

**5/6** XXXV (328/329)  
maj/junij 2006

## Vsebina

### Uvodnik

1 Lenart Rihar: Priti do svoje podobe

### Vera in razum

2 John D. Caputo: Ljubezen do Boga

### Filozofija

21 Jože Hlebsš: Fizika in svetovni nazor, I.  
31 Michel Serres: Odgovor na nastopni govor Renéja Girarda ob sprejemu v Francosko akademijo

### Patristika

44 Janez Krizostom: 23. govor o Matejevem evangeliju 8-10

### Sveto pismo

48 Lea Jensterle: Sveto pismo in vidik zgodovine s pregledom preroške literature

### Leposlovje

58 E. D. A. Ciprijan: Pesmi  
66 Marjan Kokalj: Nekaterim pesmim E.D.A. Ciprijana na pot v javnost

### Verska in narodna identiteta

68 Justin Stanovnik: Slovenska katoliška identiteta  
76 Leszek Kolakowski: O kolektivni identiteti

86 Rowan Williams: Krščanska identiteta  
92 David Martin: Jezik krščanstva  
102 Drago K. Ocvirk: Verstva kot oblikovalci identitete  
112 Mihail A. Bulgakov: Narod in človeštvo  
120 Bojan Žalec: O narodu, državi in Evropi  
127 Andrej Marko Poznič: Prispevek narodov k identiteti posameznikov

### Pogovor

134 Lenart Rihar: V Sloveniji kolaboracije ni bilo, pogovor z Markom Kremžarjem, II.

### Ekumenska misel

144 Matej Pavlič: Kako bije slovansko srce?, pogovor s kardinalom Tomašem Špidlikom

### Šport

148 Jernej Pisk: Molitev in športni uspeh

### Presoje

155 Matej Matija Kavčič: J. H. H. Weiler, Krščanska Evropa  
157 Ajda Kristina Trontelj: Alojz Rebula, Zvonovi Nilandije  
158 Urh Grošel: Ramón Lucas Lucas, Bioetika za vse

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Edo Dolinar: **Ti si moj ljubljeni sin, danes sem te rodil**, glina.

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 Jensterle, 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, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet  
Upravnik: Andrej Marko Poznič  
Tehnični urednik: Robert Rozman  
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš  
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk

Likovna oprema: Akademski kipar Edo Dolinar, rojen 1973 v Ljubljani, je 2001 diplomiral na Akademiji za likovno umetnost v Ljubljani s temo Ikona Svete Trojice ruskega pisca ikon A. Rubljova.

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 5.500 SIT (22,95 EUR), za tujino 11.000 SIT (45,90 EUR) na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja. Besedila sprejemamo v elektronski obliki.

ISSN 1318-1238

cena: 1.100 SIT (4,59 EUR)

### *Priti do svoje podobe*

©, da mi je priti do svoje podobe!  
Da bi jo zagledal jasno pred seboj!

©, da mi je priti do svoje podobe!  
I meni i tebi, narod moj!

Kje ima izvor ta presunljiv vzklík? Za Otona Župančiča smo pred kratkim lahko slišali literarnokritično stališče, da bi s svojim pesniškim genijem lahko preseigel Prešerna, če bi ga dosegal v človeški iskrenosti. S to mislijo si lažje predstavljamo, kakšna realnost mu je narekovala gornje stihé, ki služijo za moto temu razmišljanju. Usi čutimo, da človekovo bivanje na svetu zaznamuje neka temeljna negotovost. Ta se poraja iz globin našega srca, kadar razlogi, ki nas gibljejo, niso dovolj močni ali dovolj pristni, kadar naše odločitve niso dovolj korenite ali kadar se naša volja ne opira na trdna tla, kot pravi slovenski filozof Milan Komar. Vendar če so v človekovi globini razlogi za njegovo negotovost, se tam nahaja tudi potencialni izvir jasnosti in stabilnosti. Človek išče gotovost, ki je duhovna in zato nerazdružljiva s smiselnostjo. Sodobna psihologija ve povedati, da je potreba po čustveni opori največja pri osebah, ki živijo oddaljene od objektivne stvarnosti, zaprte v umetne svetove domišljije. Za to nujno čustvene opore se skriva nezadoščena potreba po stiku s stvarnostjo. "Kdor hodi po trdnih tleh danega dejanstva, mu je vsaka stopinja v oporo," pravi Komar. Naš duh je trden, kolikor se napaja z neizčrpnim smislom stvarnega reda, to se pravi, kolikor živi iz resnice.

Iz površine kaotičnega vsakdana, ki je natrpan z obveznostmi in modnimi imperativi vseh vrst, se je treba spustiti v globino. Ta nam pomaga odkrivati smisel stvari. Globina, ki jo najdemo v stvaréh, postaja dodaten prostor za naš razmah. S tem so ustvarjeni pogoji za uresničevanje antičnega vodila, ki zahteva spoznavanje samega sebe in biti, kar si. Pridemo do svoje podobe, bi rekel Župančič. Sodobni jezik pa se bo - tudi v kontekstu tokratnega tematskega sklopa - izrazil, da smo našli svojo identiteto.

Pot v lastno središče je daleč od zapiranja v lasten svet. Močno notranje življenje je namreč nujno tudi družbotvorno. In verjetno je odveč ponavljati velike mislece, da je neka skupnost močna toliko, kolikor so močni njeni člani. Bolj je na mestu vprašanje, kako visoko sta se na tej skali notranje moči in profiliranosti povzpela slovenski človek in slovenska družba. Zagotovo vemo le to, da sta preživela ekstremno zgodovinsko ujmo in da zdaj brez temeljite bilance glede preteklosti stojita pred novimi nelahkimi izzivi. Ob tem je vprašanje identitete bistveno, zato ji tudi posvečamo niz člankov, ki jih za današnji slovenski (kato-liški) prostor in čas posebej osmišlja uvodno razmišljanje prof. Justina Stanovnika.

Lenart Rihar

# Ljubezen do Boga\*

## Religija za zaljublence

Vsaka knjiga z naslovom *O religiji* se mora začeti s slabo novico za bralca, da predmet njene raziskave ne obstaja. "Religije" v ednini, kot enovite stvari, ni mogoče najti nikjer, saj je za nas preveč noro polivalentna in preveč neobvladljivo različna, da bi jo spravili pod eno streho. Obstajajo zahodne religije, vzhodne religije, antične religije, moderne religije, monoteistične, politeistične in celo malce ateistične religije. Preveč, da bi jih lahko prešteli, preveč, da bi jih lahko obvladali, preveč jezikov, da bi se jih lahko naučili. Vendar pa se ne pritožujem in ne opravičujem. Seveda je neobvladljiva različnost "religije" sama na sebi velika verska resnica in kaže na neobvladljivost vsega tega, kar je religija. Samo rad bi začel in nekje pač moram. Ne poskušam začeti pri absolutnem začetku. Za to nisem nadarjen. Samo poskušam nekaj položiti na mizo.

Recimo, da z religijo mislimo nekaj enostavnega, odprtega in staromodnega, namreč ljubezen do Boga. Vendar izraz "ljubezen do Boga" potrebuje nekaj obdelave. Sam je usmerjen k temu, da bi bil malce prazen in celo rahlo svetohlinski. Če gledamo tehnično, mu manjka vsebine. Tako je vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, tisto, ki si ga je v *Izpovedih* zastavil Avguštin: "Kaj ljubim, ko ljubim Boga?" ali "Kaj ljubim, ko ljubim Tebe, moj Bog?", kakor si ga tudi zastavi, ali, če spojimo ti dve Avguštinovi obliki: "Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?". Na začetku moram povedati, da bo skozi vse te strani Avguštin moj glavni junak, pa čeprav z določenimi postmodernimi in včasih nepravovernimi popačenji, ki bi občasno lahko izzvali njegov škofovski

srd (bil je namreč škof s škofovskim odporom do nepravovernosti).

Zelo rad imam to vprašanje, saj zahteva, da vsakdo, ki ima kaj soli v glavi, ljubi Boga. Če ne ljubiš Boga, kaj je na tebi dobrega? Preveč si ujet v bednost samoljubja in zadovoljitve lastnih potreb, da bi bil vreden prebite pare. Tvoja duša poleti visoko le ob visoki povprečni vrednosti indeksa Dow – Jones Industrial, tvoje srce poskoči le ob napovedi novega finančnega zloma. Hudič naj te vzame. Pravzaprav te je že vzel. Religija je za zaljublence, za moške in žene s strastjo, za resnične ljudi s hrepenenjem po nečem drugem od zaslužka, za ljudi, ki v nekaj verjamejo, ki noro upajo v nekaj, ki nekaj ljubijo z ljubeznijo, ki presega razumevanje. "Vera, upanje in ljubezen. In največja od teh je ljubezen," kakor pravi slavni apostol (1 Kor 13,13). Vendar kaj ljubijo? Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga? To je njihovo vprašanje. To je moje vprašanje.

Nasprotje od religioznega človeka je človek brez ljubezni. "Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal" (1 Jn 4,8). Pazite, *ne* pravim "sekularen" človek. To je zato, ker se nočem ujeti v past običajne ločitve med religijskim in sekularnim; in to zaradi tega, kar bom kasneje imenoval "post-sekularno" ali "religija brez religije". V religijo vključujem mnogo domnevno sekularnih ljudi – to je ena od mojih nepravovernih teženj, za katero upam, da bo ušla škofovi pozornosti -, prav tako kot mislim, da bi mnogi domnevno religiozni ljudje morali poiskati drugo opravilo. Veliko domnevno sekularnih ljudi nekaj noro ljubi, medtem ko veliko domnevno religioznih ljudi ne ljubi ničesar drugega bolj kakor to, da ho-

dijo po svoji poti in podrejajo druge svoji volji ("v Božjem imenu"). Nekateri ljudje so lahko globoko in stanovitno "religiozni" z ali brez teologije, z ali brez religij. Religijo lahko najdete z ali brez religije. To je moja teza.

Torej je resnično nasprotje religioznega človeka sebičen in bojzljiv sitnež, teslo brez ljubezni, ki ne pozna nobenega večjega užitka, kakor je kontemplacija lastnega obličja, drugorazreden človek, ki nima energije, da bi ljubil karkoli drugega kakor svoj lasten kapital. Temu bi filozofi rekli žaljiva definicija, vendar glede tega ne čutim nobenega velikega obžalovanja, saj si ljudje, ki jih zmerjam, to zaslužijo. Ne ljubijo Boga. Kaj je slabšega od tega? Kaj lahko rečete njim v prid? Če veste, napišite svojo knjigo in jih branite. Ta knjiga je za tiste, ki ljubijo Boga, to je za tiste, ki imajo kaj soli v glavi. Nova zaveza je začinjena s soljo (Mt 5,13; Mr 9,50; Kol 4,6). Sol je moj kriterij za resnico in ljubezen je moj kriterij za sol.

Vendar če je moja definicija ne-religije, tistega, kar je nasprotno religiji, žaljiva, zveni moja definicija religije kot "ljubezni do Boga" nekoliko klečeplazno in pobožnjaško. Ljubezen do Boga je moja zvezda severnica, toda določa mi samo začetno točko in ne cilja, prvo besedo in ne zadnje. Vse je odvisno od nadaljevanja proti cilju, od soočanja s tem prekrasnim in provokativnim Avguštinovim vprašanjem "Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?". Ljubezen je merilo. Vsa zgodovinska in družbena struktura, vse ustvarjeno, povzročeno, narejeno, oblikovano ali skovano – in kaj ni? – je potrebno izmeriti ob Božji ljubezni. Celo religija – in še posebej religija – mora biti, kolikor zavzema zgodovinsko in institucionalno obliko, preizkušena, da vidi, kako zvesta je sama sebi in svojemu religioznemu poklicu, ki je ljubezen do Boga. Vendar pa je *sama* ljubezen do Boga, če bomo sploh kje lahko našli tako lep in žlahten dragulj, onkraj kritike. O *sami* ljubezni do Boga

ne želim slišati nobene kritike; ob kritiki si bom mašil ušesa.

Spregovorimo torej o ljubezni. Kaj pomeni "ljubiti" nekaj? Če moški vpraša žensko (sem precej odprt za druge oblike te formule) "Ali me ljubiš?" in če ona po dolgem in mučnem premolku z zgubanim čelom odgovori, "Torej, do določene točke, pod določenimi pogoji, do neke mere," smo lahko gotovi, da ne glede na to, kaj ona čuti do tega ubogega sočloveka, to ni ljubezen in ta odnos ne bo deloval. Kajti če je ljubezen mera, je edina mera ljubezni ljubezen brez mere (spet Avgustin). Ena od idej, ki stojijo za "ljubeznijo", je, da predstavlja dajanje brez zadržkov, "brezpogojno" obvezo, ki zaznamuje ljubezen z določenim preobiljem. Zdravniki nam priporočajo, jemo in se gibamo s premišljeno zmernostjo in v ničemer ne pretiravamo. Vendar pa nima nobene vrednosti, če ljubimo zmerno, do določene točke, samo do tu, vse dokler smo še vedno številka ena (kar nam, žal, pogosto svetuje dekadentna new-agevska psihologija). Če žena zapusti moža, ker se je izkazalo, da se njegov poklic ne obnese in ni popolnoma dosegel pričakovanj glede plače, ki jih je imela, ko sta se poročila, če se pritožuje, da se ni izkazal vrednega "kupčije", potem to seveda ni brezpogojna obveza "dokler naju smrt ne loči", ki je vložena v zakonsko ljubezen in oblubo. Ljubezen ni kupčija, ampak brezpogojno dajanje, ni vlaganje, ampak obveza, ne glede na to, kaj pride. Zaljubljeni so ljudje, ki presejajo svojo dolžnost, ki se ozirajo po poteh, kjer bi lahko storili več, kakor se od njih zahteva. Če ljubite svoje delo, ne naredite samo najmanj, kar se od vas zahteva, ampak naredite več. Če ljubite svoje otroke, česa zanje ne boste storili? Če žena prosi moža za uslugo in jo ta zavrne z obrazložitvijo, da strogo po poročni pogodbi tega resnično ni dolžan storiti, potem ta zakon ni nič drugega kakor pisarija. Namesto da bi zaljubljenca neizprosno branila svoje pravice,

rade volje nase prevzameta zmoto in grajo, samo da bi ohranila svojo ljubezen. Ljubezen, kakor pravi sv. Pavel v svoji izjemni hvalnici ljubezni, “je potrpežljiva, dobrotljiva, se ne napihuje, ni brezobzirna; vse prenaša, vse ve ruje, vse upa, vse prestane” (1 Kor 13). Svet brez ljubezni je svet togih pogodb in neizprosnih dolžnosti, svet, v katerem – Bog ne daj! – vse vodijo pravniki. Znamenje resnične ljubezni do nekoga ali nečesa je brezpogojnost in preobitnost, obljuba in obveza, ogenj in strast. Njeno nasprotje je drugorazredni človek, ne vroč ne mrzel, zmeren povprečnež. Nevreden odrešenja. Brez soli.

Kaj pa o “Bogu”? Kaj pa o ljubečem *Bogu*? Eden od mojih glavnih argumentov v tej razpravi je, da gresta “Bog” in “ljubezen” skupaj, saj “je Bog ljubezen”, kakor nam pravi Nova zaveza: “Ljubi, ljubimo se med seboj, ker je ljubezen od Boga in ker je vsak, ki ljubi, iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen. [...] Bog je ljubezen, in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem” (1 Jn 4,7-8.16). To je moja Arhimedova točka, moj resnični sever. Pazite, kako enostavno stavek “Bog je ljubezen” prehaja v stavek “ljubezen je Bog”. To prehajanje je izzivalno in nam posreduje neizmerno pomembno in produktivno nejasnost, odpira neke vrste neskončno nadomestljivost in prevodnost med “ljubeznijo” in “Bogom”, ki jo bom v nadaljevanju še raziskoval (in pri tem enkrat ali dvakrat škofu privzdignil obrv). Če je ljubezen prvo ime za Boga, je “od Boga” najboljši naziv, ki ga imamo, za tiste, ki ljubijo. Ljubiti Boga pomeni nekaj ljubiti globoko in brezpogojno. Vendar pa je prav tako res – ne da bi ustavili to prehajanje ali obračanje –, da ljubiti globoko in brezpogojno pomeni biti rojen v Bogu, pomeni ljubiti Boga, saj je Božje ime ime ljubezni, ime tega, kar ljubimo. Zato nočem slišati nobene kritike te ideje in zato so tisti, ki ne ljubijo Boga, tesla brez ljubezni. Zato tudi

ni osrednje in najpomembnejše vprašanje, “Ali ljubim Boga?” ali “Ali obstaja Bog, ki naj ga ljubim?”, ampak “*Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?*”.

Toda kje začeti – še vedno poskušam začeti –, če želimo ugotoviti, kaj mislimo z “ljubiti Boga”? Star in strašljiv problem, toda moj predlog je naslednji. Ko je angel Gabrijel povedal Devici Mariji, da bo spočela in rodila otroka, je bilo prvo, kar je po Lukovem evangeliju rekla Marija, tisto, kar bi pričakovali, da bo rekla katera koli noseča devica: “O čem govoriš? Zagotavljam ti, pa če si angel ali ne, to je nemogoče” (prost prevod). Na to je Gabrijel odgovoril z značilno nadangelsko mirnostjo, naj ne skrbi: “Bogu namreč ni nič nemogoče” (Lk 1,37). Drugo, kar je rekla Marija, je tisto, kar jo je naredilo slavno: “Tukaj sem,” *“Fiat mihi secundum verbum tuum,”* na kratko “da, oui-oui” (franko-aramejsko). Kasneje bom prišel na ta “da”, ki ga imam za pomemben in globoko religiozni pojem, ki je tudi tesno povezan z idejo Boga, sedaj pa me zanima Lukova povezava “Boga” z “nič ni nemogoče”. Pri Bogu so mogoče vse stvari, zelo osupljive stvari, celo stvari, za katere sem v skušnjavi, da bi rekel “neverjetne” (to so stvari, ki najbolj potrebujejo vero), in mogoče so celo, Bog nam pomagaj, “nemogoče” stvari. Potem ko je Jezus povedal priliko, da bo teže priti bogatašu v Božje kraljestvo kakor kameli skozi šivankino uho, je dodal: “Pri ljudeh je to nemogoče, ne pa pri Bogu, kajti pri Bogu je vse mogoče” (Mr 10,27). Če torej želimo začeti pri ideji ljubečega Boga, natančneje pogledjmo tisto, kar je zame, če sledim Luku in Marku, tesno povezano z idejo “nemogočega”.

### Nemogoče

Če želim razložiti, kaj mislim z “nemogočim”, moram najprej razložiti, kaj mislim z “mogočim”, in če želim razložiti “mogoče”, moram govoriti o “prihodnosti”, ki je področje mogočega. Pravimo, da želimo, da bi bila

prihodnost "svetla", "obetavna", "odprta". Pomen prihodnosti je v tem, da prepreči sedanjosti, da nas zapre, da nas zapečati. Prihodnost odpira sedanjost z obljubo, da je možno nekaj novega, da obstaja priložnost za nekaj drugačnega, za nekaj, kar bo spremenilo sedanjost v nekaj drugega. Razčistimo tukaj razliko. Obstaja relativno predvidljiva prihodnost, prihodnost, ki jo načrtujemo, prihodnost, za katero trdo delamo, prihodnost, ki si jo želimo pripraviti, ko varčujemo za našo pokojnino ali ko podjetje pripravljamo dolgoročni načrt. Imenujemo jo lahko "prihodnja sedanjost", s čimer mislim prihodnost sedanjosti, prihodnost, h kateri teži sedanjost, gonilna sila sedanjosti v prihodnosti, ki jo bolj ali manj vidimo prihajati. Nikakršnega namena nimam podcenjujoče opraviti s to prihodnostjo. Dolgoročni načrti organizacij, načrti za pokoj, police življenjskega zavarovanja, načrti za izobraževanje naših otrok, vse te stvari so zelo resne in neumno in neodgovorno bi bilo nadaljevati življenje brez njih. Vendar pa je še ena prihodnost, še eno razumevanje prihodnosti, še eno razmerje do prihodnosti, ki je nepredvidljiva, ki nas bo presenetila, ki bo prišla "kakor tat ponoči" (1 Tes 5,2) in bo razbila udobna obzorja pričakovanj, ki obdajajo sedanjost. Imenujemo jo lahko "absolutna prihodnost". Ko imamo opravka z relativno prihodnostjo, prihodnjo sedanjostjo, imamo "razumna pričakovanja", "previden optimizem", "dobivamo in izgubljam", kar pa zadeva absolutno prihodnost, moramo biti kakor lilije na polju, ki ne sejejo in ne žanjejo, vendar želijo živeti v skladu s tistim, kar jim pripravljajo Bog, kar pomeni tudi, da so pripravljene na vse. Za relativno prihodnost potrebujemo dober spomin, zadovoljiv računalnik in zdravo pamet, to troje; za absolutno prihodnost pa potrebujemo upanje, vero in ljubezen, to troje.

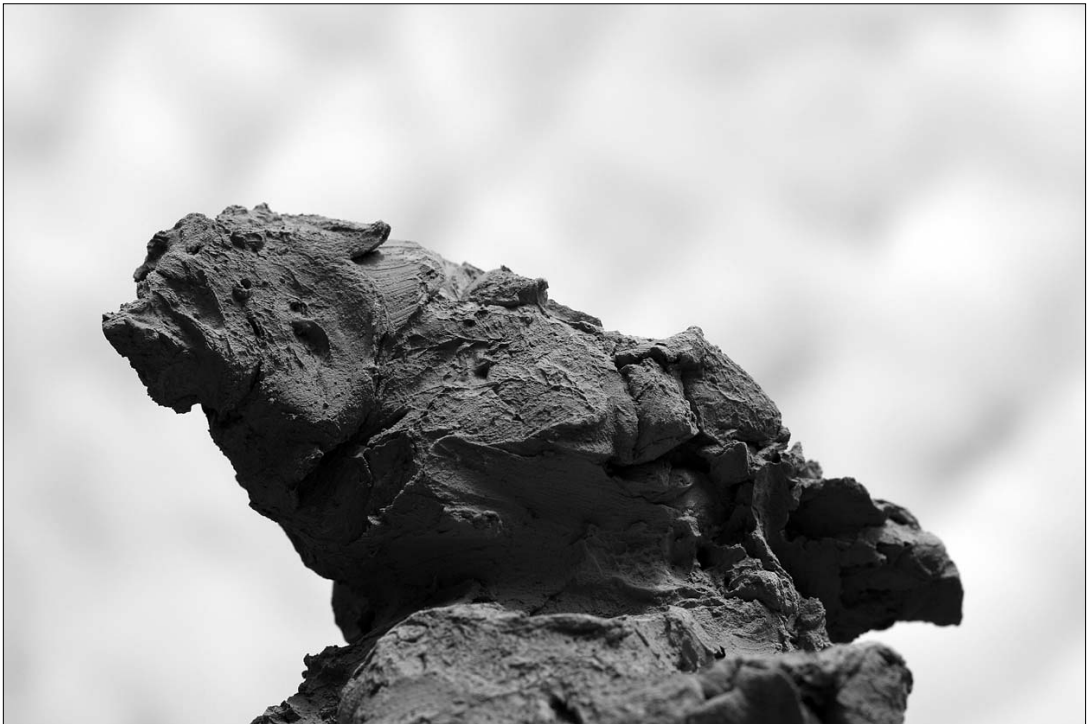
Z "absolutno" prihodnostjo smo potisnjeni do meja mogočega, popolnoma razteg-

njeni, na koncu pameti. Poganjamo se proti nečemu, kar nas presega, kar presega naše moči in zmožnosti, kar presega naše zmožnosti priprave, potisnjeni smo do točke, kjer nam bo pomagalo samo veliko hrepenenje po veri, ljubezni in upanju. Trdim, da smo z "absolutno prihodnostjo" korak prvič usmerili proti obali "religioznega", da smo vstopili v sfero religioznega hrepenenja in naleteli na značilno "religiozno kategorijo". Naj razjasnim. Z "religioznim" ne mislim nekega nadnaravnega dogodka iz romana Stephena Kinga, niti nenavadnega obiska nadnaravnega bitja, kakor je angel. Seveda je to natančno tisto, o čemer je govorila Lukova zgodba o oznanjenju Mariji, toda to je funkcija velikih religioznih zgodb, v katerih najdemo na dolgo opisane človeške izkušnje, določene lastnosti našega življenja pa povečane in gibljive v nepozabnih zgodbah in blestečih religioznih likih. Vendar pa je to, da imamo religiozni življenjski čut, zelo osnovna lastnost našega življenja – to ni tako, kakor bi bil zaskrbljen, da me ne bodo ugrabili nezemljani –, ki jo lahko postavimo ob druge zelo osnovne lastnosti, kot so, da imam umetniški čut ali politični čut. To je izkušnja kogar koli, ki ima nekaj (več) soli v glavi. Religiozni življenjski čut je povezan s tem, da imamo prihodnost, in prihodnost imamo *vsi*, saj je "absolutna prihodnost" osnovni sestavni del prihodnosti. Torej bom namesto razlikovanja med "religioznimi ljudmi", ki gredo v nedeljo zjutraj k maši, in nereligioznimi ljudmi, ki ostanejo doma in berejo *New York Sunday Times*, raje govoril o religioznem v ljudeh, v vseh nas. "Religija" pomeni biti-religiozen človeškega bitja, podobno kot pomeni biti političen ali biti umetniški. Z "religioznim" mislim osnovno zgradbo človeške izkušnje in tudi, kakor bi rad pokazal, tisto najbolj bistveno, kar določa človeško izkušnjo za izkušnjo, za nekaj, kar se resnično dogaja. Religije ne omejujem na nekaj konfesionalnega ali sektaškega, kakor

biti musliman ali hindujec, katolik ali protestant, čeprav moram takoj dodati, da so velike svetovne religije pomembne in brez njih bi hitro izgubili vpogled v religiozne kategorije in prakse, kar pomeni, da bi izgubili nekaj osnovnega. Hkrati pa se moramo še enkrat spomniti, da religijski življenjski čut nikakor ne pomeni le ene stvari za vsakogar, kakor če bi imel neke vrste nezgodovinsko, univerzalno, transcendentalno strukturo. Prisegam na kar koli, da se želim odreči takemu mišljenju.

Z idejo, kot je absolutna prihodnost, se premaknemo, ali smo premaknjeni prek kroga sedanjosti in predvidljive prihodnosti, prek vodljivih pričakovanj sedanjosti, onkraj sfere, v kateri imamo nekaj oblasti, onkraj območja čutnih možnosti, ki jih lahko obvladamo, na temnejšo in bolj negotovo in nepredvidljivo področje, v območje "Bog ve

česa" (dobesedno!). Tu lahko v najboljšem primeru tipamo svojo pot kakor slep človek s palico, negotovo in nestabilno, in poskušamo biti pripravljeni na nekaj, kar nas bo ujelo nepripravljene, kar pomeni, da se poskušamo pripraviti na nekaj, na kar ne moremo biti pripravljeni. Prečkamo mejo razumskih metod načrtovanja in si drznemo vstopiti na področje, ki je podobno tistim področjem, zaradi katerih so direktorji nemirni, drznemo si stopiti na *terra incognita*. Absolutna prihodnost nam ne pomaga dosti pri načrtovanju investicijske strategije, kjer je ideja uganiti trende, ampak, kakor bo sčasoma ugotovil vsak borzni posrednik, nespremenljivo pripada strukturi življenja in časa. To je sfera nemogočega, nečesa, česar možnosti ne moremo razumeti. Vendar se seveda nemogoče dogaja, kar je tudi smisel zgodbe o oznanjenju Devici Mariji. To torej



E. Dolinar: Bedim in sem postal kakor ptica, osamljena na strehi, glina.

ni enostavno ali absolutno nemogoče, kakor *p* in *ne-p*, kar bi jo zožilo na neskladnost, ampak tisto, kar francoski filozof Jacques Derrida imenuje “*nemogoče*”, kar pomeni nekaj, česar možnosti nismo in ne moremo predvideti, nekaj, česar oko ni videlo in uho ni slišalo, kar v človeški um ni prišlo (1 Kor 2,9). Torej nam preprosto svetujem, da zopet obiščemo idejo nemogočega in da jasno pregledamo našo pot do mišljenja o možnosti nemogočega, “*nemogočega*”, mogočega kot “*ne-mogočega*”, in da razmislimo o Bogu kakor o tem, “da nemogoče postaja mogoče,” kakor prav tako pravi Derrida.

*Nemogoče* je definirajoča religiozna kategorija – in to je centralni motiv te študije –, snov, iz katere je narejena religija. Ko je latinski komični pesnik Terencij zapisal, da – ker je tisto, kar si želimo, nemogoče – bi imeli več miru, če bi iskali samo tisto, kar je mogoče, nam je svetoval, naj opustimo religijo. Saj je pri Bogu, kakor je Gabrijel rekel zelo preseñečeni devici, vse mogoče, celo *nemogoče*. To je to, kar mislimo z Bogom. Nemogoče, če sem lahko tako drzen, je za Boga del popolnoma običajnega dela, del opisa službenih nalog za Boga. Seveda brezmadežno spočetje ni del popolnoma običajnega dela za nas, vendar nas Sveto pismo uči o čudežnosti življenja, o teh nepredvidljivih dogodkih, velikih in malih, ki iz nas izvabijo vzklik “Čudež!”. Ime Boga je ime možnosti za nekaj popolnoma novega, za novo rojstvo, za pričakovanje, za upanje, za “upanje proti upanju” (Rim 4,18) in prihodnosti, ki preoblikuje. Brez nje smo brez upanja in posrkajo nas razumske upravne tehnike. Vendar ta možnost ni brez tveganja, saj nikoli ne vemo, kdo bo potrkal na naša vrata; lahko bo to sam Gabrijel ali pa tudi hudič. V absolutni prihodnosti ni absolutnega jamstva, ni pogodb in zagotovil. V absolutni prihodnosti je veliko tveganja, zato morajo biti vera, upanje in ljubezen neprestano na delu.

Nemogoče, kakor sem rekel, je to, kar izkušnjo dela *izkušnjo*, kar jo dela resnično vredno imena “izkušnja”, dogodek, v katerem se nekaj resnično “dogaja”, kot nasprotje rutini in teku časa enoličnega življenja, ko se v resnici nič posebnega ne dogaja. Nemogoče je tisto, kar daje življenju sol. Vendar upoštevajte, da – če je nemogoče pogoj vsake resnične izkušnje, izkušnje na sebi, in če je nemogoče definirajoča religiozna kategorija – iz tega sledi, da ima izkušnja na sebi, vsaka izkušnja religiozni značaj, ne glede na to, ali sedaj, ko ni več vaše matere, da bi vas vrgla iz postelje, še odmaširate vsako nedeljo zjutraj v cerkev. Ta religiozna meja izkušnje, ta predstava o življenju na meji mogočega, na robu nemogočega, utemeljuje religiozno strukturo, religiozno plat vsakogar izmed nas, z ali brez škofov, rabinov ali mul. To, kar mislim z “religijo brez religije” (če si od Derridaja sposodim še eno frazo), je osnovna ideja, ki jo bom zagovarjal na teh straneh.

Sedanjest in prihodnja sedanjest spadata v domet naših moči, naših sil, naših zmognosti. Tu so stvari vodljive, lahko jih prikrjimo in uskladimo z našim znanjem, tako da vemo, kaj napraviti v trenutni situaciji in kaj pričakovati v prihodnosti. Tu smo samoobvladljivi in imamo svoja razmerja. To je sfera tega, kar so srednjeveški teologi imenovali “kardinalne” vrline, štiri popolnoma filozofske vrline “razumnost, pravičnost, pogum in zmernost”, s katerimi je podprto človeško življenje kakor miza s štirimi nogami (*cardines*). To so vrline samoobvladovanja, najboljše in najjasnejše, kar je Aristotel imenoval “*phronimoi*”, ljudje (in mislil je *ljudi*) s praktično modrostjo, z razumevanjem in praktičnimi sposobnostmi, dobro uravnoteženi ljudje, ki vedo, kaj je kaj, premožni ljudje, ki so hodili na najboljše šole in ki so postavili merila za vse preostale, ki smo niže na Aristotelovem zelo aristokratskem seznamu. Vendar, ko smo zbegani, ko so naše moči in naše zmognosti



na svojih mejah, ko smo premagani, izpostavljeni nečemu, česar ne moremo nadzorovati ali predvideti, takrat, v tej mejni situaciji, ko postane nemogoče možno, izkusimo meje, nemožnost naših možnosti. Takrat se spustimo na kolena v veri, upanju in ljubezni, in molimo ter jokamo kot nori. To teologi imenujejo (nekako šovinistično) "teološke" kreposti, s čimer mislijo, da smo trčili ob nemogoče. Tu, v območju teh omejenih situacij, se od nas zahteva, da verujemo, kar se zdi nemogoče (spomnite se Marije ali očeta Abrahama, ki je šel na goro Morija). Saj navsezadnje verovati, kar se zdi zelo verjetno ali celo možno, zahteva čisto malo vere, medtem ko verovati, kar se zdi neverjetno, v kar se zdi nemogoče verovati, to pa je resnična vera. Če imate resnično vero, je rekel Jezus, lahko rečete gori, "Premakni se od tu do tam" in se bo premaknila, in nič vam ne bo nemogoče" (Mt 17,20). Tako je tudi resnično upanje upati, ko se zdi, da je vse brezupno, "upati proti upanju", kakor pravi sv. Pavel (Rim 4,18). To je upanje, ki je nasprotje vročekrvnosti, ki se pojavi, ko je verjetnost na naši strani, kar pa je le upanje povprečnežev. Končno, drzniti si ljubiti nekoga, ki je visoko nad nami na družbeni lestvici, kakor berač, ki ljubi princeso, ali drzniti si misliti, da bi nas nekdo tako lep lahko ljubil, drzniti si ljubiti v tako nemogoči situaciji, to je ljubezen, ki je nekaj vredna. Ali če gremo naprej v še bolj nasprotujočo si skrajnost; ljubiti nekoga, ki ni vreden ljubezni. Junaško dejanje ni v tem, da ljubimo nekoga, ki je tega vreden, da ljubimo svoje prijatelje in tiste, ki nam pravijo, da smo lepi; ampak je junaško dejanje ljubiti tiste, ki tega niso vredni, ljubiti tiste, ki nas ne ljubijo, ljubiti svoje sovražnike – to je ljubezen. To je nemogoče, *nemogoče*, in zato takrat še bolj ljubimo. Tako je nemirno življenje ljubezni, upanja in vere bolj slano in strastno, ter bolj vredno življenja kot življenje Aristotelovih *phronimoi*, ki so kakor vra-

ta na dobro utrjenih tečajih, ki neutrudno nihajo naprej in nazaj in delajo, da vse zглеda lahko (tudi če zahteva veliko vaje).

Religija, tudi če tvegam, da me boste narobe navajali, je za nemirne (to je za zaljubljenca). V religiji je čas, čas na sebi, vedno neurejen. Religiozni življenjski čut se prebudi, ko se zmedemo in razpustimo, ko se soočimo z nečem, kar presega naše moči, kar nas presega in nas dela živčne, ko se soočimo z nečem nemogočim vis-a-vis našim omejenim zmožnostim. Religiozni življenjski čut nastopi, ko nas spodbujajo glasovi nemogočega, možnost nemogočega, ko nas izziva nepredvidljiva in absolutna prihodnost. To je področje, kjer se stvari ne ravnaajo po našem vedenju ali naši volji, tu nimamo avtoritete. Tu se počutimo nelagodno. To je Božji element, ne naš, element nemogočega, Božje področje ali "Kraljestvo", kjer vlada Bog. Nekaj, ne vem kaj, nek element v stvareh presega naše razumevanje in se izmika našemu dosegu. Tu v stvareh mrgoli nekega elementa možnosti onkraj naših najboljših predvidevanj, neke prihodnosti, ki je ne moremo videti, nečesa, kar se izmika našim pogledom, vendar nas vleče iz nas samih in nas privlači, nečesa, za kar prosimo in jokamo. Naš čut za resničnost in za njene meje je zmeden; naš čut za to, kaj je mogoče in kaj nemogoče, se začne tresti, padati iz ravnotežja, postaja nestanovitna in nezanesljiva. Začnemo izgubljati oblast nad sabo in znajdemo se v primežu nečesa, kar nas nosi s seboj. *Nemogoče* nas napravi izpostavljene, ranljive, pričakujoče, v pogonu, premikajoče in premaknjene. Preoblikovani smo.

Naše edino zatočišče je, da vztrajamo, to je, da imamo vero in upanje in da ljubimo to, da je ta nemogoča in neobvladljiva prihodnost, ki ni v naših rokah, mogoča. Ljubezen, upanje in vera so vrline nemogočega, ki merijo neizmerljivo prihodnost. Meje mogočega so gotove, a zamegljene; zanesljive, a stisnjene;

natančno določene, a omejujoče; omejujejo področje neslanega in povprečnega življenja brez strastnega upanja, kjer se v *resnici* nič ne dogaja in vse samo dobro deluje. Če bomo ob koncu življenja ugotovili, da so bili vsi naši upi razumni, zmerni in sojeni po merilu prihodnje sedanjosti, če ne bomo nikoli razburjeni zaradi nemogočega, tedaj bomo tudi ugotovili, da nas je naše celotno življenje spregledalo. Če hočete varnost, pozabite na religijo in postanite konzervativni finančni svetovalec. Religiozni čut za življenje ima opravka z izpostavljanjem človeka skrajni nezanesljivosti in odprtosti življenja, kar imenujemo absolutna prihodnost, ki daje smisel, sol in tveganje. Absolutna prihodnost je tvegan posel, zato pa potrebujemo vero, upanje in ljubezen. Naša srca so nemirna (*"inquietus est cor nostrum"*), kakor je rekel Avguštin, razburjen zaradi možnosti prenove in novega rojstva, bogat zaradi absolutne prihodnosti in absolutnega presenečenja, prav tako kakor Devica Marija.

Religija je v mojem pripovedovanju dogovor ali "tisto, kar se srečuje" z nemogočim. Imeti religiozni življenjski čut pomeni z nemirnimi srcem hrepeneti po resničnosti onkraj resničnosti, trepetati zaradi možnosti nemogočega. Če je religiozni čut za življenje včasih pod vplivom Platona označen z izrazi večnosti, svetujem, da ga še enkrat premislimo z izrazi časa, kot časovni način biti, način, kako deskati na valovih časa, ko poskušamo ujeti val, ne pa končati kakor utopljena podgana. Zato so religiozne pripovedi napolnjene s tolikimi čudežnimi zgodbami, ki so zgodbe o preoblikovanju, ki je bolj omamno kot kar koli, kar si je Lewis Carrol drznil predstavljati, da se bo zgodilo z Alice: device postajajo matere, gore se na ukaz premikajo, morje se razdeljuje na dvoje, mrtvi vstajajo iz grobov in – najpomembneje, saj je to to, o čemer govorijo te zgodbe – grešnikom je odpuščeno in dobivajo nova srca, *metanoia*. Odpustiti pomeni dvigniti breme preteklosti in dati ne-

komu v zakup novo življenje in novo prihodnost, kar je najverjetneje najbolj osnovna stvar, ki jo je Jezus hotel reči.

Sveto pismo je polno pripovedi, v katerih je moč sedanjosti zlomljena in se kakor cvet odpira resničnost v vsem svojem obsegu in dihu, ki razkriva moč mogočega, moč nemogočega onkraj mogočega, nadresničnega onkraj resničnega. Torej, namesto da bi bili zapeljani v neko navidezno in sanjsko resničnost, kakor so trdili kritiki religije, kot sta Freud in Marx, so vera, upanje in ljubezen tisto, kar potrebujemo, da vztrajamo pri tem, kar se resnično dogaja v resničnosti onkraj resničnosti, v odprti nadresničnosti onkraj utesnjujočih meja sedanjosti. Namesto prividov so vera, upanje in ljubezen tisto, kar potrebujemo, da bi imeli izkušnjo, ki je resnična in preoblikuje "Ko pošlješ svoj dih, so ustvarjena, in prenoviš obličje zemlje" (Ps 104, 30). V svetopisemsko idejo Boga kot stvarnika je vtisnjena tudi ideja ponovnega stvarjenja. Bog ne more enostavno porabiti šest dni za stvarjenje sveta, nato pa vreči orodje na tovarnjak in oditi na dolg dopust. Potrebujemo Boga, ki bo ves čas na delu, saj – kar zadeva ustvarjanje – je na prvem mestu, da ustvarja vse stvari spet in spet *nove*. Nismo zadovoljni s tem, da smo rojeni, ampak hočemo biti rojeni znova, spet rojeni, kakor radi govorijo pridigarji (in o tem se z njimi popolnoma strinjaj!). Vsak "Da" – spomnite se Marijinega "Da" – naravno spodbuja k naslednjemu "Da", ki prvi "Da" potrjuje in podaljšuje, ki jamči, da ne bomo pojedli besede. Zgradba tega "Da", ki pripada jedru človeške izkušnje, je zgradba podvojevanja ali ponavljanja "Da, da", kar je precej podobno, kot pomeni hebrejski "Amen" – *oui, oui*, tako naj bo, trikrat hura, tako je! Da, da temu, kar prihaja, Bogu tega "da", temu, da postaja mogoče tisto, kar je nemogoče.

To prav tako razloži, zakaj ima religija *preroško* razsežnost. Vendar s "preroško" ne

mislim izpopolnjevanja naših zmožnosti predvidevanja prihodnje sedanjosti in napovedovanja prihodnosti – kakor da bi biti religiozen pomenilo nekaj podobnega kakor biti vremenoslovec. Sklicujem se na to, kar judovska in krščanska tradicija imenujeta “mesijansko” upanje in pričakovanje, ki se veseli miru in pravičnosti mesijanske dobe. Celo Karl Marx, ki si je domišljjal, da je hladnokrvni znanstvenik, ki je hladnokrvno zavračal jalovost religiozne predstave v imenu revolucionarnega zgodovinskega napredka, je imel v sebi kanček judovskega preroka s široko odprtimi očmi. Kot lahko vidi vsak, ki kar koli ve o preroški religiji, je bila Marxova “znanost” politične ekonomije, ki je domnevno imela preračunane hladne ekonomske zakone, ki bodo obrnili kolesa zgodovine (stališče Marxa, za katerega se je pokazalo, da je vriskač), prepis preroške strasti, preroškega hrepenenja po mesijanski dobi (hkrati pa je trdil, da je razkrinkal religijo). Marx je molil in prosil za dobo, v kateri bogati ne bodo več hranili revnih in gradili svoje sreče na upognjenih hrbtih najbolj nezaščitenih ljudi v naši družbi, na manjšinah in priseljencih, na ženskah in otrocih. To je Marxova najboljša plat, najbolj trpežna plat, preroško-religiozna plat, pot, za katero je, tik preden je zadremal, tudi on še naprej molil k hebrejskemu Gospodu zgodovine (tudi če se zjutraj tega ni več spominjal). To je marksizem, kateremu bi moral vsak, če le ni brezčutno teslo, reči “Da, da,” za katerega bi moral pobožno moliti “pridi,” “pridi k nam Tvoje kraljestvo”. Marx izvira iz dolge vrste judovskih prerokov in zato so tudi – na grozo papeža Janeza Pavla II., ki si z Ronaldom Reaganom deli slavo svetovnega zgodovinskega zmagovalca nad Cesarstvom zla – nekatere različice Marxovega ateizma tako spretno manevrirale v cerkvah revnih. Zato tudi mislim, da je razlikovanje med teizmom in ateizmom nekoliko bolj nedoločeno, ka-

kor mislijo ljudje, vključno z večino papežev in škofov.

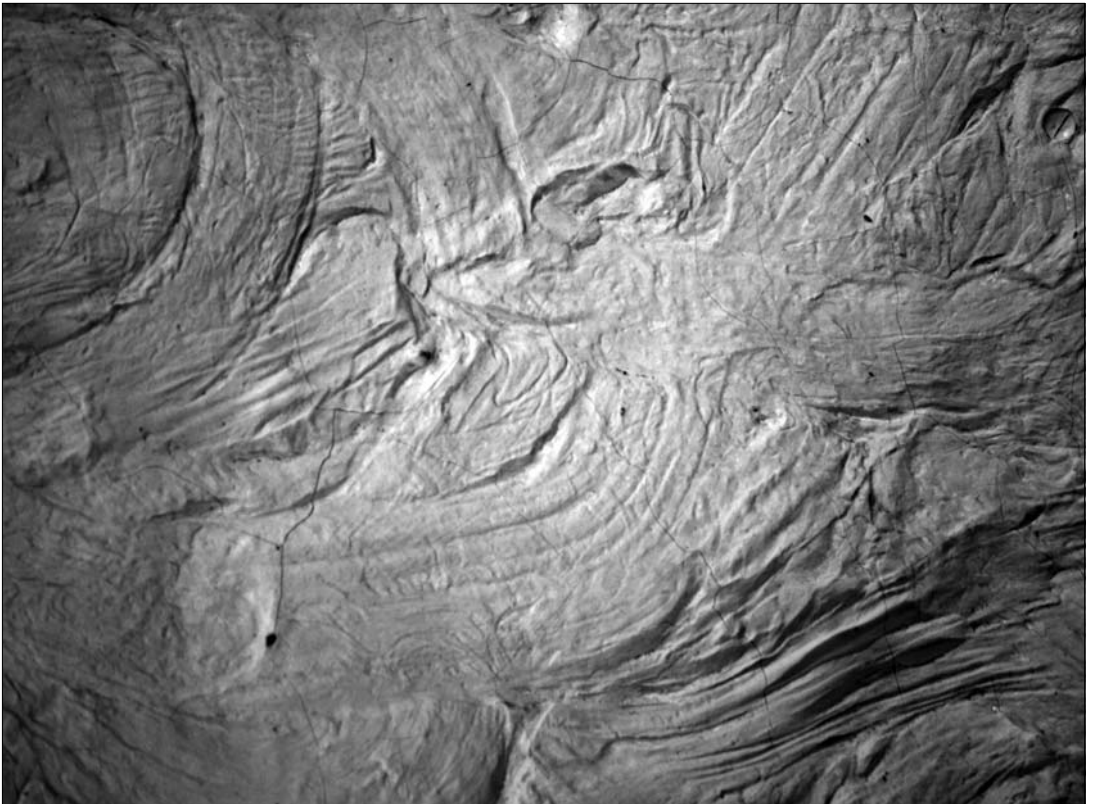
### Skrivnost

Ves čas že zbiram pogum, da bi postavil vprašanje, da bi zares *zastavil* moje vodilno vprašanje, ki sem se ga naučil od sv. Avguština: “Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?”. Vse je odvisno od tega vprašanja. To je moje ne-kardinalno vprašanje – ki brez dvoma lahko dela škofo živčne -, vprašanje nemirnega. Vendar preden se ga neposredno lotim, moram še enkrat slediti sv. Avguštinu in se spovedati. Ta spoved naj bo združena s priporočilom, da se *vsí* vključimo, saj nimam namena, da bi se sam spopadal z bremenom te spovedi, medtem ko bi ostali le opazovali nedolžni kot jagenjčki. Nisem nek heroj, ki bi sam skočil v neznano in nimam srca za samostojen skok v brezno. Priznavam, da sem nemiren, da ne vem, kdo sem. Vendar pa vam svetujem, da se primemo za roke in skupaj priznamo, da smo nemirni in da ne vemo, kdo smo. Vsi želimo vedeti, kdo smo in “čemu” smo – to je naša prva, zadnja in stalna skrb. To je strast naših življenj, in to globoko religiozna strast. V dobrem ali slabem (odvisno, kateri dan me to vprašate) ne le živimo, ampak se čudimo: “Zakaj?”; v dobrem in slabem ne le živimo, ampak sanjamo o stvareh, ki jih nikoli ni bilo in se čudimo, zakaj jih ni bilo (čudovit slavospev Edwarda “Teddy” Kennedyja Robertu “Bobbyu” Kennedyju). Nismo zadovoljni z življenjem, z mejami, ki so postavljene in pritiskajo na nas, ampak se trudimo in napenjamo za to ali ono, za ne vemo kaj. Moj skromen prispevek k temu večnemu nemiru človeškega srca, majhna stvar, za katero upam, da sem jo prispeval k *philosophia perennis*, je: Ne vemo, kdo smo – *to* je to, kar smo. “*Questio mihi factus sum!*” (bolje zveni v latinščini) ali kakor se je izrazil Avguštin: “Samemu sebi sem vprašanje”, ki posnema sv. Pavla (Rim 7,15). Kdo sem? Sem nekdo,

ki svoje življenje vidi kot vprašanje, katerega življenje je vedno pod vprašajem, kar pa daje življenju smisel. Iščemo, pa ne najdemo, vsaj ne popolnoma, ne, če smo pošteni, kar pa ne jemlje poguma religioznemu srcu, ampak ga pelje naprej in stopnjuje strast, saj je to še eno srečanje z nemogočim. V teh stvareh imamo lahko in moramo imeti izbiro; moramo doseči sodbo in zavzeti stališče o življenju, moj predlog pa je, da k temu, kar smo rekli, dodamo količnik negotovosti, saj tudi po tem, ko smo zavzeli stališče, še vedno ne vemo, kdo smo. Ne Poznamo Skrivnosti.

Da ne bo nesporazuma: ne priporočam nevednega ali oportunističnega življenja; udobnega življenja, potem ko smo našli točko, ki vodi naš "ali...ali"; zlaganega miru v prostoru, ki se nekako izogiba, da bi ga po-

tegnile tekmovalne sile; miru brez opredelitve ali odločitve za eno ali drugo pot. Daleč od tega; življenje sem opredelil z besedami, soli in strasti, religiozne strasti, strasti za nemogoče. Vendar pa pravim, da je pogoj za to strast ne-vedenje, to ne-vedenje, ki je neizogiben element, v katerem se dosejajo odločitve, element, ki krepi njihovo strast. To ne-vedenje ni preprosta običajna nevednost, ampak bolj tisto, kar so mistiki imenovali *docta ignorantia*, učena ali modra nevednost, ki ve, da ne vemo, in ve, da je to ne-vedenje neizbežno obzorje, v katerem moramo delovati z vso dolžno odločnostjo, z vso nujnostjo, ki jo življenje zahteva. Saj življenje nima odmora, ne umakne zahtev do nas za uro ali dve, da bi imeli malico in nekoliko zadremali. Moramo delati, vendar so



E. Dolinar: Bil sem tukaj, beton.

naše odločitve prekrute s tanko prevleko, s tihim in nelagodnim občutkom nevednosti.

Nočem vas plašiti. Daleč od tega. "Skrivnosti" ne razumem kot slabe novice, ampak kot del optimističnega in zdravilnega minimalizma, ki se nadaljuje v predpostavko, da dobimo najboljše rezultate, če priznamo, da je človekovo stanje težko in če ne dajemo prevelikega pomena imetju in si ne ženemo preveč k srcu naših trditev. Skrivnost je po mojem mnenju v tem, da Skrivnosti ni. Vsega tega ne pravim v službi neke vrste posvečenega akademskega skepticizma, faličnega, modnega nihilizma, kar je eno od razkošij življenja na naši poti. Nasprotno – če povem z besedami, ki jih bo razumel vsak borzni posrednik – mislim, da dolgoročno to prinaša največji dobiček, pa čeprav nas kratkoročno slabi. Kolikor lahko rečem, mislim, da je za nemiren in razvnet čut za življenje, ki ga želim opisati, bistveno, da nismo po žici povezani z neko Transcendentalno Super-Silo, ki nam pod pogojem, da molimo, se postimo in nimamo nečistih misli, sporoča Skrivnost o Smislu našega življenja, veselja ali dobrega in zla. Mislim, da veliko ljudi tako misli o religiji, vključno z mnogimi posvečenimi, in poskušam jih prepričati o nasprotnem. Na pamet bi dodal, da je najboljši način za označitev težnje, pred katero opozarjam, če jo [Jo] zapišemo z veliko začetnico. Kolikor vem, nas ni obiskalo neko Super-Razodetje ali neko Apokaliptično Razkritje, ki bi lahko razrešilo vsa vprašanja. Prav tako bi dodal, da niti mi nismo razvili neke Super-Metode v filozofiji ali celo v znanosti, ki bi lahko, če bi ji (Metodi) dosledno sledili, odkrila Bistvo ali Nad-bistvo Resničnosti, ki nas bo vodilo prek viharov valov nastajanja ali skozi tanci pojavljanja. Z znanostjo, filozofijo ali religijo se ne moremo varno postaviti na neko posebno točko nad smrtni strah in napredovati do Privilegirane Dostopa do tega, Kako Stvari so, kar bi "nas" (filozofe, fizike,

resnične vernike ...) ločilo od ubogih beračev tam spodaj v vsakdanjem življenju, ki brezglavo tavajo okoli in ne poznajo Poti. Vsi potrebujemo "pot", tega ne zanikam, zanikam pa, da bi kdor koli imel pravico svojo pot zapisati z veliko začetnico. Ni poti, po kateri bi spoznali Pot, ni poti, ki bi jo jaz poznal.

S priznanjem, da ne vemo, kdo smo, da smo odrezani od Skrivnosti, smo prisiljeni, da potujemo med "interpretacijami" in neizbežnost tega dejstva je dober način za opredelitev "hermenevtike", besede, ki ima med sodobnimi akademiki kar nekaj veljave. Ne priporočam ignorance in ne pravim, da ni resnice, ampak trdim, da je najboljši način za razmišljanje o resnici, če jo imenujemo najboljša interpretacija, ki jo je kdor koli do sedaj podal, ob tem pa moramo dopustiti, da nihče ne ve, kaj sledi. Obstaja veliko konkurenčnih resnic, ki se borijo ena z drugo za svoje mesto pod soncem in resnica je, da se moramo naučiti obvladovanja konfliktov. Nebesa se ne bodo odprla in nam spustila Resnice v naročje. Vsiljevanje te hermenevtične točke o neizbežnosti interpretacije bo prav tako vsililo premik v to, kar mislimo z "resnico", premik v *dogajanje* resnice, kar je nekaj takega kot dogajanje nemogočega. O tem bom govoril v petem poglavju, kjer bom poskušal utemeljiti, da je to še posebej značilnost tega, kar mislimo z "religiozno resnico". Saj vendar z "religijo brez religije" ne mislim religije brez resnice.

Žal smo prikrajšani za kakršno koli apokalipso, ki bi nam razkrila Skrivnost. Vsi si nataknejo hlače naenkrat samo na eno nogo in se trudimo, da bi kar najbolje delali čez dan. Skrivnost je v tem, da ni Skrivnosti, da ni nobenega z veliko pisanega Vsevednega Obvladočega Načela ali Razodetja, ki bi razkrilo stvari, kakor Resnično So in tako ustavil spor interpretacij. Le odprimo usta, mi, ki govorimo, ubogi pričujoči posamezniki, kakor je rad rekel Kierkegaard, in postali bomo bolni od

namere, da bi mislili, da smo Usta Biti, Dobrega ali Vsemogočnega. Vendar pa po mojem mnenju to ni slaba novica, saj teži k preverjanju, kako razširjeni so ljudje, ki same sebe begajo z Bitjo, Dobrim ali Vsemogočnim, ki mislijo, da so bili poslani na svet, da ostalim povedo, kaj misli Bog, Bit, Narava (ali Karkoli), kar pa poslušamo, ni nič drugega kakor pogledi Harrya Gutentaga, ki je dovolj spodoben govorec, če ga spoznate, vendar ima za cilj, da bi ga jemali nekoliko preveč resno.

Niti ne zanikam tega, kar imenujemo "Sveto pismo" ali "Božja Beseda". Poskušam samo podati njegov dober opis, kar pomeni, da ga poskušam umestiti znotraj elementa nevedenja, znotraj tega psalma o učenih nevednosti, na katerega harfo trenutno igram. Zato bom ostal prilepljen na mojo minimalistično hipotezo, pa čeprav vključimo knjigo Apokalipso ali Razodetje med naše svete spise. Vendar pa pogrešamo apokaliptično razodetje, da je ta Knjiga "Apokalipsa", kar je nekaj, kar verniki verujejo o tej Knjigi, kar pomeni temačno skozi steklo, kar pomeni *sans* apokalipse. Celo Apokalipsa je *sans* apokalipse. To pomeni, da bi morali verniki v tej Knjigi potešiti svoje zahteve o razodetju, ki so ga (tako verjamejo) prejeli, vendar pa je to le njihova interpretacija – da so prejeli razodetje –, s katero pa se ne strinjajo prav vsi. Razodetje je interpretacija, za katero verniki verjamejo, da je razodetje, kar pa pomeni le še eno figuro v spopadu interpretacij. Verniki bi se tako morali upreti temu, da bi postali zmagoslavni ob tem, kar verujejo, tako osebno, kot tudi njihove delne skupnosti. Poleg notranjih zadev v knjigi, o kateri se lahko pripravamo (in pripravamo in pripravamo), lahko v podporo svoji veri, da je to Razodetje, ponudijo le še dejstvo, da v to verujejo, pa tudi, da so v to verovali že stoletja (kakor nas pogosto uči zgodovina, je tak razlog za tistega, ki ga je obiskala, usoda, pa čeprav ne verjame vanjo). Ničesar drugega nimajo, razen svoje podlosti, ko vse druge ime-

nujejo "nevernike" ali gledajo zviška na vse, ki so jih obdolžili pomanjkanja "transcendence" v njihovem življenju. Zagotovo, kot prav tako utemeljujem, religija nima svojega kotička na tržnici, kjer se pretvarja, da pozna Skrivnost. Isto skromnost bi priporočil tudi znanstvenikom in filozofom, ki bi prav tako morali zavračati prevzemanje apokaliptičnih in z veliko pisanih drž do fizike in metafizike, da ne bi ti dve sicer skromni in spoštljivi stvaritvi, skupaj ali ločeno, klonili pred Naravo, Bitjo ali Resničnostjo, saj imata, lahko bi rekel, svoj prst na gumbu Biti.

Izpoved, da nimamo dostopa do Skrivnosti, pripelje v naše življenje zdravo previdnost. Ta želi obvladovati nasilje, intelektualni "bes", ki grozi, da bo izbruhnil vedno, ko trčimo ob kaj "drugačnega". Drugačno je za vernega *bête noire*. Vendar učinki te izpovedi niso samo kritični in negativni, ampak tudi globoko trdilni in tesno povezani z religiozno strastjo za nemogoče, ki jo želim opisati. Če je skrivnost v tem, da ni Skrivnosti, iz tega sledi, da mi lahko in celo moramo *verovati*, in celo da moramo verovati v *nekaj*. Ko pravim, da ne vemo, kdo smo, tega ne govorim s sklonjeno glavo. Ne priporočam potrnosti in obupa in da bi prenehali iskati. Tako kot vsi drugi bi tudi jaz rad vedel kar največ, kar lahko, in za svojo knjižnico sem zapravil manjše bogastvo. Ne skladam svojih "žalostink", ne napadam s tesnobnim tarnanjem, da je vse praznina in nekoristno Sizifov delo. Nasprotno, vse to je le del optimistične in pozitivne operacije, ki prepozna, da smo poklicani, da odkrijemo in znova odkrijemo same sebe, ali – če govorim o stvareh, nad katerimi nimamo oblasti – da pustimo, da smo ponovno odkriti, da nas prevzame nemogoče. Prosim, da se odpremo prihodnosti, ki je ne vidimo prihajati, katere prihajanje lahko vidimo le zatemnjeno in v zrcalu, po kateri pa vseeno strastno *upamo in hrepenimo*. Namesto Sizifovih žalostink imam rajši velik in or-



E. Dolinar: Glej, moja mati, glina.

jaški “Da”, prijetno vznemirljiv “Da”, ki ga na koncu Ulikseesa izreče Molly Bloom. “In da, rekla sem da, bom, Da.” Zelo ognjevito, zelo razvnamajoče. Če bom kdaj prekršil svoje lastno pravilo, bo edina beseda, ki bi jo zapisal z veliko, “da” (“Da”): da prihodnosti, da temu, kar prihaja, da možnostim, ki jih oko ni videlo in uho ni slišalo, da možnosti nemogočega, da Bogu tega “da”, *Ja*-hveju. *Oui, oui*, amen. Da, Bog je da. Da, da mojemu Bogu.

Prav na koncu sem dosegel središče, tako da lahko postavim naše vprašanje in se vrnem k mojemu dragemu sv. Avguštinu, ki smo ga videli moliti in jokati nad seboj v *Izpovedih*, v prizorih, ki so tako intimni, da

smo zardevali, ko smo jim bili priča, v besedah, ki so tako osebne, da nam je nerodno, ko jih slišimo.

### **Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?**

Prva vrstica Avguštinovih *Izpovedi* pravi, da je naše srce nemirno in se ne spočije, dokler se ne spočije v Bogu, ali, če jo zapišem nekoliko predrzno, da smo vsi nekoliko zbegani. Sem ter tja nas nosi eno in nato drugo hrepenenje, včasih pa tudi več hrepenenj hkrati, in ne bomo se umirili, dokler se ne spočijemo v Bogu, saj je Božje ime ime tega, kar ljubimo in po čemer hrepenimo. Kar koli že to je. Tako je resnično vprašanje pre-

stavljen na tisto, ki mu sledimo; *kaj* ljubim, ko te ljubim, moj Bog? “Veš, da te ljubim, o Gospod,” pravi Avguštin Bogu. Veš, Gospod, in tudi jaz vem, da sledim nečemu, da me vodi sem in tja moje nemirno iskanje nečesa, globoko hrepenenje, resnično hrepenenje onkraj hrepenenja, onkraj določenih stvari, hrepenenje po ne-vem-čem, po nečem nemogočem. Še vedno pa, čeprav so nas povzdignila krila takšne ljubezni, ostaja vprašanje, *kaj* ljubim, *kaj* iščem. Ko Avguštin govori na tak način, ne smemo misliti, da ima ogromno luknjo, pomanjkanje ali praznino, ki bi jo rad zapolnil, ampak da je nekdo, ki prekipeva od ljubezni in hoče vedeti, kam naj usmeri svojo ljubezen. Ne gleda na to, kaj lahko dobi, ampak gleda, kaj lahko da.

Kako se imenuje to, kar ljubim, ko ljubim svojega Boga? Ker smo slišali, da je Bog ljubezen, nas to vprašanje, kakor sem rekel, želi potegniti v območje, kjer so vsi škofje razdražljivi. Je to tako, kot je rekel že škof Avguštin, da kadar koli nas navduši ljubezen do nečesa, do sploh česar koli, resnično sledimo Bogu, vendar se enostavno ne zavedamo, da ljubimo Boga, podobno kot vidimo prihajati Petra, tudi če ne vemo, da je Peter? Ali pa morda obstaja druga pot: da je Božje ime ime, ki ga podelimo stvarim, ki jih zelo ljubimo, kakor so mir, pravičnost ali mesijanska doba? Kateri ponazarja katerega? Je ljubezen način za ponazarjanje *Boga*? Ali pa je Bog ime, s katerim ponazorimo *ljubezen*? Kateri je kateri? Kaj je kaj?

Če že popustim pri tem, kar sem rekel o Skrivnosti, pa moram vztrajati na ustvarjalnosti in rodovitnosti ohranjanja tega vprašanja odprtega. Če je, v pravovernem pogledu cerkvenih zborov raznih veroizpovedi ljubezen eden od pridevkov ali imen, ki jih damo Bogu in je Bog nedvomno subjekt, potem bom poskusil pustiti nekaj prostora za krivoverstvo. Škofje in kardinali so “obeševalci”, ki poskušajo obesiti religijo na Pravi Nauk,

tako da se bodo vrata pravovernosti gladko odpirala za vernike in da bodo tesno zaprta za nevernike, medtem ko se jaz nagibam k misli, da smo mi vsi zbegani zaradi skrivnosti in da je prav to tisto, kar daje našemu življenju sol in pristno religiozne hrepenenje. Ne zanima me vlečenje črt med pravovernimi in krivoverci ali celo med teisti in ateisti ali religioznim in sekularnim. Moje glavno razlikovanje je med tistimi, ki imajo sol v glavi, in tistimi, ki je nimajo, s čimer delim različne načine, s katerimi ljubimo Boga, pri komur ni nič nemogoče, kar je odločilno znamenje religioznega hrepenenja. Avguštin pravi, da je Bog ljubezen in da je to, kar ljubimo, ko ljubimo svojega Boga, *Bog*, in da so “neverniki” (tudi on pred svojim spreobrnjenjem), ko odhajajo in iščejo druge stvari, pa čeprav zelo vzvišene, kot je pravičnost, ali zelo nizkotne, kot je zadovoljitev pohote ali lakomnosti, zaposleni z bolj ali manj razsvetljenim ali zamegljenim iskanjem Boga, samo da se ne zavedajo, da je to, kar iščejo, Bog.

