejših delavcev - še vedno ena najtežje zaposljivih skupin z visoko stopnjo brezposelnosti. Ta je pogosto tudi dva do trikrat višja kot je povprečna letna stopnja brezposelnosti določene države. K temu danes veliko pripomorejo tudi zaostrene gospodarske razmere zaradi vse večje konkurenčnosti držav v razvoju na svetovnem trgu. Ključne ovire, ki bi jih bilo po mnenju Evropske komisije<sup>16</sup> potrebno preseči, da bi se povečal delež zaposlenih invalidov, so: ovire zaradi odnosa delodajalcev, cena prilagoditve delovnih mest, visoke pasivne pravice, plače in število ur zaposlitve.

V Sloveniji se je v zadnjem desetletju zaradi spremenjenih gospodarskih in družbenih razmer brezposelnost, še posebej med invalidi, hitro povečala. Podatki kažejo (glej tabelo spodaj), da se je od leta 1995 do konca leta 2001 število brezposelnih invalidov povečalo za 11.519 oziroma za približno 160 odstotkov. Povečanje brezposelnih invalidov pa se je po letu 2001 vidno zmanjšalo. V letu 2002 je bilo zabeleženo zmanjšanje brezposelnosti med invalidi, in sicer se je število brezposelnih invalidov zmanjšalo v primerjavi z enakim obdobjem leta 2001 za 4.264 oziroma za 22,8 %, konec leta 2003 je zabeleženo zmanjšanje brezposelnih invalidov še za 5.545

oziroma za 38,5 %. Trend zmanjšanja števila brezposelnih invalidov se nadaljuje še v letu 2004, ko je zabeleženo zmanjšanje še za 824 oziroma 9,3 %. Pri tem je potrebno opozoriti, da se je delež brezposelnih invalidov, ki so v evidenci brezposelnih oseb v letu 2002-2004,

zmanjšal zaradi sprememb Pravilnika o vsebini in načinu vodenja evidenc s področja zaposlovanja in ne zaradi razloga zaposlitev. Je pa bilo v letu 2004 število brezposelnih invalidov, ki so se zaposlili, večje od povprečja za obdobje 2001-2004.



Z. Arnšek: Slavolok, 2002, žgana glina, v. 50 cm.

Tabela 1: Razmerje med številom vseh brezposelnih in številom brezposelnih invalidov (Legenda: A = Leto, B = Št. vseh brezposelnih, C = Št. brezposelnih invalidov, Č = Delež invalidov med brezposelnimi).

A	B	C	Č
1995	126.759	7.165	5,7 %
1996	124.470	8.671	7,0 %
1997	128.572	10.897	8,5 %
1998	126.625	12.528	9,9 %
1999	114.348	14.878	13,0 %
2000	104.583	17.179	16,4 %
2001	104.316	18.684	17,9 %
2002	99.607	14.420	14,5 %
2003	95.993	8.875	9,2 %
2004	90.728	8.051	8,8 %

Vir: Letno poročilo ZRSZ, v Kolar, Špela, Jesenko Karmen, Uršič, Cveto, *Informacija o invalidskih podjetjih v Republiki Slovenije - pregled*, Ljubljana, Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve - Direktorat za invalide, 2005, 7. Dostopno na: [http://www.sigov.si/mddsz/doc/ip\\_info05.pdf](http://www.sigov.si/mddsz/doc/ip_info05.pdf), 3. II. 2005.

Čeprav se na pojma delo in zaposlitev veže pojem zdravega in sposobnega posameznika, tudi invalidi ne smejo biti iz tega izključeni, vendar ugotovitve kažejo ravno nasprotno. Invalidnost kot taka ne sme biti vzrok za izključitev s trga delovne sile. OZN v svojih Standardnih pravilih za izenačevanje možnosti invalidov (1996), v pravilu št. 7, ki se nanaša na zaposlovanje, govori o tem, da mora biti invalidom omogočeno uveljavljati svoje človekove pravice, posebej na področju zaposlovanja. Tako v mestnih kot v podeželskih okoljih morajo imeti enake možnosti za produktivno in plačano zaposlitev na trgu dela. Ustava Republike Slovenije<sup>17</sup> v 49. členu določa, da je vsakomur pod enakimi pogoji dostopno vsako delo. V 52. členu pa zagotavlja invalidom varstvo in usposabljanje za delo, otrokom z motnjami v duševnem razvoju pa s po-

močjo javnih sredstev usposabljanje za dejavno življenje v družbi.

Invalidi so sicer sposobni delati, vendar jih je potrebno na podlagi programov primerno usposobiti in jim prilagoditi delo tako, da ga lahko opravljajo in obdržijo. Nujen predpogoj vsakega uspeha pri zaposlovanju invalidnih oseb je odstranitev odklonilnih stališč delodajalcev in javnosti za intenzivno zaposlovanje invalidov. Družba jih na žalost še vedno pogosto obravnava kot drugorazredne državljane zaradi družbene stigmatizacije, ki se kaže v hkratnem izražanju sočustvovanja in odpora. Delodajalci jih obravnavajo kot neprimerno delovno silo zaradi stereotipnega mišljenja, da so invalidi manj sposobni, težko prilagodljivi, manj zanesljivi, ne dovolj vztrajni in da jim je veskozi potrebno posvečati veliko pozornosti. Zaposlovanje invalidov je smotrno spodbujati tako zaradi ekonomskih, psiholoških in etično-humanih razlogov. Zavedati pa se moramo, da lahko z vidika racionalnosti in učinkovitosti invalidom najbolj pomagamo prav z usposabljanjem in zaposlovanjem. Še prej pa jim je potrebno omogočiti tudi dobro izobrazbo oziroma najprej sploh dostop do nje. Boljše možnosti izobraževanja, usposabljanja in zaposlovanja ter odprava raznih ovir, s katerimi se invalidi srečujejo poleg diskriminacije, bi povečale motivacijo invalidov pri vključevanju v delovno okolje in tudi sicer v družbeno življenje.

Novo obliko vključevanja invalidov v proces dela in zaposlovanja predstavlja socialna ekonomija, za razvoj katere si Evropska unija v zadnjih letih zelo prizadeva. Socialna ekonomija ne zajema le ekonomskega vidika poslovanja, temveč tudi socialnega. Temelj razvoja programov socialne ekonomije je vzpostavitev solidarnosti, kohezije, partnerstva, stalnega razvoja in socialnega podjetništva.

Razvoj socialne ekonomije omogoča:<sup>18</sup>

- višjo zaposlenost brezposelnih, težje zaposljivih in invalidnih oseb,
- pomoč pri poklicnem uveljavljanju invalidov in težje zaposljivih oseb,
- finančne organizacije dajejo vse večjo finančno pomoč asociacijam socialne ekonomije,
- pri nastajanju novih asociacij je pomembna vloga lokalne in regionalne oblasti,
- vključevanje različnih institucij v tržni mehanizem,
- potrebno je spoznavanje potreb socialnega okolja,
- zaradi specifičnosti asociacij so potrebna partnerstva,
- nujno pa je tudi oblikovati pravila za uspešno sodelovanje.

Nosilci socialne ekonomije so t. i. socialna podjetja, ki opravljajo dela, ki so v javnem interesu, in dela, prilagojena psihofizičnim sposobnostim vključenih. Od običajnih podjetij se razlikujejo, ker:<sup>19</sup>

- zaposlujejo omejeno zmožne osebe za delo in ljudi, ki so sicer na trgu delovne sile nezanimivi,
- delovno vzdušje omogoča opravljanje dela tistim, ki imajo telesne in psihične omejitve,
- osebe obravnava kot človeški vir s pozitivnim potencialom.

### Zaključek

Sodobni trendi v svetu, kot sta globalizacija in integracija, prinašajo s seboj na eni strani koncentracijo kapitala in unifikacijo na določenih področjih življenja, na drugi pa povečujejo ekonomske razlike med ljudmi in socialno diferenciacijo predvsem v dostopnosti do izobraževanja, dela in drugih dobrin, ki vplivajo na ekonomski in socialni status posameznika. Družbe postajajo vse bolj profitabilno usmerjene in vse manj solidarne, kar implicira vse manjši obseg socialnih transferjev, ki so pogoj za vključitev invalidov in os-

talih šibkejših skupin v proces izobraževanja in dela, kar je pogoj za dvig njihovega standarda. Vlogo opravljanja socialnih funkcij tako danes vse bolj pridobivajo invalidske delavnice in socialna podjetja, ter varstvene delavnice, v katerih so zaposleni hendikepirani. Te sicer nudijo zaposlitev osebam z invalidnostjo, niso pa vedno najboljše sredstvo integracije, ker gre za ločevanje invalidov v nekakšno izolirano geta, zato naj bi le-te prevzele funkcijo priprave in usposabljanja invalidnih oseb za vstop na odprt trg delovne sile, torej na zaposlitev v običajnih neinvalidskih podjetjih.

Naša država si kot sodobna evropska država prizadeva za izenačevanje možnosti izobraževanja in zaposlovanja invalidnih oseb. To se kaže z vse večjo prilagojenostjo naše zakonodaje evropski in pri ukrepih aktivne politike zaposlovanja, s katerimi Slovenija ponuja nekaj možnosti za pospeševanje zaposlovanja invalidov. Zaposlovanje invalidnih oseb je smotrno spodbujati zaradi ekonomskih, psiholoških in etično-humanih razlogov. S tem je mišljeno predvsem zaposlovanje v neinvalidskih podjetjih, saj je to eden izmed osnovnih načinov izenačevanja možnosti.

Zavedati se moramo, da lahko z vidika racionalnosti in učinkovitosti invalidom najbolj pomagamo prav z usposabljanjem in zaposlovanjem. Boljše možnosti izobraževanja, usposabljanja in zaposlovanja ter odprava raznih ovir, s katerimi se poleg diskriminacije srečujejo, bi povečale motivacijo invalidov pri vključevanju v delovno okolje in tudi sicer v družbeno življenje. To bi nadalje omogočilo dvig njihove življenjske ravni in ravni splošnega zadovoljstva.

---

1. Glej Fatur Videtič, Andrejka, Razvijanje možnosti za aktivno življenje in delo invalidov, v: Uršič, Cveto (ur.), *Zaposlovanje invalidov med politiko in prakso: mednarodni simpozij 3. in 4. november 2003*, Ljubljana: Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo, 57.

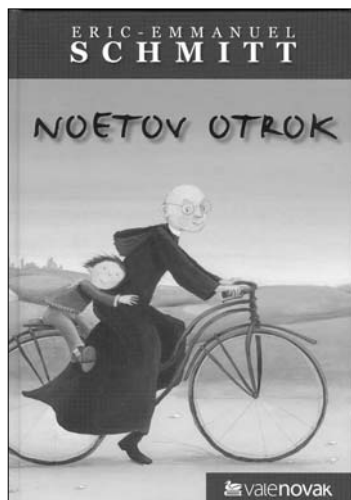
2. Wirth v Wertlieb, Ellen C., *Minority Group Status of the Disabled*, v: *Human Relations*, vol. 38, no. 11, New York, London, Plenum Press, 1985, 1047-1063, 1047.
3. Značilnosti manjšinskih skupin:
  - Člani manjšin so postavljeni v podrejen položaj s strani večine, zato so člani manjšine subjekti predsodkov, diskriminacije in izključevanja.
  - Posamezni člani manjšinske skupine so tretirani kot skupina zaradi "družbeno pomembne" karakteristike, ki je skupna vsem njenim članom.
  - Člani manjšin so povezani skupaj v solidarnostno skupino.
  - Članstvo v tej skupini ponavadi ni prostovoljno, ampak se posameznik preprosto rodi v to skupino.
  - Člani manjšin se v večini poročajo med seboj, torej s člani iste skupine.
  - (Robertson v Wertlieb, Ellen C., *Minority Group Status of the Disabled*, v: *Human Relations*, vol. 38, no. 11, New York, London, Plenum Press, 1985, 1047-1063, 1048.)
4. Wright v Wertlieb, Ellen C., *Minority Group Status of the Disabled*, v: *Human Relations*, vol. 38, no. 11, New York, London, Plenum Press, 1985, 1047-1063, 1047.
5. Glej Rutar, Dušan, Stereotipi in predsodki o hendikepu, v: *EDUCA*, 1997/1998, Nova Gorica, Založba EDUCA, 60-65.
6. Poropat, Klauđija, Hendikep kot vrednost, v: *AWOL* 1, 3/1997, Ljubljana, YHD, 104.
7. Glej Fine, Michelle, Ash, Adriene, *Disability Beyond Stigma: Social Interaction, Discrimination and Activism*, v: *Journal of Social Issues*, vol. 44, no. 1, 3-21, 8-15.
8. Glej Pečarič, Elena, Bohinc Emil, Toleranca do hendikepiranih, v: *Didakta* 5, 28/29 (1996), Ljubljana, Založba DIDAKTA, 56-59, 58.
9. Glej Fatur Videtič, Andrejka, Podlage za oblikovanje celostnega modela obravnave zmožnosti za delo in zaposlitev na področju zaposlovanja invalidov, v: Uršič, Cveto (ur.), *Zaposlovanje invalidov med politiko in prakso: mednarodni simpozij 3. in 4. november 2003*, Ljubljana, Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo, 81.
10. Council of Europe v Tabaj, Aleksandra, Zaposlovanje invalidov v informacijski družbi, v: Uršič, Cveto (ur.), *Pravica do enakih možnosti in enake obravnave: usposabljanje in zaposlovanje invalidov v Evropski uniji in Sloveniji*, Ljubljana, Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo, Zveza delovnih invalidov, 2004, 45.
11. Prav tam.
12. *Annual report*: May 2003 - April 2004, Brussels, European Disability Forum, 2004, 26.
13. Prav tam, 27.
14. Glej Tabaj, Aleksandra, Zaposlovanje invalidov v informacijski družbi, v: Uršič, Cveto (ur.), *Pravica do enakih možnosti in enake obravnave: usposabljanje in zaposlovanje invalidov v Evropski uniji in Sloveniji*, Ljubljana, Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo, Zveza delovnih invalidov, 2004, 46.
15. Fatur Videtič, Andrejka, Podlage za oblikovanje celostnega modela obravnave zmožnosti za delo in zaposlitev na področju zaposlovanja invalidov, v: Uršič, Cveto (ur.), *Zaposlovanje invalidov med politiko in prakso: mednarodni simpozij 3. in 4. november 2003*, Ljubljana, Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo, 2003, 81.
16. Uršič, Cveto. *Pravica do enakih možnosti in enake obravnave: usposabljanje in zaposlovanje invalidov v Evropski uniji in Sloveniji*, Ljubljana, Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo, Zveza delovnih invalidov, 2004, 31.
17. Uradni list Republike Slovenije, št. 33/91.
18. Žnidarčič, Damjan, Nove oblike vključevanja invalidov v delo - socialna ekonomija, v: Uršič, Cveto (ur.), *Zaposlovanje invalidov med politiko in prakso: mednarodni simpozij 3. in 4. november 2003*, Ljubljana, Inštitut Republike Slovenije za rehabilitacijo, 2003, 103.
19. Prav tam, 105.