Vendar pa, čeprav si je Avguštin prizadeval, da bi zaprl ta vrata, jih je po mojem mnenju pustil rahlo priprta. Avguštinovo vprašanje nam namreč omogoča, da vidimo, da ima hrepenenje po Bogu širše razsežnosti. Njegovo vprašanje je še naprej odprto, pa čeprav Avguštin misli, da ga je že razrešil. To se pravi, Avguštinovo vprašanje bi rad pustil odprto, mu dal polno moč *kot vprašanje* in ga obravnaval kot ključni in trajni sestavni del našega življenjskega hrepenenja, tj. vprašanja “*questio mihi factus sum*”, o katerem je govoril. Ko sklonimo glave in ljubimo Boga z vso svojo močjo, ne vemo, če je ljubezen ponazoritev Boga ali pa je Bog ponazoritev ljubezni. Ali če je pravičnost eno izmed imen, ki jih uporabljamo, ko govorimo o Bogu, ali pa je Božje ime način, s katerim govorimo o pravičnosti. Ali nemogoče ... (in seznam se nadaljuje). Priznavamo, da na tej točki ostajamo zmedeni in da ne vemo, kako rešiti to zmedo.



Avguštinovo vprašanje “Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?” ostaja dosmrtno in nespremenljivo vprašanje, prvo, zadnje in večno vprašanje, ki nam stalno sledi skozi hodnike naših dni in noči, ki daje sol in plamen našemu življenju. To je zato, ker je to vprašanje prepleteno z drugim večnim Avguštinovim vprašanjem, “*Kdo sem jaz?*”, na katerega Avguštin, kakor smo videli zgoraj, odgovarja v močni deseti knjigi *Izpovedi*, kjer pravi “nehvaležna gruda in vzrok obilnega znoj!”. V Tvojih očeh, o Gospod, pravi, “sem postal vprašanje samemu sebi”. Tako gresta ti dve vprašanji, vprašanje o Bogu in vprašanje o sebi, pri Avguštinu z roko v roki. Toliko Boga, kolikor sebe: bolj ko me notranje pretresa tisto, kar ljubim, bolj me pretresa vprašanje, kdo sem, zaradi katerega je izzvan in okrepljen tudi ta občutek biti “jaz”. Zato mislim, da sem zelo avguštinški, ko pravim: ne vemo, kdo smo – *to* smo. Ne sprašujem jaza, ampak jaz obravnavam kot vprašanje. Ko priznamo, da ne vemo, kaj ljubimo, ko ljubimo svojega Boga, prav tako priznavamo, da ne vemo, kdo smo mi, ki ljubimo svojega Boga. Z Avguštinom sprašujem, kdo sem jaz, in odgovor je, da sem vprašanje samemu sebi. Kdo sem jaz? Odgovor, ki smo ga dobili, je še eno vprašanje; odgovor je nadaljevati spraševanje, ohranjati vprašanje pri življenju – to je “jaz” – nadaljevati spraševanje in ljubiti Boga, ljubiti Boga in delati, kar je treba (kar je še ena zanimiva stvar, ki jo je rekel Avguštin, čeprav poskušam tu zaključiti). Kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga? Je to Bog? Je to pravičnost? Je to sama ljubezen? Še enkrat je odgovor novo vprašanje. Jaz sem tisti, ki je zaradi tega zbehan, in Božje ime je ime, zaradi katerega sem zbehan. Jaz se vrtim in sem zmeden (*perturbatio*) zaradi nemogočega.

Konzervativni, pravoverni in desničarski religiozni predstavniki bodo mislili, da bledetam, da se poskušam izogniti vprašanju in

se izmikam odgovoru. V resnici pa je ravno nasprotno. Moja zamisel je, da bi podal strast tega vprašanja s polno močjo. Moja prava zamisel je, da je – odkar dvomim, da obstaja nekaj, kar bi lahko imenovali “Odgovor” na to vprašanje, pisano z veliko začetnico – edino, kar lahko storimo, da *odgovorimo*. In to na način, kakor je Marija odgovorila “Tukaj sem”, ko je angel Gabrijel prinesel novico o rojstvu Devici, ali na način, kot je Abraham odgovoril “Tukaj sem” Bogu, ki je zahteval smrt njegovega sina (zelo nejasna zgodba, ki potrebuje natančnejšo razlago). Prava zamisel je *odgovoriti, izkazati* resnico, napraviti, da se resnica zgodi, *facere veritatem*, kakor je rekel Avguštin, izkazati pravičnost, narediti nemogoče, narediti, da se gora premakne, iti, kamor ni mogoče, tudi če ne vem, kdo sem ali kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga. Moja “odgovornost” ni samo v tem, da uporabljam svoj besedni procesor, ampak da *izkažem* pravičnost. Ko je poklicala ljubezen do Boga, smo imeli boljši odgovor. Ko je zahteva po pravičnosti začela klicati, smo imeli boljši odgovor “Tukaj sem!”. Ker kliče Bog, moramo biti dovzetni in odgovorni. Iz istega razloga pa morajo konzervativni, pravoverni in desničarski religiozni predstavniki paziti, da se njihova pripravljenost, da bi opisali in določili dobro oblikovano formulo, *kaj* ljubijo, ko ljubijo svojega Boga, ne sprevrže v lagodno neodgovornost in samozadostnost, ki jim omogoča, da mislijo, da so s tem, ko so podpisali eno ali drugo veroizpoved ali naredili, kar jim je bilo naročeno po katekizmu ali voditeljih, opravili svojo dolžnost in do skrajnosti izpolnili svojo *odgovornost*. Tako lahko namreč sorazmerno trden značaj njihove izpovedi vere postane pripraven odgovor, ki nadomešča odgovarjanje “v duhu in resnici” (Jn 4,24).

Tipam za pristno *religiozno* idejo “resnice” in resnično idejo “religije”, ki se preobrača pri vznemirjenju o tem, kdo sem in kaj ljubim, pri omogočanju samemu sebi, da sem

zbegan in zaskrbljen zaradi nemogočega: *Inquietum est cor nostrum!*. Nemirno je naše srce in ne bo se spočilo, dokler se ne spočije v Tebi, o Gospod, moj Bog. Vendar, kdo si ti, Gospod? In kje si? In kdo sem jaz? Mislim, da struktura religioznega vdira v naše življenje točno na tej točki, kjer izkusimo meje svojih moči, možnosti in sposobnosti in trčimo ob nemogoče, kar je onkraj naših moči. Tisti, ki zavrača religiozno, hoče zadržati v posesti samega sebe, svojo moč, svojo voljo. Antični stoiki so rekli, da bomo – če iščemo, kar je mogoče, sprejemamo, kar je potrebno in ostajamo znotraj svojih meja – neodvisni, se obvladali in bomo srečni, ker ne bomo pogrešali ničesar, kar bi si dovolili želeli. Avguštin se je tej ideji posmehoval, ko je rekel, da je sreča takih ljudi v tem, da so v miru s svojo bedo! Stoiki so nam svetovali, naj zavrnamo religijo, naj zavrnamo, da bi bili ranljivi, naj bomo mirni in sprejememo *apatheia* (brezstrastnost), saj religiozni življenjski čut zmoti ves ta mir s hrepenenjem po Božjem, z Božjo *perturbatio*, z Božjo zbeganostjo, z razburjenjem zaradi hrepenenja po nemogočem. Spomnite se, da slavno “spreobrnjenje” sv. Avguština ni bilo v odpovedi spolnosti in romantiki; to je le najbolj razburljiva plat spreobrnjenja, ampak v odpovedi razpolaganju s samim seboj in v odpovedi navezanosti na svojo kariero in ambicije vzpenjajočega se govornika, ki je želel dobiti udobno in pomembno mesto v rimski vladi. Njegovo spreobrnjenje se je zgodilo natančno na točki, ko je njegovo posest samega sebe nadomestila posest od Boga, ko je njegova ljubezen do sebe odstopila mesto ljubezni do Boga. Šele ko je premagal urok samoljubja – veš, da te ljubim, Gospod, ga je doseglo vprašanje, ampak *kaj* ljubim, ko ljubim svojega Boga. Tako dolgo, dokler je sledil poželenju mesa in lastnih ambicij, ni bilo absolutno nobenega vprašanja, kaj bi rad. Avguštinovo spreobrnjenje je v preoblikovanju tega, kar je ljubil, kar vključuje

samo-preoblikovanje samega Avguština v vprašanje o sebi in preoblikovanje njegove ljubezni v vprašanje o tem, kar je ljubil.

To globoko in odmevno vprašanje o tem, kaj je ljubil, ko je ljubil Boga, ni bilo vprašanje, ki bi si ga zastavljal teoretično ali preden bi ljubil. Ni bilo, kakor bi bil povabljen, naj spregovori na to temo na konferenci in sponzorji bi mu ponudili precejšen honorar in povrnili stroške, on pa naj čim bolj pohiti. “Bog” za Avguština ni bila neke vrste teoretična domneva ali domneva za razlaganje, kakor zelo iskana “enotna teorija” današnjih znanstvenikov, ampak nekaj, kar je spremenilo njegovo življenje. Vprašanje o ljubezni, ki si ga je zastavil, je vprašanje, ki je zraslo *znotraj* ljubezni, znotraj hrepenenja po ljubezni, v kateri je poskušal razumeti, kar je *že ljubil*. Ko ga je ljubezen do Boga začela prevzemati, begati in ko je pretresla njegovo življenje do temeljev, je vprašanje, kaj ljubim, ko te ljubim, o Gospod, dobilo nekaj smisla. Navadno mislimo, da moramo najprej spoznati nekaj ali nekoga, da potem lahko to vzljubimo. Vendar pa je ena velikih lekcij, ki nam jih dajejo spisi sv. Avguština, da ljubezen vodi naše iskanje do spoznanja. Ujeta v vezi tega, kar ljubi, želi ljubezen razumeti, kar ljubi, kakor bomo videli potrjeno spodaj, ko se bomo obrnili k sv. Anzelmu, čigar misel je zelo blizu Avguštinovi. Ljubezen vodi vprašanje in omogoča razumevanje tega, kar ljubimo, vsaj tako, kolikor se jo da razumeti.

Z religijskim življenjskim čutom strastno ljubimo nekaj, kar se upira kakršni koli Dokončni Razlagi, ki se upira temu, da bi izhlapela v neko dokončno obliko. V nasprotju z načinom, s katerim pravoverni bralci radi berejo *Izpovedi*, menim, da nam Avguštinova zgodba kaže, da religija ne pomaga nujno, ko se podpišemo na pikčasto črto enega ali drugega obrazca *veroizpovedi*, ampak ko izpovemo svojo ljubezen nečemu ob nas, ali ko (po eni etimologiji) “se obvezemo” (*re-ligare*) nečemu

*drugemu*, kar pomeni nekaj drugega, kot smo mi, ali ko (po drugi etimologiji) se zberemo (*re-legere*) in se osredotočimo na preoblikujoče žarišče ljubezni. Nekaj imenitnejšega in večjega od nas se nam približuje, nas prevzema in razlašča. Nekaj prevladuje nad našimi močmi, zmožnostmi in sposobnostmi in nas izpostavlja nečemu nemogočemu. Nekaj zahteva od nas in nas osvobaja iz kroga samoljubja, vleče iz nas samih in nas potiska v službo drugim in nečemu, kar prihaja. Religiozni življenjski čut mi pomaga, ko sem popolnoma vdan, "religiozno" zvest (*religio* po še eni etimologiji pomeni "zelo natančno" ali "na discipliniran način") v službi nečesa drugega, kakor sem jaz sam, na kar prisegam, kar me obvlada bolj, kakor jaz obvladam tisto.

Čeprav nam ni preveč jasno, o čem govorimo. *Še posebej*, če nam ni. Samo tako lahko pridem do vprašanja in se vprašam, kaj ljubim. Ljubezen me vodi do razumevanja, kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga. Jaz sem vsaj zaljubljen v ljubezen, ne v smislu, da sem rad zaljubljen, da ljubim spogledovanje brez obveznosti, dvorjenje brez poroke, spolnost brez otrok, ampak v smislu, da sem obdan z ljubeznijo, prevzet z ljubeznijo, izvlečen iz samega sebe zaradi ljubezni. Razumem, da vsa ideja jaza sloni na tej posvetitvi, na tem darovanju samega sebe nečemu onkraj mojega samoljubja – otrokom, vsem otrokom, ne samo mojim, prihodnosti, najnepomembnejšim med nami. V imenu Boga, pravičnosti, Sile ali nečesa, ne vem česa. Tudi tedaj, če se vsemu svetu zdim kakor navaden ateist (če se še vedno vrtite okoli vedno bolj spornega razlikovanja med teizmom in ateizmom). Verjetno še posebej tedaj.

Ne delujem proti konfesionalnim veram. Religija cerkva in organizirane vere ostaja v vsakem primeru prevladujoča oblika, ki jo ima danes religija in trajna varuhinja najstarejših religioznih pripovedi. Te pripovedi napolnijo religijo s kritično maso, s strukturo in družbeno stanovitnostjo, brez katere bi se verjetno

izgubila in razpršila. Te pripovedi prinašajo trajne strukture – zgradbe, organizacije in skupnosti – znotraj katerih se ohranjajo, razlagajo in prenašajo na naslednje rodove. Te zgodbe predstavljajo neštevilna dejanja služenja in plemenitosti in ohranjajo Božje ime z njegovim sistematičnim in doslednim razglašanjem in poveličevanjem. Prav tako te zgodbe posvečajo neverjetno veliko časa urejanju lastnih vrst, utišanju glasov odpadnikov in izključevanju – "izobčenju" – tistih, ki si dovolijo biti drugačni od svojih skupnosti in ustanov, borijo se s tistimi, ki so drugačne veroizpovedi in na splošno poskušajo, da bi tisti ljudje, ki se z njimi ne strinjajo, izpadli slabi. Ljudje nemogočega so prav tako nemogoči ljudje, kar je točka, s katero se bom ukvarjal v četrtem poglavju. Vedno je bilo tako (malo udobja pač).

Institucionalizirane skupnosti so definirane s svojo istovetnostjo in z močjo, s katero to istovetnost ohranjajo, kar vključuje tudi moč, da izobčijo drugačne. Če je skupnost gostoljubna do preveč "drugih", bo prenehala biti skupnost. Gostoljubnost, sprejemanje drugega je nekaj, kar vse religijske ustanove strastno pridigajo, izvajajo pa s skrbno preverjeno pazljivostjo. Vsak širši pomen religije, religioznosti brez konfesionalnih religij, vključno z našo religijo brez religije, bo vedno zajedavski do konfesionalnih oblik, saj se vedno hrani ob njih, z nekoliko razlike ponavlja za njimi, ves ta čas pa se naslanja na zemeljsko telo in na duhovni glas, ki so ga te ustanove dale religiji.

Ne spodbijam konfesionalnih ver, ampak samo vztrajam, da bi morale biti od znotraj vznemirjene zaradi radikalnega nevédenja, zaradi vere brez vere, zaradi čuta za skrivnost in da bi morale kot vsi ostali priznati, da ne vedo, kaj so. "*Quetio mihi factus sum*" je dober institucionalni model, ne samo nekaj za zasebnost srca. Vedno bi moralo biti pomembno, da se zapolni razdalja med konkretnimi in ustaljenimi religijskimi verami – kot je islam ali ka-

tolicizem, s svojo ogromno versko in institucionalno strukturo, s škofi in mulami, z občasnimi vojskami – in to bolj radikalno in odprto religijo, ki ne ve, kaj veruje, ki nima ničesar, kamor bi položila glavo, ki je vprašanje sami sebi, ki ne ve, kaj ljubi, ko ljubi svojega Boga. Vera ni varna. Vera ni vera vse do konca, tako da so vse odprtine in špranje zapolnjene s še več vere in da iz tega nastane popolna, neprekinjena in lepo zaokrožena celota. Vera je vedno – in to je njen pogoj – vera brez vere, vera, ki jo je potrebno ohranjati od trenutka do trenutka, od odločitve do odločitve s ponovnim obnavljanjem, odkrivanjem in ponavljanjem vere, ki je – če lahko tako rečem – stalno izpostavljena prekinjanju. Vera je vedno prepojena z nevero in zato ima molitev v Novi zavezi tako odličen smisel: “Gospod, verujem, pomagaj moji neveri” (Mr 9,24). Moja vera nareč ne more biti ločena od nevere, saj je soosnovana z nevero, in zato je vera vera in ne védenje. Zato ne vem, kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga. Ne da ne ljubim Boga, saj to ni

stvar védenja, vedno pa se sprašujem, kdo ali kaj je Bog, ki ga ljubim.

Smo družbena in zgodovinska bitja, konkretno postavljena v eno ali drugo zgodovinsko, kulturno ali jezikovno tradicijo, oblikovana in skovana v eni ali drugi verski tradiciji. Našim verskim težnjam je dala eno ali drugo ustaljeno obliko tradicija, kateri pripadamo in v kateri smo se oblikovali, način, na kakršnega je Božje ime za nas postalo meso in snov. Tega ne zanikam; to potrjujem. Nobene želje nimam, da bi se v imenu neke popolnoma zasebne religije ali neke presežne nezgodovinske univerzalne religiozne resnice, ki bi bila religija *Aufklärerja*, nekega intelektualca z občutkom večvrednosti od navadnih vernikov, ločil od zgodovinske umeščenosti. Bog brez zgodovinskega mesa in krvi, religija brez telesa skupnosti in tradicije, je uvela abstrakcija. Rad pa bi, da te ustaljene oblike religioznega življenja od znotraj vznemiri skrivnost, ki se dviga iz njihove zgodovinske naključnosti, da se postavijo pod vprašaj z vprašanjem, kaj ljubijo, in da so



E. Dolinar: Iz globočine kličem k tebi, glina.

vedno prisiljene razpravljati o razdalji med ustaljeno zgodovinsko obliko, v kateri njihovo religiozno hrepenenje dobiva obliko, in odprtostjo za skrivnost, za prav tako religiozno priznanje, da ne vemo, kdo smo ali kaj ljubimo, ko ljubimo svojega Boga.

Kristjan, če vzamem primer, s katerim lahko najbolj delam, je nekdo, ki priznava, da je Božja moč v Jezusu, da je Jezus Emanuel, kar pomeni "Bog z nami", in je hkrati, v isti sapi, neprestano vznemirjen zaradi vprašanja, ki ga Jezus zastavlja, ko pravi "Kaj pravijo ljudje, kdo sem?" (Mt 16,15). V nasprotju z zgoščeno modrostjo šaljivih napisov Jezus ni odgovor, ampak prostor za spraševanje, za brezno, ki se je odprlo z življenjem in smrtjo človeka, ki je s tem, da je postavil odpuščanje pred maščevanje, premešal vse človeške račune, do skrajnosti zmedel borzne posrednike v končnosti, ki so vedno iskali uravnoteženost plačil, kar pomeni, da so vedno hoteli imeti poravnane račune. Kdo je ta človek, ki nam priporoča, naj odpuščamo, naj odpišemo dolge, ki sprašuje in dela nemogoče? Kaj nam njegovo življenje in smrt povesta o nas samih, tudi o tistih, ki zaradi nesreče pri rojstvu nikoli niso slišali svojega imena? Kaj se je zgodilo in kaj se je odprlo ob našem spominu na Jezusa, na skrivnost neštevilnih nauk o odpuščanju, na Jezusa, ki nam je rekel, da bomo dobili novo srce (*metanoia*)? Kaj je vsebovano v našem spominu na Jezusa, kar ne more biti obvladovano od vsega ugleda in moči ustanov in struktur, veroizpovedi in teologije, ki si drzne govoriti v njegovem imenu? Kakšna skrivnost se tu razprostira? Skrivnost ljubezni do Boga, zagotovo. Vendar kaj ljubim, ko ljubim svojega Boga?

Kje bi bil brez svoje tradicije, brez svojega oguljenega izvoda *Izpovedi*? Ne vem, kakšna vprašanja bi si zastavljal ali kakšne knjige bi bral, v katerem jeziku bi razmišljal ali v katerih krogih bi se sukal. Vendar bom spodbijal "zaprtost" konfesionalnih ver, njihovo zapira-

nje kroga vere, treskanje z vrati vere, da se ne bi vrvale noter drugih vere in nevere, zadrževanje vere za zaprtimi vrati, na varnem, in tudi dopuščanje slepila, da obstaja nek način, kako rešiti vprašanje, katerega resnični smisel je vznemirjenost in ki se pojavlja v vznemirjenih, zbeganih in "nemirnih" (*inquietum*) srcih. Zame to sploh ni vprašanje izbire med ustaljeno religiozno vero in vero brez vere, ki ne ve, kaj veruje ali kdo smo mi, ampak bolj vprašanje, kako zapolniti razdaljo med njima in kako se naučiti, da bo ena zbegala in vznemirila – in z vznemirjenostjo poglobila – drugo. Saj prav tako, kot mora biti vera vedno izpostavljena brezboštvu izpovedovanja, da ne vemo, v kaj verujemo, ali kaj ljubimo, ko ljubimo svojega Boga, enako ta bolj odprta in nedoločena ljubezen do Boga ne more obstati v vakuumu, ne more zavzeti nekega brezčasnega, nezgodovinskega in nadjezikovnega koščka zemlje nad spopadom med časom in možnostjo, neke čiste pustinje nedoločenosti. Zaradi mene lahko preživimo svoje dni v drsenju sem ter tja med tema dvema, v tem, da dajemo pustinji skrivnosti, kar ji pripada, medtem ko ves čas iščemo gostoljubje pri naših zgodovinskih tradicijah in zavetje naše kulture, brez kateri bi enostavno propadli. Lahko bi se imeli za puščavske popotnike, *homines viatores*, na poti, za katero ne vemo, kam pelje, in bi vedno iskali zavetje in gostoljubje v ustaljenih verah, pa čeprav varnost teh zavetij pogosto moti vznemirjena misel žgočega puščavskega sonca in omamnih puščavskih noči, saj se nahajamo izven območij njihovih zavetij.

Prevedel: Leon Jagodic

\* Pričujoče besedilo je prvo poglavje knjige John D. Caputo, *On Religion*, London, New York, Routledge, 2001 [op. prev.].

1. Fr. "brez" [op. prev.].

2. Fr. lit. "črna zver", nekaj, kar sovražimo [op. prev.].

# Fizika in svetovni nazor, I.

## Resničnost in svet fizike

Sodobni naravoslovci se pogosto ne zadovoljijo s svojo znanstveno disciplino, ki jo omejujejo posebne metode, veljavne za njihovo področje, ampak segajo daleč preko specialnim metodam dostopnega dela sveta. Tako stremijo mnogi fiziki za tem, da bi podali končnoveljavne nazore o prostoru in času, o materiji in energiji, o neskončnosti ali končnosti vesolja in nenazadnje o samem izvoru in začetku vesolja ter koncu zemeljske in vesoljske zgodovine. Biologi ne prodirajo samo v zadnje strukture živih bitij, zakonitosti življenja in njegovega razvoja, temveč se čutijo poklicane tudi razložiti sam nastanek življenja in človeka v njegovi celostnosti. Mnogi kemiki, ki kot biokemiki preučujejo kemične procese v živih bitjih, so si nadeli zveneče ime "molekularni biologi" in se posvetili ne le raziskavi t. i. velikih molekul, marveč je njihov cilj prikaz, kako je iz nežive materije nastalo življenje. Tako pravi npr. Manfred Eigen, nobelov nagrajenec za kemijo – v predgovoru k delu Jacquesa Monoda *Slučaj in nujnost* –, da s tem "izgine globoka cezura med neživim svetom in biosfero, filozofijo, svetovnim nazorom in religijo ..." "Nastanek življenja" je zanj "razvoj od makromolekule do organizma; je samo en korak med mnogimi, kot denimo od elementarnih delcev do atoma, od atoma do molekule, ... ali tudi od enoceličarja do povezave organov in končno do centralnega živčnega sistema človeka ..." "Molekularna biologija je tako napravila konec stoletja vzdreževanemu misticizmu stvarjenja, dokončala je, kar je začel Galilej".<sup>1</sup>

Naravoslovci, ki na ta način pristopajo k problemom in dajejo tako daljnosežne izjave, so dejansko postali "filozofi", ki so se podali na področje svetovnih nazorov. Zato je danes, morda bolj kot kdaj koli prej, tudi za filozofa nemogoče, da bi obšel dosežke naravoslovnih znanosti – kolikor imajo seveda svetovnonazorsko težo – in še posebej, da se ne bi sprijel s trditvami, ki daleč presegajo domet naravoslovja. Pri tem ne smemo spregledati, da je vedenje o stvareh eno, njih razumevanje pa drugo.

Vse navedeno je razlog, da sem se lotil knjige, ki ima obetaven naslov *Odkod smo. Današnji pogled na svet in njegov razvoj*, ki jo je v svetovnem letu fizike 2005 napisala fizičarka Bibijana Čujec.<sup>2</sup> Naj takoj na začetku povem, da knjiga kot celota – razen morda specialnega področja, na katerem je znanstvenica doma – razočara kritičnega bralca. Velik del knjige se namreč ne ukvarja z odnosom med znanostjo in svetovnim nazorom, ampak podaja predvsem "povzetek splošnega znanja", ki si ga je avtorica "nabirala skozi vse življenje". Odkar je v pokoju, se je lotila študija molekularne biologije in končno začela prebirati človeško zgodovino, predvsem kar zadeva pregled kultur in verstev. Prikaz zgodovine in verstev, ki so panoramsko podana, je leksikalen in nekritičen ter posreduje zgolj neko splošno podobo ob vrsti zgodovinskih netočnosti. O tem na tem mestu ne nameravam razpravljati. Tudi ne mislim obravnavati strogo specialnega področja fizike, o katerem avtorica poroča predvsem v zadnjem delu knjige. Pač pa gre pri moji obravnavi za

tiste vidike njenega prikaza, ki kakor koli zadevajo svetovnonazorsko perspektivo ali za katere vsaj avtorica meni, da imajo svetovnonazorsko težo. Zato želim opozoriti bralca, da v mojih izvajanjih ne gre za recenzijo knjige, temveč za kritično obravnavo trditev, ki imajo danes tudi širši pomen in na katere naletimo pri avtorjih z različnim svetovnim nazorom.

Nek "pogled na svet" ima dejansko vsak človek. Gre za tista naravno pridobljena naziranja, ki izhajajo iz izkustva vsakdanjega življenja ter niso racionalno reflektirana in potrjena od znanosti. Merilo takšnega pogleda na svet je njegova "normalnost".

Potem imamo "znanstvene podobe sveta", ki predstavljajo povzetek znanja, dobljenega s posebnimi metodami določene znanosti. Tako imamo fizikalno, biološko, antropološko, pa tudi teološko podobo sveta: vedno gre za določen, partikularen ali delen izsek resničnosti, s katerim se neka posebna znanost ukvarja. Normalno je taka podoba sveta zgolj teoretična in ne postavlja temeljnih ontoloških vprašanj o biti in smislu sveta kot celote. S tem pa ni rečeno, da nimamo vrste poskusov razširitve takih podob na celoto resničnosti, s čemer se take podobe lahko spremenijo v svetovne nazore.

Ko naša avtorica govori o "današnjem pogledu na svet", bi pričakovali, da bo kot fizičarka posredovala predvsem podobo sveta, kot jo podaja fizika, *ki se drži svojih metod*. Toda njen cilj je bolj daljnosežen: "poenotenje svetovnega nazora". Svetovni nazor pa ima nujno transcendentne poteze: usmerjen je v duhovno dojetje univerzalnega, celostnega, poslednjega in najbolj notranjega bistva sveta. Horizont svetovnega nazora je vedno metafizičen, njegov obseg univerzalen in njegova intencija zadeva in izziva človeški subjekt. Zato je v naravi stvari, da imajo tudi vse religije svetovnonazorski pomen in težo. Pa tudi čisto filozofski sistemi razodevajo svetovnonazorske razsežnosti. Posebno v sekularizira-

nem svetu običajno igrajo vlogo nadomestka za religijo. Tem filozofsko utemeljenim svetovnim nazorom pa se v čedalje večjem številu pridružujejo tudi svetovni nazori, nastali na osnovi spekulativno razširjenih znanstvenih podob sveta. Sem spadajo npr. ateistični nazori, kot jih širijo Eigen, Monod, Hawking, Weinberg, Dawkins (Čujec piše Dawkings), pa tudi evolucionistično-dialektična "teološka fikcija" patra Teilharda de Chardina.

Vsak svetovni nazor je utemeljen z neko filozofijo, najsibo to materialistična, pozitivistična, idealistična ali realistična. Čujčeva se s filozofijo ne obremenjuje, ona – tam, kjer seže preko ozke znanstvene spekulacije – preprosto sprejema nazore, ki so še kako prežeti z določeno filozofijo ali vsaj ideološkimi vidiki. Tako najdemo v navedeni literaturi večino zgoraj omenjenih avtorjev, katerih dela so večinoma "videnje nevernih avtorjev, brez vsakršne transcendence". Kot je razvidno posebno iz njene obravnave evolucije, je ne moti mehanistično-materialistična razlaga, temveč predvsem, da "naravoslovnemu" pogledu manjka "transcendentni pogled". Zato se zateče k podobi, kjer stojita "svet naravoslovja" in "svet religije" "drug ob drugem" (14). Pretežno fizikalistično-mehanistični podobi sveta je dodan še panoramski pogled na različna verstva, kar naj predstavlja "transcendentni pogled na svet". To imenuje avtorica "komplementarna slika stvarnosti". Čujčeva torej ne poskuša podati neke globlje analize o bistvu znanosti in ne poskuša s preseganjem lete pokazati na tiste dimenzije, ki jih znanost – tudi pri zgolj znotrajsvetni obravnavi – ne dosega, so pa neobhodno predpostavljene, če gre za kakršen koli svetovni nazor. Njej zadoštuje iz fizike prevzeta podoba komplementarnosti. Pri tem je prepričana, da znanost in religijo razumemo le, če ju pregledamo v njunem razvoju. Zato se drži dveh načel, ki jih je prevzela od Teilharda de Chardina, in to sta: "razvoj vsega in enotnost stvarstva" (15).

Medtem ko je prvotno zavračala razvojno teorijo kot "ateistično propagando", je ob srečanju z delom Teilharda *Pojav človeka* navdušeno sprejela njegovo vizijo in postala brezpogojna zagovornica razvoja vsega.

Teilhard je v svojem dnevniku zapisal: "Moja filozofija je lahko bolj ali manj posrečena, toda dejstvo ostaja, da je človek 20. stoletja, ki je živel z idejami in interesi svojega časa, našel svoje notranje ravnotežje samo v nekem, na naravnih zakonih in ideji enotnosti utemeljenem pojmovanju sveta in Kristusa".<sup>3</sup> Teilhardov nauk o razvoju vsega nujno vključi v razvoj tudi Kristusa, ki postane *évoluteur*, notranji dejavnik evolucije. Tako je nastala neka nova oblika krščanske gnoze, kjer se moramo poslovitvi od uveljavljenih pojmov Boga, stvarjenja, duha itn.

Čujčeva se s Teilhardovim nazorom ne ukvarja preveč, njej zadostujeta načeli "razvoj vsega" in "enotnost stvarnosti". Pri tem se ne vpraša, ali se stvarnost res ravna po teh idejah oz. načelih. Zadovolji se s komplementarnostjo. Tako kot sta bili pred sprejemom evolucijske teorije njena vera in znanost "dve med seboj ločeni nadstropji" (14), tako tudi sedaj stojita "transcendentni" in znanstveni pogled na svet "drug ob drugem", saj ju ne povezuje nobena prava filozofska refleksija, ampak zgolj zagotovilo, da gre za "komplementarno" podobo. Na ta način pa ne nastane noben pravi svetovni nazor, ki je nujno celosten in zato tudi ne raste s kumulacijo znanja, temveč organsko, s pogledom v bitne temelje sveta. Celostnost pomeni razlago bivajočega in smisla sveta v vseh njegovih oblikah, prvinah in vidikih, ter z vsemi praktičnimi posledicami, ki za človeka kot bitje vrednotenja in ravnanja iz tega izhajajo. V takem celostnem nazoru moramo tudi znanosti odkazati njeno pravo mesto in ugotoviti, *do kod sega njena pristojnost*. Ni dovolj vzeti znanstvena spoznanja zgolj na znanje, ampak moramo podvreči kritični presoji, kako smo do njih prišli.

Sicer se odrečemo možnosti razlikovanja med znanstvenimi dosežki in nelegitimnimi ekstrapolacijami. In če vgrajujemo v svetovni nazor tudi religiozne vsebine – kar je popolnoma legitimno –, potem tudi tu nismo oproščeni dolžnosti in obveze, da religiozne izjave filozofsko reflektiramo, kajti svetovni nazor lahko utemeljimo samo filozofsko.

Če se ozremo na duhovnozgodovinski razvoj znanosti, vidimo, da je način, ki ga po pravici imenujemo znanost, zelo specifična dejavnost človeka, da gre za početje, ki je v svojem poteku, kot tudi v svojih rezultatih, neizogibno podvrženo zakonom, po katerih je nastopilo. Te zakone pa lahko spravimo na splošen obrazec, da moderno znanstveno početje človeka ni nič drugega kot uporaba specialnih metod za specialne predmete. Samo na ta način se lahko znanstvene discipline konstituirajo in dosegajo začudujoče in daljnosežne rezultate tako na naravoslovnem kot na duhoslovnem področju. Pri tem pa ne smemo pozabiti ali spregledati, da gre za uporabo specialnih metod za specialne predmete, tj. da je predmet vsakokrat specializiran, kar pomeni, da je prirejen metodam. To dejstvo pa povzroči, da mora vsaka znanstvena disciplina na svojem predmetu izpustiti bitne plasti, ki njenim metodam niso dostopne. Specialna metoda, ki jo uporabimo za specialni oz. posebni predmet, pa ima za posledico tudi, da tip metode določa tip rezultata. Tako je sodobni fizik v prvi vrsti merilec pojavov, kar pomeni, da je njegova moč presoje vezana na *kategorijo merjenja* in nanjo tudi pretežno omejena. Značilen je tu mehanistični način obravnave, to je težnja redukcije naravnih danosti na fizikalne relacije, ki se načelno izražajo kot *mehanizem*, nato sistematična *ponovljivost* eksperimenta, ki je poslednja instanca verifikacije, in končno *diferencialno kavzalni princip*, ki zahteva uporabo matematike. Integracijo fizikalnih zakonitosti torej lahko opišemo z diferencialnimi enačbami.



Samo takrat, ko ima pojav na sebi nekaj merljivega, ima zvezo s fiziko in ga je mogoče vgraditi v njeno podobo sveta. Zato nastopajo največji problemi naravoslovja povsod tam, kjer predmeti niso nedvomno merljivi oz. so takšni, da ne omogočajo merjenja in matematičnega obvladovanja, kar velja posebno za področje življenja. Znanstvenik, ki meri,

nekaj postavi med sebe in predmet, ki ga raziskuje, in to je merilo v kateri koli obliki. Meril v naravi ni, te ustvarja človekov um. In um je tisti, ki ustvarja matematične osnutke narave. Zato je stvarnost fizike omejena. Za fizika je stvarnost nekaj drugega kot narava sama na sebi. Naravo samo na sebi lahko s svojega stališča definira le kot "predstvarnost",



E. Dolinar: Nedoržen sem pri krvi tega človeka, glina.

ki pa ima seveda svojo izvirno, fiziku nedostopno objektivnost. Ta objektivnost se fiziku javlja v uspehu in neuspehu njegovih znanstvenih osnutkov.

V okviru sodobne kvantne fizike se objektivnost kaže drugače, kot si je to predstavljala klasična fizika, kajti dejanje in zaznava opazovalca spadata k predpostavkam povzročanja fizikalnih pojavov. Toda dejanja in zaznave so pojavi, ki ne spadajo več na področje fizike, marveč na področje življenja. Vsak objekt, s katerim ima opraviti fizika, je odvisen namreč tudi od subjektivne naravnosti fizika, to je od njegovih pristopov oz. izsekov stvarnosti, v katerih naleti na svoje "objekte".

Fizika je znanost, ki pripada hkrati fizikalnemu in matematičnemu redu. Ukvarja se sicer s fizikalno stvarnostjo, vendar jo obravnava s formalnega vidika matematike in matematičnih zakonitosti, ki povezujejo med seboj meritve, ki jih ugotavlja znanstvenik s svojimi instrumenti. V fiziki gre predvsem za "pravilnosti", ne za resnico. Seveda tudi znanost uporablja besedo "resnica". Toda ta beseda ima v znanosti lahko več pomenov. Za fizika so "resnice" tudi zgolj racionalne bitnosti, ki ne bivajo neodvisno od razuma, same na sebi, zato pravimo, da so *entia rationis*. Med bitnostmi, ki služijo fiziku zato, da lahko miselno obvladuje številčne zapise trenutnih stanj fizikalnih spoznanj, najdemo vse stopnje, od čisto pojmovnih *entia rationis*, do takih entitet, ki jih imenujemo simbolno skonstruirana *entia realia* (npr. atom, molekula), ki so torej *simbolične podobe* resnične zgradbe materije.

Znamenit primer *racionalne entitete* je Einsteinova miselna konstrukcija, s katero je Newtonov zakon težnosti zvedel na geometrično strukturo sveta. Newtonov zakon pravi, da se dvoje teles privlači s silo, katere jakost je premo sorazmerna njunima masama in obratno sorazmerna kvadratu njune oddaljenosti. Ta zakon je fizikalno nedvomno raz-

viden. Einstein pa ga je razširil tako, da ga je zvedel na geometrijo. Strukturo sveta je matematično izrazil kot proporcionalnost med tenzorjem (vektorjem) materije in tenzorjem ukrivitve prostora. Med materijo in prostorom je torej vzpostavil določen odnos, po katerem porazdelitev mas v prostoru določa geometrično strukturo prostora. S to, fizikalno *nikakor* razvidno postavko, je podana ena bistvenih značilnosti sodobne fizike. Vsebinsko samih matematičnih formulacij se ne da več razložiti naprej, tudi bitnostno ni jasna, pač pa jih stvarnost v njih *matematičnih* posledicah potrjuje. Medtem ko je klasična fizika vedno izhajala iz formul, ki jih je neposredno induktivno dobila iz eksperimentov ali vsaj posredno takoj navezala na stvarnost (Newtonov zakon v klasični obliki), pa pri Einsteinovi konstrukciji vsega tega ni. Proporcionalnost med tenzorjem materije in tenzorjem ukrivitve prostora je čisto *suverena postavka razuma* in je kot taka neodvisna od odnosov v sami stvarnosti.

Seveda ne gre za čisto svojevoljnost znanstvenika, ker so ravno bitne poteze stvarnosti tisto, kar ga na nek način prisili, da uporabi razumske formulacije, ki pa niso odvisne od neposrednih pojavov, temveč temeljijo v svobodi človeškega duha. Na ta način vsebuje znanost odnose do realne biti stvari, vendar ji je vseeno ali *po njej* konstruirane eksplikativne bitnosti eksistirajo realno, tj. neodvisno od spoznavajočega subjekta, ali pa so samo razumske tvorbe – *entia rationis*. Fiziku zadostuje ugotovitev racionalne bitnosti in formula, da lahko iz nje deducira odnose, ki jih šele sekundarno nanaša na naravno stvarnost. Tako imajo pojmi fizike čisto empirio-metrični pomen, zato bi bilo zelo naivno, če bi jim hoteli pridevati neposredno ontološko vrednost. *Fizik dosega stvarnost samo v njenih merljivih vidikih, v njeni merljivi strukturi, s tem da jo matematizira in namesto nje vzpostavlja nek matematični konstrukt.*

Po vsem povedanem lahko zaključimo, da fizikalno-matematična razlaga sveta vzpostavlja nekakšen v sebi zaključen univerzum, v katerem vlada geometrično-matematični duh, ki vnaša vanjo svojevrstno psevdo-ontologijo, ki pa v nobenem primeru ne more zamenjati tiste vseobsegajoče znanosti o naravi, ki jo imenujemo "filozofija narave". Za fizika, ki ni filozof in ga zanima prvenstveno merljivost, je eksistenca bitnih absolutov nepomembna, na njih mesto postavlja samo relativne entitete, ki jih dobiva s pomočjo merljivih določil. Na ta način se fizika v največji možni meri emancipira od filozofije, hkrati pa se poskuša osvoboditi tudi od naravnega spoznanja, ne le od naivno vsakdanjega, ampak tudi od naravnega spoznanja filozofije, naravnih principov in danosti duha, z izjemo tistega, kar zadeva matematične interpretacije in po pravilih opazovanja implicirana ontološka pravila. Sodobni fizik, ki reflektira o svoji znanosti in njenih metodah, se torej zaveda, da je njegov svet samo svet posebnih simbolov. Zato npr. Eddington v tej zvezi čisto jasno pove, da "znanost ne more nič izreči o notranjem bistvu atoma" in da je "fizikalni svet postal svet senc".

Psevdo-ontologija izkustvene naravoslovne znanosti – predvsem velja to za področje, ki ga obvladuje fizika – ima zato samo metodološko vlogo, nudi torej pomoč in zahvaljujoč njenim v razumu utemeljenim *entia rationis* gradi poseben sistem razlage, tj. nek *inteligibilni univerzum, ki je v sebi zaključena celota*. Teh dejstev se moramo jasno zavedati, ko govorimo o tako eminentnih problemih, kot so vprašanja izvora vesolja, življenja in še posebej človeka. Brez filozofske refleksije ni mogoče na podlagi znanosti zgraditi svetovnega nazora. Tu ne pomaga nobena "komplementarnost". Čujčeva pa je, z raznimi drugimi naravoslovci, prepričana, da je sodobna kvantna fizika tista, ki bo daljnosežno vplivala "tudi na filozofijo in teologijo", le da naj bi posledice še ne bile "dosti poznane" (15). Najbolj

daljnosežen "je pomen osnovne zakonitosti kvantne teorije: nedoločnost" (205). Posledica naj bi bila, dodaja fizik Cvelbar, "da v atomskem svetu, ki ga opisuje kvantna mehanika, načelo vzročnosti odpove". Ker "dani vzrok lahko povzroči različne posledice" (9), naj bi bili v naravi poleg vzročnih, vnaprej določljivih postopkov tudi taki, ki vnaprej niso določeni. To velja predvsem za živi svet in za nastanek vesolja: "Pri živem svetu in pri začetnem razvoju vesolja, kjer so atomski procesi bolj odločilni kot npr. pri gibanju planetov, si je torej Bog pustil možnost za svoje posege in za človekovo svobodno voljo" (10).

Kako je sedaj z "načelom vzročnosti" in t. i. "akavzalnostjo" v mikrosvetu? Najprej moramo razlikovati med *metafizičnim načelom vzročnosti* (metafizičnim principom kavzalnosti) in *fizičnim zakonom vzročnosti*. Metafizično načelo vzročnosti je bitni princip in izraža, da je vsako kontingentno (prigodno) bivajoče povzročeno, tj. priklicano v bivanje po vzroku, ki je zunaj njega. Ta princip velja *apriori* in je deduciran iz pojmov "kontingentnosti" in "povzročnosti", velja torej nujno.<sup>4</sup> *Fizični vzročni zakon* pa je zakon dogajanja, izraža realni odnos med vzrokom in učinkom ter se glasi: "Če so v nekem določenem trenutku celotne veličine stanj vseh v naravnem dogajanju udeleženih stvari določene, je tudi nadaljni potek popolnoma (in fizično) nujno določen". Ta stavek pa velja 1. samo za zunajduhovno področje (možnost svobodno delujočega vzroka ni prizadeta); 2. ima nujno veljavo samo takrat, ko je z njim mišljena realna odvisnost učinka od vzroka. Če ta realni odnos odmislimo (kar se v fiziki pogosto dogaja) ali če ga iz spoznavno-teoretičnih razlogov zanihamo (kar počne pozitivizem), potem izgubi stavek o vzročnosti svojo nujno veljavnost – postane problematičen. Predvsem v atomski fiziki ima danes dominantno vlogo verjetnostna obravnava (vedno v jeziku matematike). V to nas prisilijo predmeti obravnave in samo

tako je možna atomska fizika, tja do tehnične uporabnosti.

Iz tega pa fiziki pogosto napravijo *meta-fizični* sklep, da v resničnosti ni nobene vzročnosti v strogem pomenu besede. Toda s takimi sklepi moramo biti zelo previdni, kajti ne da se z gotovostjo izključiti, da gre pri verjetnostni obravnavi za – od resničnosti sicer izsiljeni – pragmatični način obnašanja intelekta. To je v zvezi tudi s spremenjeno vlogo matematične formule v današnji naravoslovni znanosti. Sodobna znanost vidi stvarnost predvsem kot nek splet učinkov, pri čemer je poudarek bistveno na medsebojni zvezi, manj ali skoraj nič več pa na razmerju vzrok – učinek, torej na vzročnem mišljenju.

Nekoliko ostro povedano bi lahko rekli, da učinke v njih neposredni pojavnosti fiziki enostavno sprejmejo kot energetska prehajanja, prenose sil in poskušajo to “opisati” matematično; nekaj “razložiti” ni več toliko v ospredju interesa. Poglejmo to dejstvo na primeru Newtonovega zakona. Tudi za klasično fiziko je bil ta zakon nek opis, toda v njem je videla dodatno tudi razlago povezave med vzrokom in učinkom. Če pa vzamemo Einsteinovo proporcionalnost med tenzorjem ukrivljenosti in tenzorjem materije, potem ta nima namena nekaj razložiti, kajti *razumeti, uvideti* ne moremo, kako naj razporeditev snovi konstituira neko geometrijo. Razporeditev snovi ima čisto določeno posledico, namreč učinek na prostor, ne v smislu vzročne odvisnosti, ampak polarnega nasprotja, ki najde svoj izraz v formuli proporcionalnosti med tenzorjem ukrivljenosti in tenzorjem materije. Več formula splošne relativnostne teorije ne more in tudi noče izraziti in iz tega sledi potem Newtonov zakon.

Na današnji stopnji razvoja znanosti govorimo o “modelnem mišljenju”. V izkustvu se predstavlja neka nova zveza, bodisi z neposrednim opazovanjem (recimo odkritje kvasarjev v astronomiji) bodisi preko eksperimentalne ma-

nipulacije (npr. novi elementarni delci na področju atomske fizike). Potem imamo predstavo, da gre za “opis” s pomočjo matematičnega modela, ki nam omogoči nek “neposredni” dostop do merske strukture dotičnih pojavov in do fizikalnih spoznanj. Tako pridemo npr. do odklona svetlobe na soncu po Einsteinovi formuli.

Spoznavna funkcija modela je pomembna za tista področja, kjer nastopajo čisto posebne težave ob soočanju pojmovnega sistema človeka s stvarnostjo, ki nam ni neposredno dostopna. Gre za predstavo o nekem stvarnem odnosu v naravni stvarnosti, pri čemer pa se zavedamo, da ima lahko le značaj osnutka. Vzemimo za primer pri kemični reakciji nastopajoč pojav konstantnih in multiplih razmerij, ki se ga da sprejemljivo razložiti z eksistenco atomov. Toda obraten sklep je napačen (kar pa učitelji kemije radi počno): razlaga še ni dokaz za eksistenco atomov. V atomski dobi je takih pojavov, ki se dajo razložiti z atomi, cela vrsta. Zaznaven pa je vedno samo pojav, nikoli sam atom. Da pojav ni nujno dokaz za pravilnost ali nepravilnost modela, nam kaže eksistenca atomske bombe. Modeli atoma iz časa konstrukcije atomske bombe so že zdavnaj postali nepravilni, kljub temu je bilo z nepravilnim modelom atoma mogoče priti do bombe.

Tudi načelo ali relacija *nedoločenosti* ima v spoznavno-teoretičnem smislu napačno označbo. Ime, ki v spoznavno-teoretičnem smislu pravilno opiše dejstva, bi bilo *relacija nedoločljivosti*. Kajti s sistematično-ponovljivim eksperimentom, ekskluzivnim orodjem moderne znanosti, se ne da spoznati, ali je opazovan mikrosistem v smislu klasične fizike nedoločen ali ni. Gotovost vlada samo o njegovi *eksperimentalni nedoločljivosti*. Ker ni mogoča, zelo zaželena, eksaktna meritev, se mora sodobna fizika zadovoljiti s statistiko.

Fizikalni zakoni *popolnoma* določajo obnašanje nekega objekta pod sledečimi predpostavkami: v nekem določenem trenutku mo-

rajo biti dani natančno precizirani začetni pogoji in fizikalne sile, ki med potekom delujejo, morajo biti znane. Isto velja za kvantno mehaniko (atomska fizika), samo da to, kar je določeno, niso v času in prostoru predstavljuje veličine kot kraj in hitrost nekega delca, ampak npr. kot objekt določena valovna funkcija. *Indeterminizem nastopi šele, če izvajamo merjenje* prostorno-časovnih veličin.

Vzemimo elektron v atomu. Po klasični fiziki bi bilo trenutno stanje opisano z navedbo položaja v prostoru in trenutku hitrosti. To velja za vsak trenutek. Opis s kvantno mehaniko pa izgleda drugače. Tisto, kar označuje trenutno stanje elektrona, je precej abstrakten pojem, imenovan funkcija stanja ali bolj znan kot "valovna funkcija", kar je v nekem smislu zavajajoč pojem. Ime pride od posebnega stanja, v katerem kaže elektron valovne lastnosti. Na splošno ne vsebuje ta valovna funkcija nobenega nazornega prostorsko-časovnega opisa elektrona. Zajeta je zgolj natančno matematično.

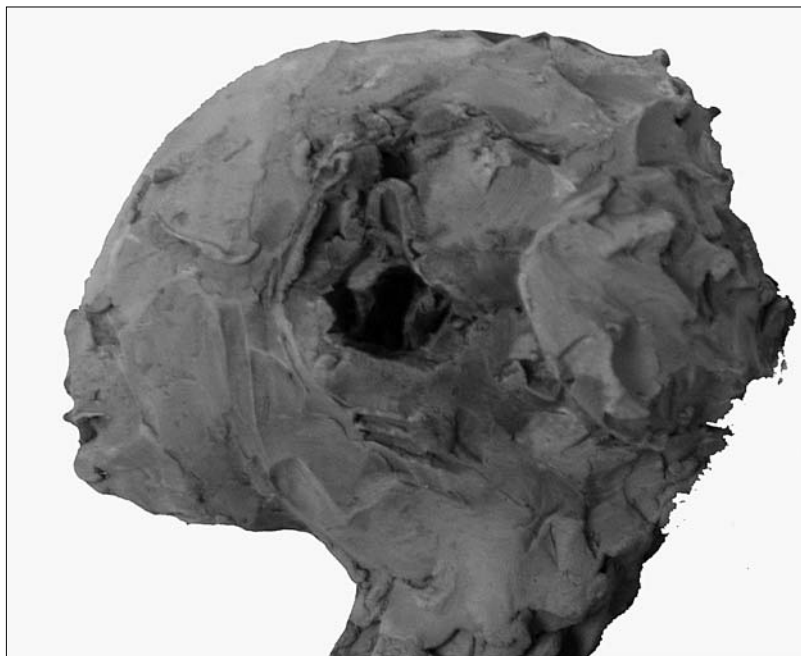
In kaj izraža? Vprašamo lahko po običajnih mehaničnih lastnostih, ki jih ima elektron v danem stanju, npr. po njegovem kraju, hitrosti, energiji itn. Odgovor dobimo, če s pomočjo primerne aparature izvedemo merjenje. Tako merimo npr. kraj elektrona in dobimo določen rezultat. Pri tem je odločilno sledeče: če izvedemo eksperiment pri več elektronih v istem izhodiščnem stanju (z isto valovno funkcijo), dobimo različne rezultate. Pri velikem številu takih eksperimentov se izpostavi neka zakonita statistična razporeditev rezultatov merjenja. To je izračunljivo kot izhodiščna valovna funkcija, je del njene fizikalne vsebine. V izhodiščnem stanju nima torej elektron nobenega določenega kraja. Obstajajo samo verjetnosti za rezultate merjenja kraja. Kraj je nedoločen.

In tu se lahko vprašamo: če je bil merjen kraj, potem ne more biti nedoločen. Namen merjenja je vendar, da ga določimo! To je vse-

kakor res! Samo sedaj se je radikalno spremenila valovna funkcija. Ona odgovarja sedaj nekemu stanju, v katerem je kraj ravno določen. Vzemimo stanje elektrona v vodikovem atomu (ki ima en sam elektron). V primeru, da je energija določena, sta kraj in hitrost nedoločena. Pri nekem novem stanju je sicer kraj določen, zato pa sta energija in hitrost nedoločeni. *Merjenje torej radikalno spremeni stanje objekta.* Je dejansko masiven poseg v nek sistem.

V obdobju klasične fizike je eksperimentator menil, da se lahko loči od objekta, ker sredstva opazovanja, svetlobe, ni vzel v obzir. V področju atomov pa je svetloba orodje opazovanja, ki nikakor ne pusti predmeta nevlivanega, ampak deluje nanj podobno kot kladivo na fino damsko urico. Pri tem velja pravilo: čim manjši je objekt, toliko večji in težji je aparat, ki ga pri raziskavi uporablja fizika. In tu moramo opozoriti na zmoto, ki pogosto nastopa v literaturi in seveda tudi v delu *Od kod smo*. Opisani indeterminizem kvantne mehanike ne more biti dopolnjen tako, da bi vanj lahko vgradili biološke ali celo psihološke zakone, torej dali prostor človekovi svobodni volji. *Kvantna mehanika je popolnoma deterministična, razen če od zunaj podvzamemo fizikalne meritve.* Organizem pa sam od sebe in na sebi ne podvzema nobenih meritev. *Kvantna mehanika je popoln sistem zakonitosti, ravnotako kot klasična mehanika (katere posplošitev je), ki ne dopušča nobenih nadaljnjih dodatkov.* Kvantna teorija je res omajala strogi determinizem klasične fizike, iz tega pa ne sledi, da je s tem dokazana neka "akavzalnost" v področju kvantne mehanike.

Planck, odkritelj kvantne mehanike, je pripisoval velik pomen splošnemu principu vzročnosti in determinizmu v fiziki. Enako Walter Heitler, drug pomemben sooblikovalec kvantne teorije, ki je v svojih naravoslovno-teoretičnih spisih izrecno poudaril, da bi specializiranje iz kvantne mehanike sledečih verjetnosti, recimo neko zoženje razporeditve



E. Dolinar: Sem kakor krotko jagnje, ki ga peljejo v zakol, glina.

v smeri večje določenosti ali celo gotovosti, imelo za posledico protislovje v sami teoriji. Tu torej ni več mesta za biologijo. Biološki zakoni spadajo na drugo raven in ta zahteva *posplošenje* dosedanje fizike, ki zahteva tudi *delno razveljavitev kvantne mehanike*.

Relacijo nedoločenosti radi uporabljajo materialistično naravnani biologi, da bi razložili *nepreračunljivost življenja*. Za ta namen napravijo iz priznanja spoznavne meje – ki je posledica galilejsko-kartezijanske znanosti – nek dosežek in primerjajo fizikalno nedoločljivost z biološkimi “nenatančnostmi”, s katerimi opozarjajo na nepredvidljivost in naključnosti življenja. Pri tem pozabljajo, da gre pri teh “nenatančnostih” in “nepreračunljivostih” za oblikovnosti, ki fizikalno-kemijsko niso dojemljive in katerih obstojnost ni primerljiva z nobeno diferencialno-vzročno natančnostjo. Obstojnost organizma, ki premosti geološke prostore in čase, kaže na to, da gre pri tem za natančnost, ki presega fizikal-

no-kemične sisteme za cele veličinske razrede in ima tudi neko višjo dimenzionalnost. Pri tem lahko rečemo, da je ena najsubjektivnejših podob sveta t. i. objektivni svet fizika, kajti eksistira samo v zavesti tistih, ki si tak svet mislijo. Osnova takega mišljenja je začarani krog, da je zaznava objekta subjektivna, zaznava subjekta pa nasprotno objektivna.

Na osnovi podobnih razmišljanj so nekateri fiziki in “natur-filozofi” verjeli, da lahko sklepajo celo na psihično kakovost zadnjih elementov materije (npr. Eddington, Teilhard de Chardin), in so mislili, da lahko s tem rešijo doslej nerešen problem “telo-duša”, kot tudi problem človekove svobodne volje. Znani nemški fizik Pasqual Jordan je bil prepričan, da možganski procesi dosegajo “mikrofizikalne stopnje svobode”.<sup>7</sup> Psihofizični in psihični paralelizem naj bi se raztezal do najskrajnejših potankosti psihičnega in fizičnega dogajanja; komplementarnost naj bi bila v psihičnem področju ravnotako obvla-

dujooe važna, kot je v fizičnem možganskega dogajanja na temelju njegove domnevne mikrofizikalne pretanjenosti. Tudi on vidi – podobno kot naša avtorica Čujčeva – pomen teh spoznanj v tem, da “nam dovoljujejo vprašanja svobode človekove volje in človekovih dejanj videti v novi luči”. Da bi tem drznim mišlim podelil vsaj nek videz verjetnosti, je Jordan identificiral *nedokazano* “akavzalno” biološko dogajanje brez nadaljnega kar z ravnanjem človeka. Vsi ti fiziki zapadajo neki dogmatični metafiziki, ne da bi se tega zavedali. Časovno pogojene trenutne dosežke fizike objektivirajo in absolutizirajo kot neko realnost samo na sebi. In na tako dogmatičnih metafizičnih nazorih gradijo še bolj spekulativne, nedokazane in *nedokazljive* hipoteze o problemih biologije, o problemu “duša-telo” in o svobodni volji. V teh spekulacijah vidijo celo novo oporo za religijo oz. vero v Boga.

Jasno, da je tak postopek znanstveno nedopusten – če se zavedamo metodologije sodobnega naravoslovja. S strani fizikov (in tudi tistih filozofov in teologov, ki jim sledijo) je to enaka napaka, kot so jo delali materialisti npr. Vogt, Büchner, Haeckel idr. s tem, da so navidezno gotove naravoslovne dosežke posplošili in delali iz tega daljnosežne zaključke svetovnonazorske in antireligiozne vrste. Metoda “akavzalnih” fizikov je čisto enaka, samo da sedaj poskušajo s fizikalnimi zaključki dokazovati religiozni svetovni nazor. Religija tako sporne in majave opore sploh ne potrebuje, ker naravoslovje ne more imeti proti njej nobenega resničnega ugovora.<sup>6</sup>

Izjava, “da v atomskem svetu, ki ga opisuje kvantna mehanika, načelo vzročnosti odpove”, nikakor ne drži. Če ne moremo računati s tem, da ima vsaka sprememba svoj vzrok (kar še ne predpostavlja, da imajo enake spremembe tudi enake vzroke in obratno), potem je vsebina izjav o resničnosti osiromašena. Potem lahko primerjamo med seboj samo pojave, ne da bi si bili na jasnem o njih vzrokih. Heisenbergova

relacija nedoločenosti je bila ugotovljena ravno na podlagi stroge uporabe vzročnosti, drugo pa je, kako fiziki to potem interpretirajo. Toda trditve nekaterih fizikov, da je s statistiko kvantne fizike dokazano, da je red naravne stvarnosti verjetnostno-teoretičnega značaja, v katerem vladata slučaj in svoboda odločanja elementarnih delov, so enaka napaka, kot je bila v klasični fiziki fikcija Laplacejevega duha, ki naj bi vedel za stanje sveta v vsakem trenutku in izračunal vsa dejstva preteklosti in vsa stanja prihodnosti. Tudi v sodobni fiziki se dogaja nekaj podobnega z verjetnostno-teoretičnim ustrojem sveta, samo da gre tu za indeterminizem. Toda determinizem je lastnost fizikalnih zakonov, ki jih je kvantna teorija priznala za veljavne in ki veljajo za telesa nad velikostjo atoma. Determinizem pomeni: iz danosti v nekem določenem trenutku sledi z eksaktno gotovostjo in na vnaprej izračunljiv način prihodnje obnašanje. V kvantni teoriji, ki velja za atome, pa je determinizem nekoliko oslavljen. Tu lahko uporabimo samo verjetnostni račun. Toda statistična zakonitost se da izvajati samo iz statistično zakonitega posameznega dogajanja. Ker pa je absolutno slučajno posamezno dogajanje protislovno, saj nasprotuje načelu zadostnega razloga, so lahko podlaga za verjetnostni račun statističnega zakona samo strogo dinamski zakoni posameznega mikrodogajanja.

1. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München, 1983. 15.
2. B. Čujec, *Odkod smo. Današnji pogled na svet in njegov razvoj*, Celje, 2005.
3. P. Teilhard de Chardin, *Tagebuchaufzeichnungen*, cit. pri P. Leroy, *Das Ja zur Erde*, Wien, 1960, 48 sl.
4. O kontingentnosti obširno razpravljam v knjigi *Znanost in Bog* (Knjižnica Tretji dan), Ljubljana, 2000, 98 sl.
5. P. Jordan, *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens*, Braunschweig, 1941.
6. To sem jasno prikazal v knjigi *Znanost in Bog*.

# Človek: Unikat, pokopan pod težo posnemanja

## Odgovor na nastopni govor Renéja Girarda ob sprejemu v Francosko akademijo<sup>1</sup>

*S krvjo prepojene cunje in grozljivi udi,  
za katere so se tepli požrešni psi.*

Od kod prihaja ta lajež? Ali v Teramenovi zgodbi prepoznamo togotne konje, ki po obali vlečejo Hipolitovo razčrtverjeno truplo? Kdo so kače, ki sikajo nad vašimi glavami? Hvala vam, gospod, da ste nas v laježu, rezgetanju in krikih razjarjenih živali naučili slišati naše lastno vpitje; da ste v krvavi tolpi, v kačjem gnezdu, v zagrizenih zvreh razkrili odvratno nasilje naše družbe; da ste v razkosanih telesih nenazadnje razkrili nedolžne žrtve naših linčanj.

Ta zverinjak iz družine človečnjakov bi bil po Racinu lahko zbesnjen pobegnili iz grške antike, kjer traške žene raztrgajo Orfeja na kose, iz angleške renesanse ali iz našega klasicizma 17. stoletja, kjer so v vsaki tragediji nepogrešljive sledi usmrtitev, resničnih ali upodobljenih. Kamiline *kletve* pri Corneillu zberejo proti Rimu vsa ljudstva, ki izhajajo iz konca veselja; pri Shakespearu zbrani senatorji zabodejo nože v Cezarjeve prsi. Odkrili ste izvor tragedije, ki ga je Nietzsche iskal, ne da bi ga našel. Ležal je podarjen v grškem korenu besede *tragos*, ki pomeni kozel, grešni kozel, ki ga množice, pripravljene na klanje, izženejo, natovorjenega z grehi sveta, in katerega podobo popolnoma spremeni Jag-nje božje. Hvala, ker ste v črno skrinjico, ki jo skrivamo med nami, prinesli luč.

Mi.

Mi, patriciji na Kozji loki<sup>2</sup> zbrani v koncentričnih krogih okrog rimskega kralja. Mi,

v mraku nevihte, skozi katero švigajo strele. Mi, ki Romula sekljamo na koščke. Ko znova zasije dan, vsak izmed nas poln sramu beži in med gubami svoje toge skriva ud razkosanega kralja. Mi, rimski vojaki, ki se gnetemo okrog Tarpeje in na deviško telo krepostne vestalke mečemo zapestnice in ščite. Mi, ki kamenjamo prešušnico, mi, preganjalci, ki mečemo kamen za kamnom na diakona Štefana, ki v agoniji zagleda odprto nebo ...