**Eric-Emmanuel  
Schmitt  
Noetov otrok**

Ljubljana: Vale-Novak,  
2005.

Prevod: Maja Novak



V zadnjem desetletju je postal Eric-Emmanuel Schmitt eden najbolj branih piscev v francoskem jeziku. Po študiju klavirja in doktoratu iz filozofije se je posvetil poučevanju, vendar ga je zaradi velikega uspeha na odru in pri bralcih opustil in se povsem posvetil pisanju. Njegova dela so prevedena v več kot trideset jezikov, v več kot štiridesetih državah so bile uprizorjene njegove drame. Največjo naklonjenost bralcev in vrsto uglednih nagrad mu je prinesel *Cikel nevidnega*, znotraj katerega je izšel tudi *Noetov otrok*.

V *Ciklu nevidnega* se Eric-Emmanuel Schmitt dotika vere. In čeprav nam *Gospod Ibrahim in cvetovi iz Korana*

spregovori o sufizmu (islamskem spiritualizmu), *Oskar in gospa v rožnatem zretu* v svet z očmi katolikov, *Noetov otrok* pa je preganjan Jud, nam vse tri zgodbe z enako lahkoto prirastejo k srcu, saj z iskrenimi otroškimi vprašanji sežejo onkraj verskih resnic do same božje ljubezni. Ljubezni, katere najboljši pričevalci so odrasli, ki Schmittovim otrokom poskušajo Boga približati. Eric-Emmanuel Schmitt je zapisal, da so v vsaki religiji vedno mistiki tisti, ki so nam zelo blizu. V njegovih delih so mistiki otroci. Otroci, ki postavljajo najbolj nezaslišana vprašanja, trmasto iščejo resnico in instinktivno prepoznajo bistvo.

Eden teh otrok je Jožef, sedemletni sin judovskega krojača in materin ljubljencek, ki ga iz kletnega stanovanja v Bruslju pred aretacijo med nacistično okupacijo reši oče Pons. Mladi duhovnik v podeželskem katoliškem internatu med gojenci skriva judovske otroke. Jožef dobi ponarejene dokumente, izmišljeno preteklost in katekizem. Ko prvič stopi v katoliško cerkev, ga ta povsem prevzame. Otrok, ki ga starši niso vodili v sinagogo, med čarobnimi vitraži in visokimi stebri začudeno čaka, kdaj bo vstopil Bog. Ko pa zadonijo orgle in zadiši po kadilu, božjo navzočnost omamljen začuti v zraku, ki ga obdaja in drhti v soju sveč. Biti Jud sedemlet-

nemu otroku nevernih staršev pomeni le, da mora živeti v laži, da je preganjan in odtrgan od družine. Očaran nad katoliškim obredjem in podobicami Marije – Matere naenkrat zasluti možnost za varno in normalno življenje. Zato je besen in razočaran, ko oče Pons ne deli njegovega navdušenja ob novici, da bi se rad spreobrnil v katoličana. Z otroško radovednostjo in predrznostjo se kmalu dokoplje do skrivnosti očeta Ponsa, ki po svojih močeh skuša rešiti ne le judovsko ljudstvo, temveč tudi njihovo vero in izročilo. V ta namen v kripti pod kapelo – svoji “Noetovi barki” – skriva zbirko judovskih molitvenikov, svetinj, gramofonskih plošč s pesmimi v jidišu in zvitke Tore, ki jo študira v nočnih urah. Jožef postane njegov učenec, pa tudi zaupnik. Dnevi v internatu jima minevajo med skupimi obroki, zabavnimi in manj zabavnimi zapleti, strahom pred gestapom in skrivnim učenjem judovskih nauk.

Učne ure hebrejščine za klenjenimi vrati bistrourni otrok izkoristi za zastavljenje teoloških in filozofskih vprašanj. Kdo ima prav, Judje ali kristjani? Zakaj nam na to vprašanje ne odgovori kar Bog sam? Če si pobožen in dober človek, bo Bog dopustil, da se ti zgodi kaj hudega? Oče Pons skozi njune pogovore ponovno odkriva svojo vero, pa tudi nova vprašanja. V svojem

omahovanju se počuti ne vrednega Kristusa, v isti sapi pa podvomi v smiselnost krščanske zapovedi ljubezni. V očeh svojega mladega zaupnika postane nekakšen Poncij Pilat, zbegani posrednik med Judi in kristjani, poštenjak, ki se ne zna odločiti. V očeh katoliškega bralca pa dragocen lik, ki nas prisili ponovno razmisliti osebno vero, pa naj se z njim strinjamo ali ne.

Užitek ob branju poveča vrsta barvitih stranskih likov, od judovskega najstnika Rudija, ki varljivi občutek varnosti išče v zavračanju šole in učenja, do gospodične Marcelle, vaške lekarnarke in zagrizene ateistke, ki skriva dobro srce.

Med ganljivimi in napetimi prigodami judovskega dečka se znajde tudi "cankarjanski" trenutek, ko Jožef na mimovozečem traktorju uzre svojega očeta. Leta, ki jih je preživel ločen od staršev, so bila kljub hudemu lepa, vseeno pa se je v njem nabiral gnev do njiju, ki sta ločitev dopustila. Druga plat občudovanja in idealiziranja očeta Ponsa se pokaže kot zaničevanje šibkosti in nesposobnosti lastnega očeta. Očetova nenavzočnost Jožefu na neki način ustreza, saj ga je oče Pons nadomestil in presegel. Zato se ob srečanju potuhne. Sprva srečen, da se je očetu izognil, se svojega dejanja počasi začne sramovati in po koncu vojne, v pričakovanju novic o starših,

ju spet začne ljubiti, podžgan z očitki vesti. Vendar se zgodba ne konča z nedopovedljivo srečo ob ponovni združitvi družinice. Razočaran nad spremenjenim očetom in nad praznino novega domovanja se Jožef še enkrat vrne po nasvet očeta Ponsa, ki mu pomaga, da se sooči z odgovornostjo preživelega Juda in sprejme svoje poslanstvo.

Petdeset let po vojni Jožef kljub strastnemu preučevanju vere prednikov ni našel tiste božje bližine, ki jo je sedemleten začutil v podeželski cerkvi. Svojo zgodbo konča s kritično mislijo o mladi judovski državi, ki tej ljubki pripovedi doda pečat aktualnosti, a brez politične pretenzije.

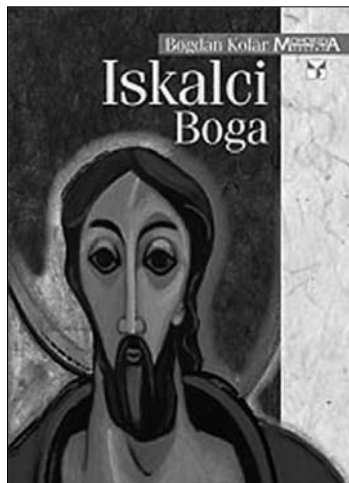
*Cikel nevidnega*, in znotraj cikla *Noetov otrok*, je v več pogledih osvežujoče branje. Današnjemu bralcu, ki je priča sistematičnemu izrivanju religije iz javnega življenja, oholim žalitvam verskih čustev in vedno večji napetosti med pripadniki različnih religij, ponudi protagoniste, ki se ne boje religij v njihovi različnosti. Konfliktom se izogibajo s spoštovanjem te različnosti in s poglobljanjem znanja in razumevanja. Ko želi Jožef od njega dokončne in absolutne odgovore, mu oče Pons odgovori: "Jožef, ti bi rad vedel, katera od obeh ver je prava. Nobena! Nobena vera ni prava ne napačna, vsaka ti ponuja le način življenja". Kar je na prvi pogled za

katoliškega duhovnika problematičen pogled, da liku očeta Ponsa izjemno širino - prav to, kar današnji svet tako nujno potrebuje.

Ajda Kristina Trontelj

**Bogdan Kolar  
Iskalci Boga**

Celje: Mohorjeva družba,  
2005



Avtor Bogdan Kolar prikazuje v knjigi dvatisočletni razvoj redovništva v zgodovini Cerkve. Namen menihov, puščavnikov in redovnikov je bil vedno znova, živeti življenje, ki je v skladu z evangelijskimi sveti in je podobno življenju Jezusa Kristusa. Jezus je živel neoženjen, bil je ubožen - brez imetja, hkrati pa je bil pokoren Očetu. Tisti, ki se podajo na pot za njim, se odpovedo svetu - gredo v samoto, v tišino, da bi se srečali z Njim. Različni poskusi iskanja te Božje bližine so v Cerkvi rodili množico redovnih skupnosti, zato je naslov knjige *Iskalci Boga*.

Prvo poglavje obravnava čas antike in hkrati razlaga, kako je prišlo do začetkov menišтва med kristjani. Asketi so

obstajali že v grški in rimski kulturi, v judovstvu pa so obstajale razne skupnosti, ki so zagovarjale asketski način življenja. Kristjani so kmalu nekatere od teh pojavov posvojili in jim dali krščansko vsebino. Že v drugem in tretjem stoletju si tako nekateri zadajo življenje v samoti, odpovedi in spokornosti. Hkrati se pojavijo prve teološke razlage in utemeljitve asketskega življenja s strani Tertulijana, Ciprijana in Origena. Nove razmere za krščanstvo nastopijo, ko je leta 313 priznано s strani rimske države, leta 385 pa postane državna veroizpoved. Med številnimi kristjani zato prevlada koristoljubnost, vne- ma za svetniško življenje pa upada. Nekateri zato odhajajo v samoto kot znak nestrinjanja s površnostjo nove Cerkve, drugi želijo posnemati Kristusa, tretji si izberejo asketizem kot trajno trpljenje.

V puščavah se iz vseh teh razlogov pojavijo prvi puščavniki oz. anahoreti. Egipt tako postane prvotna domovina menišтва. Posamezniki se umikajo v samoto, vendar ohranjajo stike s Cerkvijo in jo tako bogatijo. Antona Puščavnika, ki je oče puščavništva, življenje v puščavi ne oddalji od ljudi, pač pa postane duhovni svetovalec mnogim. Nekaterim puščavnikom Cerkve zaupa odgovorne službe, drugi so svetovalci mlajšim. Razvije se še druga usmeritev, ki zagovarja življenje v skup-

nosti (gr. koinos bios), zato se ti menihi imenujejo cenobiti. Prvo takih skupnosti razvije okoli leta 320 Pahomij, prej rimski vojak. V teh in drugih podobnih skupnostih je pomembno skupno življenje, kjer naj bi bili vsi enega srca in duha, molitev in delo sta bolj urejena, zahteva se odpoved lastnini in pokorščina predstojniku. Pojavljajo se ženske in nemalokrat tudi mešane skupnosti. Menišтво je bilo bolj v navadi na vzhodu, od tam se je kmalu začelo širiti na zahod. Več središč menišтва je nastalo v Galiji, Avguštín pa je pomembno prispeval k razcvetu menišтва v Severni Afriki.