Mi, ki izberemo ali zavrneemo kandidata, ko na črepinjo žgane glinje zapišemo njegovo ime, kot v spomin na nekdanja kamenjanja. Mi, ki z volitvami<sup>3</sup> določamo voditelja, spet ne da bi vedeli, da pomen te besede še vedno nosi v sebi drobce, ki so jih nekoč metali na izvoljenega.

S temi ubijalskimi kamni gradimo naša mesta, hiše, spomenike, to institucijo. Mi, ki v naši strasti - ki jo prav te volitve za kratek čas sprostijo, izvolimo kralja ali žrtev. Mi, vaši sobratje, ki smo vas izvolili z našimi glasovi. Mi, ki pridno sedimo okrog vas, ki stoje govorite o našem pokojnem patru Carréju.

Vam se moram zahvaliti, da prvikrat vidim arhaično divji pomen tega obreda, stole, pritrjene v tla v koncentričnih krogih, nepremične, ločene med seboj. Slišim tišino občinstva, ki vas posluša v občudujočem pomirjenju, vas, izvoljenega, ki stojite. Prvič odkrivam tudi okroglo kapelo okrog Mazarinovega groba, narejeno tako kot grob iz kamnov nekega zamrznjenega kamenjanja, ki so kot po-manjšan model egiptovskih piramid, ki so bile



brez dvoma med prvimi tudi same rezultat dolgotrajnega kamenjanja faraonovega telesa, ki pobito obleži pod kupom kamenja. Ali ustanove iz primitivne smrtne kazni postavljajo nekropole ali metropole? Ali kupola Francoske akademije zarisuje le še pozabljen vzorec?

Kaj pomeni osebek, ki mu pravimo ti ali jaz? *Sub-jectus*: tisti, ki položen, vržen na tla, vržen pod kamenje umre pod štiti, volitvami, našimi vzklikanji. In kakšno odvratno vezivo povezuje skupine v množinski osebek, ki mu pravimo mi? Ta cement je sestavljen iz vsote naših sovraštev, rivalstev, mržnje. Neprestano rojevana, mimetična mati same sebe, mačeha skupin - nasilje. Molekula smrti, ki je prav tako neizprosno posnemana, ponavljana, upodobljena kot molekule življenja. To je stalni motor zgodovine. Poglobljena učna ura osnov skladnje in sociologije politike: vi, pod črno skrinjico kamnov ste grešni kozel; mi, v črni skrinjici noči, smo - ne da bi vedeli - nekdanji preganjalci. Učna ura antropologije in hominizacije. Še se bom vrnil k tej temi.

Od kod izvira to nasilje?

Poglejte naša zelena oblačila. Zakaj določena skupina takole paradira v uniformi? Zakaj moški in ženske sledijo različnim modam - oblačilni, intelektualni, govorni? Zakaj si želimo, da bi nas imeli za izredne in izjemne le pod pogojem, da delamo kot vsi ostali? Zakaj omenjena politična korektnost tako puštoši svobodo mišljenja? Zakaj je potrebno toliko poguma, da se pove, kar se ne govori, da se misli, kar se ne misli, da se naredi, kar se ne dela? Zakaj svobodna pokornost postavlja oblasti? Zakaj poklekne pred veličino ustanov, katerih današnji obred je izjemno lep primer.

Vi ste odkrili tudi to drugo in prvotno vezivo, ki omogoča dobršen del družbenih in osebnih vezi: mimikove kretnje, vedenje in misli nas delajo podobne našim sorodnikom opicam, šimpanzom ali bonobojem, ki jih - *Aristoteles dixit* - prekašamo v posnemanju.

Kolikokrat sem na ministrstvu, na kakšnem uradnem sprejemu ali v bolnišnici, v času vizite profesorja medicine ob bolnikovi postelji, na lastne oči videl, kako so se šli veliki antropoidi smešno bedne hierarhične igrice, kjer je dominantni samec paradiral pred podložniki ali podrejenimi samicami. Posnemanje povzroča bolj ali manj kruto nadvlado, ki jo izvajamo ali trpimo.

Model, ki nam ga ponujate v razmislek, je antropološki in tragičen in osvetljuje našo izkušnjo. Izhaja iz posnemanja in želje, ki iz tega izvira. Nekdo je zaljubljen v ljubico svojega prijatelja ali v prijatelja svoje ljubice. Drugi je ljubosumen na položaj svojega sosedu. Kateri otrok ne vpije "meni tudi" takoj, ko sestra ali brat dobita darilo? In kdo izmed odraslih se lahko ubrani istemu refleksu? Stanje enakosti ustvarja rivalstvo, ki nas v zame-no spreminja v dvojčke, ki v sebi obenem podžigajo sovraštvo in privlačnost. Iz enoličnosti dvojčkarstva, ki je vsemu navkljub produktivno, privre na dan cela paleta nasilnih, prvinskih čustev, ki so le navidezno raznolika in barvita. Želimo si istega, želja nas dela iste. Isto povzroči željo, ki se monotono ponavlja na dvojnem zemljevidu Nežnega in Zlobnega,<sup>4</sup> ki ga vi rišete s čopičem mimika.

Še bolje: mimetizem vre iz telesa, iz živčnega sistema, ki vsebuje *zrcalne nevrone*, ki so jih nedavno odkrili italijanski kognitivisti in za katere je danes znano, da se vzdražijo takrat, ko naredimo določeno kretnjo, pa tudi takrat, ko vidimo nekoga drugega narediti isto kretnjo. Kot da bi bilo gledanje dejanja enakovredno dejanju samemu. Oponašanje tako postane eden od vsesplošnih kalupov našega vedenja. Posnemamo, razmnožujemo, ponavljamo. Kopija množi in širi željo posameznika ter kolektivne kulture, tako kot geni DNK razmnožujejo in sejejo življenje. Nenavaden dinamizem identičnega, pri čemer se odvečen avtomatizem v nedogled kopira in se nenehno ponavlja.

Posegli ste v eno od velikih skrivnosti človeške kulture, predvsem te, ki jo poznamo danes in katere kode preplavljajo svet z obratno sorazmerno hitrostjo glede na življenje: tri milijarde osemsto tisoč milijonov let za eno in komaj nekaj tisočletij za drugo. Velike revolucije – sekanje kamna v paleolitiku, pisava v antiki, tisk v renesansi, verižna in serijska industrija izpred nekaj stoletij, nove nedavne tehnologije – so namreč vse brez izjeme izumile ponavljalce, kode ali operacije kodiranja, ki so v poplavi obilja tako značilne za našo komunikacijsko in reklamno družbo. Podobnost omenjenih ponavljalcev draži in ponavlja mimetizem naših želja; zdi se, da ponavljalci sami skušajo posnemati razmnoževalni proces žive DNK.

Kako naj drugače imenujem predmete, ki nas obdajajo – avtomobili, letala, gospodinjski aparati, obleke, plakati, knjige in računalniki ..., ki so vsi na voljo našim željam – kot ponovitve enega in istega modela z manjšimi variacijami? In kaj naj rečemo drugega o tem, kar nekultura naših elit v zasebnih podjetjih ali v javni upravi imenuje *management*, kot to, da je cilj strašanske teže njihove organizacije narediti vsako človekovo dejavnost homogeno in razmnožljivo in tako dati moč tistim, ki zanjo nimajo posebnega posluha? In kaj naj rečemo o širjenju zaščitnih znamk, katerih izvor nam je znan: izvirajo iz sledi, ki so jih na obali v pesku puščale za seboj vlačuge iz Aleksandrije in tako razkrivale svoje ime in smer svojega ležišča? Ali ob njihovih podvojenih stopinjah ne pridemo spet nazaj k želji? Kateri lastnik velike blagovne znamke, ki se danes povsod pojavlja, ve, da je “sin aleksandrijskih vlačug”? Če tega še ne ve, mu to z veseljem povem. Ustvarili smo okolje, v katerem sta uspeh ali celo sama stvaritev odslej bolj odvisna od razmnoževanja kot od neponovljivosti.

Najhujša nevarnost za naše otroke je, da jih sinovi vlačug, katerim sem ravnokar priklical v spomin njihovo plemenito poreklo,

potaplja v svet podvojenih kod. Tlačimo jih z odvečnostjo. Kriza vzgoje je v tem, da jih učni sistem, ki seveda sloni na posnemanju, uči, naj postanejo neponovljivi posamezniki. Mediji, reklame, trgovine in igre pa trobijo nasprotno: “Posnemajte me, postanite avtomatični vzvodi kopij naših znamk, da bo ponavljanje vaših kopiranih teles in kretenj pomnožilo naše trgovske uspehe”. Plašna in skoraj brez glasu nasproti tem mogotcem jim vzgoja šepeta: “Ne posnemajte nikogar razen samih sebe; postanite vaša svoboda”. S tem ko je družba postala pedagoška, je postala vzgoja kontradiktorna. Kriza ustvarjanja je v tem, da v svetu ponavljalcev, razmnoževalnih načinov in kod, kmalu tudi klonov, neponovljive stvaritve ostajajo skrite – do nastanka novega sveta. Tako ste nam razkrili, kako osebna želja in človeška kultura povečujeta eno od skrivnosti življenja, rojstva, narave.

Zaslepljeni z enoličnostjo istega slabo prepoznavamo ponavljanje. Ali razumemo, na primer, kako tehnika, ki izhaja iz telesa, v prvi vrsti posnema enostavne funkcije naših organov: kladivo udarja kot zapestje, kolo se vrti kot sklepi kolena in gležnjevi, novorojenec sesa dudo kakor prsi? Zatem ponavlja sisteme: ognjene peči posnemajo termodinamiko organizma, teleskopi in mikroskopi posnemajo čutne sisteme ... Nato posnema določena tkiva: železniško, pomorsko, letalsko in električno omrežje posnema živčno tkivo ... nazadnje posnema samo DNK ...

Poznamo še en skriti mimetizem: tehnika, izenačena s telesom, nazadnje prodre v skrivnost njegovega razmnoževanja. V tem primeru govorimo o biotehnologiji. Aparati, ki izhajajo iz telesa in nosijo zelo ustrezno ime, se danes vračajo nazaj k njemu. Njihova zgodovina pripoveduje, kako predmeti, ki jih proizvajamo, razkrivajo, enega za drugim, dosežke življenja. Nekoč sem to poimenoval eko-darvinizem tehnike. Danes po vaši zaslugi razumem, da kultura nadaljuje in ponavlja narav-



E. Dolinar: Vsi moji studenci so v tebi, bron.

ni darvinizem. Odslej vas imenujem za novega Darwina človeških znanosti.

Z dvema izjavama želim dopolniti sliko mimetizma, ki jo opisujete. Prva se nanaša na psihologijo. Če bi za vajo ali iz potrebe skušali z največjo iskrenostjo v sebi najti tu in zdaj ali na splošno za vse življenje to, kar resnično želimo, ali ne bi za dolgo časa vstopili v drugo črno skrinjico intimne, kjer bi v temnih globinah lastnega jaza tavalili, ne da bi našli najmanjši odgovor na trenutno ali dolgotrajno vprašanje užitka ali sreče? Tako izgubljene nas popade tesnoba, pred katero se zatečemo v posnemanje, saj nam ni mogoče zdržati, da bi te izjemno tesnobne praznine ne zapolnili v najkrajšem možnem času.

Naj se zdi po drugi strani še tako težko verjetno, toda - ali najstrožja morala ne predstavlja prav tako enostavnega nadomestka za isto praznino? Bolj kot paradoksalno je očitno to: težavna pot morale enako kot lahkotna

pot mimika sta lažje dostopni kot pot iskanja avtentičnega užitka, ki je nedosegljiva. Ker sam ne vem, kaj hočem, zakaj ne bi želel tistega, kar si drugi na videz želijo oz. kar mi nalagajo krute norme?

Druga izjava je bolj logična in obenem bolj osebna. Karl Popper nekje pravi, da ni primera teorije, npr. marksizma ali psihoanalize, ki ne bi bila pomanjkljiva. In če teorija ni pomanjkljiva, je to slab znak, kajti naj bo znanost še tako natančna in stroga, priznava, da se vedno najde mesto, kjer teorija ne vzdrži. Znanosti brez falsifikacije torej ni. A tu in tam se sliši govoriti, da je vaš model preveč univerzalen in da se mu torej slabo piše. Govori se, da vaša teorija o dvojniku in mimetičnem rivalstvu ne pozna izjem. Lahko bi jo le potrdili. Ampak, kot pravim, potrebno jo je falsificirati, da bi postala znanstveno veljavna.

Dovolite mi, da to takoj storim. Skoraj trideset let se imam že za vašega prijatelja in vi

mi vračate in izkazuje svojo naklonjenost. Brez strahu pred krivo prisego lahko nocoj pri bogovih pred vsemi oltarji sveta javno prisežem, da do vas nikdar nisem čutil sence ljubosumja ali jeze, pa naj bo moje občudovanje do vas še tako veliko. Imejte me torej, prosim, za pošast, za dvojnika brez rivalstva in torej falsifikatorja vašega modela. Sedaj ga torej lahko prištejemo v strogo natančno znanost. Kaj je lepšega - in v tem se boste z menoj strinjali -, kot da resnični prijatelj igra dovolj slabega prijatelja, da s falsifikacijo dokaže resnico, ki jo je napisal njegov prijatelj?

In ker gre pri tem za vas in zame, zakaj ne bi šli globlje v zaupnost in ne bi priznali, da sem glede ene stvari kljub vsemu ljubosumen na vas? Rodili ste se v Avignonu. Ta izraz me vodi - in spet je tu izjema - k mimičnemu rivalstvu. Tudi jaz, vaš večni dvojniki, prihajam iz mesta, ki se začne na A, a nisem deležen predloga *na* kot vi in neki drugi prijatelj, ki je imel srečo, da se je rodil na Haitiju. Njegovo blagolasje vašim sokrajanom prihrani zev, ki z osovraženo grozo zalezuje tistega, ki je živel v Agenu. V tem primeru si dovolim zeleneti od zavisti. A da dam prednost vam in kaznujem sebe, naj dodam, da naju povezujeta, kot se spodobi, dva mostova, če naju že to skladiščno mesto ločuje: medtem ko vi plešete po avignonskem, smo mi ponosni na naš most-kanal.

Rojena sva na isti zemljepisni širini skoraj kot dvojčka in le Parižani, ljudje z malo posluha, verjamejo, da imava isti naglas in govoriva isto južno narečje. Zanje je Francija namreč ločena le na sever in jug in ne tudi - kot za naju - na zahod in vzhod. Mi, Kelti in celo Kelto-Iberi, vi, latinizirani Galci iz Arlesa ali Milana, obljubljeni Svetemu rimskemu cesarstvu. Mi, z Atlantika, obrnjeni proti odprtemu Oceanu, vi, s celine, z notranjim morjem, mi, s pirenejske ograde, vi, z alpskega loka, mi, Akvitanci, Valižani ali Bretonci, vlažni in mili, vi, Sredozemci, vetrovni, ostrti in skopi; mi, Ba-

ski ali Gaskonci, sorodniki Škotov, Ircev in Portugalcev, vi, Provansalci, ronski sosedje Rena in Pada. Vi, Zola, Daudet, Giono, mi, Montaigne; vi, Cézanne, mi, Fauré.

Če naju prostor ločuje, naju je tudi združil. Ob koncu zadnje vojne ste se prestrašeni, kot sem bil jaz, izselili pred zločinsko norostjo evropskih narodov. Brez dvoma ste zato, da bi lahko o njej bolje razmišljali, med vaše telo in smrtno nasilje nagonsko postavili razdaljo. In kakor vam jaz občuteno pripovedujem o francoskem podeželju pred vojno, vi pogosto z isto nostalgijo govorite o Združenih državah, kot ste jih spoznali tedaj: kot o krščanski deželi, ki je bila kot naša in je imela kot naša močno kulturo podeželja. V iskanju miru ste prav med prvimi postali to, kar smo odtlej morali postati vsi: mešanci kultur in državljanji sveta.

Pridružil sem se vam šele dvajset let kasneje. Se spominjate parnikov in dolgotrajnih, blagodejnih voženj preko Atlantika, ki telesu niso prizadejala nobenih časovnih zamikov? S tem, ko smo izgubljali čas, smo ga pridobivali, medtem ko ga danes izgubljam prepričani, da ga smo ga - natlačeni v letalih - prihranili. Od tistega trenutka sem delil z vami nekaj vaših prehajanj iz kampusa v kampus, z vzhoda na zahod. Se spominjate snežnih metežev v Buffalu, zim, ko smo na cesti razbijali led in so nam snežni zamesti, nakopičeni z Velikih jezer, včasih prepričali izstop iz hiše? Se spominjate svetlečih jeseni v Baltimoru, indijanskih poletij, ko so rdeči odtenki jesenskega listja v nebo pošiljali svetlobo, ki je ne pozna niti njegova modrina? Se spominjate vlažnih vročin Teksasa in gozdov Karoline? S kakšno žalostjo se bom moral zaradi bližajoče se starosti kmalu odreči veselju, da bi vas mogel ponovno pričakati na obrežju Pacifika med zalivom San Francisca in oceanom!

Kakor vaša misel povezuje različne discipline, tako je vaše življenje v teku let preho-

dilo to prostrano celino. Poznate njen prostor, bolj kot kdor koli poznate njene kreposti, skrajnosti, veličino, čustva, religije, politiko, kulturo. Dan za dnem sem vas poslušal in se učil o Združenih državah in mnogokrat si zaželim, da bi po Alexisu de Tocquevillu, na čigar sedežu danes sedim, vi napisali sodobno in veličastno nadaljevanje dela *Demokracija v Ameriki*. Spomini vašega življenja nam dolgujejo to zadnje delo.

Prečkali ste ocean, da bi pobegnili nasilju. Predvsem vi in jaz, vaš dvojniki v senci, o njem ne govoriva brez pomena. Od leta 1936, ko sva bila oba stara približno deset let, smo mi - in tega nikdar ne bom mogel pozabiti -, redki otroci rešencev prve svetovne vojne že sprejemali begunce iz Španije, rdeče in bele, dvojčke, pobegle pred strahotami državljanske vojne, ki je naznanjala ponovitev grozot, ki so jih doživeli naši starši. Nadaljevanje je bilo kot plaz: se spominjate beguncev s severa, ki jih je leta 1939 v beg pognal Blitzkrieg, se spominjate bombnih napadov, taborišč smrti, holokavsta, civilnih bojov med brambovci in uporniki, osvobodilnega boja, veselega, a ostudnega v svoji prikriti krvavi sovražnosti, se spominjate Hirošime in Nagasakija, katastrof za razum in za svet? Izoblikovana v takšnih strahotah je morala naša generacija za nameček nositi orožje še v kolonialnih vojnah, kot na primer v Alžiru. Delila sva vojno otroštvo, vojno najstništvo, vojno mladost, ki jim je sledilo vojno starševstvo. Globoka občutja, lastna naši generaciji, so nam podarila telo nasilja in smrti. Strani vaših besedil izhajajo iz vaših kosti, vaše ideje vrejo iz vaše krvi in vaša teorija iz mesa. To je tudi razlog, gospod, da sva vi in jaz, neločljivo povezana z najinimi vojnimi telesi, v teh letih prejela dušo, polno miru.

Nekega dne vas bodo zgodovinarji prišli prositi, da razložite nerazložljivo: orjaški val, ki je poplaval naše 20. stoletje in katerega nasilje je žrtvovalo ne le na milijone mladih lju-

di med prvo svetovno vojno in na desetine milijonov med drugo - po edini veljavni definiciji vojne, po kateri se krvoločni starci na eni in drugi strani meje dogovorijo, da bodo sinovi enih pripravljene usmrtiti sinove drugih v obliki kolektivnega človeškega žrtvovanja, ki ga kot veliki duhovniki peklenskega kulta vodijo ti jezni očetje in jih zgodovina imenuje državni voditelji - ki je, torej, da bi svoje gnusobe okronal s ščepcem grozovitosti, s preobratom brez primere žrtvoval ne le svoje otroke, temveč tudi svoje prednike, otroke naših najsvetejših prednikov, hočem reči ljudstvo, ki je še prav posebno verno, ljudstvo, kateremu je Zahod v podobi Abrahama dolžan obljubo, da se bo človeško žrtvovanje končalo. V pošastnem dimu, ki se je vil iz taborišč smrti in ki naju je skupaj z vzdušjem na Zahodu oba dušil, ste nas naučili prepoznati tisti dim, ki izhaja iz človeških žrtvovanj staroveškega politeističnega divjaštva, prav tistega, katerega nas je judovsko in nato krščansko sporočilo obupano želelo odrešiti. Vsa ta gnusoba zdaleč presega zmožnosti kakršne koli zgodovinske razlage. Da bi skušali razumeti nekaj tako nerazumljivega, je potrebna antropologija vaših razsežnosti. Nekega dne bomo razumeli, da je to stoletje v nečloveškem in svetovnem merilu razširilo vaš skupnostni in individualni model.

Še enkrat: od kod izvira to nasilje? Vi pravite, da iz posnemanja. Po poljih željá, denarja, moči in slave dežuje isto, dežuje malo ljubezni. In kot je nekoč ob nastanku sveta v praznoti deževalo isto, atomi, besede ali črke, dežuje zdaj posnemanje.

Ko vsi želijo isto, se vname vojna vseh proti vsem. Ko sovražno ljubosumje dvojnike in dvojčke kot brate sovražnike postavlja ene proti drugim, ni mogoče še nič reči. Skoraj z božansko učinkovitostjo zavist pred seboj po svoji podobi ustvarja lastne like: trije Horaciji so podobni trojnemu Kuriacijem. Montegi posnemajo Kapulete, sveti Jurij in sveti

Mihael oponašata zmaja. Os dobrega po komaj obrnjeni podobi simetrično deluje na os zla. Če je spopad tako splošen, da s posnemanjem prekriva ves prostor, obstaja nevarnost, da do zadnjega uniči vse vojščake. Prestrašeni zaradi možnosti samoizničanja vrste se vsi vojskujoči v krizi obrnejo proti eni sami osebi. Množica ljudi umori edinstvenega človeka s tolikokrat ponovljeno kretnjo, da morilci sploh ne vedo, kaj delajo.

Do tu ni mogoče še ničesar reči, saj nepotrebna pripoved ves čas ponavlja isti refren, enolično moro posnemanja in umora, ki jo na splošno imenujemo zgodovina. Ničesar ni mogoče povedati, ker pod tisočericimi barvami zgodovinskih okoliščin skrivamo - slepi ali hinavski - enoličnost sporočila brez kakršne koli informacije. Zgodovina skriva podatkovno praznoto, ki izhaja iz kopirane enoličnosti nasilja, za kalejdoskopom svoje jeze, za lažnim bliščem harlekinovih oblačil.

Šele na tem mestu se začne zgodba, ki jo obenem pripoveduje Knjiga sodnikov (Sod II,34-40) in grška tragedija in ki jo lahko povem tudi jaz sam. "Če zmagam to vojno," prosi poveljnik vojske Jefte, "bom Gospodu v žgalno daritev daroval prvega, ki ga srečam." "Če se ponovno dvignejo vetrovi in se moja jadra obrnejo proti Troji," roti poveljnik flote Agamemnon, "bom na Neptunovih oltarjih žrtvoval prvega, ki mi pride naproti." Dober veter zajame jadra grškega bojnega ladjevja in ta oče, kralj kraljev, vidi, kako mu naproti prihaja hči Ifigenija. Židovska vojska potolče Amónove sinove in slaveč zmago v Micpi pripleše iz hiše s tamburinom v roki Jeftejeva hči in vsa vesela steče k svojemu zmagovitemu očetu, ki pretrga svoja oblačila. Na turobnih poljih vojn in prepira so isti ti, ki stojijo eni proti drugim - oboji stremijo za istim. Brez novic in brez informacij se torej vse do neba dviga skrajno neverjetno sporočilo, višek groze in krutosti. Najbolj plemeniti očetje postanejo najhujši. Življenje, čas,

okoliščine in zgodovina na slepo srečo izberejo osebo, ki bo prva prišla naproti. Bog Baal in Minotaver, zaprt v kretske labirint, požirata prvorojence kartadžanskih in atenskih plemičev. Fante in dekleta, vedno otroke. Zdi se, da je žrtev nasilja vedno izžrebana, a vselej je tisti, ki najbolj trpi, najmlajši, in s tem je razkrita skrivnost vojne, ki sem jo tudi sam uganil: pobjo nasledstva, ki ga pod krinko naključja upravljajo ti podli očetje.

V drugi enoličnosti človeškega žrtvovanja, ki se bo odslej neprestano ponavljalo, prvo resnično novico prinese Abraham, naš vsaj posvojeni prednik, ki v trenutku, ko hoče zaklati svojega sina Izaka, zaustavi roko, ker zasliši glas Gospodovega angela (1 Mz 22,10-13). Ta primer še bolj nazorno pokaže, da sta Jefte in Agamemnon svoji hčeri žrtvovala nalašč in da sta svojo odvratnost skrila pod krinko naključne izbire tistega, ki bo prišel prvi. Podobno so se v nevihtni noči pretvarjali tudi neki drugi. Usmiljenje in monoteistična pobožnost temeljita na prenehanju človeškega žrtvovanja, ki ga nadomesti živalska žrtev. Strela nasilja spremeni smer in usmiljeno prizanese otroku. Mimogrede - da podprem še vašo idejo o udomačitvi živali -, ali ste opazili ovnove rogove, ki so se zapletli v grm? Mar to pomeni, da je zver že zatajila svojo divjost?

Drugo novico je prineslo Kristusovo trpljenje, v katerem v smrtnem boju reče: "Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo". Dobra novica je v nedolžnosti žrtve, v grozljivosti žrtvovanja in v odpiranju oči slepim krvnikom. Tretjo novico ste prinesli vi, ki razkrivate resnico, ki je skrita našim in njihovim očem.

Četrto, ki je vse do danes še manj poznana, čeprav oglušujoča, bi bilo potrebno na široko razviti. S tiskano besedo in s sliko mediji danes ponovno povzemajo človeško žrtvovanje, ga uprizarjajo in ga kot brezumni množijo do te mere, da je naša civilizacija prekrita z barbarsko melanholijo ponovitev, ki povzročajo veliko nazadovanje v hominizacijskem

smislu. Najbolj napredne tehnologije potiskajo naše kulture v starodavne dobe žrtvenega politeizma.

Pravite tudi, da so se ob odkritju žrtvenega mehanizma uporabljala podobna sredstva. Resnično, danes obredov ubijanja ljudi več ni, razen na naših ekranih, vsak dan, razen na naših cestah, in to zelo pogosto, razen včasih na naših športnih igriščih in v boksarskih ringih. Kljub vsemu razmišljam, če ustavni zakon - zaradi katerega smo z umora prešli na klanje in se je naš bes s človeške žrtve prenesel na žival - ne prenaša našega nasilja danes na predmete, ki izhajajo, kot sem omenil, iz naših teles v procesu, ki je kopija vašega mimetizma. Pred nekaj tedni smo v Franciji že drugič doživeli upore brez mrtvih, razbrzdano nasilje brez smrtnih žrtev. Ali smo mi starci, priče vojnih grozot, ki jih je v nasprotju z Abarhamovim in Jezusovim sporočilom zgodovina učila o grmadi Ivane Arške ali Giordana Bruna, videli, kako omenjeni uporniki zaradi mimetizma zažigajo samo avtomobile, ali smo videli, kako proti njim postavljena policija prizanaša človeškim življenjem? V tem vidim nepogrešljivo nadaljevanje vaše antropologije, kjer je nasilje nekoč prešlo s človeka na žival, sedaj pa z zveri, ki je v mestih ni več, na tehnične predmete. V uporih gorijo drugačni konji.

Žrtvovanje nas kot povratnik ne neha zasledovati. Zakaj? Kot otroke so nas v šoli učili, da so Zevs, Artemida in Apolon poselili Panteon s staroveškimi religijami. Zaradi tovrstnih napačnih poimenovanj pozabljamo, da so v očeh starih narodov obstajala le določena božanstva posameznih mest. Efeška Artemida pokritih prsi se je razlikovala od Amazonke nekega drugega mesta. Apolon je kraljeval v Delfih in Atena v ekskluzivni skupnosti Atencev. Njihova lastna imena so med seboj povezovala lokalne skupnosti.

Ali so ti predniki verovali v tako poimеноvana božanstva? Ne. Noben glagol v nji-

hovem jeziku ni označeval vere. Gotovo so vanje verovali na podoben način kot danes - z menoj vred -, goreče spremljamo podvige naših regionalnih ali državnih rugby moštev ali podobno kot sodržavljan prizna svoje zaupanje v Republiko. Tovrstno verovanje zaznamuje pripadnost. V senci Partenona Atena simbolizira eponimno območje, tako kot nogometno ali drugo moštvo označuje druge niše. Zgodí se, da se pred divjimi vojaki, ki zmerjajo z rasističnimi izrazi in nečisto krvjo, zavijti okrvavljena zastava. Iz teh pripadnosti izhaja vse zlo sveta. Stalni spopadi med mesti in cesarstvu so uničili Grčijo, Egipt in Rim in v treh zaporednih vojnah so zahodni nacionalizmi skoraj pobili same sebe. Na srečo je naša generacija izumila Evropo, ki prvič v zgodovini Zahoda že šestdeset let živi v miru. Vaš ubijalski politeizem sakralnega posplošujem jaz na militantne in bojne religije pripadnosti. Vera jih obrabljuje opusti.

Politeizmi in z njimi povezani miti vežejo skupine s krvavo učinkovitostjo, a ta rešitev, ki je nujno začasna in ki ima vedno nov začetek, se izrabi, medtem ko zaradi nje propadajo civilizacije. Antika je propadla zaradi svojih religij. Ko se je pojavilo judovsko krščanstvo, je v posameznikih počasi pognalo korenine vere. Pred sv. Avguštinom in Descartesom je sv. Pavel iznašel univerzalni *ego*.

Dve vrsti religij sta: antropologija in sociologija so izčrpali pomen tistih religij, ki tvorijo pripadnost in kjer vladata nasilje in sakralno. Izraza *sociologija* in *politika religij* pa sta za osebne religije kot oksimoron. Ločevanje med mono- in politeizmom se ne omejuje le na verovanje v enega ali več bogov, temveč označuje bolj korenito ločnico med verovanjem in vero, med družbenim in individualnim. S tem ko evangelij priporoča ločitev Boga od cesarja, loči osebo od njene skupine. Cesar obvladuje "nas", Bog se obrača k "meni", možnemu viru moje vere vanj, ne glede na prostorske omejitve. Dolžan sem da-



E. Dolinar: Že sem čist zaradi besede, ki si mi jo povedal, les.

vek družbi, ki ji vlada cesarska oblast, in moja duša je rešena. Ker v svetu zanjo ni prostora, nova religija svojo svetost ustvari v intimi notranjosti.

Obenem ta religija ustvari tudi Cerkev, ki se sprva zapre v katakombe ob grobove, ne samo zato, da bi ubežala preganjanju Rima, temveč tudi zato, da bi se skrila pred popol-

noma obrabljeno nasilno družbo in poskusila ustvariti novo skupino, ki bi skaralno pripadnost zamenjala za občestvo svetnikov. Vidim jih, prve kristjane, aristokratske dame, sužnje, tujce iz Palestine ali iz Jonije, kako ne glede na razlike v spolu, razredu ali jeziku svoj pogled in svojo pozornost nenehno usmerjajo na podobo nedolžne žrtve in si med seboj raje



kot raztresene ude linčanja delijo simbolično hostijo. Mar ne bi zamenjali družbe, če bi razumeli to dejanje?

Ali lahko prekratka zgodovina sodi o tem, ali je Cerkev to stavo dobila ali ne? Vem le, da si vsaka družba – in ta še toliko bolj kot druge – takoj, ko je rojena, naloži na pleča potrebo po usmerjanju svojega neizbežnega nasilja. Nobena skupina ne ubeži temu neizprosnemu zakonu, celo ne skupina teologov, filozofov, znanstvenikov, zgodovinarjev, akademikov ..., ki je prav toliko preganjska kot katera koli druga skupina. Skupinska moč nasilja in sakralnega prekaša nežne kreposti posameznika in hitro poruši občestvo svetnikov. Ali je možno ubežati posnemanju, rivalstvu, slepim mehanizmom grešnega kozla? Ti, ki naj bi se borili za Boga, podležejo in ubijajo že samo za Cezarjevo senco. Sredi verskih vojn je Montaigne zapisal, da izmed tisoč besnih mož ne bi mogel najti niti enega, ki bi priznal, da je ubijal iz vere. Nasilje se vselej vrača med nas in tudi med božje. Še danes doživljamo vračanje teh povratnikov.

Razumevati religijo kot družbeno ali zgodovinsko dejstvo še zdaleč ne kaže na znans-tven pristop. Nasprotno – je del sodobnega nazadovanja k žrtvenim religijam starega veka. Znanost se na tem mestu prepušča isti zaslepljenosti kot mediji; pri obeh je Bog mrtev in naša dejanja se vračajo k starodavnim religijam. Odkar je monoteizem utihnil, smo spet postali politeisti in tavamo med povratniki človeškega žrtvovanja.

Zakaj vsak dan opoldne in zvečer televizija tako ustrezljivo prenaša trupla, vojne in atentate? Zato ker se občinstvo zgosti ob pogledu na prelito kri. Bojazljivci za druge, mi, drugi, strmimo pred nasiljem povratnikov. Žrtveni politeizem je za skupino tako dobro vezivo, da bi ga najraje poimenoval "naravno kulturnega". Izraelovi pisatelji-preroki so dobro poznali ta usodni preobrat žrtvovanja v družbi, ki nikakor ne zmore živeti zahtevnosti monoteizma,

ki žrtvovanja ne dopušča. Danes se dogaja podobno kot v bibličnih časih. Samo prerok nas lahko opomni. Moramo vas poslušati.

Dve vrsti religij sta: kulture skoraj naravno tvorijo religije sakralnega, ki se razlikujejo od tistih, ki jih skupine prenašajo le s težavo, ker kot svete prepovedujejo umor. Monoteizem je neobičajen in ga je zaradi nevzdržne izjeme težko živeti. V sebi nosi najbolj uničujočo kritiko sedanjih politeizmov, ki se v svoji usodnosti nenehno vračajo. Sveto je kritika sakralnega, tako kot je monoteizem kritika malikovanja.

Vi ločujete vero od zgodovinskih zločinov, tudi tistih, ki so bili storjeni v božjem imenu, a ne zato, da bi opravičili religijo, marveč zato, da bi vzpostavili resnico, katere kriterij je nikoli prelivati krvi.

Ko takole razmišljamo, ugotovimo, da vpeljujete razum na področja nasilja, ki so razum na videz izključevala. Po pravici – razum ne pripada nobeni osebi, znanju ali ustanovi. Razum se osvoji z vajo. Seveda se zdi, da je bolj uporabljen v eksaktnih vedah, a ga vi vpeljete na drugače težka področja. Danes pogosto slišimo, da se religijo omejuje na blede in nerazumski fideizem, ki izključuje vsak racionalizem. Kot da je vera izšla iz osladno posladkanega srca in razumu obrnila hrbet. Nasprotno ga vi ponovno povežete z eno naših najvišjih tradicij, kjer eno išče drugo v medsebojni spravitvi.

Zato ste si izbrali nenavadno dolgo pot. Merim pomembnost vaše hipoteze z obsegom njenega vpliva: obnovila je *literarno kritiko*; na začetku sem skušal pojasniti, da odslej drugače beremo grško, renesančno ali klasično tragedijo. A to dejavnost, ki bi zaprta sama vase ostala brezplodna, odložimo zato, da bi po vaši zaslugi bolje premislili tragedije, ki jih živimo. Obnovila je *zgodovino*; odslej drugače razlagamo ustanovitev Rima, spopade, gibanja množic, revolucije. A to dejavnost, ki bi zaprta sama vase ostala brezplod-

na, odložimo zato, da bi po vaši zaslugi bolje razumeli grozo našega dvajsetega stoletja. Obnovila je tudi *psihologijo*; če trikotnik *à la française* osveži branje romanov 18. in 19. stoletja ter njunih romantičnih laži, takoj odložimo dejavnost, ki bi zaprta sama vase ostala brezplodna, ker vaš mimetizem omogoča boljše razlago narcisizma, ljubezenskih odnosov, homoseksualnosti; omogoča, da ponovno preberemo psihoanalizo, da bolje razumemo določene mehanizme želja in konkurence, ki oblikujejo naše gospodarstvo. Vam se lahko zahvalimo, da ste vrnili pomen žrtvovanju in s tem ponovno umestili judovsko in krščansko religijo v odnosu do različnih politeizmov; zato se lahko globlje spuščamo tudi v vprašanja *antropologije*, *zgodovine religij* in *teologije*. A takoj spet prenehamo z dejavnostjo, ki bi zaprta sama vase ostala brezplodna, zato da bi mogli po vaši zaslugi bolje razumeti enolične novosti moderne dobe. Za razumevanje našega časa nimamo na razpolago samo novega Darwina kulture, ampak tudi doktorja Cerkve.

Vaša misel me vselej odločno pripelje v današnji čas in prav mudri se mi, da se vrnem k njemu.

Malo prej sem dejal, da naju prostor ločuje, a naju tudi združuje. Prav tako naju zblizuje tudi čas. Oba sva se rodila ob mislih ženske, katere obraz in življenje bi želel s hvaležno pobožnostjo priklicati v spomin. V približno istih letih sva brala Simone Weil; njen genij in strahote vojne so iz te navdahnjene žene, judinje in kristjanke obenem, naredile zadnjo velikih mistikinj, zadnjo filozofinjo, za katero sta imela junaštvo in duhovnost vsaj toliko polnosti, kot življenje samo. Spominjam se, kako so se v Kaliforniji sestajali Nemci in Francozi, sovražniki v času, ki je iz našega spomina izbrisan, in so kasneje postali prijatelji. Skupno so izpovedali, kako so pod zaščito te junakinje, ki se je zaobljubila svetosti, začeli razmišljati o stvareh.

In res - bi mi, šibki moški, lahko živeli, pisali in mislili sami, brez svetih žensk? Vaše delo, gospod, vsakogar, ki ga bere, prepriča v gotovost izvirnega greha, katerega stalnica se vleče skozi zgodovino in nas nenehno sili, da med sabo upravljamo neustavljivo nasilje. V nasprotju z vašim trdim modelom se je vaše življenje obdalo s podobo ženske, ki je bolj nežna, bolj prijazna, nenadomestljiva. Poleg dvanajstih apostolov je sam Kristus potreboval svete žene, med njimi Marijo Magdaleno, da bi ga mazilila z dišavnim oljem, in Marto, da bi ga spremljala v vsakdanjem življenju. Obe figuri sta mu bili potrebni za navdih, h katerima se je žejen zatekal pred puščobo dela. Tista, ki naliva dragoceno nardo in ki si je izvolila boljši del, je bila v sveti zgodovini deležna že dovolj hvale in je bila model velikemu številu posvetnih upodobitev, da jo lahko zdaj zamolčim v prid drugi, o kateri nihče ne črhnje niti besede. Vedno v bolečino, nikoli v čast.

Vidim jo, Američanko, nosilko krščanskega izročila, ki je tako staro kot priseljevanje. Trdna, zvesta, velikodušna, nežna in odmaknjena. Gospa, utelešate kreposti, ki jih stoletja občudujemo v kulturi vaše dežele. Zvestobo, stalnost, moč, nasvet in dobro presojo, tanek čut za razumevanje čustev drugih, predanost, hitro okrevanje po preizkušnji, vitalnost in bistroidnost v življenjskih zadevah. Brez vas, brez vaše neponovljive prisotnosti - in to ve le malo ljudi, naj torej to izvedo danes - gotovo ne bi bilo velikih misli, ki jih zdaj opevam, kar ni lahka naloga. Z vašimi otroki in vnuki, katerih prijateljski obrazi so mi v tem trenutku pred očmi, utelešate tudi vez med tem, kar se je ravnokar zgodilo na srednjem zahodu vašega Novega sveta, in med tem, kar se danes v starinskih oblačilih govori v Parizu: francoski državljani, profesor na Standfordski univerzi, na Francoski akademiji, eni najstarejših francoskih ustanov, sprejme v Franciji rojenega ameriškega državljanca,

prav tako profesorja na isti univerzi. Če ne bi prisostvovali temu zasedanju in dopolnili trikotnika, bi šlo le za dvojnika, vnovič čudežno brez mimetizma in rivalstva. Povezujete naju zaradi naklonjenosti, ki jo čutim do vašega moža in do vas samih. Povezujete tudi najini deželi, katerih prijateljstvo neskončno slavim. O tem, da je to prijateljstvo prestalo preizkušnjo prehodnih oblačnosti, lahko priča najbolj tesna od vseh vezi sama.

Na vaših ramenih počiva most sveta. Mir bo vladal, človeštvo se bo zgradilo in sestavilo ne toliko zaradi mednarodnih pogodb in politike, prava in trgovskih izmenjav, ampak iz ponižnih ljubezenskih vezi, ki so jih stkale žene v zakonih brez meja. V njihovih ognjiščih odzvanjata, o, lepota, dva materina jezika. Iz mešanice zvokov se bo v prihodnje odprla harmonija, ki bo namnožila strune in brvi med kulturami. Gospa, že dolgo poslušam most vašega glasu ...

Gospod, vračam se k vam, ki ste iznašli najplodovitejšo hipotezo 20. stoletja. Zadržal sem se v zaupnostih, ker sem težko nosil dvigovanje k veličini stvari, ki jih izrekate. Da bi nam v spominu ostala vsaj ena izmed množice stvari, ki se jih iz nje lahko naučimo, bom končal s tole:

*S krvjo prepojene cunje in grozljivi udi* so vzbujali grozo na začetku mojega govora. Iz njih ste posplošili žrtvena dejanja, ki se jim znane kulture predajajo. Hemoglobin curlja iz teles človeških in živalskih žrtev, skratka iz kolektivnih umorov, ki ste nam jih npopravljivo priskutili. Zgodbe o obsodbah žrtev in oprostitvah morilcev lažejo, ko o tem poročajo. Učite nas torej, da neresnica spremlja zločin in laž umor. Eden drugemu sledita kot senca. Iz prelite krvi se - sodobni ali antični - rojevajo vselej lažni bogovi. Zabloda in umor ostajata neločljiva kot dvojčka. Veličasten racionalizem.

Oprostitev žrtve nasprotno privede do neubijanja in do razkrivanja resnice. Iščeš re-

snico? Ne ubijaj. Razkrivanje nedolžnosti je enako izvoru resnice, ki ji je Zahod - po judovskem monoteizmu, grški geometriji in judovskogrškem krščanstvu, ki so vsi kritizirali mite - dolžan edinstveno obvladovanje razlogov in stvari. Iz resnice izhaja morala. Prevzvišeni racionalizem.

Kar naenkrat ste me naučili nekaj, kar je spremenilo moje življenje: ločevati med svetostjo in sakralnim, ločevati nič manj kot med lažjo in resnico. Teologija, etika, epistemologija v treh disciplinah govorijo enoglasno.

Poslušajte, kaj se mi je pripetilo pred petnajstimi leti in je bilo zame skoraj temeljna izkušnja, ki je potrdila upravičenost vaše hipoteze. Nikdar nisem imel pred seboj takih študentov, kot so bili zaporniki iz Fresna ali iz zapora *de la Santé* v Parizu. Za razliko od običajnih učencev imajo ti časa na pretek in kipijo od molčečnosti in pozornosti. Na teh krajih mi ni neprijetno, ker sem sam dolga najstniška leta preživel v internatih, ki imajo zelo podobno arhitekturo kot njihovi zaporniški prostori. Nekega dne so me prosili, naj jim spregovorim o sakralnem. Eden izmed njih se je uprl, češ da se s svetopisemskimi zvitki, s ciborijem in s črnim kamnom vse skrči samo na en dogovor. Vprašanje je bilo, ali gre za dogovor ali ne. Zvest metodi, po kateri okoliščine ne dopuščajo veleumnih razlag, sem jih prosil, naj na vprašanje poskusijo odgovoriti tako, da za nekaj trenutkov pomislijo na smrt. Hitro sem se popravil in dodal, da ne le na smrt, ki bo nujno doletela vse nas, temveč tudi na tisto, ki jo moremo po nesreči ali načrtno prizadejati mi sami. Nenadoma so se trije izmed njih dvignili, kot bi jih pičila kača. "Jaz, jaz vem, kaj je to sakralno!" Bili so obsojeni za umor. Nikdar prej nisem doživel tako poglobljene tišine, dolge in zamaknjene, pred očitnim dejstvom. Obiskali so nas lažni bogovi.

Svetost se loči od sakralnega. Sakralno ubija, svetost pomirja. Ker je nenasilna, se svetost

iztrga zavisti, ljubosumju, ambicijam po veličinah ustanov, ki so zatočišča mimetizma, in nas tako osvobaja rivalstev, katerih obup vodi v nasilje sakralnega. Žrtvovanje pustoši, svetost rojeva.

Vitalna, kolektivna in osebna - ta ločitev prikriva drugo, spoznavno ločitev lažnega in resničnega. Sakralno združuje nasilje in laž, umor in neresnico. Njegovi bogovi, ki jih skupine izoblikujejo v jezi, smrdijo po ponaredku. Ravno obratno pa svetost uglaši ljubezen in resnico. Nadnaravni izvor resničnega, ki ga modernost še ni zaslutila, pomeni, da govorimo po pravici le, če ljubimo nedolžno. Resnično odkrivamo in ustvarjamo le, če želimo postati sveti. Na sejah, med katerimi mi je bilo žal, da vas ni z nami, je naša družba nedavno omahovala glede definicije besede religija. Vi ločite dve družini religij. Tiste, ki poblaznele množice družijo ob nasilnih sakralnih obredih in ki proizvajajo številne lažne in potrebne bogove, ter tiste, ki odkrivajo laži prvih in zaustavljajo vsakršno žrtvovanje, da bi človeštvo potisnile v svobodno in kontingentno dogodivščino svetosti, da bi človeštvo pognale v sveto in kontingentno dogodivščino svobode.

Želel bi končati s tem, kar le malo ljudi sliši v času svojega življenja in česar nisem izrekel še pred nikomer: gospod, kar pravite vi v svojih knjigah, je res. Kar pravite, daje

življenje. Žrtvovanje izčrpa in kmalu se bomo borili le proti enemu samemu sovražniku, stanju, v katerega smo želeli spraviti sovražnika, ko smo se nekoč sami bojevali. Potem bo smrt, edini sovražnik v novi bitki, premagana in bo pustila prostor vstajenju in nesmrtnosti.

Gospa stalna tajnica, dovolite mi, da za konec opustim obredno vikanje. Ponosen, da te štejem za enega izmed nas, vstopi zdaj, moj brat.

- 
1. Pariz, četrtek 15. decembra 2005, Vir: Francoska akademija, spletna stran: <http://www.academie-francaise.fr>
  2. Prim. lat. Caprae palus. Na tem mestu naj bi Romul skrivnostno izginil v nevihtnem oblaku. Po nekaterih razlagah naj bi ga ubili in razkosali patriciji, po drugih pa naj bi se dvignil v nebo in bil vzet med bogove. Plutarh, *Vzporedni življenjepisi I*, Ljubljana, DZS, 2004.
  3. Lat.: suffragium - volilni glas; sufferre - prenašati, trpeti (koren besede: sufferi, trpeti)
  4. Carte de Tendre et de Haineux bi lahko prevedli zemljevid Nežnega in Zlobnega, ki se nanaša na Carte du Tendre, gravuro iz 17. st., objavljeno v romanu Clélie, Madeleine de Scudéry, kjer so v obliki vasi in poti zarisane različne stopnje ljubezenskega življenja.
  5. Bralca vabim, da namesto francoskih mest Avignona in Agena bere Vrhnika in Vrtojba. Avtor se namreč igra z blago in neblagglasno rabo predlogov *en in à*, čemur je morda dovolj blizu slovenski primer *rojen na Vrhniki in rojen v Vrtojbi* (op. prev.).

*Janez Krizostom, ki se je sredi 4. stoletja rodil v Antiohiji, je bil leta 397 izvoljen za carigrajskega patriarha. Prišel je v spor z dvorom, zato je bil leta 404 dokončno izgnan iz Carigrada. Umrl je v izgnanstvu leta 407. Kot duhovnik antiohijske Cerkve je postal zelo poznan in uspešen govornik. Večji del njegovega opusa sestavljajo pridige, med katerimi izstopa razlaganje Svetega pisma. Iz zbirke devetdesetih govorov o Matejevem evangeliju je tudi odlomek, ki je objavljen v tej številki Tretjega dne. Te pridige je Krizostom verjetno imel leta 390 v Antiohiji. U 23. govoru razlaga odlomek Mt 7,1-21. U prvih sedmih paragrafih te pridige razlaga evangelijsko besedilo. Janez Krizostom v izbranem odlomku govori o tem, da je izguba nebes najhujša nesreča, ki se lahko zgodi človeku. Tej ugotovitvi sledi spodbuda, naj se verniki trudijo za nebesa. Ravno večna povezanost z Bogom je razlog, da se vernik še bolj potruži za življenje, ki bo zaznamovano z dobrotljivostjo. Krizostom torej usmerja vernikov pogled od gole zazrtosti v ta svet v zazrtost v večnost, v Boga, ki je izvir tistega bogastva, ki ga ne uničita ne molj in ne rja.*

Janez Krizostom

## 23. govor o Matejevem evangeliju 8-10

8. Ti pa, o Edinorojeni Sin Božji, ne daj, da bi se nam to kdaj pripetilo, in ne pusti, da bi kdaj okusili to neznosno kazen! Kako velika pa je nesreča, če kdo zgubi nebesa, ni mogoče povedati z besedami. Vendar se bom po svojih močeh potrudil in vam poskusil stvar vsaj malo s primerom ponazoriti. Vzemimo primer, da bi živel čudovit otrok, ki ne bi bil le vzor čednosti, ampak bi bil tudi kralj vesoljnega sveta, recimo, da bi imel tudi druge vrline v tolikšni meri, da bi si lahko osvojil srca vseh in da bi ga vsi tako ljubili kot svojega očeta. Česa mislite ne bi oče takšnega otroka rad pretrpel, samo da bi bil v družbi svojega sina? Katerega majhnega ali velikega trpljenja ne bi bil pripravljen sprejeti, da bi le njega gledal in užival njegovo navzočnost? Prav isto si moramo misliti o nebeški slavi. Kajti nobenemu očetu ni tako ljub in drag njegov lastni otrok, tudi če bi imel brez števila vrlin, kakor

je dragocen delež onstranske slave, biti razvezan in kraljevati s Kristusom. Nekaj neznosnega mora biti tudi pekel in peklenske kazni. Toda če bi mi kdo naštel tisoč peklov, ne bi povedal nič tako strašnega, kot če izgubiš blaženost nebeške slave, če si zavržen od Kristusa in slišiš besede: "Ne poznam vas"<sup>2</sup> ter poslušáš očitek, da si videl lačnega Kristusa in da mu nisi dal jesti. Bolje bi bilo, da bi tisočkrat treščilo v nas, kakor da ne bi smeli gledati onega milega obraza in ne mogli prenesti njegovega mirnega pogleda. Če je, namreč celo mene, svojega sovražnika, ki ga je sovražil in mu hrbet pokazal, tako zelo obiskal s svojo milostjo, da tudi sam sebi ni prizanesel, ampak da se je predal smrti, s kakšnimi občutki naj mu odslej pogledam v oči, če mu po vsem tem niti kruha lačnemu ne privoščim?

Pomisli pa, kako mil je Gospod spet tudi tukaj! Ne našteva morda izkazanih nam do-

brot, tudi ne očita, da si ga prezrl, čeprav ti je toliko dobrega storil, tudi ni rekel: Glej, iz nič sem te priklical v življenje, ti vdihnil dušo in te postavil za gospodarja vsega stvarstva na zemlji, zaradi tebe sem ustvaril zemljo, nebo, morje, zrak in vse, kar je in ti si me za vse to zaničeval in si me manj cenil kot hudiča. Pa celo tedaj te nisem zapustil, ampak sem si tudi še potem izmislil zate nešteto dobrot: sem prostovoljno postal hlapec, sem bil bičan, opljuvan in umorjen, in sicer sem umrl najsramotnejše smrti, sem tudi zavoljo tebe šel v nebesa, sem ti poslal Svetega Duha, ti ponudil nebeško kraljestvo in ti obljubil tako velike stvari, hotel sem biti tvoja glava in ženin, oblačilo, dom, tempelj, hrana, pijača, pastir, kralj in rodni brat, izbral sem te za dediča in sodediča in te pripeljal iz teme v svobodo luči. Vse to in še mnogo več bi lahko govoril Kristus. Ni pa nič takšnega rekel. Toda kaj je govoril namesto tega? Samo o tem edinem grehu lakomnosti in trdosrčnosti. In tudi tu pokaže svojo ljubezen in hrepenenje po tebi. Gospod ni rekel: Proč izpred mene v večni ogenj, ki je pripravljen vam, ampak: "ki je pripravljen hudiču".<sup>3</sup> Najprej je sicer rekel, v čem so se pregrešili, toda tudi tukaj noče povedati vsega, ampak le nekaj malega. In pred temi tudi pokliče dobre, da bi tudi s tem pokazal, kako po pravici obtožuje hudobne.

Ali niso te besede hujše kot kakršna koli kazen? Če kdo vidi, da strada človek, ki je bil njegov dobitnik, pač ne bo šel kar tako mimo njega, in tudi če bi to naredil, bi se od samega sramu rajši pogreznil v zemljo, kakor da bi moral vpričo dveh ali treh prijateljev poslušati tak očitek. Kakšen občutek bomo pa šele takrat imeli, ko bomo morali pred očmi vsega sveta poslušati stvari, ki jih Gospod tudi tedaj ne bi bil povedal, ko ne bi bil tako rekoč sam sebe zagovarjal. Tudi ni teh besed izgovoril, da bi grajal, marveč da bi opravičil in da bi pokazal, da jim ni brez vzroka rekel:

"Proč izpred mene!". To se jasno vidi iz njegovih neštetihih dobrot, ko bi bil hotel grajati, bi bil tudi lahko navedel vse one stvari, tako pa je govoril samo o tem, kar je moral trpeti.

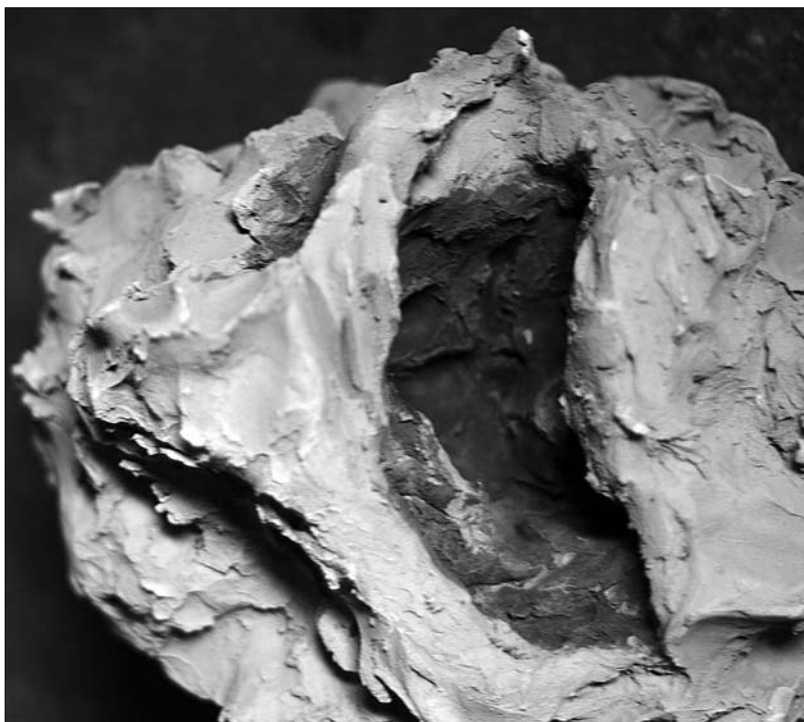
9. Bojmo se torej, preljubi, da ne bomo slišali takih besed! Življenje ni igrača, ali pravičneje rečeno, sedanje življenje je igrača, ne pa prihodnje. Morda pa to življenje ni samo igrača, temveč še nekaj slabšega. Ne konča se namreč s smehom, ampak prinaša ogromno škodo onim, ki nočejo z vso vestnostjo uravnati svojega življenja. Ali povej mi vendar, v čem se ločimo od otrok, ki se igrajo in zidajo hišice, mi, ki si postavljamo veličastne palače? Kakšen je razloček med njimi, ko zajtrkujejo, in med nami, kadar veseljačimo? Nobenega drugega ni kot ta, da je naše dejanje kaznivo. Če pa tudi še sedaj ne uvidimo ničevosti svojih dejanj, se temu ni čuditi, nismo še namreč dospeli do zrelosti moške dobe. Ko pa bomo tako daleč prišli, bomo vedeli, da so vse to otročarije. Saj se tudi mi, ki smo postali možje, smejemo temu, kar delajo otroci. Ko pa smo sami bili otroci, smo imeli te reči za silno važne, in ko smo črepinje in blato skupaj znašali, nismo bili prav nič manj pametni kot oni, ki gradijo mogočna obzidja. Toda one otroške stavbe se kaj hitro podrejo in razpadejo, in tudi če stojijo, ne koristijo nikomur, prav tako malo kot te razkošne palače. Kajti nebeškega meščana le-te pač ne morejo sprejeti pod streho, in tudi nihče ne bi mogel v njih obstati, čigar domovina so nebesa. Toda kakor mi z nogami prevračamo otroške hišice, tako tudi nebeški občan v duhu ruši najsisijajnejše palače. In kakor se mi norčujemo iz otrok, ko jokajo nad svojimi porušenihi hišicami, tako se nebeški občani ne le smejejo naši žalosti, marveč tudi jokajo, ker je njihovo srce pač polno sočutja zavoljo škode, ki nam jo povzroča naša žalost.

Bodimo torej možje! Doklej bomo še lazili po tleh in občudovali kamenje in les? Kako dolgo se bomo še igrali? In da bi se vsaj samo

igrali! V resnici pa zapravljamo svoje lastno zveličanje. In kakor so otroci pošteno tepeni, če čas zapravljajo s takšnimi stvarmi in zemarjajo učenje, tako bomo tudi mi nekoč hudo kaznovani, če ves svoj trud samo za to porabimo in če ne bomo imeli nič pokazati, kadar bo Bog od nas zahteval račun, kako smo božje nauke tudi v dejanju izpolnjevali. Od te dolžnosti te ne more nihče odvezati, ne oče, ne brat, sploh nihče. Vse to na zemlji bo minilo, obsodba pa, ki si jo s tem zaslužil, bo ostala za večno. Prav isto je tudi pri otrocih, če jim oče zaradi njihove lahkomišelnosti končno vzame igračo, nje same pa spravi v jok, ki noče nehati.

Da boš pa videl, da je temu res tako, hočem za primer navesti bogastvo, ki se zdi izmed vseh reči najbolj zaželeno, in z njim primerjati kako dušno čednost. Tedaj boš šele prav spoznal njegovo popolno ničevost. Vzemimo, da

bi živela nekje dva človeka, in sicer še ne govorim tu o krivičnem imetju, marveč najprej o pošteno pridobljenem bogastvu. Od teh dveh grabi eden denar, plove po morjih, obdeluje zemljo in si poišče še mnogo drugih načinov pridobivanja. Vendar pa ne vem, če more tisti, ki tako ravna, samo na pošten način obogateti. Pa recimo, tudi to drži. Vzemimo, da si pridobi dobiček samo na pošten način, da si nakupi polj in sužnjev in še vse drugo, kar zraven spada, in da pri vsem tem ni najmanjše goljufije. Nasprotno pa naj drugi človek, ki ima ravno toliko, proda svoje njive, proda svoje hiše, svoje zlato in srebrne posode in naj da izkupiček ubogim in miloščino potrebnim, skrbi za bolnike, pomaga njim, ki so v potrebi, rešuje jetnike, osvobaja tiste, ki so bili obsojeni v rudnike, daje poguma onim, ki se hočejo obesiti, in osvobaja kazni vojne ujetnike. Na čigavi strani izmed teh dveh bi



E. Dolinar: Mojo dušo žeja po živem Bogu, glina.

vi radi bili? In vendar nisem doslej še nič govoril o večnosti, temveč do sedaj samo še o tem življenju. Kateri izmed teh dveh bi radi bili? Ali tisti, ki denar skupaj grabi, ali oni, ki lajša gorje? Ali oni, ki kupuje njive, ali tisti, ki je postal rešitelj človeštva? Mar oni, ki je oblečen v dragocena zlata oblačila, ali pa tisti, ki ga kot venec obdaja nešteto hvaležnih src? Ali ni tak človek podoben angelu, ki je prišel iz nebes, da bi sprebrnil ostale ljudi, medtem ko je drugi bolj podoben otroku, ki brez pravega namena vse skupaj znaša?

Ako pa je že na pošten način pridobljeno bogastvo tako smešno in skrajno nespametno, kako ne bi bil najbednejši človek tisti, ki si ga niti na pravičen način ni pridobil? Če je torej bogastvo že samo na sebi tako smešno, koliko pomilovanja in objokovanja zasluži šele oni, naj bo živ ali mrtev, ki pride zraven tega še v pekel in zgubi nebeško kraljestvo?

10. Toda vzemimo v roko še neko drugo čednost. Predstavimo si spet drugega človeka, ki ima veliko oblast in ki vsem ukazuje, ki ima velik ugled, svojega glasnika, sijajen pas, žezlonosce in številne služabnike. Ali se ti ne zdi to veliko in blagovanja vredno? Sedaj pa tudi temu postavimo nasproti drugega, ki je potrpežljiv, krotak, ponižen in velikosrčen. Mislimo si sedaj, da ga sramotijo in tepejo, on pa da prenaša mirno in celo blagoslavlja tiste, ki tako z njim ravna. Kdo tedaj v resnici zasluži občudovanje, povej? Ali oni, ki je prevzet in nadut, ali tisti, ki je ponižen? Mar ni eden izmed teh podoben nadzemskim močem, ki so brez starosti, drugi pa milnemu mehurčku ali vodeničnemu človeku, ki je ves napihnen? In ali ni oni podoben duhovnemu zdravniku, ta pa smešnemu dečku, ki si napihuje lica?

Kaj velikega si domišljaš, o človek? Mar zato, ker se visoko na vozu pelješ? Ali zavoljo tega, ker te peljeta dva mezga? Pa kaj je to? Saj lahko vidiš, da se tako godi tudi z lesom in kamenjem. Ali morda zato, ker si lepo ob-

lečen. Toda glej samo tega, ki ga namesto lepih oblek krasijo čednosti! Tedaj boš videl, da si podoben gnilemu senu, drugi pa drevesu, ki rodi čudovit sad in razveseljuje gledalčevo oko. Ti nosiš na sebi le hrano črvov in moljev, ki te bodo na mah oropali okrasja, ko bodo planili nate, kajti obleka postane plen črvov, zlato in srebro pa se spremenita v prst in prah in spet v prst in v nič drugega. Kdor pa je ozaljšan s čednostmi, nosi obleko, ki je ne morejo uničiti, ne le molji, ampak tudi sama smrt ne. In čisto po pravici! Kajti dušne čednosti nimajo svojega izvora v zemlji, marveč so sad duha. Zato ne podležejo razjedajočim črvom. Ta oblačila pač tkejo v nebesih, kjer ni moljev ali črvov in nič takega.

Povej torej, kaj je prijetnejše? Biti bogat ali reven, mogočen ali nepoznan, živeti v izobilju ali stradati? Očitno: biti čaščen, razkošno živeti in biti bogat. Če torej hočeš resnično premoženje<sup>4</sup> in ne samo po imenu, zapusti zemljo in vse zemeljsko in hrepeni samo po nebesih. Kar je tu doli, je senca, kar pa je onstran, ostane vekomaj, tega nam nihče ne more vzeti. Izberimo z vso odločnostjo to zadnje, da se bomo otresli zemeljskega hrupa in da bomo hiteli v oni mirni pristan, obloženi z bogatim tovorom in z nedopovedljivim bogastvom miloščine. To nam naj bo vsem deljeno po milosti in dobrotljivosti našega Gospoda Jezusa Kristusa, kateremu čast in oblast na veke vekov. Amen.