Benedikt iz Nursije je leta 529 z ustanovitvijo samostana na Monte Cassinu začel novo obdobje v zgodovini menišтва. Benediktinci so se v naslednjih stoletjih razširili po vsej Evropi ter tako s svojim krščanskim življenjem kot z znanstvenim delom prispevali k bogati dediščini Evrope. Cenobiti so obveljali za najmočnejšo vrsto menihov, pokorščina, molk in ponižnost so postale tri pomembne kreposti menihov, pravilo "moli in delaj" pa se je ohranilo skozi stoletja. Položeni so bili temelji redovništva v srednjem veku. Papež Gregor Veliki (590 - 604) je menišтво vključil v neposredno službo Cerkve. Menihi so bili večkrat prvi misijonarji, zato naj bi usklajevali

kontemplativno in aktivno življenje. Benediktovo pravilo se je z misijonarji širilo iz Rima na britansko otočje, od tam pa nazaj v Evropo. Samostani so se razvijali v velike opatije na podeželju, ki so bile hkrati središča cerkvenega življenja. Samostani so postajali sestavni del fevdalnih odnosov, ustanavljali so šole in se vključevali v opravljanje državnih funkcij. Tako so pomembno prispevali k razvoju karolinške renesanse, a so hkrati s tem zgubljali svoj prvotni namen.

Znanilci novega življenja so reformni samostani 10. in 11. stoletja. V eno najpomembnejših opatij se je razvila opatija Cluny v Burgundiji. Opatija Cluny je bila kmalu na čelu konfederacije več samostanov, kot glavno dejavnost skupnosti pa je razvila razvejano in dolgotrajno liturgijo. Različni samostani so se tako vrnili k bolj enotni razlagi redovnih pravil. Podobne pobude se pojavijo še v nemškem prostoru in na Apeninskem polotoku. Kljub razmahu ugleda in premoženja velikih benediktinskih opatij pa je bila v mnogih meniškikh skupnostih v Zahodni Evropi živa misel na bolj mirne in kontemplativne začetke menišтва. Mnogi menihi v samostanih so bolj poudarjali pomen uboštva, večje zbranoosti, samote in spokornosti. Iz tega gibanja so se razvili izredno močni redovi premonstra-

tencev, kartuzijanov in cistercijanov. Zadnja dva redova sta združila prvine samotarskega in skupnega življenja.

Razvoj pa je šel dalje. V Evropi so se vse bolj razvijala mesta, obrt in trgovina. Hkrati je Evropo zajela vrsta ljudskih gibanj, ki so s poudarjanjem ideje evangeljskega uboštva nasprotovala razmeram v Cerkvu tistega časa. Na nastale razmere so odgovorile nove redovne skupnosti, ki so poudarjale pomen evangeljske revščine. Tako dominikanci kot Frančiškovi manjši bratje so se kmalu razvili v dobre pridigarje, iz njihovih vrst pa so prihajali tudi univerzitetni profesorji, ki so dali pomemben prispevek misli tistega časa. Oboji so ustanovili ženske redove in tretji red. Pomembnejši uboštveni redovi so bili še karmeličani in avguštinski puščavniki. Srednji vek pa zaznamujejo še viteški redovi, ki so se razvili v zvezi s križarskimi vojnami ter varovanjem bolnikov in romarjev.

Tretje poglavje je posvečeno redovništvu v obdobju reform. Začetke tega časa zaznamujejo številne kuge, stoletna vojna med Anglijo in Francijo ter avignonska sužnost. V Cerkvu se pojavljajo reformna gibanja, ki pa nimajo zadosti moči, da bi kaj spremenila. Evropska Cerkev se z Lutrom in reformacijo razdeli na protestantsko in katoliško. Luther, ki je bil prej sam menih, je ostro nastopil proti re-

dovništvu nasploh. Razmere v Cerkvu se začnejo urejati šele s Tridentinskim koncilom (1545 - 1563). V tem času nastajajo prenovitvene skupnosti, ki se trudijo za izboljšanje duhovniških vrst. Tako nastajajo temelji, iz katerih se kasneje razvijejo semenišča. Čas katoliške preнове izrazito zaznamujejo jezuiti, kateri so bili s četrto zaobljubo na voljo papežu in Cerkvu. Številčno naraste red kapucinov, iz katerega prihajajo mnogi pridigarji. Odkritje novih kontinentov pa mnoge redove spodbudi k misijonarskim nalogam. Redovno življenje v baroku tako znova zaživi, kmalu pa se v Evropi pojavi razsvetljens-tvo, ki ni naklonjeno redovniškemu načinu življenja. Države in vladarji začno korenito posegati v delo redovnih ustanov, Cerkev hočejo imeti pod svojim nadzorom. Papež tako pod pritiski vladarjev leta 1773 razpusti jezuite. Po celotni Evropi se samostani zapirajo, zlasti so na udaru kontemplativne skupnosti (na Slovenskem je razpuščenih 55 samostanov).

V takem vzdušju Cerkev vstopi v 19. stoletje, kar je vsebina četrtega poglavja. Sekularizacija je na pohodu, ukrepi liberalnih oblasti pa v Cerkvu prizadenejo versko življenje, kulturne dejavnosti, šolstvo in vzgojo, socialno delo in gospodarstvo. Staremu redu je bil napovedan splošen boj, temu redu pa so v očeh mnogih so-

dobnikov pripadali tudi samostani in kongregacije. Ko so se razmere po koncu Napoleono-vih vojn umirile, so se zlasti v Franciji in severni Italiji pojavili številni novi redovi. Cerkev je redovnim skupnostim nudila podporo. Leta 1814 so bili obnovljeni jezuiti, ki so bili v močno oporo rimskim centralnim ustanovam. Z industrijo in širjenjem mest se pojavijo nove potrebe, na katere odgovorijo mnoge skupnosti, ki delujejo na socialnem področju. Začne se razcvet ženskih redov. Konec 19. stoletja imajo usmiljenke že 30.000 članic. Mnogi redovi se posvetijo delu za boljšo vzgojo in izobrazbo. S tega področja so nam najbolj znani salezijanci in uršulinke. Skupnosti, ki so namenjene delu v misijonih, pa razvijejo odprto metodo prilagajanja novim kulturam.

Peto poglavje nam pokaže redovništvo v obdobju dvajsetega stoletja. Države v prvi svetovni vojni vzpostavijo trdne meje, ki se jih morajo držati tudi redovniki. Redovništvo je prizadeto zlasti od totalitarizmov, ki se razvijejo v svetu po letu 1917. Redovniki doživljajo težke čase v Rusiji, Mehiki, Španiji, Nemčiji, v večjem delu Vzhodne Evrope, na Kitajskem ..., mnogi so pobiti, zaprti, obtoženi veleizdaj, premoženje jim je zaplenjeno itd. V takih razmerah se razvijejo tudi bolj skrivna združenja redovnikov. Kljub vsemu Cerkev do leta 1965 beleži rast šte-

vilnih ustanov in članov, ki dosežejo število 336.000 oseb. V tem času se ravno končuje 2. vatikanski koncil, ki pa ne da dovolj jasnih smernic glede ureditve redov, zato mnogi samostani v zahodnem svetu razpadajo. Misijonsko delovanje redovnikov in Cerkve pa je v tem času že začelo rojevati sadove. Novost dvajsetega stoletja so svetne ustanove. To so skupnosti laikov ali klerikov, katerih člani izpovedujejo evangeljske svete sredi sveta. Člani svetnih ustanov nimajo skupnega življenja in živijo v svetu brez vidnih zunanjih znamenj. Njihova naloga je pričevati v vsakdanjem svetu. Za začetnika lahko štejemo Charlesa de Foucaulda, ki je živel med muslimani. Dvajseto stoletje močneje zaznamujejo člani Opus Dei, sestre Matere Terezije in menihi, ki jih je v Taizeju zbral protestant Roger Schutz.