Prevedel: Anton Čepon

1. Janez Krizostom se tu navezuje na predhodni del svoje pridige, kjer med drugim govori tudi o dvojni kazni: o peklenskem ognju in o stalni ločitvi od Kristusa, o stalni izključenosti iz nebeškega kraljestva, kar je še hujše od peklenskega ognja.
2. Mt 25,12.
3. Mt 25,41.
4. To se pravi pravo čast in pravo bogastvo.



# Sveto pismo in vidik zgodovine s pregledom preroške literature

Vprašanje zgodovine v Svetem pismu že od nekdaj dviga veliko prahu. Očitno dejstvo je, da Sveto pismo ni zgodovinska knjiga, ki bi želela natančno poročati o preteklih dogodkih, jih kronološko opredeliti in natančno opisati, daleč od tega. Po drugi strani pa je res, da Sveto pismo govori o preteklih dogodkih in nam predstavlja zgodovino izvoljenega ljudstva. Toda ta zgodovina ni navadna zgodovina, ampak je zgodovina odrešenja. V središču pozornosti je Bog Stvarnik in njegovo ljudstvo Izrael. Vse, kar se dogaja, se dogaja v območju odnosa med Bogom in človekom. Za Izraelce se nič ne dogaja zgolj na posvetni ravni, ampak vedno tudi v območju Božjega. Izraelce tako določa njihov močan čut za presežno, ki prežema vse njihovo dojemanje sveta in dogajanja v njem. Njihov pogled na zgodovino je torej neizogibno teološki. V Svetem pismu zato le težko najdemo "objektivno" poročanje o preteklosti. Zgodovina je vedno interpretirana s teološkega vidika.

Dandanes se veliko ljudi lahko kar hitro "spotakne" ob tako "netočno" podajanje zgodovine in Sveto pismo kaj hitro odpravi kot izmišljotino, ki ni resnična. Ker so opisani dogodki le približno opisani pravilno, ali pa so celo malce "potvorjeni", se zdi, da je taka zgodovina za sodobnega človeka nepomembna. Sveto pismo naj bi bilo tako pomembno le še z vidika visokih teoloških debat, ki nimajo nič opraviti z razumevanjem človeške zgodovine. Toda ali je res tako? Ali ni ravno v Svetem pismu zapisanih veliko univerzalnih resnic, ki so jih ljudje spoznali v teku zgodovine?

Brez zgodovinskega spomina in interpretacije preteklih dogodkov svetopisemski pisatelji ne bi prišli do takih resnic. Njihova učiteljica je bila prav zgodovina. Ne moremo torej reči, da zgodovinski vidik ne igra nobene vloge pri pristopu k Svetemu pismu danes. Nasprotno, zgodovinski vidik je pomembna podlaga za sporočanje osnovnih življenjskih resnic. Problem je pri nas, bralcih. Problem je naše razumevanje pomena zgodovine. Pravzaprav se niti ne sprašujemo, kaj nam zgodovina pomeni. Zadovoljimo se s sklopom podatkov, o katerih ne razmišljamo veliko. Postajamo zbiralci informacij, pozabljamo pa na to, da so informacije namenjene za to, da se iz njih kaj naučimo ali kaj pridobimo. Ustavljamo se le na površini, preplavljeni z morjem informacij. Še nikoli človeku ni bilo na voljo toliko podatkov kot sedaj, vendar pa mu, paradoksnost, ravno zato, ker jih je preveč, nič ne koristijo. Človek se več ne sprašuje o stvareh, saj se mu zdi samoumevno, da mu informacije nudijo vse. Vendar pa tako pozablja, da so podatki samo pot do razumevanja stvari in ne razumevanje samo. Če želimo torej razumeti zgodovino, moramo iti preko golih dejstev in se zakopati globlje. In ravno to je značilnost Svetega pisma.

## Zgodovina in zgodovinska resnica

Sodobno pojmovanje zgodovine je na nek način zelo ambivalentno. Po eni strani pojmujeemo zgodovinske dogodke kot gola dejstva, ki jih odkrivajo zgodovinarji, in so nam na voljo kot mnoge druge informacije v sodobni informacijski družbi. Po drugi strani

pa se zavedamo, da "zgodovino pišejo zmagovalci" in je zato zgodovina konstrukt, ki je zasnovan na individualnem gledanju določene kroga ljudi. Želimo si imeti čisto zgodovinsko resnico, vendar se po drugi strani zavedamo, da je le-ta na nek način izkrivljena in zato nam nedostopna. Popularne so teorije zarote, ki govorijo o tem, da so nam resnična dejstva prikrita in je vse, kar vemo o določenih dogodkih, le izmišljotina, ki naj bi prikrla, kar se resnično skriva v ozadju. Radi bi razkrinkali vse prevare in izmišljene zgodbe, da bi se dokopali do spoznanja resničnih dogodkov. V naši težnji, da bi prišli do resnične zgodovine, pa vseskozi pozabljamo na vprašanje, zakaj bi nam poznanje preteklih dogodkov sploh koristilo. Nikoli ne pomislimo na to, kaj bi pridobili, če bi lahko prišli do nesporne zgodovinske resnice. Vprašajmo se torej, zakaj nam je zgodovina sploh pomembna.

Dejstvo je, da zgodovinopisje ni naravoslovná znanost in je zato nikakor ne moremo podvreči eksperimentalnim poizkusom in jo podpreti z neizpodbitnimi dokazi. Naše spoznavanje preteklosti stoji na manj trdnih tleh, kot so tista, ki podpirajo fiziko in matematiko. Ker je metodologija spoznavanja zasnovana na drugih temeljih, ki niso eksperimentalni, je manj gotova. Zgodovinska dejstva, ki jih lahko bolj ali manj trdno dokažemo, se večinoma nanašajo na kronološko zaporedje dogodkov. Določeni kronološko zasidrani dogodki so tako kot nekakšni temelji, na katerih lahko gradimo zgodbo o preteklosti. Vendar pa se moramo zavedati, da ta zgodba nikoli ne bo čisto nevtrálna in objektivna. Opisovanje dogodkov je vedno stvar interpretacije tistega, ki o dogodkih poroča, zato je zgodovinska resnica vedno le en vidik tistega, kar se je v preteklosti zares zgodilo. Četudi se zgodovinar trudi biti še tako nevtrálnen in nepristránski, bo svojemu poročilu od dogodkih vedno (čeprav nezavedno) dodal svoj pečat. Vsako opisovanje dejstev, ki presega

neko številčno opredeljevanje, je že na nek način subjektivno. Že sam izbor besed kaže, da za poročilom leži nekakšna subjektivna težnja avtorja.

Kaj lahko torej rečemo o zgodovinski resnici? Ali nam je ta lahko sploh dostopna? Čiste zgodovinske resnice v bistvu ne bomo odkrili nikoli, ker je pravzaprav ni. Da bi si bolj predstavljali to dejstvo, si pogledjmo primer iz vsakdanjega življenja: prepír med dvema osebama. Če bomo vsako posebej vprašali, kaj se je zgodilo, bomo dobili dve čisto različni zgodbi, pa čeprav bosta obe temeljili na istem dogodku. Ne moremo reči, kdo od njiju bolj "pravilno" opisuje dogodek, saj ima vsaka zgodba v sebi isto resnico, le da je povedana z dveh različnih zornih kotov, ki ju oblikujeta dva različna načina doživljanja in dve različni interpretaciji. Tako je tudi pri pisanju zgodovine. Vsaka zgodovinska pripoved je vedno le en majhen delček v kompleksnem mozaiku resničnega zgodovinskega dogajanja, ki so ga oblikovali številni ljudje. Poleg tega pa moramo upoštevati še dejstvo, da se je včasih zgodovinske dogodke velikokrat opisovalo po spominu, in je bilo med dogodkom in poročilom daljše časovno obdobje. Avtor poročila pa je bil večinoma nekdo, ki ni bil očividec dogodkov, ampak je do podatkov prišel iz pričevanj ali kakih pisnih virov, ki jih je nato le preuredil. Pisanje zgodovine je tako določeno z mnogimi faktorji, ki na koncu sestavijo kompleksno podobo preteklosti, ki pa nikakor ni fotografija določene zgodovinske slike, ampak je vedno, če se izrazimo malce umetniško, likovna umetnina – pa čeprav se trudi biti čisto realistična.

### **Zgodovina – učiteljica življenja**

Govorjenje o zgodovinski resnici je torej zelo varljivo. Ta pojem bi lahko aplicirali predvsem na suhoparne podatke o kronološkem sosledju in razvoju določenih dogodkov, ki ne vsebujejo podrobnejših opisov, ampak

so le goli fakti, ki so bolj ali manj neizpodbitni. Vse, kar presega te podatke, je že nezanesljivo in zato stvar interpretacij ter debate in temu ne moremo z gotovostjo reči zgodovinska resnica. Toda le kaj nam pomaga golo okostje? Znanost, ki nam nič ne koristi, nima pomena. Tako je tudi zgodovina, ki nas ničesar ne nauči, za nas brezpredmetna. Če želimo, da drži rek *historia magistra vitae*, moramo oživiti okostje golih podatkov z interpretacijo in napraviti zgodovino za živo učiteljico. Premakniti se moramo preko zgodovinske resnice in stopiti na pot odkrivanja življenjskih resnic. Zgodovina se ne piše zato, da bi ostajali v preteklosti, ampak zato, da bi znali usmerjati svojo prihodnost in razumeti svoj današnji trenutek. Iz zgodovine se moramo učiti za danes.

### Sveto pismo in vidik zgodovine

Če torej k zgodovini pristopamo z vidika, ki nam odpira obzorja za spoznanja o človeku, njegovi naravi in življenju na sploh, ter se ne osredotočamo le na gola dejstva, ki nam povedo bore malo, je olajšano tudi naše razumevanje zgodovinskega vidika v Svetem pismu. Sveto pismo je edinstven primer zgodovinske pripovedi, ki ne ostaja na površju neuporabnih dejstev, ampak sega v globino in išče osnovne in bistvene zakonitosti, ki veljajo v človeškem življenju in ki se manifestirajo v zgodovinskih dogodkih. Sveto pismo se nikoli ne ustavlja le pri poročanju nekih kronoloških dogodkov, ampak to bistveno presega in iz teološkega vidika razlaga te dogodke, išče vzroke in posledice, razkriva notranjo človeško naravo in njegov odnos do Boga, predvsem pa Božji odnos do človeka. Prvi namen Svetega pisma je razumevanje dinamike Božjega odnosa do človeka in človeškega odnosa do Boga. Ker se ta odnos odvija v zgodovini, je tako zgodovinski vidik v Svetem pismu neobhoden. Zgodovina je uporabljena kot okvir, v katerem se posredujejo

življenjske resnice s teološkega vidika. Bistveni namen torej ni natančno poročanje o preteklosti, ampak razumevanje te preteklosti z vidika sedanjega trenutka.

V ospredju Svetega pisma je predvsem zgodovina izvoljenega ljudstva, Izraela. To ljudstvo ima poseben odnos do svojega Boga, ki jim je naklonil milost izvolitve. Njihov pogled na svet je izrazito monoteističen. Svet je delo enega Stvarnika, ki je edini pravi Bog. On je absolutno presežni, sveti Bog. Z vidika Božje veličine pa se izkaže, da je človek neskončno majhen in nepomemben. Vendar pa je, neverjetno, prav ta mali človek postal Božji partner, njegova "ljubljenost stvar". Med temi "ljubljenimi stvarmi" pa zavzema Izrael imenitnejšo vrednost. Bog si ga je izvolil za svoje ljudstvo, vendar ne zaradi njihovih zaslug, ampak po svoji milostni odločitvi. Izraelov vreden odgovor na tako izkazano dobroto je tako lahko le popolna zvestoba in pokorščina Bogu. Žal pa je zgodovina izvoljenega ljudstva nenehno zaznamovana z odpadom in oddaljitevjo od Boga. Ljudstvo je omahljivo in se na svoji poti nenehno spotika. Bog pa se na drugi strani nikoli ne oddalji od njega in ga nenehno vabi nazaj k sebi. Zgodovina Izraela je zgodovina odnosa med Izraelom in njegovim Bogom.

### Preroška literatura in vidik zgodovine

Še posebej pomemben in močan vidik teološke interpretacije zgodovine predstavlja preroška literatura. Tako v knjigah zgodnjih prerokov (Joz, Sod, 1 Sam, 2 Sam, 1 Kr, 2 Kr) kot v poznejših prerokih (Iz, Jer, Ezk, Oz, Jl, Am, Abd, Jon, Mih, Nah, Hab, Sof, Ag, Zah, Mal) se odkriva vsa resničnost Božjega odnosa do človeka in do izvoljenega ljudstva, Izraela, po drugi strani pa se poudarja, kakšna je pravilna človekova drža pred Bogom. Vse prevečkrat se človekova samozavest sprevrže v samopašnost in človek pozablja na svo-

jo odvisnost od Boga. Vera in pokorščina Bogu pa je edina prava pot, ki vodi v življenje. To se kaže skozi celo zgodovino, ki jo doživlja izvoljeno ljudstvo.

Na podlagi zgodovinskih izkušenj avtorji "prerokov" spoznavajo splošne in osnovne zakonitosti, ki veljajo v življenju. Spoznavajo

dejstvo človeške šibkosti ter Božje svetosti in njegovo neskončno zvestobo. Človek se mora opredeliti do popolnoma presežnega Boga, ki je njegov edini pravi gospodar. Možnosti ima le dve: življenje z Bogom ali brez njega. Srednja pot ne obstaja. Življenje brez Boga nujno vodi v propad, vendar vedno ostaja



E. Dolinar: Prihajam, blagoslovljen od Očeta, glina.

možnost, da se človek spokori in vrne na pravo pot. Človek s svojimi odločitvami sam sebe obsoja na življenje ali smrt. Bog pa ga nenehno vabi in mu ponuja roko sprave.

### Zgodnji preroki

Zgodovinske zgodbe o voditeljih Izraela, o osvajalnih pohodih in razprtijah so v zgodnjih prerokih vpete v teološko perspektivo, ki želi poudariti Izraelovo odvisnost od Boga. Le z zanašanjem na Gospoda, s prošnjo k njemu, Izraelci lahko resnično zaživijo in zacvetijo. Svojega Boga morajo spoštovati, se mu pokoravati in mu popolnoma zaupati. Vsakršna samovolja in vsako zanašanje na lastne moči in zasledovanje sebičnih želja vodi le v pogubo. Povzemimo na kratko le nekaj bistvenih vidikov.

### Jozuetova knjiga<sup>1</sup>

Pomen pokorščine Bogu in posledice, ki zadenejo nepokorne v Jozuetovi knjigi, odsevajo iz različnih odlomkov. Upoštevanje Božjega načrta za zavzetje Jerihe se uresniči na presenetljiv in neverjeten način (Joz 1-2). Izraelcem pomaga meščanka Jerihe, hotnica Rahaba, ki prizna Izraelovega Boga. Božji načrt se tako udejanji na izredno nenavaden način, saj je zavzetje mesta odvisno od tuje hotnice. Vendar pa Rahaba ni le neka tujka, ki je prisiljena v pomoč, ampak je žena, ki izpove vero v Izraelovega Boga, ter tako predstavlja ironično nasprotje Izraelovi veri, ki je premnogokrat šibka in omahljiva. Zaradi njene vere je njej in njeni družini prizaneseno. Kljub poudarku na popolnem uničenju in prekletstvu Jerihe, je Rahaba iz tega izvzeta. Njen odnos do Izraelovega Boga je pomembnejši od prekletstva, ki zavzame celotno Jeriho. V tem odlomku se očitno kaže, kako Bog prizanese zvesti manjšini, pa čeprav je ta manjšina del celote, ki jo zadane prekletstvo. Totalno uničenje tako ni verjetno skoraj nikoli, saj se v masi nevrednih

vedno najde kakšna svetla izjema, ki je vredna Božjega usmiljenja.

Zavzetje Jerihe je Božje delo. Ko Izraelci ubogajo njegova navodila in so poslušni, jim je zmaga zagotovljena. V nasprotnem primeru pa je Izrael obsojen na poraz. Ko so Izraelci poraženi pri Aju, se pokaže, da je vzrok njihovega neuspeha nespoštovanje zakletve. Ahan, ki si je vzel od prepovedanih predmetov zakletve in se tako izneveril Bogu, mora plačati za svoj greh (prim. Joz 7). Neupoštevanje Božjih navodil se nikoli ne more končati dobro. Za ponovno vzpostavitev zaupnega odnosa je potrebno očiščenje madeža greha, ki je prizadel skupnost. Ker se je pregrešil le posameznik (in ne celotno ljudstvo), ga je treba najti in kaznovati. Tako je očiščen madež greha posameznika, ki je omadeževal celo skupnost. Odgovornost za določen greh je osebna in ne kolektivna, pa čeprav se zaradi krivde posledice odražajo v celi skupnosti.

### Prva in druga Samuelova knjiga<sup>2</sup>

Prvo in drugo Samuelovo knjigo zaznamujeta dva kontrastna lika: Savel in David. To sta figuri, ki predstavljata dve popolnoma različni držji pred Bogom. Savel je samovoljen in si zatiska oči pred resnico. Deluje po svoje, brez ozira na Boga in ko je opomnjen, da njegovo ravnanje ni pravo, se izmika in si izmišlja izgovore. Njegovi izgovori imajo sicer krinko pobožnosti, ampak v resnici se za njimi skriva samodržec, ki ne razume pravilnega odnosa do Boga (prim. 1 Sam 13,2-15,35). David na drugi strani pa se popolnoma zaveda svoje odvisnosti od Gospoda in mu je pokoren. Čeprav ni popoln in tudi sam greši, ob spoznanju teže svojih dejanj prizna svojo krivdo in se spokori (prim. 2 Sam 12).

Samuel in David sta lika, v katerih lahko prepoznamo dva možna načina odnosa do Boga. Človek do Boga ne more zavzeti nevtralnega stališča. Možno je le dvojje: da mu je poslušen in pokoren, ali pa se ne ozira nanj

in deluje po svoje. Savel je predstavnik mnogih ljudi, ki delujejo zgolj iz lastne volje, in četudi se včasih zdi, da želijo izpolniti Božjo voljo, je v ozadju njihovih dejanj sebičen namen. David pa je predstavnik manjšine, ki razume pravilno zadržanje do Boga. Ker v sami osnovi svoje osebe do Boga goji pokoren odnos, po svojih močeh deluje v skladu z Njegovo voljo. Ko pa mu to ne uspe in pade, prizna svojo napako. Ker živi iz pravih temeljev, se lahko iskreno pokesa in spokori za svoj greh. Njegov čut za pravičnost, ki temelji na njegovi popolni predanosti Bogu, je zasidrán tako globoko v njem, da ga še tako nesrečen padeč ne more pokopati.

### Poznejši preroki

V knjigah poznejših prerokov so v središču pozornosti preroki, Božji glasniki. Preroki so ljudje s posebnim uvidom v globljo resničnost, ki leži pod zunanjimi zgodovinskimi dogodki. Glede na pretekle dogodke in sedanje stanje ugotavljajo bistvene zakonitosti, ki veljajo za dinamiko odnosa med Bogom in človekom, in na podlagi tega lahko "napovedujejo" prihodnji razvoj dogodkov. Spoznavanje Božje presežnosti in njegove neomajne zvestobe stvarstvu, ki se mu je Bog zavezal s samim dejem stvarjenja, jim osvetljuje človeško majhnost in nevrednost ter njegovo šibkost in omahljivost, ki se kaže v odpadu od Boga. Bog je absolutno Sveti. S tem ko je ustvaril svet, se mu je nepreklicno zavezal in njegova zvestoba stvarstvu je neomajna. Človek, na drugi strani pa je ustvarjenina, ki proti absolutnemu Bogu ne pomeni nič. A vendarle je človek tisti, ki si ga je Bog izbral za sogovornika in za partnerja. Zato se mora po svojih močeh truditi za ta odnos, biti poslušen svojemu Stvarniku in popolnoma zaupati vanj. Vendar pa človek nenehno odpada in se Bogu izneverja. Odnos med dvema totalno različnima partnerjema, absolutno zvestim presežnim Bogom in ustvar-

jenim grešnim človekom je v nenehni napestosti. Preroki tako dojemajo vso težo človeških pregreh in nezvestobe Bogu, ki se v perspektivi Božje dobrote in vsemogočnosti, pokaže v pravi luči. Človekova zvestoba ne bo nikoli dosegla take vrednosti, da bi bil človek Bogu primeren in enakovreden partner, zato bi se moral človek z vso močjo truditi, da bi dojel neskončno Božjo milost, ki mu jo Bog naklanja. Izraelci, izvoljeno Božje ljudstvo, pa imajo pred Bogom še večjo odgovornost. Njihova izvoljenost je sad čiste Božje milost, katere ne bodo mogli nikoli poplačati ali si je zaslužiti. Truditi se morajo le za zvestobo in poslušnost svojemu Bogu. Vendar pa Izrael vse premnogokrat pada in se tako le oddaljuje od Boga. To ga vodi v nesrečo, saj vsak greh za sabo nujno potegne zlo. Božja kazen, ki pride nad Izraelce, je posledica njihove nezvestobe. V nesreči naj Izraelci spoznajo, kje lahko najdejo resnično življenje. Tega jim ne morejo nuditi maliki sosednjih narodov, ampak le njihov Bog, edini Bog, ki jih je izvolil in sprejel za svoje ljudstvo. Izraelci potrebujejo vzgojno kazen, ki naj jim razčisti pogled na njihova dejanja. Božja kazen je izraz Božje ljubezni do svojega izvoljenega ljudstva. Bog jih nikoli ne more čisto zapustiti, a vendarle jih, paradoksnost, ko odpadejo, mora zapustiti ravno zato, da bi se vrnil nazaj k njemu.

Preroki delujejo v obdobju krize. Izrael se je znašel v stiski, pod pritiskom tujih narodov. Preroki v tem vidijo neizbežno posledico, ki je doletela ljudstvo zaradi njihovih pregreh, zato jih želijo spodbuditi ljudi k pokori in vrnitvi h Gospodu. Velikokrat so tako predvsem glasniki kazni, ki naj bi ljudstvo zdramila iz "verskega dremeža". Odvrnitev od Gospoda za sabo potegne neizbežno kazen. Ljudstvo, ki se je odvrnilo od Boga, se znajde v stiski, iz katere se lahko reši le, če se spokori za svoje pregrehe in obrne nazaj k Bogu. Božja kazen, ki zadane nepokorno

ljudstvo, ne pomeni Božjega maščevanja, ampak je to nujna posledica človeških pregreh.

Preroki na zgodovinske dogodke gledajo s teocentričnega vidika in stremijo k temu, da bi jih osmislili in jih postavili v kontekst svojega razumevanja Boga in njegovega delovanja. Iz tega vidika jim uspe tudi razumeti sedanji trenutek in ga pravilno usmerjati k prihodnosti. Bistvena sporočila se pri prerokih vseskozi ponavljajo. Rdeča nit ostaja ista, le da je izražena na drugačne načine. Poudarili bomo le nekaj bistvenih vidikov.

### Izaija<sup>3</sup>

Izaija je prerok, pri katerem je interpretacija zgodovine še prav posebej zaznamovana z dejstvom Božje svetosti (Iz 6,1-13). Iz te perspektive je vsa človeška grešnost še bolj očitna. Izaija oznanja Božjo kazen, ki bo doletela ljudstvo zaradi njegovih pregreh. Ker so ljudje zapadli pregloboko, Izaija oznani totalno uničenje. Vendar pa to, paradokсно, ne pomeni brezizhodnega stanja. Pomembno dejstvo, ki se ga moramo zavedati je, da Božja kazen ni namenjena maščevanju. Ljudstvo se je s svojimi dejanji samo pahnilo v stisko in se samo obsodilo na uničenje. Njihova zakrknjenost je popolna. Toda upanje ni izgubljeno. Tisto malo pravičnih, ki so ostali zvesti Bogu in so se očistili, so svetlo upanje za prihodnost. Oni so sveti ostanek, ki pomeni nov začetek za prihodnje rodove. Božja kazen je tako vzgojna. Pravični, ki so ostali, so nova korelina, ki se je očistila po srečanju z Bogom.

Popolno uničenje torej ni nikoli namen Božjih kaznovanih posegov. Četudi na prvi pogled izgleda, da je zaradi grešnega stanja ljudi vse brezupno, je treba računati na dejstvo, da Bog nikoli ne bo dopustil čistega propada ljudstva in da vedno ostaja vsaj nekaj pravičnih, ki predstavljajo nov začetek. To dejstvo se v zgodovini vedno znova potrjuje.

Drugi Izaija (Iz 40-55) je bolj osredotočen na vidik rešitve in tolažbe. Toda tudi tu je

poudarjena potreba po pokori. Pomembno je izpostaviti vidik pravičnega razumevanja daritev in molitev (Iz 43,23b.24b). Razumevanje molitev in daritev kot neke odkupnine za svoje zahteve temelji na napačni osnovi. Izrael mora dospeti do pravičnega razumevanja, ki pojmuje daritev kot izraz ljubezni Bogu. Človek si z ničemer ne more zaslužiti Božjih darov. Daritve so lahko le način izražanja hvaležnosti za izkazane milosti in ne morejo postati vzrok za te milosti! Človek mora dojeti, da Bogu nikoli ne bo postal enakovredni partner in je zato vse, kar prejema od Boga, nezaslužen zastonski dar. Vse, kar človek lahko stori, pa je, da se za to zahvali. Ko se bo tako zavedel svojega resničnega položaja pred Bogom, bo došel do pravičnega odnosa, ki ga bo lahko izražal na spoštljiv način. Izrael še ni došel do tega odnosa, čeprav je na zunanizgledalo tako. Zato se mora spokoriti.

Poleg tega drugi Izaija prinaša pomemben Četrty spev o služabniku (Iz 52,13-53,12). Tu je predstavljen pravičnik, ki prostovoljno prevzame nase krivdo drugih. S svojim trpljenjem bo dosegel spravo. V tej "herojski" figuri služabnika se kaže neizmernost in pomen resnične ljubezni, ki prevzame nase vse, celo grehe drugih ljudi. Izpostavljena je tudi skrivnost trpljenja, ki ni nujno vedno posledica prekletstva (prim. Job).

### Ozej<sup>4</sup>

Ozejeva knjiga predstavi resnico o neizmerni Božji ljubezni, ki išče vse poti, da bi pridobila nazaj odpadnike, s podobo o prerokovem ravnanju z nezvesto ženo (Oz 1-3). Žena, ki se je izneverila svojemu možu in odšla iskat srečo k ljubimcem, mora spoznati svojo zablodo in se vrniti k svojemu možu. Žena je ostro obsojena, njen greh je popolnoma razkrit, toda obsodba pomeni le razkritje osnovne resnice, da je edino resnično življenje za ženo možno ob njenem možu. Njeno iskanje sreče pri ljubimcih je le jalov poizkus, ki je

že v začetku obsojen na propad. Žena slepi samo sebe in mora spoznati svojo veliko zmo-to ter se vrniti k svojemu možu. Zaradi neiz-merne močve ljubezni je omogočena ponov-na sprava z nezvesto ženo. Ker je on tisti, ki ljubi neskončno in tako ljubi "za oba skupaj", ji lahko odpusti celo tak greh, kot je oskru-nitev njunega zakona, nezvestobo.

Pripoved o vrnitvi prerokove nezveste žene odseva resnico o Božjem "zakonu" z Izraelom, svojim ljudstvom. Nestanovitno ljudstvo se nenehno odvrča od svojega Boga, vendar pa

kljub temu ni pozabljeno. Božja ljubezen je tako velika, da je ne more izničiti nobena nezvestoba. Grenko razočaranje, ki ga Izrael doživlja ob drugih "ljubimcih" je posledica in hkrati kazen, ki mora nujno priti, da se razkrije vsa teža njihovih pregeh. Šele ko bo ljudstvo uvidelo, da je izbralo pot smrti, se bo lahko vrnilo nazaj k svojemu Bogu, edinemu "pravemu možu", ki mu lahko nudi pot življenja. Zavrnitev Božje ljubezni in iskanje nove ljubezni drugod je že na začetku obsojeno na propad. Neizbežno razočaranje,



E. Dolinar: Zdaj rad umrem, ko sem videl tvoje obličje, les.



ki sledi, osvetli resnico o pristni ljubezni, ki jo nudi Bog, zato se vzbudi hrepenenje po izgubljeni Božji ljubezni. Šele pravo spoznanje svojega napačnega ravnanja lahko vzpodbudi ljudstvo k resnični in iskreni pokori. To spoznanje pa lahko pride le s tem, da ljudstvo izkusi vso težo svoje zmote in spozna svojo odgovornost.

Ozejeva knjiga torej predstavi zgodovinsko dejstvo Izraelovega odpada od Boga v kategorijah nezvestobe v zakonu. Tako se dobro izrazijo zakonitosti, ki so se izkazale v zgodovini Izraela. Ko so se Izraelci odvrnili od Boga, so doživeli razočaranje. Iluzija, ki so si jo ustvarili, se jim je podrla in sami so si nakopali strašno kazen. Toda ni še vse izgubljeno. V stiski se je njihov pogled na Boga razjasnil. S pokoro jim je omogočeno ponovno življenje z Bogom, ki so ga prej zavrgli, saj On nikoli ni popolnoma zavrgel njih. Čeprav jih je obsodil, se jim ni dokončno odpovedal, ampak jih je ravno z obsodbo želel privedi nazaj k sebi.

### Jeremija<sup>5</sup>

Prerok Jeremija oznanja novo zavezo, ki jo bo Bog sklenil s svojim ljudstvom (Jer 31,31-34). Ker je ljudstvo staro zavezo nenehno prelamljalo, je prišlo v hudo stisko. Toda Bog jih ne bo nikoli pozabil. On je ljudstvu na koncu koncev trajno zvest, četudi ljudstvo ne spoštuje zaveze, ki jo je sklenil z njimi. On je Bog Stvarnik, ki se je zavezal svojemu stvarstvu in ga pelje po poti odrešenja. Izrael pa je njegovo ljubljeno ljudstvo. Z njimi bo sklenil novo zavezo, ki bo nadomestila staro. Nova zaveza je odsev Božjega odrešenijskega delovanja, ki je vedno usmerjeno v reševanje svojega ljudstva.

Zgodovinska izkušnja kaže, da Izrael nikoli ni dokončno odpadel in bil uničen, saj je bilo med njimi vedno nekaj pravičnih. Četudi je bila večina zakrknjena in jih je Bog ostro obsodil, pa je vedno obstajala manjšina čistega srca, ki je predstavljala upanje za prihodnost. Bog je bil s svojim ljudstvom vedno

neskončno potrpežljiv. Nikoli se ga ni naveličal vzgajati, saj njegov cilj ni uničenje, ampak življenje. Življenje pa lahko najdejo le ob Njegovi strani. Nova zaveza tako temelji na dejstvu Božje zvestobe in manjšine, ki vedno ostaja pravična.

### Ezekiel<sup>6</sup>

V Ezekielovi knjigi se v slikovitem in bogatem slogu izraža prerokov klic k spokornosti upornega in nezvestega ljudstva. Pomembna ideja, na katero je potrebno posebej opozoriti, pa je ideja o individualni odgovornosti in individualnem povračilu za storjene grehe (prim. Ezk 18,1-32). Med ljudstvom kroži pregovor "Očetje jedo kisl grozdje, zobje otrok pa so skominasti" (Ezk 18,2b). Ljudje pojmujejo nesreče, ki so jih zadele, kot posledico grešnosti svojih prednikov in zavračajo lastno krivdo in odgovornost. Ezekiel ostro nastopi proti takemu pojmovanju in poudarja dejstvo, da je posameznik sam odgovoren za svoje pregrehe. Vsak mora nositi težo lastne krivde. Krivda iz preteklosti se ne podeduje naprej na naslednje rodove, lahko pa se podeduje le posledice te krivde, ki je neobhodno zaznamovala celotno skupnost.

Ezekiel prinaša v ospredje pomen osebne ga odnosa med Bogom in človekom. Vsak posameznik se mora spokoriti pred Bogom in se pokesati za svoje napake. Šele ko bodo to spoznali vsi pripadniki ljudstva in se bodo spokorili vsi, bo ljudstvo rešeno pred nesrečo. Nihče ni tako pravičen, da ne bi potreboval pokore. Pripisovanje vzroka za stisko preteklim grehom očetov pomeni tako le zatiskanje oči pred lastno odgovornostjo.

### Jona<sup>7</sup>

Kratka Jonova knjiga izraža ostro nasprotje med Jonovim pojmovanjem pravičnosti in Božjim usmiljenjem (prim. Jon 1-4). Bog naroči Jonu, naj gre v mesto Ninive oznanjat napoved kazni. Vendar se Jona Božjemu klicu upre

in pobegne. Toda pred Bogom se ne more skriti. Ko ga vržejo z ladje, ker prizna, da je sam krivec za vihar na morju, saj ga je sprožila Božja jeza, ga požre velika riba. Po treh dneh ga riba po Gospodovem ukazu izpljune. Po tej čudežni rešitvi Jona končno izpolni Božji ukaz in gre oznanjat Ninivljanom, da bo njihovo mesto čez štirideset dni pokončano. Ninivljani grožnjo vzamejo zares in se začnejo pokoriti. Bog spričo izkazanega kesanja spremeni svojo odločitev in se jih usmili. Toda Jonu Božje usmiljenje ni po volji, saj njegovo razumevanje pravičnosti strogo "mehanicistično" in temelji na načelu enakosti. Jona se ne more sprijazniti z izkazano Božjo dobroto, ki presega človeško pojmovanje pravičnosti. Gospod pa ga zato na koncu jasno opomni, kako pomembna so zanj človeška bitja.

V Jonovi knjigi se jasno izkaže Božja ljubezen do vseh ljudi. Bog je Stvarnik celega sveta in vseh narodov ter je z njimi bistveno povezan. Njegova prva skrb je rešitev vseh. Grožnja z uničenjem je tako le izraz Božje jeze in žalosti nad grešnimi dejanji. Vendar pa Božje usmiljenje lahko preseže pravično kaznovanje, če so ljudje pripravljeni spremeniti svoja srca. Za človeka je takšna Božja dobrota nedoumljiva, saj presega načelo enakega povračila. Jona kot predstavnik strogega pojmovanja pravičnosti je zasidran v samovšečni iluziji. Če namreč ne more sprejeti odpuščanja kot temeljne sestavine Božje pravičnosti, potem meni, da so nekateri ljudje tako pravični, da ne potrebujejo odpuščanja. Med te ljudi pa prišteva tudi sebe.

### Zaključek

Kaj lahko torej na koncu našega kratkega pregleda bistvenih poudarkov preroške literature povemo o vidiku zgodovine? Prvo, kar smo poudarili večkrat že na začetku, je dejstvo, da predstavlja preroška literatura teološko interpretacijo zgodovine. Na podlagi zgodovinskih izkušenj avtorji "prerokov" spoz-

navajo splošne in osnovne zakonitosti, ki veljajo v življenju. Spoznavajo dejstvo človeške šibkosti ter Božje svetosti in njegovo neskončno zvestobo. Človek se mora opredeliti do popolnoma presežnega Boga, ki je njegov edini pravi gospodar. Možnosti ima le dve: življenje z Bogom ali brez njega. Srednja pot ne obstaja. Življenje brez Boga nujno vodi v propad, vendar vedno ostaja možnost, da se človek spokori in vrne na pravo pot. Človek s svojimi odločitvami sam sebe obsoja na življenje ali smrt. Bog pa ga nenehno vabi in mu ponuja roko sprave.

Avtorji preroške literature imajo do zgodovine torej prav poseben odnos. Ker življenje vedno presoja iz teocentričnega vidika, je tak tudi njihov pristop k zgodovini. Zanje je zgodovina zgodovina odrešenja. Začela se je s stvarjenjem in se giblje proti smiselnemu koncu. V teku zgodovinskih dogajanj pa se človek uči pravilnega odnosa do Boga in do življenja, ki mu je podarjeno.

In če sklenemo naše razmišljanje o Svetem pismu in vidiku zgodovine na splošno: Božja beseda tako ostaja aktualna za vse čase! Čeprav Sveto pismo ni zgodovinska knjiga v strogem pomenu besede, saj nam ne posreduje točnih informacij o preteklih dogodkih, pa ne moremo zanikati dejstva, da je ravno zgodovinsko dogajanje za Izraelce bistvenega pomena, saj v njem odkrivajo Božjo navzočnost. Sveto pismo je zato edinstven primer knjige, kjer zgodovina postaja resnična učiteljica življenja.

1. Prim. Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 1999, 249-270.
2. Prim. Jože Krašovec, n. d., 271-359.
3. Prim. prav tam, 427-457, 539-562.
4. Prim. prav tam, 459-480.
5. Prim. prav tam, 505-516.
6. Prim. prav tam, 517-538.
7. Prim. prav tam, 591-610.

# Pesmi

*U zvezdah radost si nekdo  
in roža s tabo v cvet.  
Prek sinjih morij in sipin  
te iščem ... o, gorje,  
ki zatajila svoje sem ...  
Tam v zvezdah radost si nekje  
in zemlja v tvoj spomin ...  
Naj si, naj si mladosti sen  
tolažbo najde v posvetilu.  
Naj se razlije vsa prek roba,  
vsa ta grenko-sladka misel:  
KAR LJUBIM, NI VEČ PRISPODOBA.*

## Temnika

*Poljub ozarja mehke trave,  
z vetrom sklanja glavo brest,  
po temni svili pod obod,  
skoz tisoč, tisoč zvezd,  
v vela usta tonejo daljave ...*

*A kdo srcé s temine vabi,  
da luna se zazre le vanj?  
Dekle tam s krila strese prah,  
že mraz zaveje čez ravan  
in jutro sen razsiplje si v pozabi.*

## Kdo

*Kdo po oknu spet mi bije?  
Ti, ki venomer molčiš,  
o, saj odprla bi te duri,  
pa mi trudnost ne pusti več ...  
Kdo, le kdo v tej pozni uri?  
Ti, ki vzhajaš izza polja,  
ki srcé prepeva ti k večeru,  
ljubi, kdo me ljubi?  
Ti, ki skrivaš svoj obraz,  
ki tujcu svetiš skozi mrakove,  
zgodí se le Tvoja volja.*

## Jesen je

*Jesen je, ah jesen,  
kako je trudnemu nocoj bedeti.  
Tam svatje vriskajo  
in z njimi sanjam v noč.  
Jesen je, ah  
kako mi je srcé ogreti.*

*Korak naprej, korak nazaj,  
tja pod zvezdá oboke.  
Še, o še bom ...  
Kaj bi reva jaz ...  
Živeti!  
Noč me vabi, gaj dehteč,  
še, o še bom jaz plesala,  
ali ne več na tem sveti.*

## Pesem ceste

*Na poti tej se ne obrnem,  
(saj ni poti, saj ni poti)  
in ležem v prah,  
s pomladjo se ogrnem.  
A ko jesen zardi mi siva lica,  
obzorje vse prerase mah  
in se napije prst krvi  
in se oglasi v mraku ptica,  
pogled v očeh le prepoznajte.  
Naj molk spregovori,  
ne kruha, milosti takrat mi dajte.*

## Breza

*Noč  
Na listu kaplja  
ujeta v blesk slovesa  
Kot v omami  
svet nocoj  
potaplja se  
v plamenih kresa  
Senca kri  
dehti neba  
ožarjena obala  
smrt v modrini  
temna luna  
radost belega drevesa*



## Primicija

*Zdaj pil ga bom, proš,  
naj le v prah se razsuje ta kamen!  
Na vse veke, vse mine,  
za pokoro, spomine,  
o, pil ga bom, pil,  
da vse grlo zajame že plamen.  
A, ko prazen ... ko prazen bo glaž  
in srcé brez besed mi obstane,  
bom sklenjenih rok kriknil: AMEN!*

## Amen

*To je zadnja beseda,  
s katero končujem božični eksamen  
(pozdravljen, ki k Bogu me vabi).  
Ne znam več, ne umem usmerit pogléda.  
Saj svet je ko prej in rod  
si za rodom spet sonce prikličé,  
le jaz sem zataval v temino.  
Ker slep sem za tisto, kar vidim,  
ker v laži resnico porójam,  
naj kazen bo sladka kot vino!  
U imenu Očeta in Sina in Svetega Duha,  
se sam na ljubezen obsojam.*

# Nekaterim pesmim E. D. A. Ciprijana na pot v javnost

E. D. A. Ciprijan je mlad pesnik, ki še ni objavil veliko svojih pesmi, čeprav jih piše že vrsto let. Dejstvo, da svoje pesmi hoče najprej "uležati" in predelati, preden jih izroči v objavo, je vsekakor izraz želje po večji kvaliteti. To se pesmim vidi že ob prvem branju.

E. D. A. Ciprijan živi med Ljubljano in Ravnami nad Krškimi. V Ravnah doživlja svoj izvor in svoje korenine. V Ravnah je pokrajina valovita, široka, odprta, lirična in skrivnostna, polna presenečenj, taka, kot so tudi Ciprijanove pesmi. Iz pokrajine na simboličen način lušči prebivalce teh krajev ter sebe, razpete med kozmično lepoto in dejstvom smrti, med človekovim strahom pred izginotjem v neznanem in upanjem. V njegovih pesmih posebno svet noči spominja na ogromna prostranstva in skrivnostne daljne svetlobe; kakor bi bile zvezde svetloba, ki sije skozi luknje v platnu neba. Včasih se ta svet nad zemeljskim obokom odpre in posije luč v temino sveta, v daljno izgubljeno upanje, h kateremu se vsak želi vrniti.

Narava Ciprijanu pogosto postane metafora za dušo, notranji svet, ki je veliko globlji in daljši, kot pa svet vidnega kozmosa in njegovih širjav. V naravi tankočutno zaznava hrepenenje po bistvu, smislu, po celoti, po razkritju bivanja, predvsem pa zaznava lepoto, ogromno lepote, tankočutno lepoto vsega, kar je. Samega sebe ne postavlja v ospredje, pač pa je dober poslušalec, samoumevno sprejemajoč svojo krhkost in revščino pred vso to neposedljivo lepoto. V sprejemanju lepote bivanja ohranja živega duha, ki je neprestano pozoren na vzgibe v sebi in

okoli sebe. Zanimivo pri tem pesniku je tudi to, kako se je v nekaterih impulzih notranje ujel s slovensko klasično pesniško tradicijo, ne da bi to hotel ali bi veliko bral druge pesnike. Tako najdemo pri njem župančičev ali Gradnikov tip ženske in moške pesmi, ter stilno sorodnost z velikimi slovenskimi liriki: Gregorčičem, Murnom, Kettejem, Cankarjem. To ponovno potrjuje, da je v slovenskih klasičnih nekaj, kar je večno za Slovence. Njegova ženska pesem (večina na teh straneh objavljenih pesmi) je polna narave, mehke liričnosti, noči ob luninem ali zvezdnem siju, skrivnosti, intuicije, izročitve. Moška pesem (Zdaj pil ga bom prošt in Amen) je nasproti temu polna refleksije, boja, vse do zavestne odločitve za resignacijo ali za ljubezen. V ženskih pesmih tanko poslušava zven fizičnega in metafizičnega ter izraža bolečino ob nemočnem gledanju te lepote, ker se čuti premalo čist, preveč tuj, da bi je bil v celoti deležen. V moških se razgovori, vstopa v dramo človeka, razpetega med Božje in človeško, med metafizično harmonijo ter človekovim uporom.

Njegov način pripovedovanja je zelo zgoščen in skrajno iskren do stvari, ki jih doživlja. Gleda svoje približevanje skrivnosti v zavesti lastne omejenosti in trdote v sprejemanju le-te, hkrati pa priznava, da je ta skrivnost resnična, le da je pot do nje še dolga in kompleksna. E. D. A. Ciprijan ima velik dar za ritem in melodičnost pesmi; ob njih slišimo glasbo, kot npr. ob Gregorčiču, Cankarju ali Murnu. Je pesnik, ki ne piše serijsko, pač pa se pesmi zares rojevajo ne-

## Leposlovje

pričakovano, včasih po dolgotrajnem čakanju na pravo besedo, pravi izraz. Izrazito so prepojene z življenjem, kjer ni prostora za besedno inflacijo oz. prazno množenje besed.

V svojih pesmih narave in človeka na deželi ni vpet v kmečko tematiko, pač pa v notranja stanja človeka, ne glede na stan, sloj

ali poklic. Lahko bi dejali in ta beseda naj velja tudi za zaključek, da se njegov pogled na svet približuje duhovnemu, celo mističnemu, ki se nahaja v samem najglobljem bistvu vsakega človeka. Zato so njegove pesmi pogosto zahtevne in za branje potrebujejo prostor in čas.



E. Dolinar: Gospod je moj pastir, nič mi ne manjka, glina.

# Slovenska katoliška identiteta

Za vse, kar je – za vse, kar na kakršen koli način obstaja –, velja predvsem to, da je. Da ugotovimo, da kaj je, nam zvečine ne dela posebnih težav. Včasih se sicer zgodi, da se za to, da kaka reč je, ne moremo kar tako odločiti, zlasti takrat, kadar nam je mnogo na tem, da se ne bi zmotili, ali pa takrat, kadar preiskujemo kako zelo neulovljivo stvar, za katero ne moremo vedeti, ali ni nemara samo predmet naše domišljije in utvara. A to, da svet je, ostaja za praktičnega človeka nevprašljiva danost.

Pogosto pa nas že samo zanimanje ali pa kaka nuja napoti naprej do vprašanja, kaj je tisto, kar smo našli, da je, in ugotovili, da obstaja. Tudi s tem vprašanjem se večidel ne zamujamo prav dosti. Dovolj nam je, da vemo, za kaj je kaka stvar koristna in kako jo je treba vzeti v roke, da z njo kaj dosežemo. Tak odnos imamo do večine stvari. Če prav premislimo, je torej tako, da sveta prvenstveno ne spoznavamo, ampak z njim nekaj počnemo. Spoznavamo pa ga v omejenem pogledu: v tem, ali je voljan sodelovati z našimi raznovrstnimi ambicijami. Le kadar se nam upre in nas po kakem neuspehu pošlje nazaj, nas prisili, da si ga pred ponovnim poizkusom natančneje ogledamo.

Tudi za slovensko katolištvo seveda predvsem velja, da je. A komaj to izrečemo, že vemo, da je slovensko katolištvo nekaj, za kar je premalo reči, da je. Takoj se zavemo, da niti tega ne moremo reči, ne da bi vsaj nekoliko vedeli, kako je ali na kakšen način je. Lahko bi bilo namreč takšno, da ga v nekem važnem pomenu sploh ne bi bilo. Katolištvo ni nekaj, kar bi bilo lahko na kakršen koli način. Do tega nas niso pripeljale kake zunanje ambicije, am-

pak notranje gledanje pojma. Brž ko pravimo katolištvo, se zavemo, da ne more biti brez vrednostnih konotacij. Z vso nujnostjo se torej pred nami pokaže vprašanje: Kaj je slovensko katolištvo? Kaj so slovenski katoličani? Ali: Kaj je slovenska katoliška identiteta? Kaj je identiteta slovenskih katoličanov?

Ko pravimo katolištvo ali katoličani, mislimo predvsem na posebno duhovno obvečenost, vsebina katere je krščanska vera, kakor jo uči in oznanja katoliška Cerkev. Mi v tem razmišljanju prvenstveno ne mislimo na to. Na kar mi prvenstveno mislimo, je, z eno besedo, zgodovina: kakšen pomen ima katolištvo za stanje tistih entitet, v katerih obstaja, in kakšno vlogo igrajo katoličani v svojih različnih družbenih okoljih. Z eno besedo, koliko je zaradi katoličanov zgodovina drugačna in kakšna je ta drugačnost. Prvenstveno pravimo zato, da pokažemo na različno orientacijo svojega razmisleka, ne da bi v katerem koli njegovem delu pozabili na duhovne in energetske izvore, do katerih imajo dostop katoličani. To samo za uvod. Za uvod tudi dve besedi o identiteti. Predvsem o tem, kako obstaja skupinska identiteta. Ali obstaja tudi nezavedno? Zdi se da, sicer ne bi doživljali tega, da se ljudje v različnih položajih nenadoma zavejo, kaj so. Ko tega, kaj so, na neki način ne bi bilo v njih že prej, se to ne bi moglo zgoditi. A nam gre za zavestno identiteto. Njena prednost je v tem, da se izmika gospostvu slučaja in da zmore registrirati in aktivirati svoje raznovrstne potenciale, predvsem pa se prej ali slej nujno znajde pred vprašanjem, kakšna bi morala biti. Zavest samobitnosti ali istobitnosti ji omogoča, da vzporedi svoje notranje

bistvo s parametri družbenega zgodovinskega okolja. Pogosto se trdi – z akcenti, ki jim ne manjka prepričljivosti –, da je v resnici potrebna samo ena reč: intenzivno evangelijsko obstajanje in vse drugo bo prišlo samo od sebe. Prepričljiva misel, kot smo rekli, a jo, ne da bi ji nasprotoval, dopolnjuje drug ozir: da je zgodovina v toliki meri avtonomna, da zahteva našo posebno pozornost.

Važno je uvodoma tudi to, da si katoličani vprašanja o svoji identiteti ne postavljajo kadar koli, ampak ravno v tej zgodovini. Postavljamo ga v času, ko imamo posebno močne razloge, da izvemo, kaj smo. To občutje, ki mu ne manjka nujnosti, izhaja iz dveh dejstev. Najprej so v novejši zgodovini katoličani šli skozi čas, kot ga v tisočletnem obstajanju niso doživeli. Bili so napadeni v tem, kar so: kot katoličani. Bili so napadeni od ljudi, ki so sicer izšli iz civilizacije, a so potem, ko so se zagledali, kaj so – ko so se identificirali, ko so dokončno in v celoti pristali na to, v čemer so se zagledali –, šli ven iz orbite pridobljene omike, se tam organizirali in napadli tiste, ki so ostali znotraj – na način, ki zanj še živ človek ni slišal, z nadarjenostjo in iznajdljivostjo, ki je preseгла vsa pričakovanja. S temi silami so se katoličani morali bojevati, ker se je narod, ki so ga boljševiki napadli, v zgodovini izoblikoval v katoliški narod, pa tudi zato, ker so napadalci vedeli, da morajo, če si hočejo podrediti Slovence, najprej opraviti s katoličani. Tak napad so doživeli katoličani. Bil je, po tem kako je bil koncipiran in voden, zunaj izkušenega. Nič od tega, kar se je človeškega bilo med ljudmi uveljavilo, ni imelo več jamstva nedotakljivosti. Vse je bilo potegneno v ples zločina in manipulacije – kaotičnega za tiste, ki so bili zunaj tega rafiniranega in zavratnega načrta.

Skozi tak čas so šli slovenski katoličani. Za kakšne so se izkazali v tistih hudih plavžih? Ali so tam prišli do kakšnih spoznanj in so bili, potem ko se je vse končalo, zaradi njih

drugačni? Ali so temeljni, na katerih so nekoč stali, bili še trdni in zanesljivi? Ali so v tistem ohranili začetno vero v Boga in človeka? Ali jo je v njih potem še bilo toliko, da so jo lahko nesli naprej in od nje živeli? Ali se je njihova identiteta po tem, kar so v tem doživeli, kaj spremenila?

Način, kako so katoličani ta boj sprejeli in bojevali, je pokazal, kaj so. Pokazal je, da so veliki v prenašanju in prestajanju. V deželi je zavladal teror in teror je rodil strah, a se ljudje niso umikali v molk, ampak so svoje osnovno dostojanstvo reševali tako, da so obsojili zlo, ki je vstopalo v njihov svet in ga začelo osvajati. To je bil pogum, a ga je bilo treba plačati, pogosto ne samo z življenjem, ampak z mukami, ki bodo za vedno ostale zunaj našega razumetja. Prišel je čas mučencev in katoličani so ga vzeli nase. To stoji sedaj v njihovih identitetnih papirjih. To so o sebi dokazali: da so pripravljeni plačati ceno, ki se zahteva, da stojijo, v vsakem primeru in vedno na tem, kar jih duhovno, kulturno in politično konstituira.

Trpnost je torej vrlina, za katero ni bilo nobenega dvoma, da so jo bili katoličani osvojili do take mere, da je prestala tudi največje preizkušnje. Drugače pa je bilo s počelom, ki trpnosti daje mero in človeka, če je v njem tega počela dovolj, usposablja, da svoje življenje usmerja in vodi. Res so bili časi, v katere so bili katoličani vpleteni, protislovni in je vsaka poteza, ki so jo potegnili, že v naslednjem trenutku prešla v svoje nasprotje, vendar je tudi res, da v njih ni bilo tiste suverene volje, ki postavlja zgodovinskega človeka. Niso dovolj jasno vedeli, da je boj, ko so ga enkrat sprejeli, treba tudi bojevati – tako kakor se boji bojujejo. Vemo, da ima vse svoje meje, božje in človeške, a se pri tem ne sme pozabiti, da je prostor znotraj teh meja izroččen človeku in ni nobena vrlina, če z njim ne ravna tako, kakor terja njegova logika. Če človek zaupa v Boga, še ni rečeno, da

je odvezan od prisebnega obstajanja v svetu. Če se čas tako zgosti, da ure postanejo dnevi, dnevi meseci in meseci leta, potem se je tako zgoščenemu času treba pokoriti. Katoličani so se v bojih, ki so jih bojevali, zvečina držali uveljavljenih človeških norm, od katerih je bila najbolj pomembna ta, da so varovali količino življenja, svojega in tujega, a je ob tem res tudi to, da so vsako življenje, ki so ga varljivo – včasih tudi neprisebno in celo bojazljivo – upali ohraniti, potem morali plačati stokrat in tisočkrat.

Boj, ki so ga katoličani bojevali zase in za cel narod, se je tako končal – in to je tretja sestavina našega spomina –, da je bila njihova vojska genocidno pobita in da je šest do deset tisoč pripadnikov njihove duhovne in politične elite moralo v izgnanstvo za zmeraj. To je bila strašna cena, ki so jo morali plačati za svojo odločitev, in ne bi smelo biti slovenskega človeka, ki ne bi začutil, da se mora pri tem prikloniti. Predvsem pa je zločin, ki je bil nad njimi narejen, postavil te ljudi, ene in druge, na tako visoko mesto, da ga nihče



E. Dolinar: Srce je žarelo v moji notranjosti, glina.

nima pravice ne videti in da pred njim nobena drugačnost, katoliška in nekatoliška, nima argumenta. Krščanska smrt slovenske domobranske vojske in nadomestna domovina, ki so jo zase in za vse svobodne Slovence postavili izgnanci v Argentini in zanjo vemo, da ne bo večna, sta v resnici ena stvar, ki v svoji visokosti in tragičnosti prinaša veliko sporočilo: da moramo vsi spet priti k sebi in postati eno, ne samo vsi katoličani, ampak vsi Slovenci. Kdo bi zmožel v sebi tolikšno arogantnost, da bi se temu uprl?

To je del katoliškega spomina, ki je vsem skupen in nas vse postavlja. Drugi del pa pripoveduje o tem, kako smo katoličani preživljali totalitarni boljševiški čas. Zgodba, ki jo ve povedati ta spomin, je dvojna. Pripoveduje o tem, da smo bili katoličani najbolj izpostavljeni totalitarni represiji, pa tudi o tem, da smo imeli Cerkev, ki je bila konec koncev javna in legalna drugačnost v skrajno nadzorovanem in poenotenem svetu. Obe okoliščini, da smo bili na eni strani predmet posebnega policijskega in ideološkega pritiska, na drugi pa so nam, zaradi naše številčnosti in mednarodnih ozirov, morali dovoljevati, da smo redno in vsem na očeh hodili na določene kraje, kjer so se opravljala dejanja in brala besedila, ki so bila koničasto nasprotna vsemu, kar je prihajalo iz razglasnih postaj totalitarne države – obe okoliščini sta se nazadnje iztekli v to, da je takšno naše obstajanje govorilo o tem, da je možna drugačnost in da smo zaradi duhovne in kulturne pedagogike, ki smo ji bili izpostavljeni, drugačni tudi bili. Čeprav smo svojo drugačnost morali vseskozi plačevati, smo bili torej drugačni in smo bolj kot drugi Slovenci pripomogli h končnemu zlomu totalitarnega sistema. Zlasti pa smo z glasovi, ki smo jih dali avtentični politični demokraciji, preprečili, da bi postkomunistične nasledstvene sile zmagale še tu.

Mislím, da historičnega spektra slovenske katoliške identitete ne smemo zaključiti, ne

da bi registrirali še poglobitni facit specifičnega razvoja v 20. stoletju. Potem ko smo Slovenci tisoč let obstajali na svojem zgodovinskem prostoru kot katoličani, je v tem obdobju prišlo do radikalne spremembe. Iz katoliškega naroda – iz naroda, za katerega je George Rendell, britanski veleposlanik pri begunski vladi v Londonu do jeseni 1943, rekel, da je morda “edini zares katoliški narod v Evropi” – je izšel narod, za katerega ne moremo več kar tako reči, da je katoliški. To je sprememba, ki je gotovo še nihče od tistih, ki so jo sploh registrirali, v celoti ni poizkušal razumeti. Še manj pa je v naši zavesti jasno profilirana okoliščina, kako se je ta epohalna sprememba zgodila, okoliščina, ki je vsaj tako važna kot sprememba sama. Ta sprememba se ni zgodila zaradi duhovne in intelektualne superiornosti katoliških nasprotnikov – kar bi bilo samo po sebi končno možno –, ampak s fizičnim genocidom in političnim nasiljem. Slovenski liberalci so katoliškega nasprotnika ubili – ali bolje, dali ubiti. Ko so se v državljanski vojni pridružili boljševikom, so vedeli, da bodo ti opravili to delo v njihovem imenu. Ko so se neke jesenske nedelje leta 1941 vrhniški Sokoli ob kavi v gostilni Pri Nacetu kot društvo – korporativno takorekoč – odločili, da pristopijo k OF, so vedeli, za kaj gre: da gre proti “farjem”. Boj proti okupatorju tu ni imel druge vloge kot to, da je skrbel za dobro počutje. Če naš zgodovinski spomin te končne bilance ne bi registriral, bi bila identitetna podoba slovenskih katoličanov nedopustno okrnjena.

Na enem listu slovenskega katoliškega identitetnega dokumenta stojijo torej spomini na najnovejšo zgodovino, ki je tekla v tako zahtevnem ključu kot nobena prej. V razmerah, v nobenih slutnjah zagledanih, so morali katoličani dokazati, da so to, za kar se imajo in za kar veljajo. Nikoli prej ni nihče niti za trenutek pomislil, da bo Slovenija, vrt sredi civilizacije, postala mučeniška dežela.



Drugi list tega dokumenta pa je izpisan z ambicijami, ki se nanašajo na vlogo, ki bi jo katoličani, glede na to, kar smo bili in kar smo, mogli odigrati v prihodnosti. Dejstvo, da Slovenci nismo več integralno katoliški narod – še vedno ne vemo, kaj natanko to pomeni –, nas ne odvezuje od tega, da ne bi bili zanj zadolženi s tako skrbjo, kot smo bili nekdanj. Eden od uvidov, ki nam to narekuje, izhaja iz okoliščine, da je slovenskost našega katolištva vezana na obstoj in prosperiteto slovenskega naroda v celoti. Katolištvo, kakor ga uporabljamo v tem razmišljanju, je ravno katolištvo, kakor se je izoblikovalo v kulturni in politični societeti, ki se imenuje slovenski narod. Kot smo že rekli, smo katoličani prebivalci dveh svetov, od katerih je eden katoliška Cerkev, drugi pa družbeni, kulturni in politični prostor naroda, ki je v zgodovini obstajal v raznih položajih in asociacijah, danes pa je dosegel status lastnika in upravljalca lastne države. A država je samo zunanja oblika drugega prebivanja katoličanov, njihov avtentični dom je in ostaja narod. Slovenski narod je temeljna referenca naše katoliške vezanosti.

Če se za trenutek vrnemo k ugotovitvi, da slovenski narod ni več integralno katoliški narod, se zavemo, da to lahko pomeni marsikaj, gotovo pa to, da za oblikovanje njegove sedanjosti in prihodnosti niso zadolženi samo katoličani, ampak tudi druge sile, pa naj se tega že zavedajo ali ne. Če torej postavimo vprašanje, ali smo danes katoličani integralno odgovorni za slovenski narod, bomo razločili, kar je treba razločiti, in rekli: moralno da, ker je odgovornost notranje neomejena, dejansko pa ne, ker so poleg nas še druge sile, ki jim lahko ali pa moramo pripisati enake dolžnosti. Čeprav se s tem tu ne bomo podrobneje ukvarjali, je vendar pomembno dejstvo, da smo danes katoličani za doseganje družbenih ciljev vezani, bolj kakor kadar koli do sedaj, na sodelovanje. A vendar že tu lahko povemo, da to pomeni marsikaj. Na primer to, da naše

sodelavce lahko opozorimo na nekatere reči. Dokler so bili katoličani integralno odgovorni za slovenski narod, nad nami ni visela realna možnost, da izginemo. Nekateri (Krek, Natlačen) so sicer kdaj svarili pred odhajanjem v tujino ali upadanjem rojstev, ni pa bilo nikakršnega razloga za splošen preplah. Dejstvo, da umiramo, je očitno povezano s prihodom liberalizma, saj imamo referenčno skupino, ki dokazuje, da je to res. To je slovenska Argentina, ki je kljub močnim asimilizacijskim pritiskom po šestdesetih letih močnejša, kot je bila na začetku. Drugo vprašanje, glede katerega bomo vprašali naše liberalne prijatelje, kaj mislijo ukreniti, je deprimirajoče dejstvo, kako naši mediji oblikujejo sedanje slovenstvo. Mar ni tako, da vsak dan plane petdeset ljudi na slovensko substanco z instinktom izvežbanih mikrobov za to, kar je na njej še zdravega in normalnega. Saj je umestno vprašanje, mar ne, do kdaj se bo naša človeška snov mogla upirati. Kdo pa ve, kako dolgo morejo ljudje to vzdržati? Kaj pa, če je naša odpornost mnogo manjša, kot si mislimo? Za vse velja, kaj bomo naredili glede tega vprašanja in tisoč drugih. Res, kaj bomo naredili? Prepovedovati danes ni več mogoče; kaj pa nam ostane? Kdaj bodo novi ljudje, ki so prevzeli soodgovornost za slovenski narod, končno zavzeli svoja mesta? Kdaj bodo nehali vsaj napadati krščanstvo in katolištvo, ki je ta narod postavilo? Kdaj?

Toda, ker smo obljubili, da bomo govorili o katoliški identiteti, se vrnimo k sebi, k temu, kar zmoremo sami. Ena od stvari, ki so v nas na poseben način, je kultura vpraševanja, najprej samospraševanja in potem tudi spraševanja sploh. To posebno kulturo bi lahko izvajali iz naše krščanske poučenosti, iz zavesti o obstajanju absolutnega kriterija naše eksistence, a se raje spet vrnimo v zgodovino. Po porazu, ki smo ga doživeli, po uničenju naše duhovne in politične elite, so vprašanja, ki so v nas vstajala, imela to v sebi, da so hotela do zadnjih



E. Dolinar: Odrezan sem iz dežele živih, les.

vzrokov. Hoteli smo razumeti. Hoteli smo slednjič vedeti, zakaj se je vse to zgodilo. Zato so bila naša vprašanja zadnja in nepopustljiva in če pravih odgovorov nismo našli, se z zasilnimi nismo zadovoljili. Šlo nam je zares in hoteli smo razumeti. Od tod izhaja kultura našega vpraševanja. To je v nas kot del naše sedanje katoliške identitete.

Instinkt za prava vprašanja, ki se napaja iz naše katoliške duhovne obveščenosti, pa tudi iz prebivanja v skrajnostih, ki nam jih je priredila novejša zgodovina, je ena od stvari,

ki nas opremljajo za prihodnost. Zavestno ga moramo investirati v svojo prisotnost v javnosti. Naša vprašanja, če jih bo vodil okus po resničnosti, nas bodo usmerjala k pravim odgovorom in stran od iluzij, obenem pa bodo skrbela za našo kredibilnost v družbi, ker se bo zato končno ponovno izkazalo, da so perspektive, ki jih odpiramo, zanesljive.

To je posebno važno zaradi kriznega značaja sedanjega evropskega časa. Bistvo krize ni v njeni mučnosti, ampak v njeni zahtevnosti, v njeni napetosti in zgoščenosti. Kriza

je odločilni čas – to poznamo iz medicine. V času krize se stvari odločajo za dolgo dobo, mogoče za zmeraj, zato je v takem času potrebna intenzivna prisotnost.

Tu ne moremo naprej, ne da bi rekli dve besedi o tem, kako je do evropske krize prišlo. Do nje je pripeljal neki razvoj, ki ima dobesedno sto obrazov, z eno besedo pa ga ne moremo bolje zajeti kot z besedo *levica*, če jo razrešimo njene politične vezanosti in z njo pokrijemo tudi širši duhovni, kulturni in politični razvoj. Pravzaprav ne samo razvoj, saj levico v tem pomenu razumemo kot metafizično nastavitev – kot nekaj absolutnega, v naši civilizaciji pralegitimnega. Druga beseda za levico, tako razumljeno, je kritika. Evropska civilizacija je od začetka šla v znamenju dveh temeljnih ravnin: postavljanja in kritike postavljanja. Platonova ideja in sofistična kritika Platonove ideje se je v evropski kulturi na sto in sto različnih načinov ponavljala do zadnjih dveh ali treh stoletij. Tudi še naprej, a je pred dvesto, tristo leti kritika dobila premoč. Posledica je bila ta, da je evropska civilizacija postajala vedno bolj kritiška civilizacija – vedno bolj enostranska. Der Geist steht links – duh stoji na levi – je postajala vedno bolj veljavna sintagma. Bit in skrb za bit se je vedno bolj umikala v ozadje, duhovno sceno, vedno bolj pa tudi družbeno in politično, pa je bolj in bolj zasedala kritika. Nazadnje se je zgodilo to, da si je kritika prisvojila mesto in vlogo biti. V tem je kriza evropskega duha – njeno uragansko oko. Njeno akutnost pojasnjuje naslednja okoliščina. Po dvesto ali tristo letih takšnega razvoja, ko ni več veliko dvoma, kakšni so njegovi sadovi, je postalo jasno tudi to, da bi se evropska levica, v vseh svojih aspektih, duhovnih, družbenih in političnih, morala izročiti velikemu zgodovinskemu samospraševanju. Levica ali kritika bi se morali zagledati v svoji prepovedanosti – kot hibris – in ponovno poiskati svojo izhodiščno normo. A ravno te priprav-

ljenosti nikakor ni. V tem je brezizhodna zagatnost te krize.

Toda levica za ta upor že plačuje kazen. Če je svet nekaj in je ta nekaj njegova norma; če je človek nekaj in je ta nekaj človekova norma, potem ta levica ne dosega več ne sveta in ne človeka v njuni normalnosti. Potem ko je v ambiciji, da postane vse, izstopila iz svojega ontološkega ležišča, je levica izgubila jezik, s katerim bi to lahko storila.

To je sedaj stanje, v katero bi lahko vstopila katoliška kultura s svojimi vprašanji, ki bi, če bi jih postavljala zvesto in občutljivo in pogumno – v skladu s svojim izkustvom –, utegnili biti rešilna: če bi ta kultura imela to ambicijo, da bi dosegla svet in človeka v tem, kar sta – v njuni normalnosti. Lahko bi tedaj postala “kamen, ki so ga zidarji zavrgli”.

Nič pretiranega ali celo škandaloznega ni v tem, če rečemo, da je krščanstvo, ki ga predstavlja tudi slovensko katolištvo, rešitev za Evropo. Danes je še tako, da sugestija vrnitve v krščansko Evropo – ne kot klic ali projekt, ampak že kot možnost – povzroča, da si postmoderna levica trga oblačila. A kriza se pogloblja in nihče ne more predvideti, do kakšnih obratov lahko pride, preden bodo ljudje dokončno dovolili, da se razreši v katastrofo. *Quid vetat?* Res, kaj brani, saj je krščanstvo, bolj kot ekonomija in politika, sposobno, da evropskemu človeku zagotovi suverenost nad zgodovino – ne da bi se mu bilo treba zatekati k nasilju nad seboj in drugimi. Krščanstvo je sila, ki mora, kot pravi apostol Janez v pismu, ki so nam ga prebrali na Belo nedeljo, premagati svet. A je sila in ne nasilje. Sila je izraz volje, ki je v skladu z normalno konstitucijo sveta, nasilje pa iz normalne konstitucije sveta izstopa in se giblje po orbiti prepovedanega. *Veteres iterare cursus* – vrniti se na stara pota – kakor priporoča Horacij, je za Evropo posebej mogoče tudi zato, ker je odločitev, da jih zapusti, bila, kot pravi Jürgen Habermas, Sonderweg – osamljena pot, od nikogar posnemana. Bila

je, bi lahko rekli, *upor*. Od nobenega razvoja biti nujno povzročena, ampak svobodno dejanje duha in zato reverzibilno kot vsaka zmota, ki jo človek lahko registrira kot zmoto in korigira. Zato obstajajo možnosti, da se Evropa povrne v svojo prvotno duhovno podobo, ki je nekoč že bila njen dom.

V nekem smislu je že sedaj tako. Kadar se s prijatelji vozimo skozi katero od slovenskih vasi, se skoraj vedno najde kdo, ki na glas pove misel, ki je nastala v njem: "Tudi za ta kraj velja, da je bolj kot od učitelja ali zdravnika ali pa od katerega od ljudi, ki po tradiciji dajejo kraju mero, odvisen od duhovnika". Sam sem nekoč na nekem vaškem zborovanju sedel poleg človeka, ki mi je v pogovoru dejal; "Ne hodim v cerkev, a vam ne morem povedati, kako me veseli, da imamo dobrega duhovnika". Začutil sem, da mu pomeni nekakšno jamstvo. Da lahko kljub vsemu še reče kot hribovski kmet Voranc po ustih pesnika Daneta Zajca:

*Si še?*

*Se še držiš na svislih hriba?*

*O še prižigaš luč v glavi hriba,*

*še je mirno moje srce ...*

Ob tem se človek skoraj nujno vpraša, ali se slovenska Cerkev dovolj zaveda, koliko ljudi je, ne glede na razne ankete, odvisnih od tistih, ki jih k njim pošilja. A to na sploh, posebej pa v tem razmišljanju, ni naša stvar.

Naša stvar je slovenska katoliška identiteta. Na kar smo spomnili v uvodu – da ni dovolj, če obstaja kot nekaj, kar zgolj je –, bi radi sedaj ponovili: to ni dovolj nikoli, zlasti pa ne v času, ki mu ne moremo odmisлити kriznosti. V takem času moramo na vsak način dognati, ne samo kaj smo, ampak tudi, kaj bi mogli oziroma morali biti: kakšne nas zahteva katoliška duhovna obveščnost, nič manj pa ti isti prostor v narodovi zgodovini, ki pričakuje, da se ta obveščnost uveljavi v modusu zgodovine. Zdi se zato, da čas, ki ga živimo, malokatero stvar bolj priporoča kot velikopotezno

raziskavo slovenske katoliške identitete ali identitete slovenskih katoličanov.

Po naši misli bi takšno veliko podjetje moglo izpeljati samo gibanje, ki bi imelo to ambicijo, da bi se izteklo v slovenski katoliški shod. Rekli smo gibanje, ker mislimo, da bi priprave na to dejanje morale biti dolg proces, v katerem bi bilo zajeto vse: od utemeljevanja njegove priporočljivosti in nujnosti, do registriranja dejstev naše preteklosti in sedanosti, do pričakovanj, ki jih imamo do prihodnosti. Nobenemu vprašanju se pri tem ne bi smeli izogibati, nobene zadrege ne bi smeli dušiti, tudi vse visokosti bi morali videti, ki so jih nekateri dosegli in z njimi dokazali, kako "zelo človek presega človeka".

Dve stvari bi se morali zgoditi, da bi bil uvid v slovensko katoliško samobitnost ali istobitnost dosežen v merah, ki bi mu lahko zagotovili značaj zgodovinske pridobitve – kot nekaj, kar bi bilo tako solidno, da bi ostalo. Najprej bi vodstvo Cerkev moralo zagledati umestnost projekta, ki bi se mu lahko reklo slovenski katoliški shod. Umestnost je skromna beseda, mogoče bi morali reči neobhodnost ali celo urgentnost. Iz svojega superiornega in obdarjenega mesta bi to vodstvo moralo oceniti vrednost, pomen in oportunitet nečesa, kar je tu zgolj misel ali kvečjemu pobuda. Drugi pogoj je ta, da bi se za tako idejo ogrelo nekaj deset mladih slovenskih katoliških laikov, ki bi bili pripravljene investirati svoj čas – veliko časa – v to, da bi si pridobili eksaktno, zanesljivo in uporabno védenje, kaj slovenski katoličani ta čas smo: kaj smo sposobni narediti in kaj ljudje od nas lahko pričakujejo. Kar bi ti mladi ljudje morali imeti, je veselje do misli. V misli bi morali videti redko razkošje. Poleg tega pa bi jih moralo nekaj gnati. Na primer ljubezen – do ljudi, do slovenske Cerkev, do naroda, ki se sedaj še imenuje slovenski, a se morda čez sto let ne bo več mogel. To bi morali biti ljudje, za katere bi bila ta misel neznosna.

## O kolektivni identiteti\*

V pričujočem sestavku nas ne bo zanimala kolektivna identiteta, kot jo je pojmoval Leibniz. Za slednjega je bila identiteta v glavnem logični pripomoček in se je nanašala zgolj na entitete, za katere velja, da je vsak stavek, ki je o njih resničen v nekem danem trenutku, nujno resničen tudi v vseh drugih trenutkih; ni pa se nanašala na posamične entitete s stalnim bivanjem v realnem času. Nedvomno je imelo takšno pojmovanje identitete metafizični pomen, saj sta iz njega izhajali dve predpostavki, ki sta igrali izredno pomembno vlogo v Leibnizovi metafiziki – sistemu, v katerem so imela vsa razmerja, ki veljajo med monadami, ustrezne ekvivalente v imanentnih lastnostih vsake monade. Prva od teh lastnosti se navezuje na univerzalno (vendar zgolj fenomenalno) soodvisnost vseh elementov v univerzumu, druga pa na identiteto nerazločljivega: nemogoče je, da bi obstajali dve entiteti (monadi), ki bi se medsebojno razlikovali zgolj numerično. Leibniz je bil mnenja, da morata biti dva predmeta, ki sta identična v vseh ozirih (tj. sta nerazločljiva), identična tudi numerično, tj. morata biti en in isti predmet. Toda Leibnizova metafizika nas na tem mestu ne zanima. Vprašanje, ki bi se ga rad lotil v okviru dotičnega članka, je, kako lahko monada ali množica monad ohrani svojo identiteto skozi čas, ne glede na spremembe, ki jim je izpostavljena.

Ko se lotimo vprašanja identitete človeških kolektivnih teles (pri čemer je izredno pomembno, da ne pozabimo očitnega *svarila*, ki pravi, da bodo vse definicije nematematičnih predmetov nujno majave in nenatančne), kaj kmalu opazimo, da je sorodno staremu vprašanju osebne identitete, s katerim so se

ukvarjali Locke, Hume in številni sodobni filozofi. Po drugi strani pa je razvidno tudi to, da imajo določeni aspekti osebne identitete svoje ekvivalente v kolektivni identiteti. Očitno je torej, da ne moremo govoriti o enem pojmu, ne da bi se hkrati lotili tudi obravnave drugega pojma.

Kot prvega med aspekti, ki so skupni tako osebni kot kolektivni identiteti, velja navesti *substanco oz. dušo* (nematerialni aspekt osebnosti) in pa problem njene povezanosti s telesom. Ta povezava je bila opredeljena na več različnih načinov, odvisno pač od metafizične doktrine, ki jo je nek avtor sprejel za svojo lastno – platonistična, tomistična, avguštinska ali kartezijanska. Vse dokler je pojmu substance (razumljenem kot samostojna entiteta ali pa – tako kot pri Avguštinu – kot sestav telesa in njegove forme, tj. duše) uspelo ohraniti svojo legitimnost v filozofskem diskurzu in je bila substanca vsesplošno sprejeta kot nespremenljiv sedež mentalnega življenja, kot stvar, ki ohrani svoj *ipseitas* skozi vse spremembe, je bilo možno osebno identiteto definirati preprosto s sklicevanjem na njo. Ko pa jo je enkrat empiristični kritiki uspelo spodkopati in jo pahniti s prestola, kar ji je uspelo z izpostavitvijo dejstva, da njene navzočnosti ne moremo dokazati niti posredno niti neposredno, je bila substanca degradirana s statusa empiričnega dejstva na status metafizične domneve. Vsekakor velja, da tudi dogme empirizma niso imune na kritiko, še posebej na (zelo pogost) očitek, da so arbitrarne. Vendar pa moramo tudi v primeru, da se odločimo ovreči pojem substance, najti zadovoljiv odgovor na vprašanje, kako opredeliti občutje sebstva – tj. “jaza”, ki je temelj osebne identitete.

Nasledniki Huma in Macha so vztrajali pri tem, da beseda "jaz" nima nobenega referenta, in trdili, da ideja ega ni nič drugega kot umetni konstrukt. Toda takšna trditev je še bolj šibka kot pa argumenti, ki zavračajo idejo substance. Kajti povsem upravičeno bi lahko dokazovali, da sem "jaz" sam predmet lastnih izkušenj in da gre pri obravnavani problematiki potemtakem vseeno za empirični problem. Kritiki bi na to morebiti odvrnili, da je na tem mestu beseda "jaz" uporabljena, kot da bi se ujemala z neko realnostjo, tj. da predpostavlja referenta in da je pravzaprav povsem identična ideji substance ter zato izpostavljena enakim očitkom kot slednja. Toda zdi se, da bi bil takšen ugovor neutemeljen, kajti na razpolago nimamo nobenega dobrega razloga, ki bi nam upravičil razširitev dometa navedenih očitkov. Vsekakor drži, da je vsebina tega, na kar se nanaša beseda "jaz", dostopna zgolj meni, ampak prav tako velja tudi to, da so v splošnem moje zaznave edinstveno moje in od nikogar drugega. Jaz sam sem referent besede "jaz". Nekaj nerodnega je v rabi tega zaimka kot pravega samostalnika (ali pa v tem, da ga nadoમેščamo z umetnimi konstrukti, kot sta "sebstvo" in pa "ego"), ampak takšnemu filozofskemu izražanju se ni moč ogniti, četudi bo zaradi tega naša govorica zvenela še tako čudno. Kadar izjavim: "Včeraj sem imel večerjo", predpostavljam (tako kot vsi ostali), da sem ista oseba, kot sem bil včeraj zvečer, to pa predpostavljam brez kakršnega koli sklicevanja na pojem substance. Pravzaprav je zelo težko opredeliti, kaj točno je narobe s tem vsakdanjim načinom govorjenja – še posebej, ker ima opustitev kontinuitete "jaza" za eno od številnih možnih posledic opustitev ideje osebne odgovornosti, brez katere bi bilo življenje v človeški skupnosti nemogoče. Do referenta "jaza" se dokopljemo s pomočjo izkušenj in nihče, izvzemši nekaj filozofov in pa malega števila budistov na zelo napredni

stopnji razsvetljenja, ne more vreči sence dvoma na to izkušnjo.

Vendar pa občutje trajnega "jaza" predpostavlja tudi spomin. *Spomin* je drugi element, ki je svojstven ideji osebne identitete, je pa tudi element, ki je pri tem vprašanju bistven. Če bi zbrisali celoten spomin neke osebe, ne bi mogli govoriti o kontinuiteti identitete – osebna identiteta ni možna brez spomina, ki jo naredi zavestno, tj. brez zavesti o lastni zgodovini. Krščanski teologi trdijo, da je Bog tako oseba kot brezčasno bitje. Ta trditev ima sicer lahko nek pomen, vendar pa ljudje nimamo ustreznih pojmovnih in empiričnih orodij, ki bi nam omogočila, da bi lahko to bitje razumeli ali pa da bi prišli do kakršnega koli vpogleda v njegov obstoj.

Freud je pri vprašanju osebnosti razlikoval med dvema vrstama rasti. Ločeval je med stvarmi, ki rastejo kot mesta, torej z dodajanjem novih stavb in dograjevanjem cest, ki obdajajo stari center, pri čemer pa ostaja leta nespremenjen, in pa stvarmi, ki ne rastejo s pridajanjem, temveč se spreminjajo tako kot živi organizmi, njihova notranja struktura pa med samim procesom rasti ostaja nespremenjena. Freud je bil mnenja, da je osebna rast bolj podobna prvemu tipu, saj se pri tem ohranja vse, kar je bilo prisotno že na samem začetku: menil je, da je duh, ki smo ga imeli kot otroci, še vedno prisoten v nas in da je del tega, kar tvori našo odraslo identiteto, kot če bi bilo celotno skladišče spominov – tako zavednih kot nezavednih – neuničljivo. Ne glede na to, katera od obeh metafor je bolj ustrezna, je razvidno, da je spomin bistveni del identitete.

Osebna identiteta zahteva ne le zavest o naši preteklosti, temveč tudi – in to v enaki meri – neko držo do prihodnosti: zavestno pričakovanje, ki je običajno obarvano s paleto občutij, kot so upanje, strah, negotovost, sreča ali obup. *Pričakovanje* je tista značilnost človeškega obstoja, ki so jo skušali opisati šte-



E. Dolinar: Moj izvoljeni, ki se ga veseli moja duša, les.

vilni filozofi (navadno eksistencialistične provenience), in je tretja prvina identitete.

Četrti element je *telo*. Telo je sicer bistveni del osebne identitete, vendar pa na podlagi te trditve še ne moremo podati dokončnega odgovora na vprašanje, ali je breztelesno človeško življenje možno ali ne, saj nimamo na voljo zanesljivega empiričnega pristopa do breztelesnih oseb.

Vse od paradoksa Tezejeve ladje naprej je telesna identiteta predmet žolčnih debat: če postopoma nadomestimo vsak del ladje z no-

vim, ali gre še vedno za isto ladjo (glede na to, da se nista spremenila ne njena struktura ne njen izgled)? Problem človeškega telesa se zdi temu soroden, vendar pa obstaja tudi nekaj pomembnih razlik. Prvič, človeško telo je zavestna stvar in napak bi se bilo lotiti obravnave njegove identitete skozi čas, ne da bi pred tem vzeli v obzir, koliko je k tej identiteti prispeval spomin. Spomnim se, da moje telo pripada meni (in nikomur drugemu): vedno gre za isto telo, *moje* telo, ne glede na to, kako zelo se je spremenilo, odkar sem privekal na

svet, in pa ne glede na nenehne spremembe, ki se odvijajo v sestavnih delih mojega telesa. Drugič, vsak od nas ima, kot je dandanes splošno znano, edinstven in stalen genski sestav, ki definira identiteto našega telesa, ne samo tekom našega življenja, marveč tudi po naši smrti. To, da se zavedamo le majhnega deleža procesov, ki potekajo v naših telesih, ne spremeni dejstva, da je telo bistvena prvina naše identitete: ne glede na to, kako velik ali majhen je ta delež, še vedno velja, da zaznavamo kontinuiteto organizma, ki mu pripadamo (oz. ki pripada nam, če se zdi morebiti komu prikladnejše, da se izražamo na ta način – obe ubeseditvi bosta zadostovali za to, kar skušam tukaj povedati). Tudi argument, da se osebne identitete spomnimo le deloma, nikakor ne spremeni dejstva, da se kontinuiteta osebne identitete dejansko ohranja v spominu.

Peti element osebne identitete je zavest o *ugotovljivem začetku*. Ne spomnimo se prvega dogodka v našem življenju (našega rojstva), vemo pa, da se je res primeril. To vedenje je tako osnovno in tako očitno nesporno, da se zdi morebiti odveč, da ga sploh omenjamo, vendar pa je neprecenljivega pomena, saj mi omogoča, da izjavim očitno tautologijo: "Jaz sem jaz". Če bi se na neki točki preprosto ovedel tega, da sem zavestno in razmišljujoče bitje, hkrati pa bi bil podvržen kartezijskemu dvomu, bi bilo najbrž nemogoče čutiti, da "sem jaz (resnično) jaz". Zdi se mi, da imajo ljudje, ki so podvrženi dvomu v šibkem, nekartezijskem smislu – tj. ljudje, ki se zavedajo tega, da so morali biti rojeni nekoč in nekje, ne vedo pa, kdo so njihovi starši ali kje in kdaj točno so se rodili – močno okrnjeno občutje identitete.

Substanca, spomin, pričakovanje, telo in ugotovljiv začetek – to je potemtakem pet prvin (štiri, če prva ni empirično dosegljiva), ki skupaj tvorijo osebno identiteto.

Toda osebnost je tako kulturni kot "ekzistencialni" pojav. To, da pripadam različnim kolektivnim entitetam, igra prav tako izredno pomembno vlogo pri tem, kar me dela osebo (červavno iz tega ne sledi, da jaz sam nisem nič več kot del teh kolektivnih entitet ali da sem dobesedno nič, če ne pripadam kateremu koli od teh teles). Človeške skupnosti imajo svoje lastne identitete, ki jih lahko opišemo s pomočjo podobnih kategorij kot identitete posameznikov.

Pri kolektivni identiteti gre – podobno kot pri osebni identiteti – za vprašanje stopnje. To postane razvidno takoj, ko pričnemo premišljevat o problemu identitete kolektivnih teles, kajti izkaže se, da potrebujemo za ustrezen opis številne medsebojno neodvisne kriterije. Pojem kolektivne identitete je neizpodbitno legitimen. Njegove legitimnosti ne zmanjša niti dejstvo, da za tako osebna kot kolektivna bitja velja, da so zgolj "bolj ali manj" enaka sama sebi. Njihova identiteta ni v tem oziru nič bolj vprašljiva kot identiteta fizičnih predmetov. To postane še posebej razvidno, če si ogleđamo primere kolektivnih entitet, kot so etnične skupnosti in nacije.

Očitno je, da nobena nacija ne more preživeti brez nacionalne zavesti. Kako močna je ta zavest, je odvisno od številnih zgodovinskih okoliščin. Kadar govorimo o nacijah, imamo običajno v mislih zgodovinsko močno utrjene etnične skupnosti. Pri tem se ponavadi nanašamo na evropske skupnosti, nismo pa pripravljeni izraza razširiti do te mere, da bi vključeval tudi, recimo, afriška ali azijska plemena ali pa celo oddaljene posevke evropske civilizacije v Severni in Južni Ameriki ter Avstraliji. Države, ki jim primanjkuje etnične homogenosti, imajo seveda svoje interese in povsem možno je, da bodo na podlagi prizadevanj svojih lastnih prebivalcev nekega dne tudi one postale nacije, v kolikor se bodo ta prizadevanja izkazala za močnejša od etničnih razprtij. Če pa si ogleđamo ljudstva,



ki so se že uveljavila kot nacije, opazimo, da sestoji njihova kolektivna identiteta ravno iz tistih petih elementov, ki smo jih že obravnavali nekoliko višje.

Pri kolektivni identiteti je nejasna ideja “nacionalnega duha” oz. “Volksgeista” še najbližja metafizični ideji substance. “Nacionalni duh” najde svoj izraz v kulturnem življenju in pa kolektivnem vedênju, še posebej v kriznih obdobjih. Šlo naj bi za nekaj, kar je sicer prisotno v vseh kulturnih pojavih, vendar pa hkrati s temi ni istovetno. Za razliko od slednjih, “Volksgeist” ni predmet zgodovinskega občutja ali preprosto zbir dejstev, marveč metafizična entiteta (ki so jo odkrili Hegel in romantiki) z opisovalnimi močmi, primerljivimi z *res cogitans*. Tako kot pri *res cogitans* gre tudi tukaj za substanco, ki je ni moč reducirati na vsoto misli-dejanj, saj je bistveni pogoj, da lahko do misli-dejanj sploh pride.

Medtem ko za idejo “Volksgeista” velja, podobno kot za pojem substance, da ni empirična in je zato izpostavljena kritiki empiristov, pa so preostale prvine kolektivne identitete manj problematične.

Da bi ugotovili preprosto dejstvo, da je za nacionalno identiteto potreben *zgodovinski spomin*, ne rabimo nekih zapletenih dokazov. Na tem mestu nas ne zanima, kolikšen delež vsebine tega spomina je dejansko resničnega, koliko polresničnega in koliko popolnoma legendarnega. To, kar je pomembno, je zavest o preteklosti: nobena nacija ne more preživeti brez zavesti o tem, da gre pri njenem trenutnem obstoju pravzaprav za nadaljevanje obstoja iz preteklosti, in pa, nadalje, zavesti o tem, da starejši kot so ti (resnični ali namišljeni) spomini, bolj ko segajo daleč v preteklost, bolj trdna je nacionalna identiteta. Preteklost ni ohranjena le v zgodovinskem vedênju, temveč tudi v simbolih, idiomih in drugih posebnostih jezika, starih stavbah, tempeljih, grobiščih itd.

Vse navedene opazke so prej ko ne puhlice, ki so tako očitne, da so komajda omembe vredne. Veljalo pa bi dodati, da je to, kar določa, ali je neka sodobna nacija enaka naciji izpred nekaj let, trenutna kolektivna zavest nacije. Če sodobni Grki, Italijani, Indijci, Kopti ali Kitajci pristno “čutijo”, da pripadajo k isti, trajni etnični skupnosti, h kateri so pripadali tudi njihovi nekdanji predniki, potem jih ni moč prepričati o nasprotnem ali dokazovati, da se motijo. Nekatere nastajajoče nacije – v duhu se porajajo številni zanimivi primeri – so si preprosto izmislile svojo zgodovino. To so storile *ad hoc* in pa brez kakšne pristne ali preverljive zgodovinske kontinuitete. Takšne izmišljije toleriramo, ker so pač neobhodne.

Nacionalne kulture se spreminjajo skrajno počasi. Nemogoče je natančno določiti trenutek njihove preobrazbe. Razvijajo se tako kot jeziki in se, podobno kot slednji, sčasoma razvijejo v neko povsem drugo entiteto. Neizpodbitno dejstvo je, da je jezik, ki ga je uporabljal Montaigne, enak sodobni francoščini kljub vsem spremembam, ki jim je bil medtem podvržen. Po drugi strani pa vemo, da latinščina in francoščina nista enaki: gre za dva povsem različna jezika. Toda nacija lahko izgubi svoj jezik, ne da bi izgubila zavest o svoji identiteti (Irska je dober primer te žalostne usode).

*Pričakovanje* je bistvenega pomena tako za nacionalno kot za osebno identiteto. Pogled nacije je, podobno kot to velja za posameznika, uprt v prihodnost in o slednji razmišlja v luči lastnih interesov. Skrbi jo, kaj vse bi se ji lahko primerilo, skuša si zagotoviti preživetje in zato naredi vse potrebne ukrepe, da bi se zaščitila pred morebitnimi neprijetnostmi. Vendar pa obstaja ena pomembna razlika: za razliko od posameznika nacija navadno ne pričakuje svoje smrti.

Četrta prvina kolektivne nacionalne “osebnosti” je *telo*: ozemlje nacije, naravne poseb-

nosti njenega ozemlja in fizični artefakti, ki so to ozemlje preoblikovali. Protiprimer, ki se nam takoj utrne v duhu, je primer židov, ki so preživelii zelo dolgo brez svoje zemlje. Ampak židje so imeli svoj nadomestek za telo: svojo versko identiteto. Ta je priskrbela židom njihovo različnost in drugačnost tekom stoletij, ki so jih preživelii v diaspori. V preteklosti sta bili etnična in verska identiteta pri židih tako rekoč nerazločljivi in več kot očitno je, da židje ne bi mogli preživeti kot ločena etnična skupnost brez svoje verske identitete, svojih zakonov in obredov, v katerih so našli podporo in uteho.

Peti element, ki igra bistveno vlogo pri nacionalni identiteti, je zavest nacije o svojem poreklu, tj. zavest o *ugotovljivem začetku*, ki se je primeril nekoč v preteklosti. Vsaka nacija ima mite, ki pričajo o tem: gre za legende o dogodkih, ki so se primerili ob nastanku nacije, ali o podobah prednikov, ki jih je moč povezati z zametki določene nacije. Včasih teh dogodkov ali podob ni mogoče natančno locirati v času, ampak to je zgolj postranskega pomena: pomembno je, da predstavljajo *exordium temporis*, tj. začetek zgodovinskega časa nacije.

Teh pet elementov, ki omogočijo neki kolektivni "osebi", da se opredeli kot samostojna entiteta s trajno identiteto v času, je ravno tako prisotnih pri opredelitvi verskih teles.

V nobenem drugem verskem telesu ni trajna identiteta tako zelo očitna, kot je to pri katoliški Cerkvi. Istih pet elementov, ki tvori njeno identiteto, je prisotnih tudi v njeni konstituciji. Temu vsaj deloma botruje visoka stopnja institucionalizacije, ki je ni moč najti v nobeni drugi verski skupnosti.

Ideja, ki je v primeru katoliške Cerkve še najbližja pojmu substance, je pojmovanje Cerkve kot *corpus mysticum* – kot Kristusove neveste. Podobno kot ideja substance tudi ta ideja ni empirična: gre namreč za vprašanje vere. Je pa zato bistvena pri ohranjanju ideje

Cerkve, *Ecclesie*, kot karizmatičnega telesa, ki ga je ustvaril Bog in ki svojo legitimnost črpa neposredno iz božjega posredovanja – posredovanja, katerega monumentalni pomen prekaša morebiti le akt stvarjenja. Cerkev kot mistično telo dolguje svojo neomadeževano čistost in svetost svojemu božanskemu izvoru in poslanstvu, ne pa brezgrešnemu vedenju svojih vernikov. Zato je bil, recimo, boj sv. Avguština proti hereziji donatistov tako zelo pomemben. Če bi bila veljavnost svetih spisov odvisna od moralnih odlik duhovnikov ali pa bi bila popolnost Cerkve odvisna od popolnosti njenih vernikov (kot so to menili pelagijanci), bi bila identiteta cerkvenega telesa kaj kmalu uničena. Substance Cerkve, njenega mističnega telesa, ne morejo uničiti ali skaziti človeški grehi ali prekrški.

Kolektivni *spomin* Cerkve je shranjen ne le v njenih svetih spisih, marveč tudi v zgodovinskih poročilih o spremembah, ki jim je bila podvržena, in v materialnih monumentih vere, kot so templji in različne umetnine. Prav tako je utelešen v dolgi tradiciji cerkvenih dogem, ki so veljale (skupaj s svetimi spisi) za vir doktrinalne resnice in ne le za produkt eksegetičnega dela teologov, papežev, koncilskih očetov ali inkvizicije. Ta tradicija (kadar je bila razglašena s strani pooblaščenih teles na uradnih proglaših) seveda velja za pravilno interpretacijo Svetega pisma in ne zgolj za produkt človeške miselnosti: gre za božjo resnico, ne pa za človeško mnenje. Imenovana tradicija širi naše razumevanje pomena razodetja, ampak pomen, čeravno skrit, je moral biti vseskozi prisoten, če naj dogme veljajo za resnične. Ta pomen je treba odkriti, ne pa ustvariti.

Tako smo prišli do občutljivega vprašanja "evolucije dogem". Gre za miselnost, ki se je sprva razvila pod okriljem modernistične herezije, si prisluzila ostro obsodbo s strani Cerkve in bila potem ponovno oživljena s strani bultmannovskih teologov. V kolikšnem

obsegu ima ta stvar dejansko vpliv na občutje identitete pri Cerkvi, je odvisno od tega, kako razumemo sam pomen "evolucije". Očitno je, da je za trajno identiteto cerkvenega telesa nujno, da temeljna načela vere ostanejo takšna, kot so prvotno bila, torej nespremenjena in nedotakljiva kot apostolski simboli. Enako očitno je, da je skorajda nemogoče najti eno samo besedo v njih, ki bi ne bila podvržena teološkemu in filozofskemu preiskovanju, pregledovanju, pričkanju in prerakanju, pričeniši z besedo vsemogočen (beseda, katere pomen je nedvomno močnejši in bolj obsežen od grškega izraza "pantokreator"). Tako sholastiki kot sodobni filozofi, denimo Descartes in Leibniz, so skušali podati ustrezne odgovore na mukotrpn niz vprašanj, ki je izhajal iz te besede: ali lahko Bog spremeni smer toka časa in predružači preteklost? So logične in matematične resnice odvisne od Njegove volje? Itd., itd. Razumljivo in splošno znano je, da je Cerkev vedno vztrajala pri absolutni resničnosti *creda*, ne glede na vso hermenevtiko in vse debate, ki so potekale v akademskih krogih, in prav to nenehno vztrajanje pri nespremenljivosti temeljnih resnic je ena od oblik, s katero se Cerkev postavlja v bran svoji doktrinalni identiteti. Ali je tekom stoletij prišlo do kakršnih koli sprememb v (implicitnem ali eksplicitnem) soglasju skupnosti verujočih glede pomena te in številnih drugih besed, je vprašanje za zgodovinarja; toda zdi se, da smo upravičeni do predpostavke, da obstaja jedro temeljnih verskih prepričanj (in potemtakem temeljni kolektivni spomin), ki je prestalo vsa prizadevanja teologov in filozofov, ki so ga hoteli ovreči. V določenih primerih bi lahko res podvomili v to, ali so razglasili, ki jih je izdal Sveti sedež v različnih obdobjih zgodovine Cerkve, medsebojno res povsem konsistentni. Kljub temu se velika večina verujočih s takšnimi subtilnimi teološkimi razprtijami ne obremenjuje, poleg tega pa so trdno za-

količeni temelji dovolj močni, da zavrejo vsakršen očitek o tem, da je krščanska doktrina podvržena "evoluciji", spreminjanju (v tistem pomenu besede, kot ga uporablja modernistična herezija). Interpretacije doktrine, podobno kot liturgija, kanonsko pravo, oblike organizacije ter cerkvena politika, so podvržene spremembam, ampak sama dogma ter osnovne božanske moralne zapovedi ostajajo vedno iste. Resnica namreč ne more prenehati biti resnica – trditev, s katero bi se strinjala ne le večina katolikov, marveč tudi številni racionalisti.

Tretja prvina cerkvene identitete, prvina, ki sovпада s *pričakovanjem*, je *usmerjenost v prihodnost*. Ta ostaja takšna, kot je bila že od nekdaj: Cerkev bo popeljala človeštvo po poti odrešitve. Toda v primeru Cerkve je prisoten še nek moment, ki ga ni moč najti v drugih tipih kolektivnih teles. Ne gre zgolj za pričakovanje prihodnosti in prihodnjih interesov, temveč tudi za zavest o aktivnem poslanstvu. Ideja poslanstva lahko tvori – ali pa tudi ne – pomemben del samodojemanja nekega posameznika ali neke nacije. Nacije in njeni ideologi lahko poleg tega, da proglasijo svojo kulturo za superiorno, verjamejo, da sodi med njihove dolžnosti tudi razširjanje te kulture ali pa da je bila njihovi skupnosti usojena posebna vloga na odru svetovne zgodovine. Določeni posamezniki morda verjamejo, da jim je Božja volja ali usoda določila posebno poslanstvo ali da je njihov življenjski poklic služiti drugim. V primeru Cerkve pa predstavlja poslanstvo sestavni del, pravzaprav kar samo jedro njenega samodojemanja. Poslanstvo je tako elementarno, da je vgrajeno v cerkveno konstitucijo.

Četrta komponenta, ki tvori cerkveno neprekinjeno identiteto, prvina, ki sovпада s *telesom*, je *apostolsko nasledstvo*. Pri tem pojavu gre za popolnoma izsledljivo in neprekinjeno kontinuiteto pri predaji daril, ki so prvotno pripadala apostolom, od starejše k mlajši ge-

neraciji duhovnikov. Posamezniki se rodijo in umrejo, cerkveno telo pa s pomočjo tega nasledstva ohranja svojo identiteto kot dar odrešitve. Apostolsko nasledstvo je tisto, ki Cerkvi podeli telesno identiteto, ki je močnejša in jasnejša v svoji kontinuiteti kot tista,

ki jo najdemo pri drugih kolektivnih telesih, denimo državah, političnih strankah, korporacijah in univerzah. Res je sicer, da je tudi tukaj prisotna kontinuirana identiteta, ki obsega več generacij, saj novi člani prejemajo od tistih, ki so odšli ali umrli, toda vedno je pri-



E. Dolinar: Zakaj v dimu minevajo moji dnevi, glina.

soten tudi nek element dvoma (podoben tistemu, na katerega smo naleteli pri paradoksu Tezejeve ladje). Po drugi strani pa priskrbi apostolsko nasledstvo Cerкви jasen kriterij za legitimnost vsake nove generacije: vedno je lepo razvidno, kakšni so pogoji, da lahko nekdo prevzame določeno mesto znotraj kolektivnega telesa, tj. kdo je tisti, ki je zakonit dedič apostolske zapuščine in kdo ne. V tem posebnem pomenu besede lahko govorimo o tem, da ni zbir fizičnih oseb tisti, ki tvori cerkveno telo, temveč da je ta funkcija zaupana "duhovnemu telesu", ki ga te osebe skupaj predstavljajo.

Peta in zadnja prvina cerkvene identitete je njen *ugotovljiv začetek*. Tukaj gre kakopak za rojstvo in krst Kristusa ter za čudeže, ki jih je izvajal, nauke, ki jih je poučeval, njegovo zveličanje, strast, ponovno vstajenje. V tem kontekstu za nas ni bistvenega pomena, kdaj natančno je prišlo do ločitve med krščansko in židovsko skupnostjo. Gre za vprašanje, ki nima opravka z našo razpravo, prav tako pa se ne čutim dovolj kompetentnega, da bi se lotil podrobnejše analize omenjene tematike. To, kar nas tukaj zanima, je začetek, kot ga že stoletja pojmuje in razume sama Cerkev.

Kljub vsem spremembam, ki jim je bila podvržena, je Cerкви zaradi pravkar navedenih razlogov uspelo ohraniti kontinuirano identiteto, ki je močnejša, trdnejša in jasnejša od identitet vseh preostalih kolektivnih teles. Očitno dejstvo, da so vsi elementi njene identitete odvisni od vere, je povsem nebitveno – samozaznava je temeljni element trajne identitete tako v primeru Cerkve kot v primeru osebne identitete. Ne bom se podrobneje ukvarjal s tem, kako in v kolikšni meri veljajo pravkar navedene ugotovitve za druga verska telesa, bodisi krščanska bodisi nekrščanska. Nobeno drugo telo nima tako dobro utemeljene identitete. Položaj krščanskih skupnosti, ki so se razšle z Rimskokatoliško cerkvijo v šestnajstem stoletju ali pa še kasneje,

je zelo vprašljiv glede apostolske legitimnosti. Čeprav je njihova zgodovina od ločitve naprej zelo dobro znana, pa so velikokrat deležne očitka, da so prekinile kontinuiteto, ki je tako zelo pomembna za katoliško Cerkev – opustile so namreč zakrament duhovništva in zanikale veljavnost tradicije kot ločenega vira doktrinalne avtoritete. Židovska verska identiteta sicer ne izpolnjuje vseh petih kriterijev, ki smo jih obravnavali nekoliko višje, vendar pa je ta primanjkljaj vsaj deloma kompenziran z vztrajanjem pri nespremenljivosti božjega zakona, ki se v židovskih skupnostih neprekinjeno predaja iz generacije v generacijo. Vse velike orientalske religije imajo svoje svete spise, toda nobena od njih ne poseduje dobro definirane zbirke svetih knjig, v katerih bi se razodevalo božansko razodetje, kot to velja za krščanstvo, judaizem in islam. Tudi tukaj gre pri identiteti za vprašanje stopnje.

Spremembi, do katerih je nedolgo tega prišlo v cerkvenih krogih - razširitev ekumenskega duha in vse večja strpnost do drugih religij -, sta pri nekaterih vzbudili nelagodna občutja, da Cerkev izgublja svojo identiteto. In res se zdi, da lahko to nagnjenje k odprtosti (sem sodi tudi odločitev Cerkve, da bo prenehala preganjati raznorazne herezije), naj je v osnovi še tako hvalevredno, zabiše meje, ki razlikujejo katoliško Cerkev od preostalih cerkva. Toda prepričan sem, da je sprejemanje tolerance in verske svobode združljivo s cerkvenim vztrajanjem pri tem, da si zagotovi lasten in edinstven prostor v svetu.

Glede na to, da je hudič, kot so nas tako radi učili teologi, Božja opica, nas ne sme presenečati, da se tudi nekatera sodobna sekularna ideološka telesa sklicujejo na podobne kriterije identitete. Komunistično gibanje je imelo analogni odnos do svojih svetih tekstov (*spomin*), ki se jih je lahko na novo interpretiralo, da bi se lahko prilegali novi situaciji, ne da bi zaradi tega bila kakor koli omajana brezčasna veljavnost izvornikov. Gibanje naj

bi bilo vtakano v velik načrt Zgodovine, njegov cilj pa je bil, da bi pospeševalo realizacijo tega načrta; na ta način se je gibanje dokopalo tako do univerzalnega pomena (*substanca*) kot poslanstva (usmerjenost v prihodnost, tj. *pričakovanje*). Vključevalo je hierarhijo in pa vrhovno avtoriteto, katere člani so bili upravičeni do tega, da so podajali sodbe o (ne)veljavnosti svojih sestavnih delov (*telo*). Gibanje se je dojemalo kot poklicano od Zgodovine, da širi resnico in vodi človeštvo na njegovi poti h končni odrešitvi, hkrati pa je lahko pokazalo dobro definirano točko izvora v zgodovini (*ugotovljiv začetek*), namreč rojstvo kolektivnega Mesije. Isto velja za ortodokсно freudovsko gibanje, kjer lahko najdemo natančne vzporednice z apostolskim nasledstvom: umetnost zdravilstva lahko prakticirajo zgolj tisti, ki so bili maziljeni od nekoga, ki je bil ravno tako maziljen na podoben način, in tako naprej, dokler ne pridemo do samooklicanega Ustanovitelja (edinega, ki si je lahko sam podelil – kar je tudi storil – pravico do prakticiranja osvobajajoče terapije psihoanalize; nikomur po njem ni uspelo ponoviti tega podviga).

Tako ideološka gibanja kot verska telesa se imajo za nosilce resnice: *zahteva po resnici* je vgrajena v sam pomen njihovega obstoja. Ta zahteva ne sodi med tiste kriterije identitete, ki jih lahko pripišemo tudi ostalim kontinuiranim entitetam, nacijam ali posameznikom, toda tudi takšne entitete se sklicujejo na zahtevo, ki je vsaj deloma podobna pravkar omenjeni zahtevi ideoloških gibanj in verskih teles, namreč na zahtevo po *legitimnosti*. Tako posamezniki kot nacije upravičujejo svojo zahtevo po legitimnosti preprosto s sklicevanjem na svoj obstoj: so tam, torej so tam legitimno zgolj zato, ker so tam.

Še več, tam se nahajajo po nujnosti in ne zgolj po naključju: tako posamezniki kot nacije izpričujejo nujnost svojega obstoja s pomočjo dejanja samorealizacije, kajti ne morejo si predstavljati sveta, v katerem bi njih ne bilo. To, da so tam, ne vključuje le pravice do tega, da so tam, temveč tvori tudi sam stroj sveta. Takšna zahteva po legitimnosti in nujnosti je podobna zahtevam po resnici v primeru verskih teles in ideoloških gibanj.

Morali pa bi omeniti še eno stvar. Uveljavljanje identitete, pa najsi gre za posameznika, etnično skupino ali versko telo, vedno vsebuje tudi neko nevarnost: nevarnost agresije oz. želje po nadvladi drugih. Kadar se nek posameznik postavlja v bran svoji legitimnosti, se lahko kaj kmalu primeri, da pride do zaključka, da jo bo najbolje utrdil z razširitvijo lastne moči. Nacija bo svojo identiteto branila s sovražnostjo napram drugim nacijam – s podjarmljenjem in nadvlado. Versko telo kot nesporni nosilec resnice *par excellence* bo kaj rado verjelo, da je njegova pravica in naloga, da uniči sovražnike resnice, tj. druge verske skupnosti in oblike verovanja. Četudi sprejmemo trditev, da želja po uveljavljanju lastne identitete s pomočjo sovražne ekspanzije nikakor ni neogibna, pa ostaja nesporno res (naj zveni še tako nietzschejansko), da gre pri tem za tematiko, iz katere sestoji dobršen del naše zgodovine.

Prevedel: Sebastjan Vörös

---

\* Dotični esej je uzrl luč sveta v obliki predavanja, ki sem ga imel v Castel Gandolfo leta 1994, na učni uri, ki jo je organiziral Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Objavljen je bil v Partisan Review (zima 2003).

## Krščanska identiteta\*

Če ti nekdo reče: "Predstavi se! Identificiraj se!", boš verjetno najprej povedal svoje ime, nato morda navedel delo, ki ga opravljaš, povedal, od kod prihajaš, navedel svoje družinske vezi in odnose, v katerih se nahajaš. V mnogih kulturah bi navedel še ime svojih staršev ali razširjene družine. Govoriti o svoji "identiteti" torej pomeni govoriti o tem, kako vzpostavimo svoje mesto v jeziku in svetu ljudi okoli nas: imena so zato, da se jih uporablja, da jih ne izrekamo le mi, ampak jih tudi nam izrekajo drugi; delo je način vključevanja v človeški proces spreminjanja lastnega okolja; in to, kdo smo, postane ljudem okrog nas jasno, ko se postavimo na zemljevid odnosov. Preden začnemo abstraktno razmišljati o tem, kaj je tisto bistveno za krščansko identiteto, nam bo morda koristilo, če se samo za trenutek ustavimo in obstanemo ob tem elementu – preprosto postaviti se na zemljevid.

Torej, kako v tem okviru mi kot kristjani odgovarjamo na izziv, da se predstavimo in identificiramo? Kristjani nosimo Kristusovo ime. Smo ljudje, ki jih poznajo po njihovi zvestobi in njihovi povezanosti z zgodovinsko osebo, ki so ji njeni učenci nadeli naziv "maziljeni monarh" – z Jezusom, Judom iz Nazareta. Vsakič, ko rečemo "kristjan", vzamemo za samoumevno neko zgodbo in mesto v zgodovini – zgodbo in mesto tistih ljudi, s katerimi je Bog v daljni preteklosti sklenil zavezo, ljudi, ki jih je poklical, da bi lahko v njihovem življenju skupaj z njim pokazal svojo slavo. In že smo na področju dela in odnosov. Povezani smo s to zgodovino Božje zaveze. Kot življenja teh, ki so zvesti "maziljenemu monarhu" v judovski tradiciji, naj bi bila naša življenja živo pričevanje tega, da je

Bog zvest svojim obljubam. Nikakor ne moremo izraziti svoje identitete, ne da bi se zapletli v to zgodbo in v ta kontekst. Razložiti besedo "Kristus" pomeni razložiti, kaj je to biti narod, ki obstaja zato, ker je Bog obljubil, da bo z njim, narod, ki mu je Bog zapovedal pokazati svetu, kakšen je On sam.

In reči, da smo sedaj pod oblastjo maziljenega monarha, ki je živel na zemlji pred dva tisoč leti, pomeni istočasno tudi povedati nekaj o tem "monarhu". Njegovo življenje in navzočnost nista le stvar zapisa, pripovedi. Obstajajo skupine, ki se poimenujejo po svojih ustanoviteljih in se identificirajo z njimi – luteranci, marksisti –, toda ime, ki ga zase uporabljamo kristjani, ni takšno ravno zaradi tega, kar pomeni naziv "Kristus". Mi se ne oziramo nazaj k svojemu ustanovitelju; mi gledamo sedaj, naokrog, navznoter, iščoč navzočnost, ki ima oblast nad našimi življenji in je dejavna danes. In tako že zaobjemamo načine, na katere bomo teološko, znanstveno razmišljali o zgodbi Jezusovega vstajenja in vnebohoda.

A ko gremo naprej, postane identiteta, ki jo zarisujemo, še bolj polna. Kaj nam maziljeni kralj govori, da naj delamo, in kako nam daje moč, da to storimo? Tako kot judovsko ljudstvo naj bi razkrivali, da je Bog, katerega oblast ima kralj, Bog pravice, nepristranski, vesoljen, Bog, ki je svoboden, da odpušča žalitve. In to, kdo ta Bog je, naj bi pokazali tudi z besedami, s katerimi nam naš kralj govori, naj naslavljam Boga. Kličemo naj ga "Oče" in z njim naj bomo v osebnem, zaupnem odnosu. Naša identiteta ni le v odnosih z drugimi ljudmi in v naših prizadevanjih oblikovati te odnose v skladu s pravič-

nostjo in usmiljenjem. Naša identiteta je v našem odnosu z Bogom in v trudu izraziti ta odnos v besedah in dejanjih. V grščini je beseda *leitourgeia* najprej pomenila delo za javno dobro, preden je prevzela pomen javne Božje službe. Krščanska identiteta je "liturgična" v obeh pomenih – je trud ljudi, skupnosti, ki preko vsakodnevnih dejanj in preko čaščenja kaže Boga drug drugemu in svetu okrog sebe. Naša "liturgija" je tako čaščenje Boga zaradi Boga samega in služenje svetu, ki je pohabljen zaradi ponosa in pohlepa. Ne izraža se le v skrbi, hrepenenju za človeško družino, posebno sredi revščine in nasilja, ampak tudi v skrbi za ves materialni svet, ki še vedno trpi nasilje zaradi vzdrževanja udobja uspešne in bogate človeške manjšine na račun naših skupnih virov in sredstev.

"Predstavi se!" kliče svet kristjanu in kristjan reče (tako kot so rekli mučenci v prvih stoletjih): "Smo služabniki monarha, monarha naroda, ki ga je osvobodil Bog, da bi s tem svojim enkratnim dejanjem v njihovem življenju skupaj z njim pokazal svojo ljubezen in moč. Smo služabniki monarha, čigar oblast pripada sedanosti in prihodnosti ravno toliko kot preteklosti. Smo priče doslednosti Boga, ki ga nič ne more odvrniti od njegovega namena, ne neka ustvarjena moč, ne naši padci ali izdajstva. Smo več kot samo služabniki in priče, ker nam je dano govoriti, kot da bi bili, tako kot naš kralj, svobodni biti zaupni z Bogom. Bog je prestopil razdaljo med nami in nebom ter nas popeljal v svojo bližino. Kadar govorimo neposredno z Bogom, govorimo z glasom, ki nam ga je sam Bog dal v uporabo."

Tako se torej kristjani, ko košček za koščkom razkrivajo, kaj pomeni ime, ki ga uporabljajo zase, postavljajo na zemljevid človeške zgodovine. Preden začnejo analizirati doktrine, ki so nujne za pogovor in abstraktno sporočanje o tej identiteti, že govorijo o sebi in svojem pripadanju tej zgodbi in temu nizu možnosti. Veroizpoved, prepričanje in struk-

tura izhajajo iz tega. In lahko bi se izrazili zelo močno, celo šokantno, če bi dejali, da se kristjani ne identificirajo, predstavljajo le kot služabniki maziljenega kralja, ampak kot Kristus. Njihovo mesto v svetu je njegovo mesto. Ko dopustijo, da postanejo njegovi pričevalci, ter tako pri svojem delu kot pri čaščenju storijo, kar jim omogoča njegova oblast, so tam, kjer je on, in zavzemajo njegovo mesto. Krščanski spisi pravijo, da verniki nosijo Kristusovo ime, da je njegovo ime zapisano na njihovih čelih, da je njihovo skupno življenje materialno "telo" za maziljenega kralja na zemlji.

Krščanska identiteta je pripadati, spadati v kraj, na mesto, ki nam ga je Jezus določil. Z življenjem na tem mestu na neki način začnemo deliti Jezusovo identiteto, nositi njegovo ime in biti v takšnem odnosu z Bogom in s svetom, kot ga ima on. Pozabite za trenutek "krščanstvo" – krščanstvo je sistem idej, ki tekmujejo z drugimi idejami na trgu. Osredotočite se na mesto na svetu, ki je mesto Jezusa Maziljenca, in kaj je tisto, kar na tem mestu zaradi tega postane mogoče.

Obstaja razlika med videnjem sveta kot teritorija, kjer tekmujejo sistemi, kjer skupine z različnimi povezavami živijo na račun druga druge, kjer se rivalstvu ne da ubežati, in videnjem sveta kot teritorija, kjer ti preprosto biti na nekem kraju omogoči videti, reči in narediti določene stvari, ki druge niso možne. Sklicevanje krščanskega prepričanja ni v prvi vrsti in predvsem v tem, da ponuja edini točen sistem mišljenja nasproti vsem drugim tekmečem, ampak da nam je s tem, ko stojimo na Kristusovem mestu, dano živeti v tako zaupnem odnosu z Bogom, da noben strah in noben padec ne moreta nikoli prelomiti Božje obljube do nas, in omogočeno živeti medsebojno razumevanje in darovanje do takšne mere, da nas ne more noben človeški prepir ali ločitev pripeljati do nenadzorovanega nasilja in vzajemne škode. Od tu



lahko vidiš, kar moraš videti, da bi bil pomirjen z Bogom in z Božjim stvarstvom, in tudi kar potrebuješ, da bi bil pomirjen sam s sabo, priznavajoč svojo potrebo po usmiljenju in ponovnem stvarjenju.

Ta pogled od samega začetka predpostavlja, da živimo v svetu pluralnih pogledov ter da ni nobenega "pogleda od nikoder", kakor filozofi včasih izražajo zahtevo po absolutnem védenju. Biti kristjan ne pomeni lastiti si absolutno védenje, marveč lastiti si pogled, ki bo preobrazil naše najgloblje zako-

reninjene rane in strahove ter tako spremenil svet na najpomembnejši ravni. To je pogled, ki je odvisen od tega, da si tam, kjer je Jezus, pod njegovo oblastjo, da deliš "dih" njegovega življenja, vidiš, kar on vidi – Boga kot Abba, Očeta; Boga, povsem predanega ljudem, v življenju katerih želi ponovno ustvariti svoje življenje.

Na kakšen način je to ekskluzivna zahteva, ekskluzivna trditev? V nekem smislu ne more biti nič drugega kot ekskluzivna. Ni krščanske identitete, ki se ne bi začela tu-



E. Dolinar: Grem in hodim za teboj, glina.

kaj. Poskušajte rekonstruirati "identiteto" iz načel, idealov ali česar koli, in na koncu se boste znašli z nečim, kar je povsem drugačno od svetopisemskega opisa bivanja "v Kristusu". In ker je biti v Kristusu povezano z eno samo, izjemno zgodovino – zgodovino judovske vere in moža iz Nazareta, preprosto ni jasno, kaj bi pomenilo reči, da bi načeloma ta pogled lahko pridobil kdor koli, kjer koli, s kakršno koli predanostjo. Vendar pa v drugem smislu ekskluzivnost tu ni možna, vsekakor ne ekskluzivnost sistema idej in zaključkov, za katere nekdo trdi, da so končni in absolutni. Jezusovo mesto je odprto vsem, ki želijo videti, kar vidijo kristjani, in postati, kar postajajo kristjani. In noben krščanski vernik nima v svoji lasti nekakšnega zemljevida, ki označuje, kje točno je treba postaviti meje tega mesta, ali ključa, ki bi druge zaklenil ali ven ali noter.

Toda tako kot je z vsakim drugim pogledom, tudi kristjan ne vidi, kar se da videti iz drugih perspektiv. Bil bi neumen, če bi trdil, da se z drugačne perspektive ne more nič videti ali da vsaka druga perspektiva vse tako močno popači, da se ne da povedati nobene prave resnice. Toda če rečem, da so samo, kadar smo na tem mestu, rane v polnosti ozdravljene, grehi odpuščeni, posinovljenje v Božjo zaupno navzočnost obljubljen, potem to predpostavlja, da si je nad vse drugo treba želeti posinovljenja in odpuščanja. In tega nima v svojem središču vsaka perspektiva. Kar želim povedati o teh drugih pogledih, ni to, da se motijo, ampak da izpuščajo tisto, ker je najpomembnejše v človeških prizadevanjih. Vendar vem, da tem drugim to nikoli ne bo očitno. Samo v luči tiste vrste skupnega dela in skupnega upanja, ki prinaša v središče to, za kar jaz verjamem, da je najpomembnejše za človeštvo, lahko pridemo skupaj, lahko drugim predstavimo naš pogled. In tekom tega sodelovanja bom lahko tudi izvedel, da so stvari – morda manj odločilne, vendar

kljub temu neznansko pomembne, ki me jih moj pogled ni naučil videti ali ceniti.

Kaj to pomeni za dejansko, vsakdanjo izkušnjo življenja sredi pluralnosti verskih – in tudi neverških – skupnosti, ki jim v našem svetu ne moremo ubežati ali jih prezreti? Verjamem, da naš poudarek ne bi smel biti na posedovanju sistema, v katerem so odgovori na vsa vprašanja, temveč na pričevanju o mestu in identiteti, v katero smo bili povabljeni živeti. Pokazati moramo, kar vidimo, posnemati življenje Boga, kot nam ga je pokazal maziljeni. In iz tega, kar smo že povedali, se zdi, da mora biti v srcu tega pričevanja zvesta predanost. Krščanska identiteta je zvesta identiteta, identiteta, ki jo zaznamuje dosledno bivanje tako z Bogom kot z Božjim svetom. Bogu moramo biti zvesti, v molitvi in v liturgiji, preprosto moramo vedno znova ostajati tam, kjer je Jezus, govoreč "Abba". Kadar kristjani molijo evharistično molitev, zavzemajo Jezusovo mesto, ko moli k Očetu in ko sprejema svet ob svoji mizi. Evharistija je slavljenje Boga, ki drži svoje obljube in na čigar gostoljubnost lahko vedno računamo. Toda to nam že pove, da moramo biti predani ljudem okoli nas, ne glede na njihove poglede. Njihove potrebe, njihova upanja, njihovo iskanje ozdravitve v globini njihove človečnosti je nekaj, kar moramo podpreti. Ali z drugimi besedami, moramo biti tam in spremljati to iskanje ter postavljati kritična vprašanja skupaj z ljudmi drugih ver, in včasih tudi postavljati kritična vprašanja o njih. Ko skupaj iščemo spreobrnitev, je morda po Božjem daru, da drugi najdejo svojo pot do tega, da vidijo, kar mi vidimo, in vedo, kaj je mogoče za nas.

Kaj pa je z njihovimi prepričanji, z njihovimi "mesti"? Ko včasih pogledamo svoje sode, ki pripadajo drugim tradicijam, se nam zazdi, kot da bi v njihovih očeh videli odsev tega, kar mi vidimo. Nimajo sicer besed, ki jih imamo mi, vendar je nekaj, kar je globo-

ko prepoznavno. Jezik "anonimnega krščanstva" danes ni v modi – in okrog njega je bila v preteklosti vrsta problemov. Toda kdo izmed teh, ki so bili v dialogu z drugimi verami, ni imel ob tem občutka odmeva, odseva načina življenja, ki ga želijo živeti kristjani? Sveti Pavel pravi, da Bog ni pustil samega sebe brez pričevalcev v časih pred Mesijo. V krajih, kjer se tega imena ne izreka, se bo Bog morda še razodel. Ker ne živimo tam, ne moremo zlahka analizirati, kaj šele nadzorovati, kako bi se to lahko zgodilo. In priznati to nikakor ne pomeni reči, da je to, kar se zgodi v zgodovini Izraela in v Jezusovi zgodbi, relativno, le en način izmed mnogih. To, pravimo, je pot do odpuščanja in posinovljenja. Toda kadar se zdi, da so drugi prispeli do točke, ko sta odpuščanje in posinovljenje razumljena in cenjena, čeprav se o teh stvareh v jeziku razmišljanja druge vere ne govori neposredno, ali naj takrat rečemo, da Bog ni našel poti zase?

In kadar se soočamo z radikalno drugačnimi predstavami, čudnimi in kompleksnimi pogledi perspektive, ki ni naša lastna, naša vprašanja ne smejo biti: "Kako naj jih prepričamo o njihovi napaki? Kako naj zmagamo v tej tekmi idej?", ampak: "Kaj pravzaprav oni vidijo? In ali bi lahko bilo to, kar oni vidijo, del sveta, ki ga vidim jaz?". To so vprašanja, na katera se lahko odgovori le z zvestobo, to je preko ostajanja z drugim. Pomnite, naša poklicanost k zvestobi je vidik naše lastne identitete in integritete. Potrpežljivo delati ob strani ljudi drugih ver ni izbira, ki bi jo izumili moderni liberalci, ki želijo relativizirati radikalno, popolno enkratnost Jezusa Kristusa in tega, kar je preko njega postalo mogoče. To je neizbežni del tega, da smo tam, kjer je on; je razsežnost "liturgije", ostajati pred navzočnostjo Boga in navzočnostjo Božjega stvarstva (človeškega in nečloveškega) v molitvi in ljubezni. Če se resnično učimo, kako biti v takem odnosu z Bogom

in s svetom, v katerem je bival Jezus iz Nazareta, se ne bomo obrnili stran od teh, ki vidijo in gledajo z drugega mesta. In kakršna koli trditve ali prepričanje, ki ga vedno globlje doumevamo, bo v takšnih srečanjih vedno resnično preverjeno in preizkušeno, vedno in vsakič, ko se znajdemo v družbi ljudi, ki ne začenjajo od tam, od koder smo mi začeli, ter skupaj delamo za vizijo človeškega napredka in pravičnosti.

Toda poklicanost k zvestobi ima tudi bolj jasne in konkretne posledice. V situaciji, kjer so kristjani zgodovinsko v večini, pomeni zvestoba drugemu solidarnost z njim, pomeni obvezo braniti ga in stati ob njem v trenutkih mučenja ali nasilja. V večinsko krščanski kulturi je lahko kristjan tisti, ki pomaga nekrščanski skupnosti ali skupnostim, da se njihov glas sliši v javnosti. V Veliki Britaniji je šlo tu predvsem za razvoj medverskih forumov, za sodelovanje in delo z drugimi skupnostmi na področjih, povezanih z migracijo in azilom, ter glede skupnih skrbi o mednarodni pravičnosti, o revščini ali degradaciji okolja, za razpravljanje in dokazovanje, da bi morale tudi druge vere biti udeležene v partnerstvu med državo in Cerkvijo, in nenazadnje za nadaljevanje povezovanja v boju proti antisemitizmu. Drugod po Evropi je podobno. V tem je zaobsežen pravi, resnični element krščanskega samoizpraševanja, ko kristjani prepoznajo in se zavejo, v kolikšni meri njihove družbe niso bile gostoljubne ali pravične do drugih.

Vseeno pa se pojavlja vprašanje, kaj pomeni zvestoba v večinsko nekrščanski kulturi. To vprašanje ni tako enostavno. Zaradi različnih razlogov, med katerimi so nekateri osnovani na dejstvih, drugi pa na domišljiji, mnoge nekrščanske večine v krščanski navzočnosti vidijo grožnjo ali vsaj znamenje določenega geopolitičnega načrta (povezanega z ZDA ali na splošno z Zahodom), in to kljub dolgi zgodovini krščanskih manjšin v mnogih izmed

teh primerov. Ena izmed najbolj problematičnih posledic nedavnih mednarodnih dogajanj je bila ravno povezovanje na primer kristjanov na Srednjem vzhodu ali v Pakistanu s tujo in agresivno politiko v očeh večine, ki se jo zlahka zmanipulira. Posledično trpljenje krščanskih manjšin je nekaj, kar bi morale vse naše Cerkve in ves ta zbor imeti neprestano pred očmi.