Knjiga nam ponuja obilico zgodovinskih podatkov, hkrati pa je na mnogih mestih lepo berljiva. Vsakemu poglavju v knjigi sledi še kratek oris razmer na Slovenskem, ter slikovni del s pomembnejšimi osebami Cerkve. Svetovna in cerkvena zgodovina sta vključeni v takšni meri, da pomagata razumeti, zakaj je v preteklosti prihajalo do takšnih ali drugačnih redov. Redovniki so se namreč zmeraj odzivali na potrebe časa. Knjiga nam pred oči naslika tisto prepletanje, ki se je dogajalo

med Cerkvijo in svetom, med redovniki in družbo, med Bogom in ljudmi. V tem prepletanju je nastajala dediščina Evrope, h kateri so mnogo doprinesli ravno redovniki. Iskalci Boga so močno zaznamovali podobo Cerkve, miselnosti, znanosti, gospodarstva, šolstva, socialnih ustanov, kulture, podobo celotnega sveta. Kdor hoče spoznati identiteto Evrope, se mora soočiti tudi s tem delom njene zgodovine. Za slovenskega bralca je knjiga velika obogatitev.

Matej Matija Kavčič

**Dieter Blumenwitz  
Okupacija in  
revolucija v Sloveniji  
(1941 – 1946)  
Mednarodnopravna  
študija**



“Ta študija ima en sam namen: v slovensko preteklo in sedanjo razburkano zgodovino naj pošlje sapo drugačnega vetra. Morda bo ta sapa – v začetku še bolj divja – le ukrotila nekaj divjega viharja ter ga spremenila v normalni veter vsakega človeškega življenja.” S temi besedami Jožef Bernik, kot glavni pobudnik za nastanek te študije, pospremi knjigo, ki je izšla konec lanskega leta pri Mohorjevi družbi v Celovcu, na pot. Ker je Jožef Bernik želel, da bi razmere med in po vojni opisal in analiziral nekdo, ki ni bil podvržen totalitarnemu režimu oz. tudi ni bil del sistema, ki je do nedavnega interpretiral našo polpreteklo zgodovino, je zaprosil uglednega nemškega pravnika prof. dr. Dietra Blumenwiza, ki je svojo poklicno pot začel na inštitutu za primerjalno pravo univerze v Münchnu, kjer je prevzel katedro za mednarodno pravo, filozofijo prava in državno pravo. Od leta 1983 je bil direktor Inštituta za mednarodno in evropsko pravo in evropsko zasebno pravo v Würzburgu ter prorektor Visoke šole za politiko v Münchnu. Dr. Blumenwitz je bil tudi pooblaščenec in izvedenec nemške zvezne vlade, zveznega parlamenta in svobodne države Bavarske v postopkih pred zveznim ustavnim sodiščem. Bil je predsedujoči in član v državnih in mednarodnih poravnava pred rzsodiščem. Njegovo razisko-

valno delo je bilo posvečeno predvsem javnemu pravu, posebej mednarodnemu pravu in mednarodnemu zasebnemu pravu. Njegovo zadnje delo je prav knjiga *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941-1946)*, saj je aprila lani umrl za rakom.

V knjigi želi avtor osvetliti dogajanje v Sloveniji med in tik po drugi svetovni vojni. Pri tem mu je kot osrednji vir služila knjiga Tamare Pečar Griesser *Razdvojeni narod*, kot zakladnica zbranega dokumentarnega gradiva o kratkem času, obenem pa se, vsaj pri tistih poglavjih, ki niso namenjeni izključno slovenskemu dogajanju in prostoru, opira na največje mednarodne pravnike, tako na Andrassyja, Lauterpachta in Openheima. Študija tako predstavlja “prvo pravno oceno družbenih in političnih sil, torej organizacij, političnih strank, zvez, vojaških in paravojaških enot v Sloveniji med letoma 1941 in 1946”.

Pričujoča študija je razdeljena na dva dela. V prvem delu avtor obravnava obdobje med vojno, kjer predstavi mednarodni pravni status Slovenije oz. Jugoslavije v tem času. Še prej pa na kratko preleti dogajanje v posameznih republikah bivše Jugoslavije od začetka 20. stoletja do nastanka Kraljevine Jugoslavije ter njen pravni položaj v okviru mednarodne politike. Zanimivo je v tem delu prebrati razlago, zakaj Hrvaška ni imela

“kvalitete države”, kljub njemu dejanskemu položaju ves čas med vojno. Avtor v okviru vojnega prava predstavi v vojni veljavne konvencije, pravo vojne okupacije, položaj vlade v begunstvu s posebnim oziroma na jugoslovansko vlado v begunstvu v Londonu, kjer pove, da je bila jugoslovanska vlada zagotovo legitimna vlada, čeprav ji totalitarni sistem vseh petdeset let po vojni ni priznaval tega statusa, temveč jo je predstavljal kot izdajalsko vlado. V svoji študiji v prvem delu knjige Blumenwitz pojasni pravni položaj odporniških skupin v Jugoslaviji po mednarodnem vojnem pravu, vprašuje se o dopustnosti vojnih represalij, pri čemer predvsem izpostavi jemanje talcev (tu je morda za bralca zanimiv poudarek, da to dejanje v času vojne ni sporno, da mednarodno javno pravo pod pojmom represalija razume ukrepe samopomoči, s katerimi se lahko odgovori na storjeno kršitev mednarodnega prava, da lahko tako v tem primeru Nemcem očitamo predvsem to, da so ubijali talce v nesorazmernem velikem številu glede na svoje lastne žrtve).

V nadaljevanju študije se Blumenwitz posveti samemu izvajanju okupacijske oblasti na naših tleh, upoštevajoč različne razmere glede na okupatorja. Tako obravnava področje zakonodaje, sodne oblasti, pravni položaj civilnega prebivalstva (pravica do narodne in-

tegritete, prepoved deportacije), dolžnost poslušnosti, ne zvestobe, obdela tudi odnos do lastnine. V knjigi predstavi odporniška gibanja in samo državljansko vojno (zanimivo, da temu posveti samo eno poglavje knjige, ko pa je ravno to največkrat na tapeti v debatah o naši polpretekli zgodovini): četnike, Protiimperialistično/Osvobodilno fronto (znotraj nje posebej omeni VOS in OZNO), slovenska odporniška gibanja (legije, vaške straže, domobrance).