Toda kar je izredno, je pogum, s katerim kristjani v Egiptu, v Pakistanu in celo v Iranu še naprej iščejo poti, kako nadaljevati delo skupaj z nekrščanskimi sosedi. To ni atmosfera "dialoga", kot se odvija na Zahodu ali v udobnem okolju mednarodnih konferenc. Je boleče ustvarjanje in ponovno grajenje zaupanja v močno nevarnem in zapletenem okolju. Le relativno redko so se kristjani v teh okoljih odzvali z vračanjem agresivnosti ali s popolnim umikom. Še naprej se sprašujejo, kako lahko kristjani in ljudje drugih prepričanj bivajo skupaj kot sodržavljeni. Rekel bi, da v tem kontekstu najjasneje vidimo, kaj pomeni nositi ceno zvestobe, zavzemati Jezusovo mesto in tako nositi pritiske in včasih grozo zavračanja, a še vedno govoriti o sodelovanju in gostoljubju. Tu lahko vidimo, kaj pomeni oblikovati novo človeštvo; in lahko domnevamo, da je to oblikovanje lahko nalezljivo, da lahko odpira nove možnosti za celotno kulturo. To preprosto ni le vprašanje potrpežljivosti in trpljenja. Kristjanom je naložena naloga, da spregovorijo o tistih vidikih nekrščanske kulture, ki so skrajno problematični – tam, kjer je okolje takšno, da v njem človeško dostojanstvo, položaj žensk, vladačina zakonov in podobne prioritete niso spoštovane v takšni meri, kot bi morale biti. Kristjane lahko pričevanje glede teh stvari še bolj izpostavi napadom ali nadaljnji margi-

nalizaciji, vendar to ostaja del identitete, ki jo vsi iščemo in želimo zaobjeti v celoti. Še enkrat, kjer se zgodi kaj takšnega, moramo vsi mi poiskati poti za udejanjanje naše solidarnosti z verniki v manjšinskih situacijah.

Na vprašanje krščanske identitete v svetu pluralnih pogledov in prepričanj ne moremo odgovoriti s klišeji o strpnem sobivanju različnih mnenj. Bolj je stvar v tem, da nas narava našega krščanskega prepričanja nepreklicno postavlja na določeno mesto, ki mnogo obeta in je hkrati zelo tvegano, na mesto, kjer smo poklicani, da pokažemo popolno predanost Bogu, ki se razodeva po Kristusu, in vsem, ki jim je namenjeno njegovo povabilo. Naša lastna identiteta nas zavezuje k tej dvojni dejavni zvestobi. Nismo poklicani, da bi zmagali na tekmovanjih ali v debatah in odločili v prid našega "proizvoda" na nekakšni verski tržnici. Če naj, z besedami Olivierja Clementa, poneseemo naš dialog preko srečanja ideologij, moramo biti pripravljeni z življenjem in besedo pričevati o tem, kaj nam je omogočeno s tem, ko smo na mestu Jezusa maziljenega – "naši razlogi, da živimo, da bolj ljubimo in bolje umremo" (Clement, *Anachroniques*, 307). "Predstavi se! Identificiraj se!" In mi to storimo tako, da se v molitvi zahvalimo za svoje mesto in da zvesto živimo tam, kamor nas je Bog v Jezusu pripeljal v bivanje, tako da bo svet lahko videl, kakšna je globočina in cena Božje zvestobe svetu, ki ga je ustvaril.

Prevedla: Petra Mikelin

\* Nagovor na 9. srečanju Svetovnega zbora Cerkve (World Council of Churches) v Porto Alegru, Brazilija.

David Martin

# Jezik krščanstva<sup>1</sup>

Osrednji problem krščanskega jezika (govorice, načina izražanja) je, da je preveč domač nekaterim in preveč oddaljen večini drugih. Če nekaj uporabljajš pogosto, se temu vrednost zakrije, in če na nekaj naletiš redkokdaj, če sploh kdaj, to sestoji iz delcev, izločenih iz konteksta in slovnice, nepovezanih prepričanj, in mora biti po sodbi zdrave pameti in predsodkov preizkušeno kot verodostojno. Dvakrat so me med obiskom študentov na Rockfellerjevem centru v Bellagiu v Italiji leta 2000 prosili, naj razložim, kaj so bile binškosti. "Kultivirani prezirljivci" religije ne vidijo posebnih razlogov, zakaj bi brali resne raziskave krščanskega diskurza in se raje gostijo s karikaturami njegove smešnosti. Tako kot dnevno časopisje se norčujejo z običajnim roganjem, posebej glede krščanstva, kajti težko je braniti nekaj, kar izgleda kot preostanek prejšnje nadoblasti. V "duhovnih" oddelkih knjigarn najdemo kratke, a nenavadne novinarske razlage, ki se razlikujejo glede na učenjaška pospeševanja gnosticizma ali mistični "šund". Na policah ni veliko del, ki resno in poljudno predstavljajo krščanstvo, če izvzamemo evangelijska dela v specializiranih prodajalnah.

Eden od koristnih rezultatov te kombinacije nevednosti in prezira je ta, da krščanstvo ponovno dobiva prednost presenečenja in osupnjenja, ki jo je moralo imeti, ko je prekrizalo pot Rimljanom v prvih stoletjih. Seveda, tudi oni so bili zaničljivi, kakor kaže grafit dečka iz tretjega stoletja v Muzeju Palatin v Rimu, ki prikazuje opico na križu. Ko so rimski senatorji slišali o novi veri od svojih spreobrnjenih žena, jih je to moralo zelo močno prizadeti, pa tudi neprijetno vznemi-

riti.<sup>2</sup> Razglasitev človeškega videza Boga v podobi Juda, usmrčenega na mejah imperija, je bila težko najbolj privlačna od vseh razpoložljivih vzhodnih kultov. Mitraizem bi mnogo bolj ustrezal družbi in njeni vojski. V bitvu bi v primerjavi s krščanstvom skoraj vsak bog bolj pristajal moči imperija ali republikanskim vrlinam, kar sta kasneje ugotovila Machiavelli in Rousseau. Dovolj slabo je bilo že, da naj bi pravi moški ponos nadomestili s ponižnostjo, toda prepoved, da bi kogar koli klicali oče ali gospod, bi verjetno razbila družbo in "postavila svet na glavo".

V letu 2000 je londonska Narodna galerija postavila slikarsko razstavo o Kristusu z naslovom "Videnje odrešenja".<sup>3</sup> Rad bi uporabil to razstavo, kulturni dogodek sam na sebi, da bi izzval nekaj vprašanj, preden preidem naravnost h krščanskemu jeziku. Razstava je pritegnila velike množice in njena predstavitev krščanstva je povzročila vzdušje resne radovednosti. Izobraženi ljudje jemljejo umetnost in njene ikone zelo resno, toda predstavitev teh del na način skladne ikonografije, postavljene v teološki kontekst, je zahtevala spremembo gledišča. Tu so bile stvari, ki so imele zgodovinsko določen pomen, kot recimo dvojna Kristusova narava, očitno odvisne od vnovičnega oživljanja pozabljenega krščanskega jezika.

Neil MacGregor, direktor galerije, se je strateško odločil, da gre preko običajnih umetnostno-zgodovinskih vprašanj stila in izvora in tvega umetnostno-teološko interpretacijo. Njegova razlaga je na primer interpretirala snemanje Kristusa s križa, ko mrtvo telo že postane Evharistija<sup>4</sup> (in je tako (do)končno položeno v roke njegovih prija-

teljev). Toda ne glede na tako ustvarjalno interpretacijo je bilo veliko širše vprašanje zastavljeno ob sugestiji, da lahko damo temu rojstvu in tej smrti, tej prisotnosti in odsotnosti, tej nedolžni človečnosti na sodnem procesu univerzalen pomen, popolnoma neodvisen od posamezne vere.

Vendarle – če bi lahko resnično spoznali univerzalne globlje pomene – zakaj je domet razstave sedemnajsto stoletje? S tem problemom so se bežno spoprijeli v zadnji sobi, ki je vsebovala nekatera moderna dela in je bila naslovljena “Stalna navzočnost”, a očitno je Kristusovo telo preprosto prenehalo zaposlovati evropsko slikarstvo. To spremembo lahko zasledimo v vsaki umetnostni galeriji, najprej s počlovečenjem stiliziranih ikon in začetkom poganskih subjektov, ki jim je sledila vedno širša vrsta tém, kot so portret, družinsko življenje, objekti, mesto in pokrajina. Združevalno znamenje se je razdrobilo.

Zadnji premik proč od Kristusovega telesa je neizbežno povezan s posebno vrsto sekularizacije, ki se je pojavila (recimo) med 1680 in 1720 in je začela razsvetljenstvo ter jo je Paul Hazard poistovetil s *krizo* evropske zavesti.<sup>5</sup> Marcel Gauchet v svojem znamenitem delu *Streznitev sveta (Disenchantment of the World)* celo dokazuje, da se je z osemnajstim stoletjem končalo veliko delo krščanstva – nemara je to zelo francosko gledanje, toda postavi odločilno vprašanje, ali je univerzalni jezik krščanstva popolnoma in v resnici mrtev.<sup>6</sup>

Ker večina slik na “Videnju odrešenja” izvira iz poznega srednjeveškega in renesančnega obdobja, je bil njihov poudarek odločno katoliški, toda za to je možen še dodaten razlog, ki se nahaja v naravi protestantizma. Ne da bi predpostavili, da je bila vera protestantov vlišano Besedo od nekdanj sovražna vidnim podobam, se je v reformaciji nedvomno zmanjšal krščanski repertoar znamenj. V Angliji se sredi šestnajstega stoletja na primer vidi sprememba v načinu in pred-

metu liturgije in umetnosti, kakor je predmet proučevanja Holbeina.<sup>7</sup> Bolje je, da smo previdni pri presojanju “religioznega” premika, kot sta reformacija in predhodna sekularizacija, posebej ko se spomnimo nenehnega religioznega odnosa (še danes) angleške poezije ali Rembrandta ali tradicije glasbe pasijonov, ki se je zbrala v J. S. Bachu, toda nekaj je mogoče v tej ideji, ko jo prenesemo na prikaz Kristusovega telesa.<sup>8</sup> Morda je Bog ostal utelešen v besedah pridigarjev in pesnikov – in glasbenikov, toda ne v vidnem mesu in otipljivem kruhu. Vse to je zelo zapleteno, toda lahko sta najmanj dve stopnji med nami v tem, kar Leo Steinberg imenuje naša “moderna pozaba”, in ponovnim oživljanjem krščanskega jezika.<sup>9</sup>

To razstavljanje odrešenja, kot ga gledamo zgodovinsko z očmi vere, je vzbudilo tudi vprašanje točke na začetku in tiste na koncu. Seveda ni pristne verodostojne originalne Kristusove podobe in predstavljene podobe so izhajale od četrtega stoletja po Kristusu dalje, ko je krščanstvo doseglo ortodoksijo in razvilo ikonografijo kot Dobri pastir, Jagnje in Sidro. Podobe se zbirajo okrog rojstva, smrti in vstajenja in tako okoli vozliščnih točk imanence, transcendence, človečnosti in razlik, prisotnosti in odsotnosti.

To je Kristus vere, utelešeni, križani, vstali, v vnebohodu, vendar je za post-protestantno krščanstvo, kakor ga ohranjajo v spominu, osredotočeno popolnoma drugače. Za nekatere je to Zlato pravilo in zapoved, da si prijazen in prijateljski do trpečih, bolnih ali siromašnih, za druge ideja o boljši družbi miru, sprave in oduščanja, za tretje spet duh univerzalne dobrote, svobode in resnice in za nobenega od teh krščansko občestvo s svojim razvitim načinom izražanja kot táko ni pomembno, razen kot uporabna dobrodelna organizacija, ki vodi dobra dela v tem zapeljivem potrošniškem svetu “mumbo-jambo” in priložnostno tolaži uboge na duhu.

Morda lahko razmišljajoč post-protestant pride najbližje pomenu, da lahko bistvo krščanske umetnosti najdemo v ideji delitve daru in skupnega obeda. To je nedvomno razlaga, ki je zelo blizu krščanski govoric, toda ne zahteva ne Boga in ne vernega občestva. Je povzeto bistvo v obcih človeških izrazih, ki ga lahko gojiš brez kakršnega koli prehoda skozi vode krsta od teme k luči in od smrti k življenju, ali brez kakršnega koli poistovetenja s Kristusom v njegovem lastnem prehodu skozi krst trpljenja, zapuščenosti in smrti v večno življenje.

Kaj lahko rečemo o tej posebno pazljivi razlagi dobrohotnega gledalca? Morda to: da je krščanstvo postalo bolj stvar prostega obtoka in zato izginjajočih idej kot tranzicija in uzakonitev, prevzeta in doživeta v družbi, in sprejemanje v svoje roke "milost za milostjo". Dogajanje v Božji hiši, kjer se prihaja skupaj, da bi delili obed pod bogato zagrinjajočo tančico znamenj ljubezni in lastnega žrtvovanja, se najbolj dobrohotno razume brez udeležbe. Vsakdo bi lahko prišel na idejo ljubečega daru in daru ljubezni z darovanjem svojega telesa in bi lahko naredil celo veliko več brez kakršnega koli navodila religioznih institucij. Ni dvoma, da je to globoko idejo skozi stoletja prenašalo institucionalno krščanstvo, toda nič ni neizogibno potrebno pri posamezni zunanji obliki, ki nosi to notranje in obče bistvo. Resnično je, kakor bi poudaril Harnack, veliko neugodnega v tem institucionalnem dogmatizmu in gorečnosti, ki se vrača v intervalih, da niti ne omenjamo njegove vloge v podvojitvi družbene moči, ki v ta namen poudarja reprodukcijo za vsako ceno, privzeto v "pravi" obliki družine. Komuniciranje na način ljubeznivega daru, ki je prijazno sprejet in ne zahteva ničesar, razen doveznosti, je popolnoma mogoče brez posredujočih obredov in obhajil. "Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte," pravi Sveto pismo. Toda vse to je na voljo brez posredovanja ali slabih strani du-

hovščine ali Cerkve, čeprav se je dejansko nemogoče izločiti iz krščanskega konteksta, da bi odkrili, kako pristno in jasno je v resnici.

Zamislili smo si, nadalje, marljivega prevajalca krščanstva v izraze občečloveškega bistva. On ali ona se je lahko celo sprehodil skozi "Videnje odrešenja" kot po neke vrste izven-liturgičnem romanju, in je dopustil znamenjem govoriti o vsem, kar je najbolj pomembno. V predstavitvi Matere in Otroka in v resnicoljubnem samodarovanju moškega v sodnem postopku, celo do smrti na križu, bi lahko razglasil svetost daru življenja. Morda bi lahko tej osebi prišlo na misel, da razlaga skrbno osvetljuje obče, medtem ko ostaja zvesta posebnim pomenom.<sup>10</sup> Če ne bi naredili tega, bi seveda teptali njihovo pričevanje, kot v času razsvetljenstva, pa tudi kljub naši izmišljeni relativnosti imamo mi vsi boljši dostop kot oni k temu, kar so ti veliki umetniki v resnici imeli v mislih.

Zdaj lahko v veliki meri opustimo načrtno oporo, ki jo je preskrbelo "Videnje odrešenja" in raziščemo eno ali dve pomembni vprašanji: prvo zadeva izvirno in prvotno točko krščanstva in njegovo preprosto notranje bistvo, in drugo, kaj bi lahko bil njegov končni cilj.

Če začnemo na začetku, takoj postane očitno, da vprašanje prvotnega ali izvirnega ni isto kot vprašanje notranjega bistva in da nobeno od njiju ni preprosto. Kar imam tu v mislih, so nekatere površno povezane domene, verjetno samoumevne v splošno razširjeni in pol-protestantski kulturi. So v tem, da je posebna avtentičnost pripisana najbolj prvobitni plasti, od katere je odvisno vse ostalo – da je izvirni Jezusov evangelij moral biti preprost in da se to lahko ugotovi kot notranje bistvo ter da je univerzalnost tega bistva mogoča zaradi njegove preprostosti. Razumljivo je, da se ne morem ukvarjati s temi "vabami", četudi lahko verjetno damo na stran idejo, da je Jezusovo učenje sploh preprosto, pa čeprav "so ga navadni ljudje poslušali z ve-

seljem". Če pomislimo samo na razpon pomenov, ki jih natančno poznavanje pripisuje očiščenju templja, je jasno, da Jezusovo "učenje" ni preprosta zadeva.

Kakorkoli, povezava med univerzalnostjo odrešenja in njegovo preprostostjo je povezana s tem, da udari nekoga kot človeškega in mogočega, zato začnimo s tem, preden izpostavimo idejo preprostosti, kajti zadeve so redkokdaj tako preproste kot izgledajo.

Če začnemo s tem – kaj naj razumemo pod biti "odrešen" onstran prepoznavanja in odgovora na dar velike vrednosti, ki nam je bil brezplačno položen v roke? Človeštvo ima opravka z naklonjenostjo, podeljeno v Kruhu in Vinu in vsi čutimo sorodnost drugega z drugim v tem, kar izmenjujemo, in v spoznanju darovanja. "Kruh in Vino" in "prvina" ležijo v srcu evharističnega slovarja v povezavi z darovanjem in zahvaljevanjem. To je prvotni, najgloblji in obči pomen. Povezava med dati in odpustiti je torej prvotna, kakor v molitvi Očenaš "daj nam danes naš vsakdanji kruh in odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom". Evharistija ostvarja to najbolj osnovno dejanje zaupne in dovezetne vere z deljenjem osnovnih prvin kruha in vina in njunim darovanjem "kvišku" v kontekstu medsebojne odveze in Božjega milostnega odpuščanja vseh naših prestopkov drug proti drugem in proti duhu milosti in resnice. Seveda, ta osnovna načela zahtevajo posredovanje izraznih sredstev, kot so darovi ljudi, ki so obenem darovi Boga, in razporeditev služb pri mizi, kar se v praksi lahko ne izkaže tako preprosto. Tako da smo lahko popolnoma na poti k temu, kar sodobna pozaba etiketira kot "mumbo-jambo".

Seveda, zgodovinsko je celo mogoče, če tudi neverjetno, dvomiti, ali je Jezus v teku zadnje večerje s svojimi učenci sploh kdaj preoblikoval osnovno molitev za vsakdanji kruh in odpuščanje v osnovno daritev svojega telesa kot našega vsakdanjega kruha in stal-

nega odpuščanja, a povezava je očitna. Prav tako je očitno res, da bi morala biti vzorčna molitev postavljena poleg vzorčnega dejanja, kot je to v angleški liturgiji, kjer trenutku razlomitve in razdelitve sledi: "In zdaj, ko nas je naš Odrešenik Kristus naučil, da si lahko upamo trditi Oče naš, ki si v nebesih". Ta stavek nam pove, da so bili vsi nešteti prelomi občestva, ki izvirajo iz greha in vodijo k zlonamernemu prelomu Kristusovega telesa na križu, izbrisani in je človeška družina v osnovi ponovno zbrana okoli mize in spravljena v miru. Najhujše, ki je vodilo roko brata, da se je dvignila proti bratu v prvotnem sovraštvu, je bilo preoblikovano v najboljše na način, v katerem je Sin Človekov in Sin Boga prevzel to nasilje, da bi skupaj pripeljal vse sinove in hčere v enem Bogu in Očetu vseh. To je temeljno teološko, onstran kakršne koli nadaljnje obdelave znamenj.

Vendarle se lahko z vsakim dodatnim premišljevanjem pravzaprav vprašamo, kako enostavno to ostane; in – kakor je jasno pokazala razvijajoča se ikonografija, ki jo je izpostavila razstava – enostavno in preprosto na noben način ne opiše izrednih potencialov govornice krščanskih znamenj. Še vedno lahko rečemo, da je "vse, kar moraš vedeti" naslednje: Bog te ljubi. A razumeti moramo tudi dodatno raziskovanje rastočega jedra, repertoar preobrazb, izhajajočih iz edinstvenega tematskega kazala. Drugače lahko ostanemo samó pri sprevačanju besed, nazadovanju, oblaganju ali obdelovanju judovske mesijanske vsebine skozi grška razumska očala in rimsko pravno obliko, kot tudi seveda izbiri z močjo. V vsakem primeru sociološka metoda teži za razvojnimi načinom obdelave, ki lahko izgleda precej katoliški, ker nam primanjkuje meril za širitev posebnih pravic sploh do prvotnega. Krščanski jezik je to, kar govorijo kristjani, in ga vodijo samo neke vrste usmerjevalni napotki k temeljnim dokumentom, sicer ta jezik postane nekaj drugega. (Če so res zple-



tene zveze, ki rastejo iz prvotnega zaklada vere, potem je krščanstvo, ki diskutira z argumenti, prva "religija" te vrste).<sup>11</sup>

Kaj pa prav tako vznemirjajoče vprašanje možnega cilja? Je krščanski jezik prav tako mrtev, ne več najboljši, edino potrebni posrednik za to, kar je najbolj potrebno sporočiti? Morda sveto zemljo naše sodobne "pobožnosti" lahko najdemo pred neizmerno raznolikostjo podob v umetniški galeriji, kadar se ta ne uporablja za "Videnje odrešenja", ali po možnosti v koncertni dvorani ali gledališču.

Med ključnimi možnostmi sta tukaj bodisi ideja, da so spoznavajoče vede krščanski jezik prikazale kot nepotreben, ali ideja, da obstaja alternativna logika za to, kar lahko imenujemo nenaravno ali bolje – spremenjeno razumevanje. Glede na drugo možnost je krščanski diskurz povezana slovnica o spreobrnitvi in spremembi: prehajanje, zamaknjenost, transcendenca in spremenjenje v smislu napolnitve zemeljskega s svežim pomenom, ki si je v duhu sposoben predstavljati svet, kot naj bi bil, pa ni. Tako je krščanski jezik odločna poezija, ki "vse dela novo" in "vrača stvari k popolnosti", vidik in pogled nazaj, ki prenaša nepokorščino danega. Je leča za zbiranje posameznih vidikov gledanja, presežnost, ki v svetu in družbi aktivno išče učlovečenja v "snovi", ne nirvane.

Kaj pa glede prve možnosti, za katero je krščanski jezik nemočen napačen opis, nejasen privid dejanskega (spo)znanja in mrtev jezik, ki ga le postransko uporabljajo ljudje, ki jih kot "verujoče" ni treba upoštevati in so napóti razlagam, zaznavnim s čutili?<sup>12</sup> Tukaj so nenavadne stvari. Ena je sekularna različica krščanske ideje, da resnica osvobaja, medtem ko praznoverje veže. Druga ponovno razvrsti pojem zgodovinske epifanije, ko razmeji čas spoznanja od "časov, ko je Bog pogledal skozi prste", razen da zdaj to vrsto spoznanja definira kot takšno, ki se jo da preizkusiti in do-

kazati kot neresnično. Na tej točki trčimo na zadnji okop teorije zarote, sicer splošno diskreditirane: zainteresirane osebe so se skupaj zarotile, da bi okovale ljudi s svojimi škodljivimi religijskimi lažmi.

Na žalost so se škodljive posledice, s katerimi so včasih obtoževali religijo kot njihov edini izvir, zopet pojavile v dvajsetem stoletju pod sekularnimi okrilji v Hitlerjevem rajhu, sovjetski Rusiji, Kitajski, Etiopiji, Kambodži. Vsa ta so imela svoja obvezna pravila in mehanizme za izobčenje, vodene od brezobzirnih teženj novih ureditev, ki so vodile v uničenje. Nove različice otrok luči so predale poveljstvo otrokom teme za sekularno pogubo na smetišču zgodovine.<sup>13</sup> Seveda se lahko sekularna vera čiste rase ali prave stranke označi kot preprosta religioznost pod novim vodstvom, toda bolj verjetna razlaga je v mnenju, da so ti grozni zločini potenciali, ki so zapisani v človeško družbo kot takšno.<sup>14</sup>

### **Način krščanske govornice, zakramentalna ikonografija**

Moja zaključna razmišljanja se ukvarjajo z izbiro alternativne logike naravoslovnim znanostim, in raziskujejo, kakšna posebna logika ponazarja krščanski jezik, vključno z njegovimi spremembami. Ker se tega ni mogoče lotiti z zgodovinskim pregledom, bom kratko pregledal tri vrste krščanstva, ki v grobem ponazarjajo zgodovinsko zaporedje. Čeprav se zgodovinsko razumejo kot nadomestitev tega, kar je bilo prej, ponazarjajo in razširjajo besedoslovje iste veje, izhajajoče iz popolnoma iste korenine. Začasno jih lahko identificiramo kot katoliško, liberalno protestantsko in binško. Če povemo drugače – učlovečenje slovesno ustoliči Kraljestvo in Kraljestvo je uresničeno v univerzalni binško govornici.

Učlovečenje poistoveti Boga v človeškem videzu, ob tem pa zakriva ali razkriva Božje poistovetenje z nami. Po besedah Svetega pisma je on "Emanuel", kar pomeni Bog z

nami. To spremeni predstavo o Bogu kot nekem, ki nagovarja in celo graja ustvarjene ljudi iz varnih nebes, v nekoga, ki se ga dotikata betežnost, krhkost in nevarnost naših človeških razmer. Seveda krščanska ikonografija združuje tako podobo nemočnega kralja kot ve-

soljnega Pantokratorja, Sodnika in "Kralja vesoljstva", toda v kupolah prevladuje človeški videz. "Vogelni kamen" je narejen iz "kamna, ki so ga zidarji zavrgli". Popolni preobrat statusa Božjega kraljestva je jasen že v kralju, ki je bil sojen, obsojen, ponižan, zaničevan in



E. Dolinar: Nimam podobe ne lepote, da bi me gledali, glina.

zavržen; in je bil “povzdignjen visoko”. On, ki je bil sojen, postane končni sodnik poslednjega dne. Sestop in vzpon, vtisnjena v spomin veroizpovedi, nosita tudi popolni preobrat Kraljestva.

Božji tetragram, ki ne more biti razločno izgovorjen, je dobil ime, tako da v krščanstvu mistična razlaga znamenj (ali v islamu geometrični vzorci) meji na človeški videz. V tej povezanosti izraz judovsko-krščanski zapeljuje, kajti navkljub očitni zvezi z judovskim Svetim pismom, resnično očitni odvisnosti, je krščansko razumevanje radikalno drugačno. Von Harnack se je spraševal celo o tem, ali bi bilo judovsko Sveto pismo lahko kanonično za krščanstvo, dajajoč krščanskim preroškim pripovedim, ki se ukvarjajo z biti “na Poti”, *in via*, samo rezervne moči upanja, zaupanja in molitve.

Podvojene pripovedi o rojstvu in trpljenju so osrednje zato, ker osredotočajo pozornost na Božjo pojavo, bedo in umiranje, in zato, ker kljubujejo univerzalnim in abstraktnim kategorijam s tukaj in zdaj, “s škandalom posebnega”. Če je božanstvo razkrito, dobesedno izpostavljeno tukaj in zdaj, potem milost in resnica ne moreta napraviti vtisa z vzvišeno močjo razuma. Noben silogizem te ne bo pripeljal do Besede iz mesa. Vprašanje razpade izključno v človeški klic: “Ali ti ni nič nemogoče?”

Prvi kristjani so bili poznani kot tisti “na Poti”, *en route*.<sup>15</sup> Jezik poziva je tako jezik spreobrnitve, utelešene v prehodu (tranziciji). Najbolj vsenavzoča metafora dramatičnega premika zornega kota je sprememba iz teme v svetlobo, s temo, ki ne razume svetlobe in jo skuša nenehno uničiti. Pastirji in kralji pridejo ven iz lastne teme, vodeni od svojih različno sijočih luči in se znajdejo v “čudoviti svetlobi” naklonjenosti Otroka in njegove Matere. Odrešenje, ki ga je videl Simeon, je luč, ki razsvetljuje pogane. Ko se je Jezus spremenil na gori, je njegov obraz

zasijal kot sonce, dokler ni na koncu ob zaključku Nove zaveze Jagnje, ki daje luč Svetovnemu mestu. Nasprotno sence prihajajočega pasijona zatemnijo Juda, da gre v noč, učence, da zdrsnejo v temno noč Oljske gore in sonce poide, ko Jezus izdihne svojega Duha. Je zelo zgodaj zjutraj, preden je še dan, ko se žene približajo grobu in odkrijejo, da je Sonce pravičnosti že vzšlo. “Ni ga tukaj, ampak je vstal.”

Vsa ta sijoča spremenjenja so povezana z mnogokratnimi prehodi, tako da Kristusov vstop v vodo krsta na novo postavi predhodne prehode skozi vodo v Obljubljeno deželo, kot je bilo prečkanje Jordana, in vnaprej predvidi vse ostale krste z očiščenjem umazanije in premikom od teme k svetlobi in skozi “smrt” v večno življenje.<sup>16</sup> Umivanje nog je naslednji implicitni znak prehoda, čeprav se lahko liturgično uprizoni samo enkrat na leto, z očiščenjem in potrditvijo, ki je še eden od dramatičnih preobratov Kraljestva, kjer je Gospodar tisti, ki streže.

Dramatični prehod pride z vnaprejšnjim spremenjenjem Kristusovega telesa v nebesko hrano pri zadnji večerji. To napolni naravne prvine s človeško navzočnostjo.<sup>17</sup> To je predzgodovina skupnega praznika, ko kraljestvo miru pride na zemljo tako, kot je v nebesih. To je novi svet Očetovega kraljestva, katerega Sin bo, z vsemi Božjimi hčeri in sinovi, vse izročil Očetu, da bo Bog “lahko vse v vsem”.<sup>18</sup>

Tako se ponovno vračamo k človeškemu telesu kot jasnemu znaku slave božanske človeškosti. Ko smo videli Sina, smo videli tudi Očeta, ker sta eno, in kot eno sta v nas in za nas. Antropomorfizem ne more iti dalje. Sam jeruzalemski tempelj kot šotor in tempelj Najvišjega je spremenjen v borno telo, in v njegovo najsvetejše stopi reprezentativni Človek.<sup>19</sup> Potem ni nič čudnega, da Večno mesto nima templja, kajti zaklano in zmagoslavno Jagnje je postalo njegova glavna svetloba.

Vse to je del okvirja krščanstva okoli vozlišč učlovečenja, trpljenja, vstajenja in vnebohoda: "ta, ki je sestopil, je ta, ki je šel v nebesa" in nesel človeštvo k Bogu. "Videnje odrešenja" odraža prav to izključno nevtralnost stališče razglasitve Kraljestva, in celo dve vmesni "uresničitvi" učlovečenja v krstu Duha v Jordanu in spremenjenju na gori. Toda kaj torej o tem nevtralnem stališču, kjer je Kraljestvo slovesno ustoličeno? To je lahko veliko manj središčno evropski umetnosti (in glasbi), toda navsezadnje se prikaže v nadaljnji krščanski rabi jezika.<sup>20</sup>

Srce te razglasitve je nepomembnost posrskih kvalit, bodisi bogastva, zdravja, moči, znanja ali "del postave", da bi bil nekdo sprejet kot državljani Kraljestva. Ključno besedilo je 25. poglavje Matejevega evangelija, kjer je Kristus anonimno navzoč v nagem in lačnem, in je sočutna skrb osnova za Božje priznanje. Vodilna podoba Kraljestva je skrb, s katero dobri pastir skrbi za izgubljene, in služenje, kot je gospodar vseh služabnikov vseh. Dobri pastir hrani čredo, gospodar umiva noge tistim, ki jih imenuje svoje prijatelje, pelikan daje svojo kri. Ta "znamenja" izražajo radikalni preobrat vsega, kar velja v ureditvi sveta. Staro "je minilo" in zdaj srečujemo vztrajno prihajajoč advent, ki je blizu in že navzoč. Bogati so odpuščeni prazni, močni so razlašeni, in ubogim, vključno z ubogimi v duhu, sta podarjena milost in blagor. Posledica je primat notranjega nad zunanjim, tako da "je telo več kot obleka", in primat duha nad črko, tako da je bila Sobota narejena za človeka, ne človek za Soboto.

Taka življenjska pravila so eksplozivni, postavljeni pod civilizacijo, ki vključuje evangelije kot temeljne listine, ki so sproženi na namig družbenih okoliščin in podvrženi "zunaj-zidnim" spremembam onstran cerkvenega nadzora. Ključ je razglasitev miru: "blagor miroljubnim". Kristus žaluje nad mestom, ki ni spoznalo, kaj "pripada njegovemu miru",

in vstopi vanj na oslu, da bi uzakonil kraljestvo miru. Ravno pred trenutkom nasilne aretacije je tematika miru ponovno soočena v ironičnem povabilu učencem, naj dajo denar v svoje mošnje, in kupijo meče ter tako postavijo na glavo vse predhodno učenje (Lk 22,36-38). To je tako kot druga skušnjava v puščavi – tokrat ne, da bi kamenje spremenili v kruh, ampak da bi dali prostor moči denarja in nasilja. Ko učenci ugibajo, ali bi ubogali, Jezus pravi: "Dovolj je". Nasilje rodi nasilje. Božje mesto naj bo osnovano na dajanju življenja, ne kot vsa človeška mesta na jemanju življenja. Vpisano ceno je pretrpel žrtev-Duhovnik in Umorjeni Kralj, ki tako obrne krvavo logiko človeškega žrtvovanja kot temelj za mesto. Krščanska procesija v mesto naj bi bila vstop, ki sledi zastavi križa, čeprav bo tudi ta zavržen, ker družbeni odpor takšno gledanje postavi na glavo, celo kadar je infiltrirano. (Seveda, Kraljestvo miru je neizvedljivo stanje, do katerega ne pride nikoli v zgodovini, in direkten politični prevod tega prezre pogaalski značaj "političnega" in ga z lahkoto izrodi v gesto in sentiment – kot sem poskušal dokazati v svoji *Does Christianity Cause War?*)<sup>21</sup>

Toda obstaja tretje raziskovanje potenciala krščanskega jezika, ki izhaja iz binkoštnega "priti skupaj". Predvideva univerzalen jezik duha, ki ga govorijo v Novem Jeruzalemu. V tej zvezi se krščanski pritisk na čas stopnjuje. Binkoštna znamenja se skladajo z vsemi drugimi znamenji ozdravljenja, ki napovedujejo vdor Kraljestva in Božjega "dobrega časa". Če je umivanje nog priložnostno znamenje, je ravno tak prihod zamaknjene sposobnosti jezikov, ki postavi na glavo razdiralno nerazumevanje v Babilonu, tako kot odrešitev postavi na glavo padec. Na večini renesančnih slik igra Duh vljudno vlogo v urejenosti Trojice: golob, ki se spušča z miroljubno uvidevnostjo in se dviga v nepopisni zamaknjivosti. A vendarle lahko izbruhne v nadaljnje pripovedovanje, tako kot to dela

danes na ogromni družbeni lestvici dežel v razvoju, in ponuja preroške moči tistim, katerih glasovi prej niso bili slišani. Tudi oni so povabljeni, da se pridružijo Novi pesmi, *Canticum Novum*, Vesoljnega mesta. Čeprav binkošti v nekaterih skupinah zelo podcenjujejo, so postale hrupna zamaknjenost ubogih, posebej žensk. Zaradi skrajnih meja njihovih izkušenj vedo bolje kot mi, kaj pomeni klicati in peti "Blagoslov in čast, slava in moč". Tako ortodoksni zastoj postane *du-namis* in omogočanje, z vsemi nevarnostmi, ki jih ima za posledico pristop k resnični moči. Ponovno je oživljena otipljivost vere: njena sposobnost, da se dotakne.

Čeprav so vse te teme jasno vtakane v krščanski repertoar, se lahko tudi samostojno razvijajo in – kot navedeno – mutirajo k dobremu ali slabemu na način, ki ga njihov prvotni izvor ne kontrolira. Ideja žrtve in "Outsiderja" se lahko uveljavi v vsakem, ki se upira občemu dobremu ali ni razumljen ali uveljavi pasivnost in nezmožnost; središčno mesto otroka lahko postane pretirana čustvenost o nedolžnosti ali nespameti; moč duha lahko postane duh moči in križ postane meč. V posameznostih lahko nenehno poglobljanje notranjega na račun zunanjega in povečevanje vsebine in pristnosti na račun oblike, institucionalnega posrednika in neprekinjene liturgije, spodkoplje pravo zmožnost Cerkev, kjer ljudje prihajajo skupaj, da prosijo odveze in odpuščanja, kjer se lomi in deli kruh in kjer je spoštovanje v duhu in resnici. Cerkev je še vedno stvaritev dostopne slovnice transcendence preko in onstran imanentnih institucionalnih potreb družine, sosesčine in rodov. Pripada dialektiki potrebnih institucij za biti v svetu, a ne *od* sveta. Če Cerkev ne bi obstajala, da bi dajala obliko duhovnemu obzorju prostovoljnega daru in iskanju odpuščanja, bi jo nujno morali izumiti.

Edinstvenosti "Cerkev" ali dejstva, kako izrazito je oslavljen njen jezik, ne uspemo

uvideti zaradi sekularizacije transcendence, ki izginja v narodu ali naravi. V čaščenju naroda odrešujoči Rešitelj postane kolektivni narodni junak (ali mučenec), v čaščenju narave izgubljammo odrešenje, ki je možno v pripovedovanju, ki se veseli v času in zgodovini. V čaščenju narave in naroda raje spreminjamo sveto v nastanek in reprodukcijo, vitalizem in nagon, kot pa v prerojenje in občestvo duha onstran "vseh narodov, rodov in jezikov".

Koliko, če sploh kaj, lahko izberemo, da bi si lahko prisvojili krščanski jezik in tematski repertoar, je druga zadeva. Možno si je (neodvisno od omejenosti, mej in struktur avtoritet, ki omogočajo identiteto in stalnost Cerkev) zamisliti temeljno bistvo, ki je osredotočeno na vse, kar je bilo vsebovano v daru in odpuščanju, utelešenem v "človeški obliki Božjega". Poročilo o učlovečenju in odrešenju se lahko razume samo v tem kontekstu in Božja transcendenca, ki se zopet identificira brez ostanka, spremeni naše obzorje, ki nas vleče naprej, da bi kraljestvo lahko prišlo. Na taki osnovi so si lahko dobrohotni gledalci na razstavi "Videnje odrešenja", o kateri sem govoril predhodno, predstavljali, da so izvlekli bistvo krščanskega jezika, oskubljenega posredovanja in metafizične projekcije, četudi se ta "trenutno" opira na nekaj, kar je nekoč imelo posebne začetke. Nekateri marljivi opazovalci so bili lahko celo udeleženi v tem, da so v zaporedju zunanjih obredov našli najbolj popoln izraz človeške vzajemnosti in občutek "dajanja", vsaj za nas, ki se slučajno nahajamo v nekdanji krščanski civilizaciji. Za takšne bi bilo "večno življenje" v "spoznanju Kristusa" kot utelešenega duha ljubezni in resnice in razlika med razodeto religijo in tem, kar je razkrito v delih vere, bi bila dejansko zabrisana. Ni dvoma, da se Nova zaveza v nekaterih pogledih ne bi dala asimilirati, posebno ne v dejstvu, da je vseskozi prepojena z upanjem na vstajenje.

V tem, kar sem predlagal zgoraj, je veliko takega, tako mislim, kar bi sprejel Harnack, stoletnico katerega *Bistva krščanstva* (*Das Wesen des Christentums*) smo praznovali v letu 2000. Področja razlikovanja bi po moji domnevi ležala v zadevi institucionalnih nosilcev upravljanja idej krščanstva. Lahko bi simpatizirali z njim glede možnosti, da se te ideje lahko zakrijejo s hierarhično in obredno ureditvijo, medtem ko še vedno razmišljamo, kako daleč lahko ogrodi dogme in obreda dejansko varuje bistvo milosti z avtoritativno in določeno uzakonitvijo osnovnih poročil, da bi jih tako obvarovala pred porazgubitvijo in prosto krožečimi idejami. Navsezadnje ideje protestantizma niso tiste, ki dandanes navdajajo najbolj vitalna gibanja v krščanstvu, ampak je to otipljiva vera katoliške in binkošne vere. *Semper reformanda* je lahko raziskovanje nadaljnjih pomenov, preizkušenih ob evangeliju, toda lahko je tudi postopno krčenje, ki končno v bistvu ne pusti ničesar, niti ne osnovnega dejanja zaupanja, ki ga razglša *sola fidea*. To je vprašanje, ki ga sociologija dodaja k zgodovinskemu vprašanju, ki ga je zastavil Harnack, in ki je lahko začetek kritike njegove kritike.<sup>22</sup>

Prevedla: Darja Šneberger Brežnik

1. Prebrano na Univerzi v Helsinkih, 17. maja 2000 ob priložnosti prejema častnega doktorata iz teologije. Hvaležen sem Rockefellerjevi fundaciji za tedne, ki sem jih preživel v Villi Serbelloni, Bellagio, kjer sem lahko napisal pričujoč prispevek med velikonočnimi prazniki leta 2000. The Language of Christianity je prvo poglavje iz knjige David Martin, *Christian Language and Its Mutations, Essays in Sociological Understanding*, Lancaster University, London School of Economics, Ashgate (op. prev.).
2. Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom*, Oxford, Blackwell, 1996.
3. MacGregor, Neil, *Seeing Salvation*, London, National Gallery, Yale University Press, 2000.
4. MacGregor, n. d., 78.
5. Hazard, Paul, *The European Mind 1680-1715*, London, Penguin, 1953.
6. Gauchet, Marcel, *Disenchantment of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
7. Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars*, New Haven and London, Yale University Press, 1992.
8. Če upoštevamo šibek prebitek v C. P. E. Bachu, je prekinitve vse do dvajsetega stoletja.
9. Steinberg, Leo, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion*, Chicago, Chicago University Press, 1983.
10. Mac Gregor, n. d., 193-195.
11. Prim. Williams, Rowan, *On Christian Theology*, Oxford, Blackwell, 2000, poglavje 7.
12. Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge, 1992.
13. Niebuhr, Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, London, Nisbet, 1945.
14. Za razpravo o tej temi prim. Eisenstadt, S. N., *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
15. "Pot" uporabljajo latinskoameriški binkoštniki in tisti, ki padejo ob robu poti "desviada".
16. Drury, John, "Mark" poglavje 8 v: Robert Alter in Frank Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, London, Collins, 1987.
17. Prim. Pickstock, Catherine, *After Writing*, Oxford, Blackwell, 1998, poglavji 4 in 5.
18. 1 Kor, 15,28.
19. Heb, 9.
20. Mitchell, Donald, *Cradles of the New. Writings on Music 1951-1991*, London in Boston, Faber & Faber, 1995. Glej str. 251-255 o relativnem neuspehu "apostolov" in "Kraljestva".
21. Martin, David, *Does Christianity Cause War?*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
22. Poglavja 7 in 8 in dela 4 in 5 v delu Rowan Williamsa *On Christian Theology* (Oxford, Blackwell, 2000) se mi zdijo posebno koristna in simpatična. Prav tako sem hvaležen Klausu Tannerju za pogovor in da me je napolnil na delo Wilhelma Paucka, *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, New York, Oxford University Press, 1968. Glede vprašanj o zgodovinskih izviri je name naredil posebni vtis Larry Hurtado, *One God, One Lord*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.

Drago K. Ocvirk

# Verstva kot oblikovalci identitete

*“Religija je ključ zgodovine,” je rekel lord Acton. In danes, ko se zavedamo ogromnega vpliva nezavednega na človekovo delovanje in moči, ki jo ima religija, da zaveže in razveže te skrite sile, je Actonova misel dobila širši pomen, kakor se ga je sam zavedal.”*

Christopher Dawson<sup>1</sup>

*“Znano je, da se med ljudmi resnica razkrije v kakšnem lapsusu. Prizadevanja, da bi definirali Evropo oziroma še bolj, da je ne bi, so bila ogromen kolektiven lapsus. Ne vem, od kod je prišlo načelo, da Evropa ni krščanski klub, toda vsa pristojna usta so ga ponavljala. (...) Kaj hočejo s tem povedati? Nedvomno to, da Evropa ni krščanska, vendar tega ne morejo reči. Nekaj jim to preprečuje. Edino, zaradi česar ne morejo reči, da Evropa ni krščanska, je to, da v resnici je krščanska.”*

Pierre Manent<sup>2</sup>

Na prvi pogled se zdi, da je danes povsem nekoristno še razpravljati o verstvih in njihovem pomenu za skupinsko in s tem tudi za posameznikovo identiteto. Religija naj namreč ne bi imela (skoraj) nobenega družbenega vpliva in naj bi bila le stvar okusa in osebne izbire. Takšno prepričanje se je uveljavilo predvsem v Evropi in zaradi tega je ta celina svojevrstna izjema v svetu. Razlogov za to evropsko posebnost je več, najbolj pa bodo v oči trije. Stoletni spopad za prevlado v družbi med svetno in duhovno oblastjo – slednja je bila še posebej trdoživa v katoliški izvedbi – je pripeljal do različnih oblik ločevanja med javno in zasebno sfero. Svetna oblast je zavladata nad prvo, duhovni oblasti pa je pustila zasebnost. Komunizem je drugi de-

javnik, ki je ideološko in predvsem z zatiranjem brez primere “dokazoval” nepomembnost oziroma še huje: škodljivost religije. In končno je imela pomembno vlogo pri podcenjevanju religije ideologija razvoja in napredka. Ker je na njej jezdila modernost, je odločilno zaznamovala tako splošno miselnost v Evropi kot tudi misel od akademije do politike. Na tej ideologiji se je utemeljila tudi teorija sekularizacije, ki je dogmatično napovedovala odmrtnje religije.

Demokratska Evropa je že preseгла vprašanje dveh oblasti – svetne in duhovne – nad družbo. Boj za prevlado med svetno in duhovno oblastjo je družbi omogočil, da se je emancipirala in se postavila kot nov pomemben družbeno-političen dejavnik v obliki civilne družbe. Med javno in zasebno sfero se je tako vzpostavila tretja, ki prek civilno-družbenih združenj sooblikuje skupno življenje kake družbe in države. Religija v tem primeru ni več izrinjena v zasebnost, marveč ima posebno mesto v okviru civilne družbe in zato tudi posebej pravno urejen položaj. Največji korak v tem smislu je storila Evropska ustavna pogodba, ki govori v ločenih členih o civilno-družbenih združenjih (čl. I-47) in posebej o Cerkvah in nekonfesionalnih organizacijah (čl. I-52). O komunizmu ne bi izgubljal besed, čeprav je v deželah, kjer je pol in več stoletja gnetel družbo in teroriziral ljudi, zasejal mnogo predsodkov proti religiji. Ti so ga preživeli in še vedno sooblikujejo odnos zdaj demokratičnih držav in svobodnih ljudi do religije.<sup>3</sup>

Tretji dejavnik, ki je krojil pogled na verstva, je teorija sekularizacije. Ta je v strmem zatonu, kajti dejstva so jo ovrgla kot ideološki konstrukt, ki preprečuje razumevanje druž-

benih in človeških stvarnosti, ne pa omogoča. Na simpoziju o družbenih vedah v spremi-njanju v Parizu maja letos je slaviti antropolog Clifford Geertz začel svoje predavanje *Religija tema prihodnosti* z naslednjimi mislimi. "Medtem ko poteka eksplozivna politična zgodovina porajajočega se stoletja, je zagotovo najbolj izstopajoče – in najbolj presenetljivo – dogajanje na svetovnem družbenem odru, s katerim se morajo soočiti družbene vede, to, kar so poimenovali – napačno, po mojem prepričanju – *'vrnitev religije'*. Napačno zato, ker ni religija nikoli izginila. Le pozornost družbenih ved se je usmerila drugam, ker so jih povsem obvladovale razvojne predpostavke. Skladno s temi predpostavkami je za versko angažiranje veljalo, da njegova moč v sodobni družbi usiha, da je ostanek starodavne tradicije, ki ga neogibno spodjeda nezaustavljivo napredovanje štirih jezdecev modernosti: sekularizem, nacionalizem, racionalizacija in globalizacija."<sup>4</sup>

V Sloveniji so dejavniki, ki preprečujejo kolikor toliko razsoden pogled na verstva, dobili za časa totalitarnega komunizma razsežnosti, ki se jih bomo, kot kaže, še dolgo otepali. Razlog za to tiči v veliki meri v dejstvu, da je protikatolištvo postalo nadomestna religija komunističnih elit in njihovih pristašev. Omeniti velja, kako se obnašajo do religije na eni strani naši politiki in na drugi večina izvedencev za ta vprašanja – od sociologov do novinarjev, ki to področje pokrivajo. Politiki so se v glavnem že odrekli togih ideoloških plašnic preteklosti in se ravnaajo v odnosu do religije predvsem pragmatično: večina jih namreč posnema evropsko prakso, ki spodbuja sodelovanje med državo in verskimi skupnostmi, nekateri pa v slogu trde komunistične manire, četudi so liberalci (!), do skrajnosti zaostrejuje odnos do religije (ta jim vedno pomeni le katoliško Cerkev) v upanju, da bodo tako pridobili glasove fundamentalističnih privržencev laicizma in protikatolištva.

Med ustvarjalci javnega mnenja – družboslovci in novinarji –, ki so bili pomemben del komunističnih elit, prednjačijo tisti, ki imajo do religije iracionalno odklonilen odnos. Ker so s propadom komunizma ob del oblasti, se zdaj krčevito oklepajo teorije sekularizacije, da bi vendarle mogli še naprej dajati religijo (beri: katoliško Cerkev) v nič. Medtem ko so se družbene vede na Zahodu preusmerile od statističnega ugotavljanja vernosti k vprašanju v zvezi z ustvarjanjem smisla in svetovnih nazorov, ostaja večina naših družboslovcev ujetih v preživeti pozitivizem, še zlasti glede religije. Ravno nasprotno od tistega, kar predlaga Geertz: "Bolj kakor merjenje in statistike – ugotavljanje števila nedeljnikov, obdelovanje anket ipd. – nas mora zanimati kakovost duha: okvirji dojetanja, simbolne oblike, etična obzorja."<sup>5</sup>

Če izvzamemo prevladujočo miselnost pri nas, vidimo, da so na Zahodu v praksi in teoriji vse bolj kritični do tega "prvega pogleda", ki uvršča religijo med nepomembne reči. V tem duhu pravi Regis Debray: "Kakor Jezus ne izbriše Sokrata, tako Voltaire ne izbriše Avguščina, kajti vsi so člani v skupni verigi. Anatomija evropske duše bi nedvomno brez težav pokazala naložene plasti drznosti in iznajdb. Zaradi zadnje od njih, laičnosti, ne moremo pozabiti njenih prednikov, ki so jo hranili (nenazadnje že izraz 'laik' spada v krščanski besednjak).<sup>6</sup> Med poznavalci se tako na podlagi dejstev uveljavlja prepričanje, da je religija ključ zgodovine, kot pravita lord Acton in C. Dawson v uvodnem citatu. Med drugim to pomeni, da je religija bistveno oblikovala in še oblikuje podobo ljudstev in ljudi, zavest, ki jo imajo o sebi, ter odnose, ki jih gojijo med seboj, do okolja in do skrivnostnega izvora sveta in življenja. V razpravi bom predstavil tri vidike tega dogajanja: najprej je prikaz Girardove antropološke teorije, po kateri je religijskost zibelka kulture in civilizacije; sledi razmislek o razmerjih med re-





E. Dolinar: Preizkusil si moje srce, obiskal si me ponoči, pretopil si me, glina.

ligijo in civilizacijo, kar bom pokazal na primeru Evrope; nazadnje se dotaknemo še vloge religije pri oblikovanju evropskih nacij. Razprava se konča z omembo novih razmer, ko so religije vse manj vezane na posamezno ozemlje in v lastnem spreminjanju v napetosti med globalnim in lokalnim sooblikujejo sodobno človeštvo.

### 1 Zibelka človeštva

V antropologiji razvija René Girard že štirideset let teorijo, ki bi mogla razložiti in zaobjeti pojav človeštva v njegovi kulturnosti podobno, kot je Darwinova teorija razložila

razvoj vrst. V eni svojih zadnjih knjig, *Izvori kulture*, z več vidikov osvetljuje temeljno spoznanje, in sicer: "Človeška kultura in samo človeštvo sta otroka religijskosti".<sup>7</sup> Svojo teorijo razvoja kulture in človeštva iz naravnih živalskih danosti gradi na hipotezah o posnemovalni želji in o grešnem kozlu.

Posnemanje je razširjeno v živalskem svetu, bilo pa je tudi med predniki *homo sapiensa*. Posnemovalec si zaželi isto stvar, kot jo želi vzornik. To povzroča dvojno reakcijo: vzornik prebudi željo po nečem/nekem, hkrati pa je ovira, da bi želeno dosegli, ker ga hoče zase. Med vzornikom in posnemovalcem se

lahko razvije ali sodelovanje ali tekmovanje. Logika posnemanja ne strukturira le odnosov med posamezniki, ampak tudi skupinske odnose, in pripelje v različne oblike nasilja, ko se boj za zaželeni predmet spremeni v boj proti tekmecu. Girard vidi izvor nasilja v tem posnemovalnem prisvajanju stvari, zato se mu zastavi vprašanje: Kako omejiti posnemovalno nasilje, ki ogroža posameznike in vrsto?

Mehanizem, ki nasilje kanalizira in ga odvrta od skupnosti, je pri nastanku in razvoju kulture. Poznamo ga pod imenom grešni kozel, ponazorimo ga lahko tudi z drugimi prispodobami: dežurni krivec, trn v peti, črna ovca, garjava ovca, bela vrana ... Vse te prispodobe označujejo človeka, ki se razlikuje od drugih in mu skupnost, ki ji grozi razdejanje zaradi posnemovalnega nasilja, pripiše odgovornost za nered in ogroženost. Skupnost prenese vso mimetično sovraštvo na tega "krivca" in "povzročitelja" nasilja ter ga odstrani iz svoje srede, da bi odvrnila nevarnost in znova vzpostavila red. Ker se po teh dejanjih vanjo res vrne mir, jo to le še utrdi v prepričanju, da je žrtev res imela silno škodljivo moč, a se je z njenim umorom spremenila v izjemno blagodejno moč. "Grešni kozel postane božanstvo v arhaičnem pomenu, se pravi je vse-mogočno in zmore storiti hkrati dobro in hudo. (...) Predpostavljati moremo, da so nekatere arhaične skupine izumrle, ker njihova posnemovalna rivalstva niso nikoli določila takšne žrtve, proti kateri bi bili vsi, in bi jih zato obvarovala pred samouničenjem. Drugim morda ni nikoli uspelo tega pojava spremeniti v obredje in tako ustvariti trajen religijski sistem. (...) Kultura izvira iz mehanizma grešnega kozla in prve resnično človeške ustanove so nastale iz namernega, načrtnega ponavljanja tega mehanizma."<sup>8</sup>

Pot človeštva iz biologije v kulturo se tako začne z smrtonosnim posnemovalnim nasiljem, ki se ga začasno zaustavi z mehanizmom grešnega kozla. Če se iz tega mehanizma raz-

vije ponavljajoče se obredje in z njim religija, smo prestopili iz biologije v kulturo. "Obredje se tako spremeni v ustanovo, ki pomiri sleherno obliko krize: npr. krizo odraščanja z obredi prehoda, krizo smrti s pogrebnimi obredi, na krizo bolezní odgovarja obredna medicina."<sup>9</sup> Vse to se dogaja med predhodniki homo sapiensa in dolgo pred pojavom jezika, kajti upoštevati je treba neotenijo<sup>10</sup> oziroma podaljšano mladost, nezrelost mladiča, ki se med drugim kaže v njegovi odvisnosti od drugih in v dolgem dvostopenjskem spolnem razvoju. Pri človeku kot najbolj izrazitem neotenu so s podaljšano nezrelostjo povezane še z druge značilnosti.<sup>11</sup> Vse te so "hkrati fizične in kulturne," pravi Girard, "in znanstveniki se še vedno sprašujejo, kako se je vse to zgodilo. Mislim, da omogoča to na predjezikovni ravni sistem okrivljene žrtve. Na določeni stopnji evolucije, ki je spremenila primata v ljudi, je neka vrsta religijskih prepovedi ali nepopisnega bivanjskega strahu pred ogromno in nevidno močjo povzročila prepovedi proti nasilju. Te vrste prepovedi so ščitile samico in njeno potomstvo in tako omogočile preživetje otrok, ki sami tega niso zmogli in ki bi jih samci sicer požrli. Pogosto pravijo, da je človek žival, ki 'se je sama udomačila'. Toda ni se udomačil sam: *zanj je to storilo žrtvovanje*. Religija je struktura brez subjekta, ker je subjekt načelo posnemanja. Prepričan sem, da si lahko o tem izdelamo realistično predstavo, ki razloži veliko tega, česar se brez nje ne bi dalo razložiti."<sup>12</sup>

Človeštvo teh mehanizmov, ki sta ga ustvarila in ga omogočata naprej, ni poznalo, vse dokler ju ni razkrilo judovsko-krščansko izročilo. Zadnja od desetih zapovedi prepoveduje poželeti dobrine bližnjega; če bi se je človek držal, ne bi moral, prešuštoval, kradel in pričal po krivem, kar prepovedujejo zapovedi pred zadnjo.<sup>13</sup> Evangeliji pa dajejo za vzornika Boga, ki ljubi človeka in človeštvo. To je pokazal Jezus iz Nazareta, ko je prevzel

vlogo grešnega kozla. Če evangeliji sledijo do tod delovanju mehanizma grešnega kozla, pa na tej točki prekinejo z njim. Zavrnejo namreč uveljavljeno prepričanje, da je žrtev krivec, ki je res povzročil nasilje v družbi, saj se je to z njegovim umorom ustavilo. Zaradi tega so miti "povzročitelja" zla, po njegovi odstranitvi predstavljali kot doberdelnika, božanstvo: dvoumnost grešnega kozla (vzrok nasilja/pomiritve) je stalnica mitov. Evangeliji pa nasprotno razkrijejo, da je Jezus nedolžen in da je Bog na strani nedolžne žrtve, ne pa skupnosti, ki se je ob njegovem križanju spravila med seboj.

Judovsko-krščansko izročilo je razkrilo izvor nasilja in nedolžnost žrtve, žrtvovane zaradi "ljubega" miru. Prav to antropološko razodetje v pripovedih o Jezusovem trpljenju je bistveno vplivalo na spremembo miselnosti in odnosa do nedolžne žrtve. Skrb zanjo je postala skupni imenovalec sodobnega sveta: "Resnična gibalna sila je konec žrtvovanjskih zapiranj, to je sila, ki zatem, ko je uničila arhaične družbe, sedaj razgrajuje njihove naslednike, nacije, ki se imenujejo moderne".<sup>14</sup> Zanimivo je, da je ta skrb pripeljala do absurdnih situacij, ko prihaja do posnemanj in tekmovalj, kdo bo več storil za žrtve ali odkril nove. "So žrtve na splošno, a najbolj zanimive so tiste, zaradi katerih moremo obsoditi svoje sosede. In ti nam vračajo z enako mero. Mislijo predvsem na žrtve, za katere nas imajo za odgovorne. (...) V našem svetu si nazadnje vsi očitajo žrtve in končni rezultat je to, kar je Kristus napovedal v misli, ki jo sodobna skrb za žrtve osvetli prvič: 'Od tega rodu se bo terjala kri vseh prerokov, ki je bila prelita od stvarjenja sveta: od Abelove krvi ...' (Lk 11,50-51). (...) Odslej imamo svoje žrtvene protizrtvovanjske obrede, ki se odvijajo v enakem nespremenljivem redu kot pravi religijski obredi."<sup>15</sup>

Kot je moč razumeti iz zadnjih navedkov Girarda, religijskosti kot takšna ni le babica

človeštva, marveč je tudi oblikovalka posamezne civilizacije in s tem določene identitete velike skupine ljudi. To pa je že druga pomembna vloga religije, ki se je v zadnjem času bolj zavedamo zaradi političnega in terorističnega islama ter verskih fundamentalizmov nasploh. Takšno delovanje religije predpostavlja tudi hipoteza o trku civilizacij oziroma spopadu med njimi, o kateri se danes veliko govori. To oblikovalno vlogo religije si bomo nekoliko ogledali na primeru Evrope in krščanstva.

### 2 Oblikovalka civilizacij

Ko se je pisala evropska ustava, je potekala ostra razprava, ali naj bo v uvodu v ustavo omenjeno krščanstvo kot njen (so)oblikovalec ali ne. Zmagali so nasprotniki omembe krščanstva in tako v uvodu ustave beremo: "Ob zajemanju navdiha iz kulturne, verske in humanistične dediščine Evrope, iz katere so se razvile univerzalne vrednote nedotakljivosti in neodtujljivosti človekovih pravic, svobode, demokracije, enakosti in pravne države, ..."