V drugem delu spregovori o Sloveniji po koncu vojne leta 1945. Pri tem se seveda avtor ne more izogniti problemu mej ter državni reorganizaciji Jugoslavije, tokrat pod komunistično vladavino. V zadnjem delu knjige pa še z očmi pravnega strokovnjaka, ki mora kot Nemec nositi pečat grozljivega nasilja, ki ga je Reich v drugi svetovni povzročil okupiranim narodom, pogleda na prav nič manj grozljive dogodke, ki so se odvijali na naših tleh še mesece po tem, ko je Nemčija kapitulirala in je bil uradno razglašen konec vojne.

Knjiga je za bralca zagotovo zanimiva, čeprav morda sam bralec nima veliko pravnega znanja. Odpira nove poglede na dogajanje v času med in po vojni, predvsem pa je pomembno, da avtor ne interpretira dogodkov "po navdihu ali lastnem prepričanju", temveč poišče razlage v mednarod-

nem javnem in vojnem pravu. Morda lahko avtorju očitamo le to, da so nekatera poglavja prekratka oz. preveč grobo ali površno podana in so s tem premalo natančno obdelana. V korist bralnosti knjige govori tudi dejstvo, da jo ni napisal človek, ki bi imel izkušnjo 50-letnega totalitarizma, ki je dobera poskrbel za prepojenost naše mentalitete v duhu "vrednot", ki jih je komunizem zagovarjal, temveč jo je napisal zunanji opazovalec z bogatimi izkušnjami s področja prava.

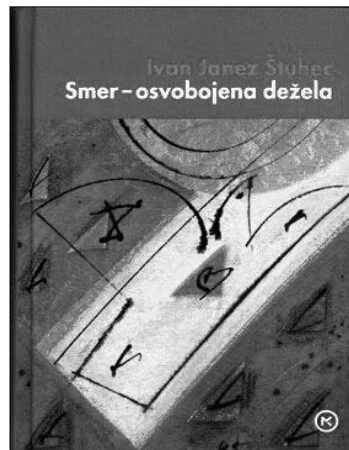
Ob koncu naj vse tiste, ki boste posegli po knjigi, opozorim na zanimivo polemiko, ki sta jo prav zaradi knjige *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941 - 1946)* imela v Sobotni prilogi Dela zgodovinarika dr. Tamara Pečar Grieser ter dr. mednarodnega kazenskega prava Ljubo Bavcon.

Helena Jaklitsch

\* Dieter Blumenwitz: *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941 - 1946)*, Celovec, Mohorjeva družba, 15.

## Ivan Janez Štuhec Smer – osvobodjena dežela

Ljubljana: Mladinska  
knjiga, 2005



Med slovenskimi teologi bi težko našli koga, ki je obdobje tranzicije tako zaznamoval kot dr. Ivan J. Štuhec, sicer profesor moralne teologije na teološki fakulteti v Ljubljani in Mariboru, širši javnosti pa znan kot intelektualec "brez dlake na jeziku". Rodil se je leta 1953 v Celju, večino otroštva pa je preživel pri Mali Nedelji v Prlekiji. Po končani gimnaziji v Ljutomeru je najprej študiral pravo, vendar je študij opustil in po služenju vojaškega roka odšel v mariborsko bogoslovno semenišče. Leta 1981 je bil posvečen za duhovnika, kasneje pa je nadaljeval s podiplomskim študijem v Rimu in leta 1988 doktoriral. Po vrnitvi v domovino je postal duhovni asistent mariborskih študentov ter docent na teo-

loški fakulteti, kasneje pa profesor. V času po osamosvojitvi je sodeloval pri urejanju odnosov med Cerkvijo in državo, kasneje pa je bil imenovan za direktorja Zavoda A. M. Slomška, v okviru katerega deluje mariborska škofijska gimnazija. Bil je tudi tajnik sinode oz. plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem, ves čas pa je tudi nastopal v javnih glasilih in bil zaradi jasno izraženih stališč tudi tarča podtikanj ter groženj. Knjiga *Smer - osvobodjena dežela*, ki je izšla ob koncu leta 2005, je tako njegova tretja knjiga. Izšla je manj kot leto dni po izidu knjige *Cerkev - sveta in prekleta*, ki jo je izdala celjska Mohorjeva družba, leta 2002 pa je pri založbi Družina izšla njegova prva knjiga z naslovom *Družbene presoje*.

Že sam naslov obravnavanega dela zveni nekoliko provokativno, saj nakazuje neko avtorjevo vizijo. Naslov bi morda spomnil na vizijo *sproščene Slovenije*, ki so jo leta 1999 z istoimenskim zbornikom artikularili intelektualci iz kroga Nove revije. Provokativnost naslova pa je ravno v družbenem nesoglasju o tem, česa naj bi bila Slovenija *osvobodjena* - avtorjevo vizijo pa razkrije šele vsebina same knjige, ki je razdeljena na tri velike sklope. Prvi sklop ("Iz dežele božjega poljuba") je predvsem avtobiografski in opisuje mlada leta, ki jih je avtor preživel v domači Prlekiji. Zanimivi so predvsem poudarki na

osebnostnem zorenju avtorja, ko je med počitnicami delal najprej v bolnišnici križniških sester v Bistrici (Friesach) na Koroškem, zatem pa v ljutomerski opekarni ter pivovarni v Ayingu na Bavarskem. Predvsem slednja gastarbajterska izkušnja je bila posebej dragocena, saj je avtor knjige tam srečal izseljenska duhovnika dr. Janeza Zdešarja in dr. Branka Rozmana, ki sta ga seznanila s tedaj v Jugoslaviji zaradi političnih razmer strogo prepovedano literaturo. K avtorjevemu zorenju je pripomoglo tudi služenje vojaškega roka, prelom v njegovem življenju pa predstavlja seznanjenje s študijskimi dnevi Draga, kjer se je srečeval z intelektualci in umetniki, kot so Alojz Rebula, Vinko Ošlak idr. Avtor opisuje tudi svoje izkušnje iz bogoslovja, ko se je zapletel v spor s škofom Grmičem, svoje prijateljstvo s tragično preminulim duhovnikom Frančkom Križnikom ter študijska leta v Rimu. Avtor v tem sklopu dodaja še kritično razmišljanje o sakralni arhitekturi na Slovenskem ter o dveh poglavitnih teoloških smereh dvajsetega stoletja na Slovenskem ter vlogi Ciril-Methodovega društva slovenskih duhovnikov v povojnem obdobju.