Nekaj ima torej "verska" dediščina pri zahtodni civilizaciji, toda katera: budistična, morda šintoistična? Seveda ne! Naj hočemo priznati ali ne, so univerzalne vrednote od človekovih pravic do pravne države iznajdba monoteizma, kajti le pred osebnim Bogom se lahko človek postavi kot samostojen, ker je nazadnje odgovoren le Bogu, in se more zato upreti vsem drugim oblastem. Na novost monoteizma in spremembe, ki jih je prinesel v videnju človeka, je pokazala v svojih delih Nayla Farouki. Tako pravi v delu *Vera in razum - zgodovina nekega nesporazuma*: "Abrahamske tradicije (judovstvo, krščanstvo, islam) dajejo široko mesto svobodi ljudi, njihovi sposobnosti, da vzamejo v roke lastno usodo in da si z lastnimi močmi pridobijo vednost in oblast. V tem smislu je teocentrizem bolj odprt - pušča namreč prostor za antropocentrizem - kakor antropocentrizem, ki v ničemer ne dopušča mož-

nosti teocentrične perspektive. Z drugimi besedami, če politični teocentrizem dopušča, da se sme 'dati cesarju, kar je cesarjevega', pa politični antropocentrizem doslej ni mogel sprejeti, da hočejo nekateri sočasno tudi 'Bogu dati, kar je božjega'. Abrahamske tradicije temeljijo prav na tem slednjem priporočilu. Morda je tu začetek razmisleka za nadaljnji razvoj pojma laičnosti, ki bi bil manj pogojen z okoliščinami in manj dogmatičen kakor ta, ki je v veljavi zdaj."<sup>16</sup>

Ne preseneča, da je izvedenec za evropsko ustavno pravo, J. Weiler, po veri pravoveren jud, v raziskovalni razpravi *Krščanska Evropa* zapisal: "Ta pojav odstranitve Boga in krščanstva iz ustavnih besedil Evropske unije bom imenoval 'kristofobija'; s tem splošnim izrazom želim označiti obliko odpora, ki ne izhaja iz načelnih ustavnih razlogov, temveč je pogojena družbeno, psihološko, emotivno".<sup>17</sup> J. Delors, socialist in nekdanji predsednik EU komisije, pa je izjavil: "Ljudstvo brez spomina nima prihodnosti. Sam sem zahteval, naj se spomni, kako so za Evropo pomembni: grška civilizacija, rimsko pravo, judovstvo in krščanstvo, reformacija, razsvetljenstvo in tudi islamska navzočnost. Pustiti vse to ob strani ni nič drugega kot bojzaljivost in opornizem najnižje vrste".<sup>18</sup>

Gledano zgodovinsko se je Evropa v svojih glavnih značilnostih izoblikovala v srednjem veku pod krščanskim vplivom tako, da se je celo njeno ime pozabilo in so jo imenovali ali *Christianitas* (Kristjanstvo) ali Zahod.<sup>19</sup> Evropa se je rodila in odraščala v dolgem tisočletju od 4. do 15. stoletja, ne da bi ljudje to načrtovali ali hoteli, pokaže v svojih delih J. Le Goff.<sup>20</sup> "Samo papež Pij II. (Aeneas Silvius Piccolomini, papež od 1458 do 1464) je imel zelo jasno zamisel o Evropi. Leta 1458 je spisal delo z naslovom *Evropa*, nato leta 1461 še delo z naslovom *Azija*."<sup>21</sup> Za drugega velikega zgodovinarja, Luciena Febvreja je "Evropa postala ena od možnosti v trenutku,

ko je rimsko cesarstvo razpadlo"; obenem je opozoril na vlogo krščanstva v njenem nastajanju: "Ves srednji vek (srednji vek je treba raztegniti daleč v novi vek) je krščanstvo s svojim silnim delovanjem – ko je prek krhkih meja kalejdoskopskih kraljevin razpotegovalo velike tokove krščanske civilizacije, tokove, ki niso bili vezani na nobeno ozemlje – krepko prispevalo k temu, da so Zahodnjaki dobili skupno zavest. In ta zavest je šla čez meje, ki so Evropejce sicer ločevale. Še več, ta zavest se je postopoma osamosvajala vpliva Cerkve in postala evropska zavest."<sup>22</sup>

Konec odločujočega (tisočletnega!) vpliva Cerkve pri oblikovanju Evrope nikakor ne pomeni konca niti skupne krščanske kulture niti civilizacije in vrednot. "Reči smemo namreč, da bo Evropa v odnosu do religije v glavnem sledila tistemu razvoju, katerega korenine so opazne že v srednjem veku. Gre za bolj ali manj jasno ločitev med Cerkvijo in državo, ko kristjan daje cesarju, kar je cesarjevega, in v nasprotju z islamom ali bizantinskim krščanstvom zavrže teokracijo. Gre tudi za promocijo otrok, žensk in laikov ter ravnotežje med vero in razumom. Toda te značilnosti bodo do francoske revolucije bolj ali manj prikrite zaradi moči in vpliva rimske Cerkve oziroma bolj splošno religije: tako reformirane kot katoliške. Ob vsem tem, kakor vidimo, ni mogoče govoriti o kakšnem renesančnem prelomu."<sup>23</sup> Zato bo laičnost po eni strani dedinja in nadaljevalka krščanskih vrednot, po drugi strani pa njihova nasprotnica v trdih spopadih od 15. stoletja dalje. Kljub temu pa nastajanja Evrope ne ogrožajo niti verski spori niti porajanje nacionalnih držav, temveč vojne med nacijami in vojaški značaj Evropejcev.<sup>24</sup>

Krščanstvo pa ni samo povezovalo kalejdoskopa kraljevin v enoten svet – *Christianitas* ali *Kristjanstvo*<sup>25</sup> –, ki se je začel sebe sčasoma zavedati kot Evropa, marveč je v njem spodbujalo neverjetno ustvarjalnost. Zamenjalo je namreč antični mit o večnem vrača-

nju in ciklično pojmovanje zgodovine s pričakovanjem božjega kraljestva in delom za njegov prihod, s tem pa je dalo zgodovini končno smer, cilj in smisel. "Srednji vek je bil obdobje ustvarjalnosti, inovacij, izjemnega napredovanja. Zmožnosti napredovanja, ki so se uveljavile v srednjem veku, v 15. stoletju pa še okrepile, so dosežek – mislim, da je to treba poudariti – za vso Evropo, za njeno samozavedanje in uresničevanje. Izraz napredek utegne presenetiti, kajti znano je, da zavest o napredku, pospeševanje napredka kot ideal datira šele s konca 17. stoletja in predvsem iz 18. stoletja. To je cvet razsvetljenstva. In vendar, prepričan sem, da ta napredek izvira iz srednjega veka. Kar je namreč izdelala srednjeveška Evropa in se začinja kazati, bo v globokem kontrastu s tistim, kar se bo dogajalo v islamskem svetu in predvsem na Kitajskem. Ta je v 15. stoletju najmočnejša, najbogatejša in najnaprednejša na svetu na vseh področjih. Toda ostala bo zaprta vase, hirala in prepustila Evropi premoč v svetu z Vzhodom vred. Kljub vzpostavitvi mogočnega otomanskega cesarstva in širjenju islama v Afriki in Aziji, nima islamski svet, z izjemo Turkov, več tiste moči, ki jo je imel v srednjem veku. Nasprotno pa osvoji krščanska Evropa ideje in dejavnosti, ki ji bodo zagotavljale njeno neprimerljivo širjenje od 15. stoletja dalje in napravile iz tega širjenja veliko orodje za evropsko zavest in uveljavitev, kljub rivalstvu znotraj Evrope in krivicam, celo zločinom, zunaj nje. (...) V srednjem veku je vse potopljeno v religijo. Religija je tako zelo povsod, da sploh ni posebne besede, s katero bi jo označili. Celotna civilizacija, začeniši z materialno, je, kakor pravi veliki ekonomist Karl Polanyi, 'polarizirana' (*embedded*) v religijo. A kot sem navedel, se to religijsko okolje, ki bi utegnilo biti ovira za napredek, toliko bolj spreminja v odskočišče zanj, kolikor bolj se krščanske vrednote spuščajo z Neba na Zemljo."<sup>26</sup>

Različni avtorji iščejo različne razloge in vzroke za uspešnost Evrope: od zemljepisnih in klimatskih, prek materialnih in ekonomskih do verskih in duhovnih. Znana je Webrova teza o protestantskem izvoru kapitalizma. Danes se mnogi avtorji z njim strinjajo, da je kapitalizem res omogočilo krščanstvo, vendar ne šele protestantsko, ampak že davno prej katoliško. Rodney Stark raziskuje v delu *Zmaga razuma* "vrsto dogajanj, v katerih je zmagal razum in dal tako zahodni kulturi edinstveno obliko in inštitucije. Najpomembnejše zmage razuma so se zgodile v krščanstvu. Medtem ko so druge religije povečevale misterij in intuicijo, je edinole krščanstvo sprejelo razum in logiko za glavnega vodiča do verske resnice. Krščanska vera v razum je bila pod vplivom grške filozofije. Toda bolj pomembno je to, da je ta filozofija imela kaj malo vpliva na grške religije. Te so ostale tipični misterijski kulturi, v katerih so dvoumnosti in logična protislovja veljala za znamenja božanskega izvora. Podobni pogledi na temeljno nerazložljivost bogov in na intelektualno superiornost intuicije so vladali v vseh drugih večjih svetovnih verstvih. Nasprotno pa so od vsega začetka cerkveni očetje učili, da je razum največji božji dar in sredstvo za *postopno povečanje* razumevanja Svetega pisma in razodetja. Zaradi tega je bilo krščanstvo usmerjeno v prihodnost, medtem ko so druge velike religije poudarjale superiornost preteklosti. Vsaj v načelu, če že ne vedno v resničnosti, je bilo mogoče krščanske doktrine popraviti v imenu napredka, kot ga je pokazal razum. (...) Uspešnost Zahoda, vključno z vzponom znanosti, temelji v celoti na religijskih temeljih in ljudje, ki so jo izpeljali, so bili predani kristjani."<sup>27</sup>

Če se za kontrast ozremo še daleč proti jugovzhodni Aziji, bomo videli, da je budizem v vseh svojih različicah tam bistveno oblikoval in zaznamoval številna ljudstva in da je pomemben civilizacijski dejavnik. Globoko je

namreč zakoreninjen v družbeno stvarnost in strukture azijskih dežel tako, da je in nek humanizem in oblika človeštva s svojimi ambicijami in nasprotji vred. Kot osrednja sestavina identitete nekaterih azijskih ljudstev je bil tudi osrednji dejavnik odpora in upora proti evropski kolonizaciji. To vlogo ima npr. tudi danes v Tibetu. V nekaterih deželah, npr. na Šri Lanki ali Japonskem, so v njem nastale nasilne fundamentalistične skupine. V *Geopolitiki budizma* je F. Thual zapisal: "Budizem ne hodi poleg zgodovine, kakor nas prepričuje spodbudno ali mistifikacijsko bra-

nje resničnosti, marveč je udeležen v konfliktnosti, ki kroji prihodnost družb. Cenena oblika budizma, ki jo pogosto predstavljajo na Zahodu, ima čiste roke, toda problem je v tem, 'da nima rok', če parafraziramo Péguya, ki je to izrekel v zvezi s Kantovo moralo. (...) Prikrivanje nekaterih vidikov in dejanj budistične religije, religije nenasilja in absolutnega sočutja, ustvarja le nekoristno in nepošteno budistično latovščino. Če mora zgodovina upoštevati geopolitični vidik te religije, bi vernik moral biti hvaležen, da je s tem osvetljena ogromna težava, ki jo imajo človeške druž-



E. Dolinar: On je bil od začetka morilec ljudi, glina.

be pri uresničevanju predpisov in sporočil, ki so jih dali veliki religijski ustanovitelji.”<sup>28</sup> Budizem je ustvaril svojo civilizacijo in prav tako dal posameznim ljudstvom njihovo nacionalno identiteto. Prav to je še ena od vlog, ki jo imajo verstva.

### 3 Narodi in nacije

Iz zgodovine svojega naroda vemo, kako pomembno vlogo igra v zgodovini naroda prevladujoča religija. Če ostanemo pri evropskih narodih, ki so ustvarili svoje države in tako postali nacije, vidimo, da je religija med konstitutivnimi dejavniki teh nacij. Krzysztof Pomian našteje poleg *verskih ustanov in oblasti* (katoliška Cerkev s svojim središčem in razpredeno mrežo škofij, župnij, samostanov idr.; pravoslavne in protestantske Cerkve, rabini) še pet drugih: 1. *vladajoče dinastije*, ki posebej deželo in ob katerih se izkristalizira kolektivna identiteta; 2. *države*: upravno-vojaški aparati s svojo hierarhijo in oblastjo; 3. *ozemeljske povezave*: mesta, dežele ipd.; 4. *kulturne elite in ustanove*, ki gojijo jezik, kulturo, kolektivni spomin in imaginarij, idr.; 5. *nacije same ali nekatere njihove sestavine*, ki se odzivajo na pritiske od zunaj ali na pritiske lastnih ustanov in dejavno sooblikujejo svojo zgodovino. “Teh šest silnic usmerja usode vseh evropskih nacij, njihova vloga in teža pa sta različni od primera do primera.”<sup>29</sup> Sad zgodovinskih kombinacij teh silnic so tudi odnosi med posamezno državo in religijo danes.

Če so se nacije začele v glavnem kristalizirati okrog dinastije, je dinastijo sčasoma prerasla država. “Cerkev je to državo navdihovala in ji pomagala, država pa je sprejela cerkveno veroizpoved in jo skušala uporabljati kot sredstvo za svoje širjenje in nadvlado. Prizadevala si je versko poenotiti ljudstva podrejena njeni oblasti tako, da je izgnala tu Jude, tam Jude in Mavre, drugod tiste, ki so imeli drugačno vero od vladarja, povsod pa je pregnjala heretike. Trudila se je tudi, da bi jezikovno poenotila populacije in

jim s pomočjo uradne Cerkve vtisnila po eni strani identifikacijo z vladajočo dinastijo in simboli, ki ponazarjajo domovino, po drugi pa čut pripadnosti skupnim izročilom, navadam in običajem ter občutek večvrednosti domačinov v primerjavi s tujci.”<sup>30</sup>

Nacije, ki so v določenem trenutku izgubile svoje dinastije in države, so se postavile na kakšni drugi od omenjenih silnic. Irci in Poljaki so se npr. oprli na religijo oziroma na katoliško Cerkev, nemška nacija se je kulturno združila pred sleherno *Zollverein* in državno združitvijo. Italija je bila versko enotna, katoliška, toda navzočnost papeške države je delovala proti nacionalnemu združevanju in celo proti oblikovanju italijanskega domoljuba. Ta se je kljub temu izoblikoval, a v obliki kulturnega patriotizma, ki je zakoreninjen v enotnosti italijanske zgodovine in nadgrajuje zelo žive lokalne patriotizme. V srednji in vzhodni Evropi so nekatera ljudstva ali v avstrijskem cesarstvu (Hrvati, Slovenci in Slovaki) ali v ruskem (Litvanci, Letonci, Estonci in Finci). “Zgodovina prvih in drugih je v marsičem podobna zahodnim ljudstvom, ki so izgubila svojo državo. (...) V 19. stoletju se začnejo povsod množiti konflikti. Nacionalna gibanja, ki se razvijajo, si v začetku v glavnem postavijo kulturne cilje. (...) V formiranju vseh teh nacij, ki mu nasprotujejo zatiralske države, pripade odločilna vloga Cerkvam, edini dovoljenim ustanovam. Pa še te trčijo ob ovire, predvsem v ruskem imperiju.”<sup>31</sup>

### 4 Preoblikovanje religije v globalnem človeštvu

Kljub univerzalizaciji človeštva so doslej posamezna verstva ostajala v glavnem v zemljepisnih mejah, ki so si jih izborila že v davni. Izjemi sta le krščanstvo in islam, ki sta se v novem veku širila v interakciji s širjenjem lastnih imperijev in njihovega vpliva v svetu. Šest in več milijard ljudi v globaliziranem svetu ustvarja drugačne družbene vezi in tvorbe, kot

so jih poznali doslej. To vodi po eni strani v vse večjo individualizacijo in s tem v trganje "naravnih" rodbinskih, plemenskih ali nacionalnih vezi. Isto se dogaja posameznim religijam, ki vse bolj postajajo stvar izbire in oblikovanja posameznikov, po drugi strani pa v večini verstev nastajajo fundamentalizmi kot reakcija na to drobljenje. Zaradi vse večje veljave posameznika in uveljavljanja človekovih pravic se verstva ne spreminjajo toliko po vsebini kakor po obliki. To se pravi, da je njihov predlog osmislitve obstoja enak kot doslej, seveda posodobljen, spreminja pa se njihova družbena oblika in oblika družbene vezi, ki jo (so)ustvarjajo med ljudmi. V kriznih trenutkih, ko se ljudje čutijo tako ali drugače ogrožene, bodo hitro poiskali tisto, kar jih povezuje, to pa je skoraj vedno tudi določena religija, ki v globinah določa glavne poteze posamezne civilizacije in ljudstev. Ob navzočnosti islama v Evropi se npr. Evropejci vse bolj sprašujejo po lastnih koreninah in identiteti. To ne pomeni, da bodo bistveno več prakticirali krščanstvo in se tesneje povezali s Cerkvijo, ampak da bodo reaktivirali tiste vrednote, predstave in smisle, s katerimi je krščanstvo stekalo njihovo civilizacijo in nacijo.

Naj ta razmislek o pomenu in vlogi verstev pri oblikovanju identitete sklenem z Geertzovo ugotovitvijo: "Pomembnost religije kot sestavine družbenega spreminjanja – ne pa obravnavanje religije kot navadne prepreke za takšno spreminjanje ali kot trdoživega, a odpisanega glasu tradicije – dela iz sedanjosti izjemno naklonjen čas za nove načine raziskovanja religije. Nikoli po reformaciji in razsvetljenstvu ni bil boj okrog splošnega smisla vsega, kar obstaja, in verovanj, ki ta smisel utemeljujejo, tako odprt, širok in oster. Živimo sredi radikalnih sprememb in ne moremo si dovoliti čakanja, da bi vse to doumeli, kakor npr. zdaj razumemo za nazaj razsvetljenstvo in reformacijo. Te spremembe moramo razumeti danes, v trenutku, ko se dogajajo."<sup>32</sup>

1. C. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, New York, Doubleday, 1991, 15.
2. P. Manent, *La raison des nations. Réflexion sur la démocratie en Europe*, Gallimard, 2006, 94-95.
3. Prim. S. Courtois, *Le jour se lève: l'héritage du totalitarisme en Europe, 1953-2005*, Pariz, Rocher, 2006.
4. C. Geertz, *La religion, sujet d'avenir*, v: *Le Monde*, 4. 5. 2006.
5. C. Greetz, n. d.
6. R. Debray, *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, Pariz, Fayard, 2003, 50.
7. R. Girard, *Les origines de la culture*, Pariz, DDB, 2004, 172.
8. R. Girard, n. d., 78-79.
9. R. Girard, n. d., 83.
10. Pojem neotenija je skovanka iz grščine: *neo* = nov in *ten* (od *teinein*) = raztegniti, podaljšati.
11. Prim. D.-R. Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Pariz, Denoel, 2005, 40-41.
12. R. Girard, n. d., 180-181. Prim. M. Bertocci, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije, v: *Bogoslovni vestnik*, let. 65 (2005).
13. Prim. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Pariz, Grasset, 1999, 27-30.
14. Prim. R. Girard, n. d., 257.
15. R. Girard, n. d., 253-254.
16. N. Farouki, *La foi et la raison. Histoire d'un malentendu*, Pariz, Flammarion, 1996, 225.
17. J. H. H. Weiler, *Krščanska Evropa. Raziskovalna razprava*, Ljubljana, Claritas, 2005, 70.
18. J. Delors, v: *La Croix*, 17. 12. 2004.
19. Prim. J. le Goff, *La vieille Europe et la nôtre*, Pariz, Seuil, 1994, 20.
20. Prim. J. le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Age*, Pariz, Seuil, 2003.
21. J. le Goff, n. d., 11.
22. J. Febvre, *L'Europe. Genèse d'une civilisation*, Pariz, Perrin, 1999, 44.
23. J. le Goff, n. d., 257.
24. Prim. J. le Goff, n. d., 259.
25. *Christianitas* ali *Kristjanstvo* – podobno kot rečemo *Islam* in mislimo na ves islamski svet in civilizacijo, ne le na njegovo religijsko razsežnost.
26. J. le Goff, n. d., 260 in 262.
27. P. Stark, *The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, New York, Random House, 2005, X-XI.
28. F. Thual, *Géopolitique du bouddhisme*, Pariz, Des Syrtes, 2002, 13 in 81.
29. K. Pomian, *L'Europe et ses nations*, Pariz, Gallimard, 1990, 158.
30. K. Pomian, n. d., 159.
31. K. Pomian, n. d., 190-191.
32. C. Geertz, n. d.



Mihail A. Bulgakov

# Narod in človeštvo<sup>1</sup>

Princip nacionalnosti moramo prenesti z empirične ravni na antropološke temelje, ker izvira iz trojne narave človeka. Človek je utelešen duh in je kot tak sestavljen iz duha, duše in telesa, je torej poduhovljena telesnost. V njem obstaja osebni in dedni princip, moški in ženski. Duh je v človeku božji princip, ki ima v sebi življenje in se razodeva v Bogu. Človeška osebnost je osebni duh, ki ima Kristusovo podobo, in v tem ontološkem smislu je osebnost soudeležena v Kristusu, v njegovi univerzalni podobi. V Kristusu, kakor tudi v človeškem duhu "ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus" (Kol 3, 11). Udje Kristusovega telesa so tako državljani sveta, udje vesoljnega bratstva, ki ni internacionalno, temveč nadnacionalno, je duhovno občestvo. Ker je Duh obrnjen h Kristusu, je izvenacionalen, nadnacionalen. Kdor sledi Kristusu, se v tem smislu odpove samemu sebi in lastni poduhovljeni telesnosti: "Če kdo pride k meni in ne sovraži svojega očeta, matere, žene, otrok, bratov, sester in celo svojega življenja, ne more biti moj učenec" (Lk 14, 26). V Stari zavezi je podoba te odpovedi Abram, ki mu je bilo rečeno: "Pojdi iz svoje dežele, iz rodbine svojega očeta v deželo, ki ti jo bom pokazal" (1 Mz 12, 1), v Novi zavezi pa apostol Pavel, v katerem je umrl Savel, jud in služabnik sinagoge (prim. Apd 22, 3), ter se rodil apostol ljudstev. Zanj v Kristusu Jezusu "nič ne velja ne obreza ne neobreza" (Gal 5, 6). Do tega je bil pripeljan – sicer ne brez upiranja – tudi apostol Peter, ki mu je bilo razodeto, ko je bil poslan h Korneliju, da "Bog ne gleda na osebo, temveč

mu je v vsakem narodu všeč tisti, ki se ga boji in pravično ravna" (Apd 10, 34-35).

Tako imenovano duhovno življenje se tako do neke mere izmika moči empirizma s svojo spremenljivostjo, časovnostjo in prostorskostjo. Duhovno življenje ni samo nadnacionalno, ampak tudi nadzgodovinsko. V njem Sveti Duh gleda v sebi Boga in sebe vidi v Bogu. Zakladi duhovnega življenja se razodevajo v meri duhovnega sprejemanja, imajo večno vrednost, ker niso razsvetljeni od spodaj ali od strani, ampak od zgoraj. To je večno življenje, ki nam ga kaže Kristus. V zakladih krščanske duhovne literature ne opazujemo toliko časa, kraja ali narodnosti njihovega nastanka, temveč nas bolj prevzmeta sorodnost in podobnost v njihovi vsebini. Tudi večna knjiga, sveti evangelij, in prav tako vsa Nova zaveza, ki so ju napisali Hebrejci (poleg tega ne v najboljši grščini, na nekaterih mestih, na primer v Razodetju, skoraj v žargonu), se absolutno ne istovetita z grško narodnostjo, z nekim krajem ali obdobjem. Od tu je samo korak do sklepa, da Duh v splošnem ni nacionalen in še več, da je nacionalnosti tuj in celo sovražen, da jo presega, razpušča, odpravlja, ker resnična duhovnost ne samo presega meje nacionalnosti, ampak je mera tega preseganja mera duhovnosti same. Kljub temu moramo reči, da to deloma drži, deloma pa ne drži. Če razumemo nacionalnost kot zanikanje duhovnosti, potem to absolutno ne drži.

Vrnimo se k ideji izhajanja iz antropologije. Človek ni duh brez telesa, ampak je utelešen in v tem se razlikuje od angelov, ki so bitja brez telesa, vendar nimajo svojega sveta in ne morejo neposredno sodelovati v svetu,

razen preko človeka, v moči svoje so-človeškosti.<sup>2</sup> Seveda imajo tako nematerialni duhovi kakor človeški duh sam po sebi, ne glede na njegovo konkretno utelešenje, individualne lastnosti. Vsak duhovni *jaz* – tako angelski kot človeški – je poseben žarek v božji popolnosti, ki je drugim enak po naravi, vendar različen po hipostazi. Angeli ne poznajo sorodstva, ampak samo hierarhijo, niso rod, temveč zbor in zato tudi nimajo nacionalnosti. Vendar pa so zaradi svoje individualne narave zaščitniki zgodovinskih krajev in obdobj, cerkev in ljudstev: angeli ljudstev so razumski temelji njihovega bivanja. Človek, ki je utelešen duh, je združen v duši in telesu, je torej telo, oživljeno z dušo. Zaradi tega in v tem ima *sorodstveni* temelj bivanja, njegove korenine so zasajene v rodno zemljo, je nočna senca, ki jo razsvetljuje duh. Človek je enota svetlobe in teme, dneva in noči, osebnosti in rodu, katerega del je – sin ali hči, oče ali mati, brat in sestra, mož in žena, otrok svoje zemlje in svojega ljudstva.

Njegovo življenje in njegova ustvarjalnost sta duhovno-telesna. Moč duha se razodeva v združenosti z dušo, ki je vezana na zemljo, prvinsko mater sveta. Princip rodovnega življenja človeka povezuje z živalskim svetom, medtem ko ga dejstvo, da je nosilec duha, dela različnega od njega. Živali, čeprav imajo individualnost, ne poznajo osebnosti, ki je lastna samo duhu. Človeški duh ima naravo, ki obstaja samo za večnega duha. Teozofske “rase”, “podrase”, “duhovne esence”, v katerih je človeška oseba križišče in interakcija, odpravljajo osebnost kot tako. Vendar osebnost resnično obstaja samo v edinosti z “vsem”, kakor koli že ga poimenujemo: narava, duša, svet, zemlja, rod itd. Človek je rodovno bitje in rod je skupni predikat nedoločnemu številu osebkov. Ta predikat je zapleten in raznolik pojem, začena se pri družini in se vrača k najširši enoti. Znotraj tega se nahaja narodnost. Če je v duhovnem svetu

individualni duh primarna resničnost, ki izvira iz Boga, od katerega dobi zavest in se razvija skozi vse osebno življenje, potem je naravni princip rodu popolnoma podvržen spreminjanju. V posamičnem smislu narodi nastajajo, se mešajo, izumirajo, se asimilirajo. V splošnem smislu je ideja *čistega* naroda ena izmed utopij, lažnih vrednot, ki zavajajo človeštvo. Vendar to dejstvo, kljub splošnemu zlivanju narodov, ne odvzema nacionalnim mešanici njihovega konkretnega obstoja. V spreminjanju se uresničuje prvotna in sofijska ideja bivanja. Nacionalnost ni zgolj neko dejstvo in v tem smislu zgodovinsko naključje, kapljica v oceanu sveta, ampak ima razumsko naravo, razumski princip, ki mu zato pripada njegov poseben “nosilec” v svetu angelov. Rodovni princip, duša, je za človeka neovrgljivo dejstvo njegove narave, od katere se ontološko ne more – aksiološko pa ne sme – osvoboditi, ker bi to pomenilo, da se raztelesi, preneha bivati v svoji človeški naravi. Ta luciferski upor proti Stvarniku, izveden v utopično nemogoči težnji, da bi prenehali biti to, kar smo, je pred Bogom nekaj ostudnega. Vendar ni vsako čaščenje dejstev vredno človeka, dejstvo mora biti sprejeto kot vrednota in upravičeno kot ideja, ki se je iz faktivnosti spremenila v nujnost bivanja.

Jasno je, da je Duh tisti, ki povzroči to spremembo. Človek je *kompleksno* bitje in kot tak težak tudi sam sebi, vendar je to težo prevzel nase Bog-Človek v *učlovečenju*. Tu moramo vedno znova iskati harmonijo in ravnotežje; vsako poenostavljanje v eni ali drugi smeri popači ta ontološki odnos v njegovi protislovnosti. Kozmopolitizem pod pretvezo navidezne duhovnosti je laž, prav tako kot zoološki internacionalizem, ki izniči celostno dožemanje duše zaradi enega samega vidika življenja rodu, to je razredne solidarnosti, socialne solidarnosti. Tudi divji nacionalizem predstavlja isto laž. V njem je sprevržena lestvica vrednot, tako da dušev-

nost dobi prednost nad duhom in ne duh nad duševnostjo. Tudi K. Leontov je opazil povezanost med dekadenco duhovnosti in rastjo agresivnega nacionalizma majhnih narodov, ki se umetno porodi z njihovim partikularizmom.<sup>3</sup> Tu je težko najti ravnovesje. Vendar moramo za to, da bi pravilno zasta-

vili vprašanje in opazovali hierarhijo vrednot, najprej določiti osnovne postavke. Kot prvo je za človeka iz ontoloških razlogov *naravno*, da ljubi svojo dušo, svoj rod, svojo domovino, svoje ljudstvo in svojo zemljo v vseh komponentah tega sklopa, ki vključujejo jezik, značaj, darove, ustvarjalnost, zgodovino.



E. Dolinar: Kako ljubke so na gorah noge glasnika, ki oznanja mir, glina.

Zato *mora* ljubiti svojo dušo, greh je, če je ne ljubi, to bi bilo ontološko pošastno, to bi bila anomalija, dekadenca. Samo ljubezen daje videnje in intuicijo. Brez ljubezni je nemogoče spoznavati, odsotnost ljubezni pomeni očetomor, umor mater, samomor. Seveda to ni najvišja ljubezen med osebami, ki ustreza trohipostatičnemu načinu ljubezni v Sveti Trojici. To je drugi način ljubezni, je ljubezen do osebnosti, do tega kar je njeno, in ta način ustreza ljubezni Boga do Sofije v njegovem samorazoredetju.<sup>4</sup> Takšno samorazodetje človeka kot stvarjenje samega sebe v svojih elementih je nemogoče brez polnosti življenja v naravi, v duši. Obstaja ne samo naravna ljubezen, ampak tudi dolžnost ljubezni, torej v zvestobi svoji domovini, svoji duši in svojemu telesu. Takšna ljubezen ne sme postati dejanje samopotrjevanja v lastni omejenosti, ki se lahko sprevrže v zaničevanje in sovražnost do drugih narodov, kljub temu pa ne more biti drugačna kot partikularna. Solovjov je v svoji ideji o "nacionalnem altruizmu" predlagal načelo, ki je popolnoma napačno in utopično: ljubi drug narod kakor svojega.<sup>5</sup> To je protislovno, kot če bi rekel: ljubi žene in otroke in prijatelje drugih kakor svoje lastne. Ta ideja je napačna z ontološkega vidika, ker obstajajo odnosi, katerih narava sama je v tem, da so izključujoči. Takšna je ljubezen do svojega in do svojih – in prav ta *lastnina* je tu objekt ljubezni. Vendar to vrsto ljubezni zaznamuje posebna težava in je podvržena nevarnosti. Kakor je namreč osebna ljubezen v splošnem žrtvovanje in resnični altruizem, prav tako v ljubezni do svojega obstaja nevarnost, da postane ljubezen do sebe. Ljubezen je značilna samo za duha, za "jaz" in ljubezen do svoje domovine je na nek način samoopredelitev *jaza*. Zato od človeka zahteva žrtev, brez katere se predmet ljubezni spremeni v kult, v malika. "Svoje" v ljubezni ni subjekt ali ko-subjekt, temveč le predikat, je pasivna in dvoumna žen-

skost. Ljubezen do svojega mora biti dejavnost Duha, ne pa njegovo ugašanje. Izdati svoje ali tajiti svoj izvor zaradi osebnega interesa, zaradi materialne koristi je greh proti tej ljubezni. Šibkost te ljubezni, ki je v določenih mejah nepremagljiva, pomeni pozabo in asimilacijo. Njena moč je duhovna ustvarjalnost, samorazodevanje Duha ne samo v samem sebi, ampak tudi v "njegovem", ki je to, kar bi lahko imenovali kultura. Domovina je za nas predmet kulturne ustvarjalnosti, smo mi sami v svojih darovih in talentih. Domovina sta naša duša in naše meso kot zavetje našega duha. Zato je njegova polnost v nas *maksimum* našega bivanja in naše ustvarjalnosti, medtem ko pomanjkanje duha pomeni ugašanje našega bitja, raznarodovanje in kulturno smrt, tudi če je njen grob pokrit z umetnim cvetjem.

Pojmovanje domovine in naroda z zgodovinskega vidika je vendarle relativno. Lahko se razteza do koncev svetovnega imperija v nacionalnem sinkretizmu ter do vesoljnega zavedanja vsega človeštva, ker naše telo v sebi nosi povezanost s vsem svetom, rodovno drevo v svojih koreninah združuje vse človeštvo, celega Adama. Narod v svoji konkretni danosti je zgodovinsko pogojeno dejstvo. Ves čas se spreminja, meša, širi, krči, živi v nas. Po eni strani obstaja težnja po širjenju njegovih meja in celo po njegovem preseganju ter vznikne pravo državljanstvo sveta, predvsem pod vplivom krščanstva in krščanske kulture. Obenem pa se z ostrenjem narodnostne refleksije poglobljajo narodne meje in se krepi razlikovanje med narodi. Narodnost je volja po obstajanju, ki lahko postane tudi pomanjkanje volje. Državljanstvo sveta, celotno človeštvo sploh ne predstavlja izničenja narodov. Nasprotno, pomeni njihovo zrelost. Človeštvo vstopa v vesoljno krščansko skupnost ne samo kot ločeni posamezniki, ampak tudi kot narodi v vsej konkretnosti njihovega življenja. Razosebljeno izenačevanje in abstraktno rav-

notežje kozmopolitizma sta praznina, ne pa vesoljnost, prav tako kot je esperanto miselni konstrukt, ki pa absolutno ne pomeni preseganja pluralnosti babilonskih jezikov. Pot, ki je bila načrtana v Losanni,<sup>6</sup> je preseganje od znotraj in ne od zunaj, so prave binkošti jezikov, ko vsi postanejo razumljivi drug drugemu, vsakomur v domačem jeziku. "Glejte, ali niso vsi ti, ki govorijo, Galilejci? Kako, da jih slišimo vsak v svojem materinem jeziku?" (Apd 2, 7-8). Zato je načelo zdrave narodne zavesti ali kar nacionalnega altruizma drugačno od tistega, ki ga predlaga Solovjov, in se glasi: na podlagi lastnega narodnega čustva ne želi slabega in ne poskušaj izničiti in s silo asimilirati drugih narodov, ampak priznaj njihovo pravico do obstoja enako kakor svojo, živi in pusti živeti drugim, v svobodnem sodelovanju njihovih združenih moči.

Iz tega, kar smo povedali, sledi, da je narod duševno-telesni princip v človeku; ni duh, ampak sta duša in telo. Narodna zavest in njene vrednote torej nimajo avtonomnega in samozadostnega obstoja, pač pa se morajo porediti duhu v njegovi težnji k Bogu. Bog je višji od naroda, združenost z Bogom je pomembnejša od nacionalne združenosti; duhovno občestvo zajema vsa ljudstva in vesoljno Cerkev sestavljajo različne nacionalne Cerkve. Kaj pomeni v tem kontekstu prvenstvo Duha? Pomeni predvsem živo zavedanje dejstva, da so ljudje, ki so različni po narodnosti, duhovno med seboj enaki – so vseh vrst in Kristus je vse v vsem. Za kristjana je zavest, v kateri ima narodnost prvenstveno vlogo, poganska in celo živalska. Zato mora duhovna askeza zavirati silovitost nacionalnih strasti, čeprav s tem ne odstranimo konkretne duhovnega življenja, ki prejema snov in vsebino v narodu kot posebnem talentu.

Prvenstvo duha v narodni zavesti<sup>7</sup> nas vodi k ugotovitvi, da naroda ne moremo dojemati samo kot danost ali dejstvo, temveč kot ustvarjalno nalogo in dolžnost. Nacionalni

princip mora biti prav tako kakor duh vedno v ustvarjalni napetosti. Samo na ta način opravičuje svoj obstoj in je rodoviten z ustvarjalnega vidika: ni fetiš ali malik, ampak živa duševnost. Ustvarjalen odnos do lastne narodnosti pa ne dovoljuje izključevanja. Nasprotno, tu deluje načelo *ab uno disce omnia*. Mogoče lahko v tem najdemo razlog za dejstvo, da je Puškin, veliki nacionalni in hkrati univerzalni pesnik, imel tako izreden talent, da se bralec lahko vživi v njegovo umetnost. Dostojevski je nekoč, ko je hotel pohvaliti prav to lastnost velikega genija, v univerzalnosti neutemeljeno ugotavljal *nacionalno* lastnost ruskega pesnika in jo s tem močno skrčil, saj je spremenil v dejstvo tisto, kar ni dejstvo, ampak ustvarjalni princip. Seveda je ta ista lastnost, namreč sposobnost vživetja, splošna značilnost človeškega uma, v meri ustvarjalne nadarjenosti: na primer pri Shakespearu ali Goetheju. Zato je pristna in ustvarjalna ljubezen svobodna: "Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila" (Jn 8,32). Na področju tekmovanja v ustvarjalnosti se rodi in poglobi vzajemna ljubezen, razumevanje in solidarnost med narodi, ki doseže svojo središčno točko v verskem življenju, v ljubezni do Kristusa in v služenju njemu. Kristjani različnih narodov morajo ljubiti in spoštovati krščanske darove drug drugega; ne morejo in ne smejo dopustiti nacionalnega sovraštva med seboj. Zato so odbijajoči izumi kot *deutsches Christentum* ali še slabše *arisches Christentum* (ki imajo svoje predhodnike v Zvezi ruskega ljudstva<sup>8</sup>) sami v sebi prostislovni, ker uvajajo prvenstvo naroda, ki je za kristjana nedopustno, ločujejo Kristusa in hočejo pregnati iz cerkve Nenečce oziroma Nearijce. To je odvratno pred Bogom.

Seveda ne smemo biti hinavci ali iskati idilicnega zatočišča pred tragedijo, ki je vesoljna zgodovina. Ker so narodi med seboj v konkurenci, je možno, da med seboj tekmujejo in se tudi bojujejo za svoj obstoj. V tej

situaciji lahko postaneta neizogibna obramba naroda in boj, ki nista samo pasivna, ampak glede na okoliščine tudi aktivna. V takšnih situacijah je veliko skušnjav, vendar mora glavno načelo tudi tukaj ostati prvenstvo duha in ustvarjalnosti, ne pa golega širjenja. Zavest, da "ni nič več na svetu potrebno,"<sup>9</sup> mora potrditi sprejemljivost ali nesprijemljivost te ali one manifestacije nacionalnega čustva in katastrofa je, ko se vest zamegli in začnejo zmagovati strasti.

V tem smislu je narod danost in dolžnost. Protislovje narodnega samozavedanja je v tem, da ima zanj narod praktično en sam in izključen pomen, enako kakor *jaz* za človeka, čeprav je vse človeštvo sestavljeno iz "jaz-ov". Vendar človek ne more govoriti o sebi v tretji osebi, ker je sam zase subjekt in ne objekt in objektivnost v ljubezni je neke vrste vroč led, *contradictio in adiecto*. Vendar je ta enostnost iluzija transcendentalne zavesti. Kot *jaz* v svojem jedru predpostavlja določene *so-jaze* ali *zunaj-jaze* (se pravi, ti, on, mi, vi, oni), tako tudi narod v svoji konkretni posameznosti predpostavlja druge *so-narode*

in je od njih omejen glede na svoj egocentrizem. In kakor zaprtemu *jazu* drugi *so-jazi* odpirajo vrata ljubezni po podobi trohipostatične Ljubezni, tako tudi *so-jazi* drugih narodov odpirajo vrata solidarnosti med ljudstvi. Samo ta odprtost je pogoj za zdravo narodno samozavedanje, ki ni zastrupljeno od izključujočega egocentrizma, in že vnaprej odpravi vsako idejo o izbranosti in enkratnosti. Tu se pred nami pojavi problem *izbrane* *ljudstva*, ki je v tem, kar terja zase, vedno nacionalno čustvo, ki je izgubilo ravnotežje. Njegov paradoks vodi do tega, da je namerni antisemitski nacionalizem parodija ravno na judovsko zavest izbranosti, ki je preživela samo sebe.<sup>10</sup> Izrael Stare zaveze je bil izbrano ljudstvo, s katerim je v Abrahamovi osebi Bog sam sklenil zavezo in ga s tem naredil vrednega, da je postal resničen nosilec božjega češčenja. Na kaj se je nanašala in kakšen pomen je imela ta izbranost od Boga? Gotovo se je lahko nanašala na to, kar je bilo v Izraelovih lastnostih univerzalnega, skupnega vsem ljudem in ne neki posamezni etnični skupini. Navsezadnje je Izrael po Sve-



E. Dolinar: Na dan stiske te kličem, glina.

tem pismu samo potomec celote narodnih skupin (Sem, Kam, Jafet), ki naprej ustvarja potomce (Izmael). In on sam je gotovo samo eno izmed mnogih ljudstev, majhen narod brez lastne kulture in politične teže, poleg tega pa še s "trdim tilnikom" in z "neobrezanim srcem". Zaradi svojih naravnih posebnosti je za nas manj privlačen od denimo Grkov in njihovih kulturnih prednikov, od Egipčanov itd. Izbranost pomeni preseganje nacionalnega partikularizma, tako kot je bilo pri Adamu pred padcem: Izrael je bil kot pravičen mož, nadnacionalen ali zunajnacionalen, poklican, da služi božjemu učlovečenju, prihodu novega Adama, v katerem "bodo blagoslovljeni vsi narodi zemlje" (1 Mz 12, 3): "ni ne Juda ne Grka". Izrael je bil poklican, da postane glina v rokah lončarja. Da bi bila glina dobro pripravljena, da bi se izoblikoval "sveti ostanek", so bila starozavezni Cerкви dana vsa sredstva milosti, da bi na drevesu Izraela vzcvetela rajska lilija – da bi na svet prišla Devica Marija, ki je postala Gospodova mati, in v osebi apostola Janeza mati vsega človeškega rodu. Seveda obstaja med izraelskim ljudstvom in njegovim sandom – novim Adamom – skrivnostna in nedoumljiva povezava, prav tako kakor med glino in posodo. Vendar glina ni posoda in pripadnost rodu sama po sebi še ne zagotavlja izbranosti, kot odkrito pove apostol Pavel: "Saj niso Izraelci vsi, ki so se rodili iz Izraela. In tisti, ki so potomci Abrahama, niso vsi otroci. (...) To se pravi: za Božje otroke ne veljajo otroci po mesu, marveč se štejejo za potomstvo otroci po obljubi" (Rim 9, 6-8). Zato moramo iskreno povedati: izbira izbranega ljudstva se je *dokončala* z uresničenjem utelešenja. Po njem ni in ne more biti nobenega ljudstva, ki bi se lahko potegovalo za tako izbranost, ker so bili vsi izbrani in poklicani, kot pravi apostol Pavel tudi o samem Izraelu: "kajti Bog se ne kesa svojih milostnih darov in svojega klica" (Rim 11, 29). Zato

ima misel o izbranem ljudstvu izključno kristološki pomen, v odnosu z utelešenjem in po utelešenju je vse človeštvo postalo Kristusovo. Zato je tudi Izrael izgubil svojo izbranost in v splošnem je bogoskrunska vsaka težnja katerega koli ljudstva, da bi se imelo za izbrano, torej Kristusovo ljudstvo. Vsa ljudstva so Kristusova, vendar je vsakemu od njih lahko namenjena njegova beseda, ki je v Razodetju namenjena Cerкви v Efezu: "Če pa se ne spreobrneš, bom prišel k tebi in odstranil tvoj svečnik z njegovega mesta" (Raz 2,5).

Lik Kristusa samega je ideal normalnega odnosa med nacionalno in univerzalno zavestjo. Gospod je privzel pristno človeškost, ki vključuje tudi konkretno narodno samozavedanje. Bil je sin Davida, sin Abrahama (Mt 1, 1). Menil je, da je poslan predvsem k izgubljenim ovcam Izraelove hiše, k božjim otrokom, v primerjavi s katerimi so bili pogani "psi" – in tega ni zanikal, ko ga je Samarijanka imenovala Juda (Jn 4, 9). Jokal je nad svetim mestom in nad svojim ljudstvom, ki ga je hotel zbrati okrog sebe, kakor koklja zbere piščeta pod svoje peruti, jokal je nad njegovo usodo: "Glejte, vaša hiša je zapuščena" (Mt 23, 38). O tem veliko govori tudi v prilikah. In vendar kljub tej naravni drži in odgovornosti do služenja svojemu narodu, Gospod ne samo ne zaničuje sirofeničanske žene, ali Samarijana, Grkov, ali Rimljanov, ampak po binokostih narodov pošlje svoje apostole k vsem jezikom. In kar je najpomembnejše, v žarečem obličju Abrahamovega Sina ni nobene sledi narodne omejenosti, ki jo ljudje pogosto povezujejo s svojo individualnostjo. Nasprotno, v obličju, ki je nacionalno, odseva univerzalno, vsečloveško obličje. Vsi narodni obrazi prepoznajo in najdejo svoj obraz v Kristusovem obrazu in to je eden izmed tihih čudežev evangelija – Kristusov obraz, ki se skriva v njem in ki "ni delo človeških rok". V tem obličju, s katerim je zaznamovan vsak človeški obraz, najdejo edinnost vsi nacionalni obrazi: Grk in Jud, barbar

in Skit, moški in ženska. V Kristusu imajo odgovor vsa vprašanja, še posebej nacionalno vprašanje. Narodnost v nas je strast in teža, usoda, dolžnost, dar, poklicanost, življenje. Moramo ji biti zvesti in gojiti ljubezen do nje, vendar jo moramo vzgajati, razsvetljevati, preobraziti. Kozmopolitski človeček iz Voltairovega ali komunističnega modela v življenju ne obstaja, razen kot dialektični trenutek v teku zgodovine. Cerkev je sestavljena iz nacionalnih Cerkev, kakor je človeštvo sestavljeno iz narodov. Za Ruse je pravoslavna kultura ustvarjalen ruski prispevek k vesoljnemu delu. Samo nacionalno je univerzalno in samo v univerzalnem obstaja nacionalno. Duh je eden in enostaven, medtem ko ima meso v svoji duši številne dele in vidike, je "mnogovrstna Božja modrost" (Ef 3, 10).

Prevedla: Ana Vogrinčič

1. Nacija i čelovečestvo v: *Novyj Grad*, 8, 1934, 28-38. Ponatisnjeno v S. N. Bulgakov, *Sočinenija v dvuch tomach*, 2: *Izbrannye stat'i*, (ur. I. B. Rodnjanskaja), Moskva, 1993, 644-653.
2. Bulgakov je poglobil razmišljanje o antropologiji in angelologiji v *La scala di Giacobe* [or. *Lestvica Iakovlja. Ob angelach*, Paris, 1929], Roma, 2005.
3. Podobne ideje najdemo pri K. Leontovu (1831-1891) v zbirki razprav *Vostok, Rossija i slavjanstvo* [*Oriente, Russia e mondo slavo*, 1885-1886].
4. Od razprave *Ipostas' i ipostasnost'*, objavljene v Pragi l. 1925, Bulgakov vedno bolj odstopa od hipostatičnega pojmovanja Sofije in jo razlaga kot božjo *oustia*, ki se razodeva in hipostazira (ker je prav *ipostasnost'* sposobnost hipostaziranja, težnja k hipostaziranju) v božjih osebah. Razlikovanje med božjo Sofijo in Sofia creaturale – v zvezi s katerim Bulgakov govori o *panenteizmu* (Bog v vsem), ki hkrati ovrže tako panteizem (ki meša delujočo moč Boga v stvarstvu z osebno navzočnostjo Boga samega, ki ima v sebi lastno življenje, ki ga svet ne izčrpa), kakor tudi manihejstvo, za katerega je svet princip, nasproten Bogu, in ne priznava, da je svet vkoreninjen v božjem življenju – je osrednjega pomena tako v mali kot v veliki trilogiji.
5. "Ama tutti gli altri popoli come il tuo": V. Solov'čev, *Opravdanie dobra* [*La giustificazione del*

*bene*, 1894-1897], v: *Sobr. Soč.* VIII, Bruxelles, 1966, 331.

6. Leta 1927 od 3. do 21. avgusta je Bulgakov skupaj z metr. Evlogijem in N. S. Arsenovom sodeloval na prvi svetovni konferenci "Vera in ustava (costituzione)" v Losanni. To gibanje je imelo temeljno vlogo v prvi fazi ekumenskega gibanja, ki je združilo 400 predstavnikov 127 pravoslavnih, anglikanskih, reformiranih in svobodnih cerkva s ciljem, da bi prehodili pot teološkega dialoga, ki so ga razumeli kot sredstvo za premagovanje ovir za edinstvo cerkev v Jezusu Kristusu in za odpiranje poti za njeno vidno uresničitev. V Losanni je bil Bulgakov izvoljen v odbor, ki je imel nalogo voditi gibanje do naslednjega mednarodnega srečanja, načrtovanega v Edinburgu leta 1937.
7. Prim. znani govor Dostojevskega junija 1880 v Moskvi ob otvoritvi Puškinovega spomenika. Dostojevski je takrat dejal: "Resnično, v evropski književnosti so bili umetniški geniji izredne veličine, kot Shakespeare, Cervantes, Schiller. Vendar poiščite med njimi vsaj enega, ki bi imel takšno sposobnost univerzalne simpatije in skladnosti, kot jo je imel naš Puškin. In prav ta dar, ta sposobnost je najpomembnejša značilnost našega naroda, on jo deli prav z našim ljudstvom in zato je resnični pesnik ljudstva. Največji med evropskimi pesniki niso nikoli znali s takšno močjo utelesiti v sebi duha drugega naroda, naj je bil še tako blizu njihovi duši, vsej skriti globini te duše in vsej žalosti njihovega poslanstva, kot je to storil Puškin. Nasprotno, s tem ko so evropski pesniki za svoje junake izbrali tuje narodnosti, so jim na koncu vselej vtisnili pečat lastne narodnosti, jih preoblikovali po sebi. Celo pri Shakespearu, na primer, so italijanski junaki skoraj vedno pravi Angleži. Med vsemi svetovnimi pesniki ima samo Puškin dar, da se popolnoma utelesi v tuji narodnosti." V: Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, (it. prev. E. Lo Gatto), Firenze, 1981, 1275-1276.
8. Skrajno desna nacionalistična organizacija, ki je bila oktobra 1905 ustanovljena v Peterburgu in uničena po februarški revoluciji.
9. Prim. *Acatisto al sepolcro portatore di vita e alla Risurrezione del Signore*, Kiev, 1879, 35.
10. Bulgakov je pisal o tem problemu, ki prinaša obravnavanje judovstva brez religioznih predpostavk in razumevanje izbranosti nekega ljudstva samo na človeški ravni že v članku "Karl Marx kot religiozen tip" ["Karl Marx kak religioznyi tip"] leta 1907. V začetku 40. let se je veliko ukvarjal z usodo Izraela, ki jo je zanj moč razumeti zgolj na religiozen način. Vse njegove razprave o judovskem vprašanju so zbrane v publikaciji *Christianstvo i evrejskij vopros* [*Kršćanstvo in judovsko vprašanje*], izdani v Parizu leta 1907.



# O narodu, državi in Evropi<sup>1</sup>

Najprej bi rad razčistil nekaj pojmov, boljše rečeno spomnil na nekatere distinkcije, ki so sicer pri nas že dobro znane in uveljavljene. Gre za razlikovanje med ljudstvom, narodom in nacijo.<sup>2</sup> Ljudstvo je skupina ljudi, ki ima skupne običaje, zgodovino, gensko jedro, ozemlje, kulturo ipd., vendar se tega še ne zaveda, vsaj kot kolektiv ne. Ko pride do te zavezi, ko se ta uresniči, govorimo o narodu. Slovenci smo postali narod s Trubarjem, če ne prej, in potem se je to utrjevalo z naporji Slomška in drugih.<sup>3</sup>

Naslednji pojem je pojem moralne identitete.<sup>4</sup> Moralna identiteta je sestav vrednot in načel, ki ščitijo te vrednote. Pojavlja se na družbeni ravni morale, na družbeno relativni ravni morale (ne na univerzalnem ali na individualnem nivoju).<sup>5</sup> Narodnostna ali nacionalna identiteta je del identitete posameznika. Spada med njene partikularne, posebne, neuniverzalne momente.

Pojma naroda ne moremo definirati, vsekakor pa rod, ozemlje in jezik igrajo pomembno vlogo.<sup>6</sup> Narod je duhovna tvorba. Kot nas je opozarjal že France Veber, ničesar narodu podobnega ne najdemo pri živalih (najdemo pa nekaj podobnega družini, katere princip je biološki, ne duhoven, kot je narodov (prim. Veber 1938)). Živali tudi ne poznajo jezika, premorejo le sistem komunikacije.

Preidimo od teh pojmovnih razglabljanj k ugotavljanju naslednjega dejstva: narodi, še posebno pa nacije trdno obstajajo in ni nobenih znakov, da se bodo razpustili. Ob vsem preteklem in sedanjem govorjenju o razpadu narodov, nacij in nacionalnih držav se dogaja ravno nasprotno: priča smo pravemu bum nastanka nacionalnih držav, ki ne ka-

žejo znakov izumiranja. Kljub temu nekateri teoretiki in aktivisti (npr. anarho(neo)marksist Negri (in Hardt)) govorijo o odmrtnosti ali "upadanju" (Negri in Hardt) nacionalne države. Lahko gre tudi za posledico ekonomistične zaslepljenosti oziroma redukcionizma: ekonomsko povezovanje, prenos nekaterih suverenosti ipd. se zamenjuje z odmrtnostjo nacionalnih držav. Vendar pa ne smemo pozabiti, da je nacionalna država bistveno orodje za uspevanje narodov v svetu, kakršnega poznamo. Narodi brez lastne države so v izrazito težjem položaju pri uveljavljanju svojih interesov. Moram reči, da ne vidim primerljivega inštrumenta za uresničevanje (vitalnih) interesov naroda, primerne za svet, kakršen je, kot je nacionalna država. Ob predpostavki obstoja narodov in *eo ipso* njihovih interesov je odmrtnost nacionalnih držav malo verjetno.<sup>7</sup>

Obstoj narodov in nacij lahko tolmačimo kot izraz človeške potrebe po narodnostni pripadnosti in po nacionalni državi, ki omogoča razvoj naroda. Očitno je v človeku globoka potreba po narodnostni individuaciji/pripadnosti oziroma globok gon, na podlagi katerega čuti to potrebo oziroma čuti narod kot vrednoto. Vrednota je narod, nacionalna država pa je sredstvo za gojenje te vrednote. Ni dvoma, da je nacionalna država skorajda neobhodna za preživetje naroda v sodobnem svetu, prav gotovo v Evropi. Pogajanja, dogovori, glasovanja itd. potekajo v glavnem na nacionalni ravni, ne pa na narodnostni. Tako v EU, pa tudi v Organizaciji združenih nacij, kot jo pravilno imenuje dr. Hribar. Isti ugotavlja, da če se Slovenci ne bi ločili od Jugoslavije, bi se z EU dogovarjali "Jugoslovani", v evropskem parlamentu bi se eventualno

govorila srbohrvaščina, ne slovenščina, tako kot se govori španščina (kastilščina), ne katalonščina (prim. Hribar 2004).

Narod ni nekaj prigodnega, kontingentnega.<sup>8</sup> Narodno združevanje oz. pripadnost je očitno tista oblika skupnosti, ki zadovoljuje določene potrebe ali vzgibe v ljudeh, ki jih ne more ne družina, ne domovina, ne stan, ne družba prijateljev, sodelavcev, ne država, ne religija, ne cerkev. Zato je po mojem mnenju domneva, da bodo narodi izginili, zmotna, kar pa seveda ne izključuje, da nekateri posamezni narodi lahko izginejo. Še posebej so lahko ogroženi tisti brez države, narodi, ki niso nacije. Res pa je, da tudi država ni absolutno jamstvo za obstoj naroda.

V Evropi smo priča dvema procesoma: kulturnemu brisanju razlik po plati velikega vpliva globalizacije (katere del je tudi širjenje uniformne (popularne) kulture). Nasproten od tega je proces nacionalizacije. Ta je lahko pozitivna ali negativna. Da je cela vrsta držav prišla do nacionalnih držav, ki jim lahko omogočajo razvijati lastno kulturo, je gotovo pozitivno. Nacionalizacija v smislu nacionalnega šovinizma pa je seveda negativen pojav.

Gotovo mora vsak narod, ki želi obstati, skrbeti za ohranitev svojega ozemlja, za svoj prirastek in za svoj jezik. Tu so očitki o nestrpnosti zgrešeni in sami prispevajo k ustvarjanju nestrpnosti. Slovenci si lahko edino z zelo nespametno politiko napravimo jezik in teritorij v Evropi. Drugačen problem pa je problem rodnosti. Tu smo ne samo v svetovnem merilu, ampak tudi v že tako sila skromni evropski konkurenci na dnu: ZDA 2,1, Francija 1,9, Nemčija 1,3, Slovenija 1,25 otroka na žensko. Ob tako nizki rodnosti se lahko zgodi, da slovenska nacija doživi veliko rodovno (genetsko) preobrazbo, kar pa še ne bi samo po sebi pomenilo izumrtja, če se tuji rod posloveni. Vsekakor pa rodnostni primanjkljaj pomeni nevarnost za obstoj naroda. Tu pa smo

pri ponovnem ugotavljanju dejstva, da narod težko izumre, če sam tega noče. In od nas Slovencev je odvisno, ali bomo izumrli ali ne. Točka rodnosti pa je hkrati točka, v kateri se stikata vera/religija in obstoj naroda. Kolikor opažam, zares številne družine ustvarjajo v Sloveniji verujoči zakonci. Iz tega izvajam hipotezo: nereligioznost evropskih narodov ogroža po plati rodnosti obstoj evropskih narodov. Koliko se to da regulirati, nadomestiti z dotokom drugih genov je odprto in težko vprašanje, na katera bo dokončno odgovorila morda šele prihodnost, vsekakor pa pomeni nizka rodnost izpostavljanje velikemu tveganju.

Sploh krščanski oziroma katoliški pogled poudarja partikularno, posamezno, enkratno. Med katoliškim in nacionalnim pogledom ne more biti nasprotja. Janžekovič je zapisal, da bi se morali veriti, ki bi od nas zahtevala odpoved narodu, nemudoma odpovedati. Kristijan po Janžekoviču in Trstenjaku ne more zapustiti svojega naroda, četudi je zaradi tega njegovo konfesionalno življenje v določenem smislu oteženo. V tej optiki tudi ne preseneča, da je France Veber v svoji knjigi *Nacionalizem in krščanstvo* iz leta 1939 trdil, da je nacionalizem v smislu nacionalne zavednosti nenacionalnega šovinizma analogon "velikega doživetja", krščanstva (zavesti o edinstveni posebnosti (vsakega) človeka v stvarstvu) na kolektivni ravni.

Povsem nasprotno pa je stališče generične filozofije, ki izhaja iz Hegla in Marxa, v kateri ni prostora za partikularno, posamezno. Narodi in kulture se delijo na zgodovinske in nezgodovinske (kamor so po Heglu in Marxu sodili Slovani oz. Slovenci ("Korošci")). Kolektivi (religiozni, etični, narodni) so zanimivi samo kot orodje v samorazvoju ideje ali razrednem oz. revolucionarnem boju, sami po sebi pa niso nikoli vrednota: vrednota je kvečjemu ena rasa, država, oblast, revolucija, zrušenje kapitalizma itd. Zato je trditev, da je

poudarjanje naroda nacistična ali fašistična gesta, zmotna. Fašizem ali nacizem sta narodni naboj kvečjemu izrabila, ni pa bil narod za njiju nobena samostojna vrednota. Vsekakor pa ni nobenega inherentnega nasprotja med spoštovanjem svojega naroda in spoštovanjem drugega naroda. Zlato pravilo in os-

tala velika načela ne morejo biti v nasprotju z ljubeznijo do naroda.

Osrednji vprašanji v zvezi z narodom, glede na kateri moramo priti do nekega odnosa, sta: "Kaj nas žene v prizadevanje, za ohranitev in razvoj naroda, npr. slovenstva?" in "Kje postaviti meje temu prizadevanju?". Znanstve-



E. Dolinar: Moja mati, glina.

nega odgovora na prvo vprašanje bržkone nimamo in vprašanje je, če ga bomo kdaj imeli. Misel, ki se ne ustavi na robu spekulacije, nam lahko ponudi različne osmislitve oz. temeljne premise: gre za gon po duhovni ohranitvi (F. Veber); za zavedanje o pomenu kolektivne enkratnosti, ki je analogon vrednosti osebne enkratnosti posameznika (F. Veber); za prepričanje, da je vsekakor potrebno ohranjati kulturno raznolikost, tudi narodno, kolikor se da, saj ta prispeva k bogastvu in razcvetu kulture v vseh njenih oblikah, tudi drugih (narodnih) kultur; narod je nekaj božjega: od Boga dano ali tisto, preko česar smo blizu Bogu; narod je suveren (tisto vzvišeno, nedotakljivo, nad vsem).

Lahko pa se vzdržimo razlage ali utemeljitve naše zavezanosti narodu oz. slovenstvu in to sprejmemo zgolj kot dejstvo. Nadaljujemo v smeri razmisleka, da je dejstvo, da je narod nekaj, kar nam veliko pomeni, brez česar pravzaprav ne moremo normalno živeti in da je naša pravica, da to vrednoto gojimo. Ker nas je več takih, je pravica nas, kot skupine svobodnih ljudi, da to vrednoto gojimo. Nadaljujemo lahko, da je glede na nedognanost narodne pripadnosti sila tvegano, da ne bi gojili narodne zavesti in zveze z našimi narodnimi koreninami, zato je naša skrb za narod tudi razumna odločitev. Seveda pa naša skrb ne sme ogroziti svobode drugih ljudi oziroma moramo priti do pravičnih odnosov s tistimi, ki skrbi za naš narod z nami ne delijo. Obe opciji nam pravzaprav narekujeta skrb za narod in nobena opcija nas ne ovira pri tem, da bi bili pravični do drugih. Gre za podobnost z odnosom do krščanstva: krščanska vera nam nalaga skrb zanjo, nas pa nikakor ne zavezuje kakšnemu fundamentalizmu. Še ena analogija, tokrat z našim odnosom do oseb: zakaj retardirane osebe obravnavamo kot osebe? Eden od argumentov je tudi spoznavni: nenazadnje vemo premalo, kaj se dogaja v

duhu retardiranega človeka. Zato z njim ne moremo ravnati drugače kot z normalnimi osebami. Z ljudmi ne moremo "hazardirati". Bodisi "vera" v takšne ali drugačne osmislitve naroda, bodisi obravnava samih sebe kot svobodnih ljudi, bodisi spoznavna nedoumljivost ali skrivnostnost narodne pripadnosti, vse troje nas usmerja v skrb za narod. In nič od naštetega nas kot tako ne ovira pri tem, da bi spoštovali drugega, da ne bi spoštovali osnovnih moralnih načel, da ne bi drugemu privoščili, kar privoščimo sebi ipd. Občutek narodne pripadnosti nas usmerja v skrb za narod, hkrati pa nas sam po sebi ne usmerja k nikakršnemu kratenju pravic drugih ali zavzemanju nepravilne države do drugih. Nepravilnost, nacionalni šovinizem, kratenje pravic drugim so odklon od prave narodne države, tako kot je scientizem odklon od pravega odnosa do znanosti in fundamentalizem odklon od prave vere. Ali bomo zaradi scientizma govorili, da je pozitivno vrednotenje znanosti kot take slabo?

Zgornja izvajanja se mi ne zdijo problematična. Morda pa se kaže bolj problematičen odnos med narodom in državo. Osredinimo naš pogled na tako državo, katere prebivalstvo povečini pripada enemu narodu in katere meje v zadostni meri sovpadajo z narodnimi mejami. Takšno državo lahko imenujemo nacionalno državo in vodilni narod, ki živi v taki državi, lahko imenujemo nacija. Slovenija je takšna država in Slovenci smo v tem smislu nacija. Funkcija države je, da služi interesom svojih državljanov. Če so ti interesi narodni, mora služiti tudi njihovim narodnim interesom, obenem pa ji obstoj takega interesa in skrb zanj tudi podeljuje legitimnost. Če ni narodnih interesov, odpade vsaj eden od razlogov za nacionalno državo. Šele narod, ki razpolaga z državo, ki uveljavlja narodne interese pripadnikov tega naroda, je nacija. Seveda pa ti interesi ne smejo kršiti temeljnih pravic ostalih državljanov in v pra-

vični državi jih tudi ne. Več je takih trditev, bolj nepravilna je država.

V teh načelnih točkah ne vidim nobenega spora. Spor se pojavi takrat, ko nekateri zahtevajo, da država sploh ne bi smela uveljavljati narodnih vrednot (vodilnega naroda), ali pa takrat, ko naj bi to uveljavljanje kršilo osnovne pravice državljanov ali sploh ljudi, ki ne pripadajo temu narodu. To sta dve deviaciji, dva odklona, ki ju je treba preprečevati. Verjetno ni skorajda nikogar, ki bi glasno načelno trdil, da država sploh ne sme skrbeti za nobene narodne zadeve, je pa res, da v mnogih krogih v Sloveniji vlada narodofobija, ki lahko posledično vodi v omejevanje legitimnih pravic narodno zavednih oseb; podobno kot lahko kristofobija, ki je tudi navzoča v Sloveniji in v Evropi sploh (prim. Weiler 2005) vodi v kratenje pravic in v omejevanje svobod verujočih. Eden od očitkov gojenju narodne identitete je, da je izključujoča. Tak očitek je, v kolikor ne zavračamo vsakršne identitete, deplasiran, saj je vsaka identiteta kot taka izključujoča. Tudi identiteta tistih, ki izgovarjajo ta očitek. Spet imamo analogijo s primerom religije, uporabe enosmernega razmišljanja, namesto dvosmernega: tvoja identiteta izključuje, moja pa ne. Tvoj teistični pogled je omejen, moj ateistični pa ne. Tvoj teizem izključuje, moj ateizem pa ne. Vsaka identiteta je izključujoča, vsaka določitev je zanikanje. Toda iz tega, da se razlikujeva po identiteti, še ne sledi, da te zavračam, da sem do tebe nepravilčen. Enakost državljanov je v tem, da država poskuša zadovoljiti interese vseh državljanov, vendar ne na račun drugih. Če je državljanov z določenimi interesi več kot drugih, če so njihovi interesi in kultura na področju države del pomembne tradicije tega prostora, je v določeni meri normalno, da jim posveti več svojih naporov. Posledično to pomeni, da se ustvarja v nacionalni državi vodilna kultura, kar pa ne pomeni izključevanje drugih, skrbi tudi za

druge kulture. Stvari so torej na normativni ravni jasne, kršenje teh norm v praksi pa je treba preprečevati. Mnogi razpravljalci<sup>9</sup> pa ustvarjajo vtis, da je narodna identiteta že kot taka škodljiva, ali da je uveljavljanje narodnih interesov s strani države že kot tako škodljivo, ali da je pravična nacionalna država že kot taka protisloven pojem, ali da je dejstvo, da je narodna identiteta izključujoča že kot taka zadosten razlog za njeno potiskanje na čimbolj stranski tir. Nič od tega ni res in prav je, da je jasno, ali razpravljamo na normativni ravni, ali pa na operativni ravni neuresničevanja ali kršenja norm. Ne moremo pa iz negativnih primerov kršenja načel skakati na normativni nivo in izvajati sklepe o škodljivosti narodne zavesti kot take. Spet se ponuja analogija z vero oz. z religijo: iz (možnosti) verskega fundamentalizma ali šovinizma se izvajajo misli o škodljivost vere in religije kot take, o potrebi o izkoreninjenju religioznosti ali določene veroizpovedi sploh ali pa o tem, da je skrb države za religiozne zadeve v skladu s številom zainteresiranih, vernih že znak verskega državnega šovinizma. S tako skrbjo ni nič narobe, dokler ne krši osnovnih pravic ne- ali drugače verujočih. Preprečevanje pa je stvar konkretne ureditve razmer, uresničevanja etike, ne pa normativnega etiškega vrednostnega premisleka o narodni identiteti in verski pripadnosti.