Drugi sklop z naslovom "Dežela izgubljenih priložnosti" dr. Štuhec začinja z razmišljanjem o papežu Janezu Pavlu II., ki je s svojim pontifikatom močno zaznamoval

Evropo in svet ob koncu dvajsetega stoletja. Avtor tako ugotavlja, da je bila izvolitev Poljaka za papeža sad božje previdnosti (Sveti Duh), saj je papež prišel iz dežele, ki jo je tedaj tlačil boljševistični režim, s svojo moralno avtoriteto pa je pripomogel k padcu berlinskega zidu ter sestopu komunističnih elit z oblasti. Poleg tega je tudi razumel težnjo Slovencev po osamosvojitvi in po njegovem posredovanju je Sveti sedež med prvimi priznal Slovenijo kot državo. Zanimivo je tudi razmišljanje o političnih razmerah po osamosvojitvi ter o dr. Jožetu Pučniku. Glavnina drugega sklopa pa je obsesna kritična refleksija o Cerkvi, kjer avtor že na začetku zapiše, da Cerkev nikoli ni razumel kot zgolj institucijo. V ospredju je zlasti refleksija o položaju Cerkev v Sloveniji v obdobju po osamosvojitvi, njena obremenjenost s starimi in novimi (dostikrat tudi virtualnimi) hipotekami, predvsem pa spopad med dvema idejama o statusu Cerkev: na eni strani geslo *svobodna Cerkev v svobodni državi*, ki upošteva človeka kot osebo, kot državljana in vernika; na drugi strani pa paleoliberalna ideologija, ki Cerkev še vedno obravnava kot državnega sovražnika, ki ga je treba potisniti na rob družbe. Drugi sklop dr. Štuhec zaključuje z razmišljanjem o kulturnem boju, pri čemer izpostavi predvsem šolstvo kot *epicenter*



kulturnega boja in pri tem opiše osebne izkušnje z urejanjem prostorskih težav marioborske škofijske gimnazije.

Tretji sklop z naslovom "Iz Mojzesove dežele" je usmerjen predvsem teološko-antropološko-družbeno, saj obravnava določena aktualna vprašanja v luči moralne teologije, na primer odnose med spoloma ter problem materinstva in očetovstva. Bolj izzivalno pa je vsekakor razmišljanje o človekovi spolnosti, pri čemer se avtor ne izogne niti vprašanju spolnih škandalov, v kate so bili vpleteni duhovniki (pri tem posebej navaja medijsko zamolčane podrobnosti v primeru škofije St. Pölten), ter dilemi glede celibata, pri čemer avtor zavzame stališče, ki bolj kot katoličane prese- neča tiste, ki so imeli doslej o Cerkvii zgolj enostransko pred- stavo - dr. Štuhec namreč z argumenti predstavi predno- sti in slabosti celibata in se zavzame za dvojni princip, to je svobodno odločitev duhov-

nika, ali se odloči za celibat ali pa za družino. Presenetlji- vo je tudi poglavje o istospol- nih zvezah, kjer avtor navaja, da kongregacija za nauk vere registracijo istospolnih zvez si- cer moralno obsoja, vendar ji ne odreka pravne oblike. Sle- dijo še tri tematsko zelo zani- miva poglavja, in sicer o me- dijih, o krščanstvu in pacifiz- mu ter o odnosu med Cerkvii in lastnino. Predvsem v slednjem lahko naletimo na zanimive naslove, na primer "Ali je bil Jezus komunist", avtor pa se loteva pregleda družbenega nauka Cerkve gle- de odnosa do lastnine in dela.

Skratka, *Smer - osvobojena dežela* predstavlja nekakšno sintezo razmišljanj, ki bi jo lahko upravičeno poimenovali kot "pot" do nekega cilja. Knji- ga namreč ni niti avtobiogra- fija, niti zbirka razmišljanj, pa tudi ne moralnoteološki učbe- nik - je pa kombinacija vsega naštetega ter v esejističnem slogu napisno življenjsko pri- čevanje katoliškega duhovnika

ter intelektualca. V sami knji- gi lahko prepoznamo navzoč- nost avtorjevih člankov, ki jih je v preteklosti objavljaval v jav- nih občilih. Čeprav branje na trenutke zahteva zbranost in pozornost, je knjiga namenje- na širšemu krogu bralcev (mor- da bi k še lažji berljivosti knji- ge prispevala drugačna razpo- reditev poglavij po sklopih). K temu pripomore tudi dej- stvo, da knjiga ni izšla pri katoliški založbi, kar bi k bra- nju utegnilo pritegniti tudi drugače misleče, predvsem ti- ste, ki so o Cerkvii pomanj- kljivo ter enostransko informi- rani. Z branjem te knjige pa bi utegnil pasti marsikateri predsodek, kar potrjuje tudi sociolog in publicist dr. Ber- nard Nežmah, ki je obravna- vano knjigo v *Mladini* označil za "delo, ki prikaže, da kato- lištvo ni anahronistično obli- ka verovanja, ki ne bi bila spo- sobna misliti dilem in konf- liktov sodobnosti".

Gašper Blažič

### Likovna oprema: Zalka Arnšek

Zalka Arnšek se je rodila leta 1962 v slovenski dru- žini v mestu San Carlos de Bariloche v Argentini. Po študiju umetne in domače obrti v Buenos Airesu, se je v delavnicah svojega rodnega mesta učila kiparstva v keramiki in grafike. Poleg rednega pedagoškega likov- nega dela je vodila keramično delavnico v šoli za umetnost "La llave".

Od leta 1990 živi v Sloveniji. Želja po poznavanju in razumevanju slovenskega kulturnega prostora, jo je vodila na študij Etnologije in kulturne antropologije.

Sicer pa nadaljuje svoje likovno delo, ter se še na- prej posveča pedagoškemu poklicu.

Ob priliki kiparkine razstave "Odsevi", novembra 2005 v Dvorani v parku v Krškem je umetnostna zgo- dovinarka Alenka Černelič Krošelj med drugim zapisala:

*"Z oblikovanjem uravnotežene, čiste, mehke, oble li- nije in površine, predvsem pa z prefinjeno uporabo svet- lobnih kontrastov, nastajajo male plastike, ki jih čutimo .../ Ob obvladovanju obrtniških prvin (materiala in teh- nike), je značilnost male plastike Zalke Arnšek prečiščenost linije, ki jo le mestoma dopolnjujejo bolj izdelani detajli, poenostavljene oblike, ki pa so jasne in prepoznavne, ter ustvarjanje ključnih poudarkov (efektov) z naravno barvo materiala, svetlobo in obliko. Človek (siluheta) in interak- cija z drugim človekom je tista nit, na katero kiparka prip- ne svoja čustva in jo "podaljša" do čustev gledalcev".*