Narodi ali nacije bodo obstali, za to se ni potrebno bati. Vprašanje pa je, če bo obstala Evropska unija. Obstala bo samo, če bo spoštovala dejstvo narodov in jih ne bo poskušala ovirati v njihovem razvoju. Z oviranjem bo bržkone povzročila nestabilnost in svoj razpad.<sup>10</sup> Narodi niso prigodni pojav človeške kulture. Z njimi je tako kot z vero: mnogi so jih poskušali zatreti, ne upoštevati ..., a so vedno preživeli. Dobra in stabilna skupnost mora dejstvo narodov upoštevati in pomagati gojiti njihov razvoj. Katoliški pogled narode vrednoti pozitivno. Svoj univerzalni nauk pri-

lagaja narodnim posebnostim: narodov si ne podreja, ampak se v njih inkulturira.”

Italijanski književni kritik De Sanctis je v govoru Neapelčanom že leta 1874 dejal: “Italija, gospoda, ni abstrakcija; ona je dom, družina, občina, pokrajina, kraj. Tisti, ki se čutijo vezane na te interese, so najboljši Italijani. ... Pravim vam: če hočete biti dobri Italijani, bodite najprej dobri Neapeljčani. ... Težko tistemu, ki vidi samo abstraktno Italijo, akademsko in šolsko Italijo” (Sforza 1938: 109-110, op. pod črto). Tako kot z Italijo skoraj pred 250-imi leti je tudi danes z Evropo. Samo kot dober Slovenec v De Sanctisovem smislu si lahko dober Evropejec. Evropa ni abstrakcija. Dober otrok ne more biti tak abstraktno, ampak samo konkretno, tako da je dober do svojih konkretnih staršev, pa naj bodo ti v Madridu, Berlinu, v Ljubljani ali Črnomlju.

Narod se lahko razvija le skozi oplajanje z nečim, kar je od njega različno. Zato je odprtost potrebna, zato so kulturne razlike potrebne, zato multikulturalizem ni trajna opcija, potreba je interkulturalnost<sup>12</sup> in potreben je komplementaren pogled na narode in kulture. Zaprtost prej ali slej rodi degeneriranost, stagnacijo in odmiranje, in gola strpnost prej ali slej popusti.

### Literatura:

- Hribar, T. 2004: *Euroslovenstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Janžekovič, J. 1977 (Čas 1941): Dolžnosti do naroda. V: J. Janžekovič: *Izbrani spisi, II. zvezek*, Celje: Mohorjeva družba, 76-84, 264-65).
- Kovačič, G. 2005: “Zagate z nacijo”, v: Smith 2005: 213-233.
- Kos, J. 1996: *Dubovna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Negri, A. in Hardt, M. 2003: *Imperij* (prev. Politični laboratorij Barbara Beznec ... et al.). Ljubljana: Študentska založba
- Negri, A. 2005: *Vrnitev. Biopolitični besednjak* (prev. S. Pelko in M. Medvešek). Ljubljana: Študentska založba.
- Opći religijski leksikon* 2002. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

- Sforza, C. 1938 (1937): *Evropa i evropljani* (prev. I. Velikanović). Zagreb: Politička Biblioteka.
- Siedentop, L. 2003: *Demokracija v Evropi* (prev. M. Jančar). Ljubljana: Študentska založba.
- Smith, A. D. 2005: *Nacionalizem* (prev. B. Cajnko). Ljubljana: Krtina.
- Trstenjak, A. 1975: *Kršćanstvo in kultura*. Tinje: Dom prosvete.
- Veber, F. 1938: *Nacionalizem in krščanstvo. Kulturna pisma Slovincem*. Ljubljana: Ivo Peršuh.
- Weiler, J. H. H. (2005): *Kršćanska Evropa. Raziskovalna razprava* (prev. M. Ožbot). Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, B. 2005: *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

1. Podlaga tega besedila je javni pogovor v Duhovnem središču sv. Jožefa v Ljubljani na temo “Nacionalna identiteta v Evropi”, ki je potekal 30. marca 2006.
2. Od slovenskih piscev prim. predvsem besedila Tineta Hribarja (npr. Hribar 2004), ki je razvil ideje, ki jih zasledimo pri Dušanu Pirjevcu, pa delo *Dubovna zgodovina Slovencev* Janka Kosa itd.
3. G. Kovačič v spremni besedi k prevodu Smithove knjige (Smith 2005) predlaga drugačno uporabo izraza “nacija”, in sicer za vsoto državljanov neke države, ne glede na njihovo narodno pripadnost. To se mi ne zdi smiselno, saj za to že imamo popolnoma jasen izraz, “državljeni (republike) Slovenije”. Ostajamo pa brez izraza za pomembno razliko med narodi, ki premorejo nacionalno državo, in tistimi, ki je ne.
4. Za njegovo podrobnejšo pojasnitev gl. Žalec 2006.
5. Na univerzalni ravni morale gre za temeljne človeške fizične, duševne in družbene potrebe/vrednote/načela, ki jih ščitijo, npr. za potrebo po hrani, človeški družbi itd., na individualnem nivoju pa za lastno usmerjenost in za projekte, ki to lastno usmerjenost izpolnjujejo oz. zadovoljujejo. Za dobro življenje osebe je potrebna zadovoljenost/izpolnjenost na vseh treh ravneh. Podrobneje o zadevnih temah v Žalec 2006.
6. Hrvaški *Opći religijski leksikon* (2002) pojem “narod” pojasnjuje takole: “[Č]loveška skupnost, ki živi na istem teritoriju, govori isti jezik in ima iste običaje. Ko se zave svoje zgodovine, kulture in identitete, n. postane nacija”. Prim. tudi Hribar 2004, 614 sl.
7. Tudi Smith zavrača domnevo o odmrtnju nacionalne države. Razlogi zanjo so lahko prenos določenih ekonomskih funkcij in globalizacija. Vendar države še vedno ohranjajo celo vrsto

- svojih funkcij ter jih krepijo in jim dodajajo nove (Smith 2005: 154 sl.).
8. Obstajajo seveda različni teoretski pogledi na narod ali teoretske paradigme o narodu (prim. Smith 2005: 61-81). Zelo pogosto je modernistično ali instrumentalistično obravnavanje naroda: narod je porodila moderna, kot sredstvo v rokah različnih njenih momentov (kapitalizma, trga, nacionalne države). Ta paradigma je dominantna tudi v naših teoretskih krogih, da ne govorimo o polpretekli zgodovini, saj je tudi (neo)marksistična doktrina o narodu različica instrumentalistične teorije – tako glede nastanka naroda kot glede njegovega vrednotenja – narodna zavest in narod sta nekaj pozitivnega le toliko časa, kolikor služita revolucionarjem v razrednem boju. To se še do danes ni spremenilo in velja tudi za takšne mešanice marksizma in anarhizma, kot je filozofem Negrija in Hardta. Drug pogled trdi, da nekateri narodi iz katerega koli že razloga obstajajo že dolgo in vsekakor pred moderno, ne zavezuje pa ta pogled trditvi, da je narod kot oblika človeškega združevanja ali bivanja trajen in vsenavzoč, saj ga nahajamo v vseh obdobjih zgodovine na vseh kontinentih. “Pri tem gre za ponavljanje iste vrste kulturne identitete, čeprav se v različnih zgodovinskih obdobjih morda izraža na različne načine” (Smith 2005: 70). Posamezni narodi lahko nastanejo ali izginejo, vendar je narod kot oblika univerzalen pojav (Renan). Glede na zgornjo razliko govorimo o skromnem in o močnejšem perenializmu. Naslednji pogled pa postavlja še močnejšo trditvev: narod je nekaj naravnega, je naravna oblika človeškega združevanja. Tako stališče odpira vrata mnenju, da je narodnost del človeške narave, da človeštvo na določeni stopnji začne bivati v narodni obliki. Ta oblika je tudi tista, ki daje rast človeški ustvarjalnosti in duhovnosti. Narod je princip človeške ustvarjalnosti in zadeva duha (F. Veber). Imenujmo tak pogled duhovni esencializem. Esencializem zato, ker trdi, da je narod povezan s človeško naravo (bistvom, esenco), duhovni pa zato, ker trdi, da je narod v določenem smislu princip duhovnosti oziroma oblika bivanja, v kateri lahko pride do najvišjega razvoja človeške duhovnosti. V bližini tega pogleda je primordIALIZEM (Smith 2005: 70): narodi so nekaj prvobitnega, obstajajo od vsega začetka in so korenine nadaljnega razvoja. Pogled, ki se upira omejenosti modernističnega pogleda, odbija pa ga “znanstvena nezadostnost” perenializma in primordIALIZMA, je etnosimbolizem, ki ga zagovarja Smith. Ta pogled poudarja pomen mitologije in kolektivnega spomina. Omenimo še stališče, da so narodi nekaj zamišljenega, zgolj nekakšen konstrukt, zgolj zamišljene skupnosti. Ti pogledi tvorijo nekakšno zemljevid glavnih stališč. Sam se, kot je razvidno, ne strinjam z modernističnim in konstruktivističnim pogledom in sprejemam obe vrsti perenializma, blizu pa mi je tudi duhovni esencializem.
9. V Sloveniji so se pojavljala/ se pojavljajo različna teoretska stališča glede vprašanja naroda/nacije (nacionalizma): nacionalizem ima dve veji: krščanski (Veber, Komar, Janžekovič) in a(nti)krščanski (Hribar, Urbančič). A(nti)nacionalistični krak (ta je v glavnem levičarske usmeritve) se cepi v dve usmeritvi: varira od radikalnejših pogledov (npr. Močnik, “častilci” naukov Negrija in Hardta), do umirjenejših, nekateri njihovi zagovorniki so politično bliže LDS-u.
10. Zamisel nekaterih: kljub geslu “Eno v raznolikosti!” bo učinek institucionalne povezanosti Evrope tudi razvite nekakšne evropskega naroda, z vsemi pripadajočimi učinki. Smith je nejasno skeptičen do takega razvoja dogodkov (Smith 2005: 158). Sam v tem pogledu opozarjam, da smo Slovenci zaradi izkušnje Jugoslavije in njenega razpada lahko modrejši, ko gledamo na evropsko združevanje. Evropa bo morala razviti nekakšno močnejšo identiteto, če bo hotela povečati svojo kohezivnost in delovanje, vendar ne tako, da bi to ogrožalo posamezne narodne identitete. Takoj ko bodo to ljudje tako občutili, bo učinek prav antikoheziiven. Evropska identiteta se bo morala razvijati poleg narodnih identitet, ne kot njihovo spodrinjanje. Bo pa ta identiteta moral imeti čustveno motivacijsko silo, ki je potrebna tudi za uveljavitev ekonomskih in (z njimi zvezanih) pravnih in političnih zamisli in reform.
11. *Opći religijski leksikon* (2002): “V zgodovini religije sta z ozirom na narod nastala dva religijska tipa, etnična religija in nadetnična. ... Četudi je krščanstvo nadetnična religija, razglašanje svojega univerzalnega sporočila prilagaja jeziku in kulturi posameznega naroda (interkulturalcija).”
12. Multikulturalizem pomeni način separiranega sobivanja kultur, interkulturalnost pa označuje dejavno medsebojno učinkujoče in oplajujoče bivanje, sožitje in dialog med kulturami. Za kritiko multikulturalizma v okviru razprave o Evropi prim. Siedentop 2003.

# Prispevek narodov k identiteti posameznikov

Evropa je v zadnjih dvesto letih doživljala korenite politične spremembe, ki še niso končane. Bežen pogled na politični zemljevid ob prehodu 19. v 20.-to stoletje nam pokaže, da je bilo takrat na tem koncu sveta izredno malo držav. Pogled na zemljevid sto let kasneje pa nam pokaže množico držav. Le peščica je takih, ki se jim meje niso spremenile. Od kod vsa ta množica držav? Večina evropskih držav se pojmuje kot narodne države, natančneje enonarodne države in sloni na prepričanju, da ima vsak narod pravico do svoje lastne državne ureditve, ki postane neke vrste pravni okvir za narod. Država se postavi v službo naroda. Odnos med državo in narodom je precej zapletena stvar, ker je zelo težko jasno definirati narod. Pestrost pojava, ki mu pravimo narod, in prepletenost s stvarnostjo, ki se imenuje država, kakor tudi neočnost jezikovne rabe so ovire, ki jih moramo premagati v iskanju uporabne definicije.

## Temeljni kamni naroda

Kadar je preprosta in jasna definicija problem, si pomagamo z opisom temeljnih dejavnikov ali pogojev, ki so potrebni, da lahko govorimo o stvari. Natančna definicija naroda se izkaže za velik izziv, zato si pomagamo z opisom pogojev, ki jih mora neka človeška skupnost izpolnjevati, da jo lahko prepoznamo kot narod. Za obstoj nekega naroda je najprej potrebno zadostno število ljudi, ki se prištevajo k nekemu narodu in tvorijo homogeno skupnost. Ti ljudje se pojmujejo kot neka velika družina, zavedajo se, da so si v nekem "idealnem" sorodstvu, da so iste krvi.

Do tega pride po naravni poti, s sklepanjem zakonskih vezi, vedno in povsod, kjer ljudje dalj časa živijo skupaj in je priseljevanje omejeno na posameznike, ki se hitro izgubijo med množico domačinov. Družine so sorodstveno povezane v večje enote, ki jih imenujemo rod ali klan. Koliko ljudi je potrebnih, da smemo neko skupino imenovati narod, pa nam ni znano oz. je zelo težko navesti.

Drugi pogoj, ki je potreben za oblikovanje naroda, je "zemlja" oz. domovina, ki jo narod večinsko naseljuje, si jo lasti in ji v času in prostoru vtisne s svojim delom svojevrsten pečat. Običajno je tako, da ljudje prevzemajo ime od dežele ali pa deželi dajejo svoje ime. Tako govorimo o Slovencih in Sloveniji, Nemcih in Nemčiji itn. Pomembnost tega dejstva postane jasna, ko se ustavimo na primeru Bosne in Hercegovine, ki je država, ki nima narodov, ki bi se popolnoma identificirali z njo. Kaj pomeni za obstoj države BIH, da se njeni prebivalci imenujejo in so Hrvati, Srbi in Bošnjaki, bomo jasneje spoznali, ko bodo mednarodne sile umaknile protektorat Evropske zveze in prepustile usodo domačim voditeljem. Večina prebivalstva BIH se še ni popolnoma identificirala z državo, v kateri živijo. Biti Bosanec ali Hercegovec je bolj pokrajinskega pomena, kakor nekoč Kranjec v Sloveniji. Povsod drugod po Evropi pa prihaja do večinskega prekrivanja med narodnostjo prebivalstva in imenom države. Tu se prvič pokažejo tesne vezi, ki se odkrivajo ob razmišljanju o narodu ali državi.

Zgodovina pa je priča, da je vsak narod, ki je izgubil etnično večinskost na svoji zem-



lji, ogrožen, posebno če je ta izguba na račun soseda, ki se konstantno širi. Ta proces smo Slovenci prenašali z germanizacijo, danes ga pa lahko opazujemo na jugu Balkana, kjer se Albanci širijo na račun svojih slovanskih sosedov. Albanizacija Makedonije se bo nadaljevala toliko časa, kolikor časa bodo Albanci tako rodovitni, Makedonci pa ostajali brez otrok. Mislim, da je ob sedanjih stopnji rodnosti jasno, da kaj lahko pride čas, ko bodo Makedonci manjšina na svojem (v Makedoniji) in bodo s tem postali tujci v lastni državi, ki bo postala albanska.

Tretji pomemben faktor pri razlikovanju narodov je jezik. Temeljni, vendar ne edini pogoj, ker poznamo veliko različnih ljudstev in držav, pa tudi narodov, ki imajo skupen jezik, kar je posledica kolonializma, a so med seboj različni. Najbolj značilni jeziki te kategorije so angleščina, španščina, francoščina in portugalsčina. V Evropi pa imamo nekaj drugih držav, ki si delijo jezik, pa o njih ne moremo govoriti kot o enem narodu. Tu mislim na nemščino, ki je materinščina tako Nemcem kakor Avstrijcem in delu Švicarjev, ali francoščino, ki je materinščina poleg Francozom tudi delu Belgijcev in Švicarjev. Irci pa so celo popolnoma izgubili svoj jezik in prevzeli jezik svojih dolgoletnih gospodarjev Angležev, pa jih ne bo nihče enačil s temi. Jezik, ki nam je Slovincem tako ljub in ga postavljamo na prvo mesto med značilnosti naroda, torej ni absoluten, ampak je le eden od mnogih dejavnikov, ki pripomorejo k posebni identiteti, ki je značilnost naroda. Kako pomemben je jezik, spoznavamo v kulturnem prostoru, ki ga določata bivša Avstro-Ogrska in Bavarska. Vsak narod v tem prostoru ima svojo kulturo, ki jo najbolj določa jezik. Odnos do materinščine je za človeka tako poseben in pomemben, da ga ne more nadomestiti še tako dobro znanje enega ali več tujih jezikov. Materinščina je posebna zato, ker v njej človek najbolj pristno moli, izraža svoja čustva, najgloblja razmišljanja in

spoznava svet okoli sebe. Izgnanstvo je zato tako kruto, ker kljub napredovanju v tujem jeziku, stik s svetom ni nikoli tako neposreden in enovit, kakor to omogoča materni jezik.

Tudi vera prispeva svoj delež k identiteti nekega naroda. Najbolj vidno je to pri pravoslavnih. Težko si predstavljamo Srba, Grka ali Rusa, ki bi ne bil pravoslavne vere. Cerkve na Vzhodu so se drobile in njihova velikost je bila največkrat enaka velikosti države. Vsakič, ko večja država razpade na manjše, se delijo tudi te Cerkve. Poseben primer predstavljajo katoliški narodi, ki si delijo isto vero, isto Cerkev in isto kanonsko disciplino pod absolutno oblastjo enega papeža. V vsakem narodu ta veroizpoved najde svojevrstne načine, da se približa ljudstvu in postane tudi na ta način bolj domača kraju, kjer se izpoveduje. Vesoljnost in anacionalnost katolištva pomaga blažiti nacionalistične skrajnosti, ki so se pojavljale v zgodovini in izvirajo iz protestantske oblike krščanstva. Kljub temu pa je nacionalizem v 19. stoletju močno zajel tudi katoliške narode in države.

Združevalna moč vere je danes podcenjena. Ljudje iste vere so si čustveno blizu in se sprejemajo z naklonjenostjo. V antiki in do ne tako nedavnih časov so države skrbele za enotno vero, ker je to dajalo moč državi. Država, ki je bila versko razklana, je bila šibka in je prejkoslej razpadla. Na nek način je vero, kot združevalni element v družbi, z nastopom protestantizma zamenjal nacionalizem. Vera prispeva enoten moralni kodeks, kar se v družbi pozna v obliki lestvice vrednot, ki morajo biti zavarovane in gojene. Obenem pa vsaka vera vzgaja svoje člane k dobroti, ki se običajno začneja pri pomoči potrebnim rojakom oz. sovernikom. Vse to krepi občutek povezanosti in sčasoma postanejo ljudje eno samo družbeno telo.

Evropska enotnost izhaja iz grško-rimskega sveta in iz krščanstva v svojih dveh prvotnih oblikah: katolištva in pravoslavja. Zanikanje

tega dejstva in dvestoletno sistematično razgrajevanje tega miselno-kulturnega miljeja sta današnjo Evropo odtujila samo sebi. Evropski narodi so danes izgubili naravno integracijsko moč. Priseljenci nočejo postati Evropejci ali Nemci, Francozi, Belgijci ipd., ampak hočejo ostati to, kar so bili, ko so odšli od doma. Njihova vera jim pri tem bolj pomaga kot domača kultura.

Ob koncu 19. stoletja je Ernest Renan v svojem zagovoru, zakaj sta Alzacija in Lorena francoski in ne nemški, poudaril, da obstoj naroda zahteva tudi jasno izraženo voljo oz. zavest ljudi, da spadajo skupaj, da so narod. Na poseben način prispeva k tej zavesti zgodovina, kjer pa ni toliko važno, kaj se ljudje spominjajo, ampak bolj to kar so pozabili. Renan govori o "dnevnem plebiscitu", ki je temelj, na katerem obstajajo narodi.<sup>1</sup> V vsakem narodu je resnično prisotna zavest o samem sebi in o lastnem obstoju. Preteklost postane del skupne identitete in tudi temelj zahtev za prihodnost. Ta zavest mora biti vsaj latentna ali pasivna, če izgine, potem obstaja velika nevarnost, da narod izgubi svojo posebnost in izgine s površja zemlje. Dejstvo je, da so mnoga ljudstva v preteklost izginila brez sledu, pa čeprav so bila svoj čas velika in mogočna. Ni jasno, ali smemo govoriti o narodih v davni pretekli, dejstvo pa je, da smemo govoriti o narodih danes oz. približno zadnjih dvesto let.

Med zelo pomembne in na nek način bistvene elemente naroda moramo vključiti tudi politično ureditev. Ni dovolj, da neki narod večinsko poseljuje nek zaokrožen kos zemlje, imeti mora tudi svojo politično organiziranost, s katero izraža svoje "gospostvo nad svojim". Vsak narod, ki se zave samega sebe, teži po državi, ki jo hoče imenovati "narodna". Čeprav je ta politična volja prisotna in jo srečujemo vedno tam, kjer se v zgodovini izoblikuje kateri od narodov, pa ta politična zahteva ni vedno nujna.

S tem seznamom imamo najpomembnejše temeljne kamne, ki so potrebni, da neko skupino ljudi opredelimo kot narod. Več teh elementov se pojavlja, lažje prepoznamo narod. Judje so dolga stoletja ohranili svojo identiteto, vendar do vrnitve v Palestino in ustanovitve države Izrael niso imeli možnosti, da bi se dvignili na raven naroda. Prav tako Romi ali Cigani, ki živijo kot razpršena etnična skupina, ne morejo prestopiti praga ljudstva in postati narod, ker nimajo svoje zemlje, ampak dejansko vedno gostujejo na tujem. Jasno je torej, da smo Slovenci narod, kakor Nemci in Italijani, vprašanje pa je, ali so Avstrijci že narod, ker so postali Avstrijci šele v dvajsetem stoletju. Prej so bili Nemci. Do razpada Avstro-Ogrske so bili sedanji Avstrijci prej Nemci kot Avstrijci v narodnem smislu. Avstrijskega naroda v Dvojni monarhiji ni bilo. Šele po prvi svetovni vojni so se morali nemško govoreči prebivalci bivšega cesarstva soočiti z dejstvom, da so na svojem in da niso Nemci. Ta proces do leta 1939 še ni bil končan, zato je ob napredku in moči Hitlerjeve Nemčije toliko Avstrijcev z vsem srcem glasovalo za Reich. Nastanek neke identitete zahteva čas, nastanek narodne identitete prav tako.

### Narod in država

Razmišljanje o narodu ne more mimo pojma država. Države so politične tvorba, ki dejansko obvladujejo nek teritorij in omogočajo neko obliko reda in miru. V 19. stoletju se v Evropi pojavi narodna država, ki se opira ne toliko na svtopisemsko prepričanje, da je oblast od Boga, ampak bolj na ljudstvo, ki postane suveren. Narod ima svoj teritorij, prav tako država. Narod je sestavljen iz ljudi, država potrebuje državljane ... Lahko bi rekli, da na nek način postane država pravni izraz nekega naroda takrat, ko se imenuje po njem in svoj cilj ali obstoj utemeljuje s potrebo po ohranitvi "svojega naroda", ki se ne enači z

državljeni. Glede na odnos do države pa pozna Evropa dve skupini narodov in posledično tudi držav.

### Različni značaji narodov

V Evropi poznamo v grobem dve veliki skupini narodov. Prve imenujemo "*Staatsnationen*", druge pa "*Kulturnationen*". Prva skupina se je izoblikovala okoli "politikuma", se pravi v odnosu do države.<sup>2</sup> Druga skupina pa se sklicuje predvsem na kulturo in kri. Prve prevladujejo v Zahodni Evropi, druge so pojav Srednje in Vzhodne Evrope. Prvo skupino zastopa Francija, drugo Nemčija. Slovenijo jasno uvrščamo v drugo skupino.

"*Staatsnationen*" so prisotne na zahodu evropske celine. Njihova značilnost je terminološka in pojmovna poroka med državo in narodom. V francoščini, španščini ali angleščini težko razlikujemo med narodom in državo. Besedo narod, ki bi jo prevedli kot "nacion, nation, nación", uporabljajo tudi za državo. Francoski "*La grande nation*" bi lahko prevedli kot "veliki narod" ali "velika država". Kaj s tem pravzaprav mislijo, zvedemo iz konteksta, največkrat pa ni popolnoma jasno, kaj avtorji iz zahodnih kulturnih krogov kanijo povedati.<sup>3</sup> Narod torej v mnogih primerih gradijo okoli in skupaj z državo do te mere, da se v praksi ne razlikujeta več. Za Francoza je verjetno nepredstavljivo, da bi narod lahko obstajal brez države Francije. Za Slovenca pa je to samoumevno, ker spada v skupino narodov, ki so se izoblikovali kot narodi pred razglasitvijo lastne narodne države. Slovenci smo od leta 1848 prav gotovo narod, naša država pa je prišla na vrsto šele leta 1991, ko smo se poslovili od Jugoslavije in zavrgli socialistično dediščino, ki nam jo je vsilila nasilna manjšina. "*Kulturnationen*" gradijo svojo identiteto na kulturnem izražanju, predvsem jeziku in na krvi. Če je nekdo Francoz, ker se je rodil in živi v Franciji, pa je nekdo Slovenec ali Nemec zato, ker so to bili njegovi predniki, a tudi

zato, ker se prišteva h kulturi tega ali onega naroda. Druga skupina narodov ima veliko bolj jasno dodelane pojme, kot so narod, država, državljanstvo, narodnost, ljudstvo ipd. "Politikum" se v teh "kulturnih narodih" pojavja šele kot teženje po odraslosti narodnega telesa v subjekt mednarodnega prava. Na slovenskem primeru je to zelo očitno. Slovenska država je zadnja stopnja "poosebljanja" naroda in pridobivanja priznanja od vseh ostalih pravnih subjektov mednarodnega prava.

### Terminološki korak nazaj

Od leta 1991, ko smo Slovenci razglasili svojo narodno državo, se v publicistiki vztrajno pojavlja pojem "nacija". Nacija naj bi bil narod, ki ima svojo državo, torej nova stopnja razvoja naroda. Poslovenjena tujka doživlja podobno usodo mnogih drugih izposojenk iz latinsko-angleškega jezikovnega bazena. Beseda "nacija" ni nič drugega kot poslovenjena oblika angleške "nation" ali italijanske "nazione" oz. španske "nación", pri tem pa se pozablja, da vsi naštetih narodi enačijo narod in državo in ne razlikujejo tako natančno med narodom in državo, kakor to delamo Slovenci oz. drugi narodi Srednje Evrope.

Dr. Marko Kremžar razlikuje med dvema oblikama človeškega združevanja. Prvo imenuje "skupnost" in temelji na naravnih vezeh. Zakon, družina, rod, narod so osnovne stopnje te prve skupine. Gonilna sila teh skupnosti je ljubezen, ki ne gleda na svojo korist, ampak je usmerjena k drugemu in mu želi dobro. Predvsem družina (v ožjem in širšem smislu), ki je lahko le zakonska skupnost moža in žene ter njunih otrok (v širšem smislu pa z njimi tesno povezani sorodniki), deluje po tem principu. Poleg skupnosti pa po Kremžarju poznamo ljudje tudi "družbe", ki slonijo na jasno definiranem interesu. Najvišja oblika tega združevanja je država, lahko pa v tej skupini prepoznamo tudi podjetja in neprofitna društva.<sup>4</sup>

Država je “interesno združenje” političnega subjekta, ki ga imenujemo narod. Lahko pa obstaja tudi iz božjepravnega razloga na osnovi kake dinastije oz. ker so se v času znale preoblikovati tako, da državljani sprejemajo njeno sedanjo ureditev kot zadostno. Državo človek težko ljubi. Država je tista, ki pobira davke; če je potrebno, s silo uveljavlja red in disciplino (vojska in policija). Državljan jo pogosto doživlja kot večnega in nepotrebnege zatiralca, od katerega imajo le politična elita, državni uslužbenci in goljufi konkretno korist. Tega dejstva se politiki oz. voditelji držav resnično zavedajo, zato poskušajo pri ljudeh vzpostaviti enačenje med državo in domovino, med narodom in državljskim telesom. Ko je Nemčija napadla Sovjetsko zvezo, je komunistična partija pozabila na svoj internacionalizem in znova obudila vso retoriko “svete Rusije” in v ljudeh podpihovala

domovinska čustva. Za komunizem in Stalina se ne bi nihče boril. Za Rusijo so umrli milijoni. Po zmagi pa so se vrnili k svoji internacionalistični, ateistični retoriki in vso slavo pripisali največjemu krvniku Stalinu. Prav tako ne bi nihče v Sloveniji sledil komunistični partiji, če ne bi svoje revolucije in protinarnodnega delovanja spretno skrila v protiokupatorsko retoriko, čeprav le-ta nima nič narodnobudiljskega v sebi. Ko so potrebne žrtve, takrat država poseže po narodnih čustvih.

Lasten narod večina ljudi ljubi in je zanj v resnici pripravljena žrtvovati tudi življenje. Prav tako ljudje nimajo nobene potrebe po poseganju po sosedovi lastnini in se državniki poslužujejo manipulacije in prikažejo ljudem napadalno vojno kot obrambno (Italija je tipičen primer: od svoje združitve do danes so bili samo napadalne vojne, sami pa jih imenujejo obrambne). Nacionalizem je še kako



E. Dolinar: V smrtni prah si me položil, glina.

priročen, ker temelji na ljubezni do naroda in domovine. Ker je to čustvo zaradi nacionalsocializma padlo v nemilost, poskušajo danes njegovo vsebino predstaviti skozi domoljubna čustva (patriotizem). Težava je, da se kaj lahko zgodi, da imajo ljudje različnih narodov isti domovino, kot npr. Čehi in Nemci do povojnega izгона Nemcev: verjetno so oboji ljubili Češko kot domovino, a le Čehi so bili le-tam doma.

Narodna država je proizvod zadnjih dveh stoletij in je poseben evropski pojav. Narodno državo lahko pojmujeemo kot najvišji pravni izraz nekega naroda. Vse evropske države se pojmujejo kot enonarodne države. Celó Belgija ali Španija, kar pa slednji povzročá čedalje večje težave. Država, ki je enonarodna, pa definira svoje interese v službi narodnih interesov ... Spori in vojne, ki izhajajo iz takega pojmovanja interesa, naroda in države so znani. Pametno je torej, da išče čedalje večjo jasnost in osvetljuje povezanost in ločenost med naravnimi človeškimi skupnostmi in njihovimi družbami, ki so veliko bolj prigróadne, čeprav potrebne in dobre.

### Odnos posameznik – narod

Med posameznikom in narodom obstaja enosmeren odnos. Asimetričnost se prepozna v tem, da narod ima sicer nekaj pravic, ki so analogne pravicam posameznika, ni pa narod oseba, ki bi lahko prevzemal nase dolžnosti. Simone Weil pravi, da "ne obstajajo dolžnosti skupnosti kot takih".<sup>5</sup> Dolžnosti lahko sprejme nase le oseba in so vedno sorazmerne s pravicami, ki jih uživa. Narod obstaja sicer pred posameznikom, vendar do posameznika nima nobenih pravih dolžnosti. Posameznik pa ima dolžnosti do svojega naroda, ker je to najvišji izraz skupnosti, v katero je človek rojen. Prva dolžnost posameznika do svojega naroda je prispevek, ki ga je dolžan dati za njegovo rast in obstoj. Vsak, ki zanemarja svojo dediščino in jo nekritično pozablja oz. menja

s tujim blagom, škodí najprej sebi in se od-tujuje samemu sebi oz. svojim prednikom, ki tako tonejo v pozabo. Skrb mnogih Evropejcev za svoj materni jezik, da bi bil čim bolj čist nepotrebnih tujk, je potrebno razumeti znotraj tega odnosa.<sup>6</sup> Posameznik se mora soočiti z nemo in brezpogojno zahtevo naroda, da sprejme identiteto, ki mu je ponujena. Pravzaprav posameznik nima izbire. Ko je otrok, nehote in nevede prevzame jezik, kulturo, čustvovanje svojega okolja. Priseljenci v kateri koli državi vidijo, kako se ta proces dogaja na njihovih otrocih, rojenih v njihovi novi domovini, kako prevzemajo jezik in kako se počasi, a zanesljivo navezujejo na domovino oz. kraj rojstva, ki ni isti kakor kraj rojstva in domovina njihovih staršev. To je problem mnogih Turkov v Nemčiji, ki so Turki v Nemčiji in Nemci v Turčiji. Zanimivo je tudi, da je ta pojav le evropski, saj je v Ameriki lahko vsakdo Američan, tako na jugu kakor na severu celine. Samoumevno in najbolje je, da se kraj rojstva, domovina, narod in država pokrivajo. V primeru Slovencev, ki se rodi v Sloveniji slovenskim staršem, se vprašanje identitete ne bo nikoli postavljalo s tako ostrino kakor tistemu, ki se rodi slovenskim staršem v zamejstvu ali izseljenstvu.

Četrto božjo zapoved, ki govori o ljubezni do staršev, lahko razširimo kot zapoved ljubezni, ki jo moramo izpolniti do svojega "idealnega" očeta, to je do lastnega naroda. Ljubiti svoje nikoli ne pomeni zaničevanje sosednjega. Kdor prav ljubi svoj narod, je istočasno dolžan spoštovati druge narode. To je papež Janez Pavel II. odločno poudaril v svojem govoru ob 50. obletnici konca druge svetovne vojne.<sup>7</sup>

Ljudje, ki se čutijo pripadnike iste skupine, so si naravno bližje in so med seboj bolj solidarni kakor s tistimi, ki jih imajo za tuje. Čeprav smo ljudje v krščanskem pojmovanju bratje in sestre, ker smo vsi otroci istega Očeta, Boga, ki je v nebesih, pa je v praksi tako,

da je vsakemu najbližji najprej družinski član, potem prijatelji in sosedje, kasneje sovaščani ali someščani, sonarodnjaki, ljudje istega kontinenta in civilizacije in šele nato človeštvo. Do sonarodnjaka smo veliko bolj naklonjeni kakor do tujca in veliko več mu zaupamo, saj ga tudi bolje razumemo. Prav zato so tudi državljanske vojne bolj krvave in temeljite kakor urejeno vojskovanje nasprotujočih si držav. Če nas sonarodnjak prevara ali zapostavlja, se čutimo veliko bolj prizadete kakor, če kaj takega stori tujec. Solidarnost med sonarodnjaki je bolj naravna in dejavna kakor katera koli druga.<sup>8</sup>

### Narodnosti ne moremo odložiti

Vsak človek ima pravico do emigracije. Iti po svetu s trebihom za kruhom je stalnica človeške zgodovine. Naselitev v novi deželi z drugačno kulturo pomeni za vsakega velik napor. Po dolgih letih bivanja v istem kulturnem in narodnem območju, morda celo z družbenim uspehom, pa prišleki na nek nepojmljiv način ostanejo še vedno prišleki. Narodnosti, ki smo se je navzeli v svojem otroštvu, ne moremo več odložiti. Pravijo, da imajo vsi otroci do petega leta enako pojmovanje časa. Potem se navzamejo pojmovanja, ki prevladuje v njihovi okolici. To pa je v Evropi popolnoma drugačno kakor v Afriki, v Sloveniji drugačno kakor v Italiji. Ko smo kot otroci sprejeli vase pojmovanje časa, ga ne moremo nikoli več odložiti. Prav tako je z narodom. Ko v rosi mladosti sprejmemo od okolice identiteto, je ne moremo nikoli več odložiti. Lahko jo potisnemo v podzavest, lahko celo pozabimo materinščino, kljub temu pa ostane kot neviden temelj, na katerem zavestno in z velikimi napori zgradimo novo identiteto.

Enkrat Slovenec pomeni, da smo na nek način za vedno Slovenci. V našem času, ki sebe imenuje postmoderni, ki poveljuje neopredeljenost na vseh področjih, je tuja misel,

da se narodu ne moremo odpovedati in da smo mu dolžni ljubezen. Pomembnosti narodne skupnosti ne smemo zanemarjati, saj je poleg veroizpovedi ena od najmočnejših integracijskih sil med ljudmi. Ljudje istega naroda se počutijo povezani med seboj. Iz ljubezni do naroda in domovine so pripravljeni na velike žrtve in napore, pripravljeni so pa tudi na solidarnostno pomoč. Ohranjevanje istosti naroda skozi čas je prva dolžnost narodne skupnosti. To dosežemo tako, da gojimo nosilce svoje identitete. Za Slovence je to v prvi vrsti jezik, ki nas ločuje od drugih, sosednjih narodov. Slovenščina živi in umre s Slovenci. To je naša najbolj očitna posebnost, zato se je moramo zavedati in veseliti kot našega prispevka k bogastvu človeštva. Vendar je to predvsem naša dediščina, nihče drug je ne bo gojil. Vsi narodi sveta omogočajo posamezniku stik s sočlovekom in okoljem, posredujejo mu sredstva izražanja in čustvovanja tako globoko, da tega prispevka ni mogoče izbrisati. Prispevek narodov k identiteti posameznika je prav ta skupna platforma, ki jo vsak potrebuje, da se lahko izrazi kot oseba, ki je edinstvena, a dovolj podobna drugim, da lahko vstopa v dialog in občestvo z njimi.

1. Prim. E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, Roma, Donzelli editore, 1998, 15 sl.
2. Prim. J. Maritain, *L'uomo e lo stato*, Milano, Editrice Massimo - Vita e Pensiero, 1992, 78; prim. J. FELS, *Begriff und Wesen der Nation*, Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1929, 47.
3. Prim. Rudi Rizman, Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma, v: Rudi Rizman, *Studije o etnonacionalizmu*, Ljubljana, Krt, 1991, 15.
4. Prim. Marko Kremžar, *Obrisi družbene preosnove*, Buenos Aires, Slovenska kulturna akcija, 1984, 13-15.
5. Simone Weil, *La prima radice*, Milano, Mondadori, 1996, 16.
6. Andrej Marko Poznič, *Un futuro para la nacion en la Union Europea*, Roma, 2000, 72.
7. Andrej Marko Poznič, n. d., 74.
8. Prim. Andrej Marko Poznič, n. d., 78-80.

# V Sloveniji kolaboracije ni bilo

## Pogovor z dr. Markom Kremžarjem, 2. del

*V prejšnjem delu pogovora je beseda tekla o slovenski skupnosti v Argentini. Zdaj pa poglejmo, kako so se odvijali dogodki po tem, ko je bil 3. maja 1945 v Ljubljani sklican parlament v sestavi zadnjih predvojnih volitev, ki je oklical samostojno slovensko državo. Je bilo že takrat čutiti, čigava je zmaga, ali je bilo še upanje? Kako so ljudje začutili, da morajo zapustiti dom? So res mislili, da samo za štirinajst dni?*

Pri odgovoru na to vprašanje je prav, da se spomnimo na položaj, kakršen je bil v Evropi zadnje mesece pred koncem druge svetovne vojne. Oktobra leta 1944 sta se Churchill in Stalin domenila, da si bodo, po vojni v Jugoslaviji, Sovjeti in zahodni zavezniki delili vpliv po znanem ključu "50 % - 50 %". Kaj naj bi to pomenilo v praksi, ni takrat vedel nihče in kolikor vemo iz Churchillovih spominov, tudi njemu samemu stvar ni bila jasna. Vsekakor pa je bilo upravičeno upanje, da Jugoslavija ne bo popolnoma prepuščena komunistom. Dolgo smo pričakovali, da se bodo zahodni zavezniki, ki so se takrat borili z Nemci v južni Italiji, izkrcali v Istri in skozi ljubljanska vrata vdrli v Nemčijo. Ta načrt je res podpirala Anglija, ki bi na ta način zagotovila svoj vpliv v povojni Jugoslaviji. Vsa demokratična ilegala v Sloveniji, z domobranci in četniki je računala na to, da se bo ob tej invaziji, ki naj bi odrezala nemške divizije v Italiji od njihove glavnine, pridružila zaveznikom. Kot vemo danes, tega angleškega načrta ameriški predsednik Roosevelt, pod Stalinovim pritiskom, ni podprl. S tem pa je postal naš položaj v Sloveniji resnično kritičen. Jugoslavijo je pri-

čela zasedati s podporo Sovjetov jugoslovanska, to je Titova vojska.

Sklicanje parlamenta na Taboru 3. maja je bilo prvotno predvideno za čas zavezniške invazije, ki je ni bilo. Zadnje dni aprila je bilo menda že vsem jasno, da se bo pred jugoslovansko vojsko, v katero so se že vključili tudi slovenski partizani, treba umakniti. Prvotni načrt o oklicu narodne države Slovenije je bil izpeljan sicer z zamudo, a vendarle v upanju, da bo s tem dejanjem naša politična identiteta bolj razvidna, prav tako kakor tudi politični program slovenskih demokratičnih strank. Do takrat so bile politične in vojaške odločitve demokratičnega tabora v glavnem usklajevane z generalom Mihajlovičem, ki se je ves čas vojne skrival v srbskih gozdovih kot poveljnik kraljevih četnikov in vojni minister legalne jugoslovanske vlade v Londonu.

Naj omenim, da je bil umik prvotno predvidevan na zahod, to je v smer proti Italiji, kjer so bile zavezniške čete razmeroma blizu. Tiste dni so se umikali skozi Slovenijo proti italijanski meji oddelki raznih srbskih četnikov. Ti naj bi skupaj s primorskimi domobranci varovali prehode in ščitili umik slovenskega civilnega prebivalstva in domobrancev. Ko pa se je srbski general Ljotič pri pregledu svojih čet z motorjem smrtno ponesrečil, so njegovi vojaki zapustili položaje in skozi nastalo vrzel so Titove divizije prišle za hrbet ostalim četnikom in primorskim domobrancem, ki so se morali v naglici umakniti. Pot na zahod je bila presekana. Kot edina smer umika je preostala Gorenjska in cesta čez Ljubelj.

To pot je nastopilo nekaj nad osem tisoč civilnih beguncev in okrog trinajst tisoč domobrancev. Vsi niso prišli na Koroško. Novomeški domobranski bataljon pod poveljstvom stotnika Stamenkoviča je zaradi spremembe načrta ostal odrezan od glavnine. Poveljnik jih je na poti proti Ljubljani razpustil v upanju, da se bodo posamič lažje rešili in prišli do zaveznikov.

Seveda si ob umiku ni nihče predstavljal, da odhajamo za vedno. Upali smo, da se za nekaj tednov rešimo revolucionarne anarhije, da pa se bodo kasneje razmere pod vplivom demokratičnih zaveznikov umirile. Zaupanje v zahodne zaveznike, v katerih zmago nismo nikoli dvomili, je bilo neomajno. Danes se morda zdi to naivno, a ne smemo pozabiti, da so večji del vojnih let zavezniki priznavali jugoslovansko vlado v Londonu, v kateri smo tudi mi gledali edino legitimno politično predstavništvo pred zahodnimi zavezniki. Ti so sprva vojaško podpirali le generala Mihajloviča. Vojaško pomoč so zavezniki usmerili k Titu šele zadnje mesece leta 1944, ko je v zasedeni Jugoslaviji že dolgo divjala državljanska vojna. V tej stiski nam potemtakem ni preostalo drugega kot zaupanje, da bomo pri zahodnih zaveznikih našli varstvo in zaslombo pred komunisti.

Danes vemo, da je bilo to upanje utemeljeno. Tako Churchill meseca aprila, kakor maršal Aleksander v začetku maja, sta dala navodila zavezniški vojski, naj nudi varstvo in pomoč beguncem in protititovskim vojaškim oddelkom, ki bi se umaknili iz Jugoslavije. Zakaj se je dogodilo drugače, sem že popisal ob drugi priložnosti (Tretji dan, 1-2, 2006).

*Glede na človeško življenje je od vojne preteklo že veliko let. V čem se vaš današnji pogled nanjo razlikuje od tistega pred desetletji? Je vojno že mogoče postaviti v kak kontekst, ki jo osmišlja? Smo se iz nje kot narod kaj naučili?*

Čas bo pokazal, kaj smo se, kot narod, iz vojnih izkušenj naučili. Pri tem bi poudaril,

da so vse izkušnje, tudi take, ki pretresejo ves narod, predvsem osebne in da je vsota teh osebnih, zavestnih pa tudi nezavestnih izkušenj to, na kar se nanaša vaše vprašanje.

Množični odziv na referendum o slovenski državni samostojnosti leta 1990 je vsekar znak, da smo v desetletjih vojnega in pokojnega trpljenja vendarle zoreli. Stopnja dozorelosti pa bo postala razvidejša iz odločitev, ki so še pred nami. Pri tem bi še posebno opozoril na odločitve, ki zadevajo za nas življenjsko važno demografsko rast.

Ker naj bi odgovaljal o vojni, naj najprej pojasnim svoje prepričanje, da je vojna vedno, to je po svojem bistvu, zlo. Res, da se ji včasih ni mogoče izogniti, zato pa je tem večja odgovornost tistih, ki jo povzročijo.

Mislím, da je med vojno in revolucijo, kot sem ju doživljal, ter pogledi nanjo iz polstoletne perspektive neka razlika. Gre za dva komplementarna pogleda. To, kar sem videl in doživljal, postane lahko pričevanje, kronika, medtem ko postavi čas to konkretno izkušnjo v širši okvir.

Niti svetovna vojna niti revolucija med njo nista razumljivi, če ju ne postavimo v kontekst dobe. Ta pa se po mojem mnenju ni pričela z drugo svetovno vojno. V dvajsetem stoletju vidim enoto, ki se v političnem pogledu pričinja leta 1914 s prvo svetovno vojno in se zaključuje v zadnjem desetletju stoletja s propadom državnih struktur in sistemov, ki jih je ta vojna povzročila oziroma omogočila.

V tem obdobju so zaznamovali Evropo in v manjši meri ves svet trije totalitarizmi, ki so povzročili toliko sovraštva in tako prelivanje krvi, kakor ga svet še ni videl. Vsi trije totalitarni sistemi, komunizem, fašizem in nacizem so imeli kot skupno izhodišče socializem, čeprav z različnimi pristopi in poudarki. Lenin je predstavil leta 1917 svetu marksistični, revolucionarni model socializma, Mussolini je z državnim udarom leta 1922 ustvaril italijansko varianto, Hitler pa leta 1933,



s pomočjo demokratičnih volitev, nemški, nacistični totalitarizem.

Kot totalitarni sistemi so bili vsi trije po svojem bistvu nasprotni demokratičnim idejam in strukturam. Tudi sovraštvo do mono-teističnih ver, in še v posebni meri do krščanstva in judovstva, je bilo skupno komunizmu in nacionalsocializmu, med tem ko je italijanski fašizem pri tem uporabljal drugačno taktiko. Ne manj pomembna lastnost vseh treh totalitarizmov je bila tudi sovraštvo in prezir do malih narodov oziroma do narodnih manjšin. Temeljili so na ideologijah, ki so oboževale silo in množico ter zato prezirale posameznika, osebo, pa tudi skupine, ki so zaradi svojih posebnosti onemogočale zlitje vsega prebivalstva v brezosebno in pokorno maso. V tem oziru je prednjačil Leninov naslednik Stalin s svojimi etničnimi čistkami na Kavkazu, a je imel predvsem v Hitlerju, pa tudi v Mussoliniju kmalu zavzeta posnemovalca. Slovenci smo izkusili take poizkuse 'pretapljanja' in 'izbrisanja' tako pod fašističnim kakor pod nacističnim in pod komunističnim režimom.

Ker so tako Stalin kakor Mussolini in Hitler prezirali ne le demokracijo kot družbeno ureditev, temveč tudi države z demokratično strukturo, so gledali glavno nevarnost za svojo hegemonijo ne toliko v teh državah, ki so bile popolnoma različne od njih, temveč drug v drugem, saj so si bili v svoji brezobzirnosti in načinu vladanja podobni. Tako se je zgodilo, da so zasedli na političnem spektru eni skrajno levo, drugi pa skrajno desno, kar je imelo predvsem v Evropi težke posledice.

Komunisti so vse politične skupine, ki so bile desno od njih, stlačili pod skupni imenovalec fašizma oziroma nacizma. Podobno so nemški nacisti in italijanski fašisti vse svoje nasprotnike skušali izenačiti s komunisti. Na ta način so demokrati iz političnih, katoličani pa iz verskih razlogov, morali zatrdjevati enim

in drugim kaj niso, pa pri tem nehote izgubili nekaj identitete, pa tudi iniciative.

Vojne in revolucije dvajsetega stoletja so v veliki meri med seboj povezane. Rusko revolucijo, med prvo svetovno vojno leta 1917, so omogočili Nemci s financiranjem in prevozom Lenina iz emigracije v domovino. Druga svetovna vojna, ki je bila poostreno nadaljevanje prve, se je pričela leta 1939 v znamenju zaveznitva med Hitlerjem in Stalinom. Vse komunistične stranke v tedanji Evropi, tudi slovenska, so takrat po Stalinovemu zgledu gledale v Hitlerjevih vojaških uspehih zmago nad kapitalisti in imperialisti. Zato je bila tudi prva 'fronta', ki jo je ustanovila partija ob nemško-italijanski zasedbi Slovenije, imenovana 'protiimperialistična'. Po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo pa so se jugoslovanski komunisti zgledovali po Leninu in izrabili vojno za izvedbo revolucije. V tem so se bistveno razlikovali od ostalih evropskih komunističnih strank, ki so ubogale Stalinova navodila, naj čakajo z revolucijo na povojni čas. Sledili pa so slovenski komunisti navodilom Dimitrova, ki je kot glavni tajnik kominterne (komunistične internacionale) naročil leta 1935 vsem partijam sveta, naj za pripravo revolucije uporabljajo metodo 'front'. Na zahodu se je pojavila v predvojnem času na ta način vrsta 'Ljudskih front', pri nas pa je med vojno opravila podobno vlogo tako imenovana 'Osvobodilna fronta'.

Po koncu vojne ter propadu fašističnega in nacističnega totalitarizma so nastopila štiri desetletja mrzle vojne, s katero se je omenjeno obdobje končalo. Vendar je tudi nekrvavi spopad med zahodnimi demokracijami in marksističnimi totalitarizmi, ki se je odvijal na gospodarskem, kulturnem in političnem polju, povzročil globoke pretrese.

Seveda je bil v časih, ko sem vse to pričel doživljati, velik del opisanega okvirnega dogajanja še v razvoju, a ideje, ki so ga usmerjale, so nam bile dobro poznane. Ko pa so

me na cvetno nedeljo zjutraj leta 1941 zbudila nemška letala, ki so obstreljevala Ljubljano, so postale ideje nacizma in fašizma v hipu strašno realne. Prav tako je dobil svojo konkretno obliko v mojem življenju komunizem, ko so proti koncu istega leta pričeli padati na ljubljanskih ulicah pod krogli komunističnih atentatorjev prvi rojaki, konkretni ljudje, ki smo jih poznali. Ti in kasnejši dogodki so po eni strani potrdili naš pogled na vse tri totalitarizme, po drugi pa zaradi svoje neposrednosti pogojili vrsto odločitev, ki so zaznamovale dobo, pa tudi naše življenje.

*Kateri so tisti kamni, ki so medvojno dogajanje v Sloveniji tako drastično zapeljali na pot kataklizme?*

Prvi kamen je vsekakor napad Nemcev, Italijanov in Madžarov, kar je pomenilo za nas pričetek vojne, pa tudi razkosanost slovenskega ozemlja med tri sovražnike, ki so nas hoteli uničiti. Pri tem naj omenim, da je bila Slovenija edina dežela v Evropi, ki je bila tedaj razkosana med tri okupatorje, pa tudi edina, ki je v času vojne doživela krvavo nasilje vseh treh takratnih totalitarizmov.

Drugi, ne manj usoden kamen pa je bil sklep komunistične partije, po napadu Nemčije na Sovjetsko zvezo, da bo izrabila to priložnost za izvedbo revolucije. Na to dejstvo nekateri danes radi pozabljajo. Po napadu Nemčije na ZSSR, je CK KPS pozval 22. junija vse Slovence v boj pod "genialnim vodstvom delavsko-kmečke Rdeče armade"... in "našega velikega Stalina", medtem ko je *Slovenski poročevalec* "v preciznejšem programu" pravkar preimenovane Protiimperialistične fronte v OF, jasno oznanil, da bo "narodnoosvobodilna vojna obenem tudi ljudska revolucija". Partija je po ustanovitvi svoje Osvobodilne fronte razglasila, da je vsako odporniško gibanje zunaj OF narodna izdaja, ki se kaznuje s smrtjo. V skladu s sklepi tretje seje plenuma OF (16. 9. 1941) je določala za smrt vidne,

zavedne Slovence, tako po deželi kakor na ljubljanskih ulicah. Komunistična partija takrat ni imela več kot tisoč članov. Vprašamo se lahko, s kakšno pravico si je ta politična skupina lastila monopol nad osvobodilnim gibanjem, posebno še ker je bila takrat že ustanovljena demokratična ilegalna tradicionalne Slovenske ljudske stranke, Slovenska legija, in so se na podoben način pripravljale na ilegalno delovanje proti okupatorju tudi druge demokratične stranke? Partija je pod okriljem OF takrat pričela moriti svoje politične nasprotnike, predvsem tiste, ki so bili angažirani v demokratični ilegali, z izgovorom, da 'likvidirajo' izdajalce. Umori, opravičevani z lažjo, so postali od takrat razpoznavni znak komunističnega terorja.

Če ne bi bilo komunističnih umorov od jeseni 1941 do maja 1942, ko ni bilo proti njim, OF in partizanom še nobenega oboroženega odpora, bi bila slovenska zgodovina bistveno drugačna. Teh prvih tisoč civilnih žrtev, ki so padle nekatere pod krogli partijske VOS (Varnostne obveščevalne službe), drugi pa po rokah partizanov, je sprožilo odpor, ki se je s časom okrepil in končno prerasel v državljansko vojno. A razlogov zanjo ni iskati kasneje, temveč v prvih v mesecih okupacije, ko smo se znašli demokratični in verni Slovenci med mlinskimi kamni fašizma, nacizma in komunizma.

*Kako ocenjujete poskuse uravnoveženja krivde med demokratično in komunistično stranjo: na eni strani kolaboracija, na drugi povojni poboji?*

Kar se je zgodilo v preteklosti, je ali uravnovešeno ali pa ni. Naknadno lahko le ugotavljamo, do kake mere se tehtnica odgovornosti nagiba na eno ali na drugo stran. Uravnovešati preteklost z nategovanjem in prilaganjem resnice ne bi bilo drugega kot dodajati preteklim krivdam še novo.

Prav tako pa sem prepričan, da je potrebno vedno znova preverjati, če sta obe strani mo-



E. Dolinar: S teboj se zaročim v resnici, glina.

ralne tehtnice obteženi z dejstvi in ali se ni prikradlo med nje tudi kako, sicer 'splošno sprejeto', a vendarle neresnično mnenje.

Že omenjene likvidacije demokratičnih, vernih Slovencev pred ustanovitvijo prve vaške straže, poboji ujetih vaških stražarjev septembra 1943 in končno povojni množični poboji

so dejstvo, ki bremeni le eno stran tehtnice. Celo v primeru, da bi se število žrtev in krivic po prvih spopadih med vaškimi stražarji in kasneje domobranci na eni ter partizani na drugi strani uravnotežilo, ostajajo omenjeni zločini po svoji hladni preračunljivosti in množičnosti brez primere v slovenski zgodovini.

Danes govori velik del rojakov v domovini o 'kolaborantsvu', ki naj bi težilo stran, kateri pripadam, kot o nečem, kar je bilo v preteklosti zagrešeno, primerno obsojeno in o čemer ne kaže izgubljeni besed. Tako so jih učili v vrtcu, v osnovni šoli, pa vse do univerze, tako je zapisano v zgodovinskih knjigah in romanih, starši jih niso učili drugače in celo v cerkvi so o tem radi tiho. In vendar v Sloveniji med vojno ni bilo kolaboracionizma.

Pred vojno ni bilo v Sloveniji nobene demokratične stranke ali skupine, ki bi bila naklonjena nacizmu ali fašizmu, ali ki ne bi gledala v nemškem in italijanskem ekspanzionizmu nevarnosti za slovenski narod. Tudi med okupacijo ni nobena politična stranka podpirala okupatorjev pri iskanju njihovih političnih ali vojaških koristi, kar je sicer bistvo kolaboracije. Demokrati smo živeli v upanju na zmago zahodnih zaveznikov ter videli v okupatorjih sovražnike. To se ni spremenilo niti potem, ko smo bili zaradi obrambe pred domačimi komunisti prisiljeni vzeti od njih orožje.

*Ali ni bila kolaboracija že to, da ste vzeli od Italijanov in kasneje od Nemcev orožje?*

Na noben način. Tragično je bilo, da so orožje, ki so ga demokrati v ilegali zbirali za odpor proti okupatorju, morali uporabiti nato za obrambo družin in vasi pred partizani. Ker okupatorska oblast ni zavarovala civilnega prebivalstva pred partijskim terorjem, so ljudje zahtevali od njih orožje, da se branijo sami. Ko so orožje prejeli, so ga rabili izključno v ta namen.

Naj osvetlim razmere s primerom iz iste vojne. Ko sta bila Hitler in Stalin še zaveznika, je Sovjetska zveza 30. novembra 1939 z nemško odobritvijo napadla Finsko. Ker so se Finci postavili Sovjetom po robu, se je pričela vojna, ki se je po kratkem premirju nadaljevala, ko je junija leta 1941 Sovjetsko zvezo napadla Nemčija. Tako se je zgodilo, da so

se Finci po sili razmer poslej borili proti Sovjetom z ramo ob rami z nemškimi vojaki, pa jim vendarle ni mogoče očitati kolaboracije z nacisti. Bili so napadeni in so imeli pravico do obrambe.

Tudi slovenski demokrati, in v posebni meri še katoličani, smo bili leta 1941 dvakrat napadeni. Najprej, skupaj z vsemi rojaki po zunanjih sovražnikih, nato pa še s strani partije, ki je sklenila, da prične pod okriljem OF svojo revolucijo. Ta, drugi napad je bil nepričakovan, a je končno povzročil med Slovenci več žrtev kot divjanje okupatorjev. Nanj so demokratični Slovenci odgovorili razmeroma kasno, v maju leta 1942, in še takrat postopoma. Ko pa so se pričeli braniti pred takrat že dobro organiziranimi partizani, so bili prisiljeni poiskati orožje tam, kjer je bilo v danih razmerah edino mogoče.

*To odpira kar vrsto novih vprašanj. Najprej, kaj menite, zakaj je med nami tako vztrajno iskanje uravnoteženosti, če je v odgovornosti za medvojna dogajanja taka asimetrija?*

Vprašajmo se, kdo išče omenjeno ravnovesje? Vemo, da v času enoumja o čem takem ni bilo govora. Kmalu po pričetku demokratizacije Slovenije pa je bilo slišati iz vrst 'novih demokratov' pa tudi nekaterih katoličanov, naj bi bili za med- in povojne grozote odgovorni 'eni in drugi'. Ta značilna oznaka je bila prvi poizkus 'uravnoteženja' zgodovinske odgovornosti.

Verjetno so nekateri pri tem res mislili, da so našli idealno rešitev za narodovo pomiritev. Izhajali so iz stališča, da so bili partizani 'osvoboditelji', njihovi nasprotniki pa lahkoverni zapeljanci in tako naj bi bila formula, ki bi enačila 'ene in druge', za pobite protikomuniste kar primerna rešitev. O tem, kar se je med vojno v resnici dogajalo, naj ne bi bilo vredno izgubljeni besed, ker je bila uradna, skozi tri generacije vcepljena verzija o NOB in njenih herojih med ljudmi že splo-

šno sprejeta. Zadnja leta, ko se slovenska javnost jasneje zaveda grozote komunističnih povojnih moritev, so dediči revolucije ponovno oživil misel o 'uravnovešanju' odgovornosti. Taka interpretacija zgodovine bi namreč porazdelila zgodovinsko krivdo v enaki meri tako na morilce kot na žrtve.

Tako govorenje in pisanje lahko izvira iz nepoznanja ali iz nespoštovanja zgodovine. Prosti vpliva dolgoletne partijske propagande bi vsaj pošteni ljudje lahko opazili, da so bili med vojno 'eni' pripravljeni žrtvovati narod revoluciji, boju za oblast in obrambi Stalino-ve ZSSR, medtem ko so 'drugi' hoteli obvarovati sebe in domače pred revolucionarnim in kolikor mogoče tudi pred vojnim nasiljem. 'Eni' so oznanjali osvobodilni boj takoj in za vsako ceno, a v resnici napadali in morili 'druge', ki so hoteli doseči isto z manjšimi žrtvami za slovenski narod. 'Eni' so s terorjem in s prevaro uvajali marksistični totalitarizem, 'drugi' so ga kot prepričani demokrati odklanjali, 'eni' so poskušali z vsemi sredstvi uvesti ateizem kot državno 'vero', 'drugi' so hoteli obvarovati svobodo vesti. 'Eni' so prekrili slovensko zemljo z množičnimi grobišči, 'drugi' so v njih zakopani. A čudno, žrtve komunistov so še vedno 'izdajalci' in njihovi morilci so še 'heroji'.

Tudi niso redki rojaki, ki trdijo, na primer, da bi 'drugi', če bi le imeli priložnost, slej ko prej množično pobili svoje nasprotnike, kot so to storili 'prvi'. Taki 'pragmatiki' bi iz varne oddaljenosti radi ostali čistih rok, vzvišeni nad preteklostjo, a kažejo le svojo slepoto za idejno ozadje revolucije. Marksizem je kot 'znanstvena' teorija temeljil na dialektiki sovražstva in nasilja. Česa takega kristjani, kljub svojim osebnim napakam, nismo poznali.

Vprašate, zakaj se zdi, da je med nami taka drža priljubljena? Odgovorov je gotovo več, a eden od njih utegne biti, da je resnica zahtevna in jo zato ljudje radi prikrojijo trenutnim koristim. Zdi se, da pri iskanju umet-

ne, to je neresnične 'zgodovinske uravnoveženosti' nekateri ne uvidjo, da povzroča nerazčiščena preteklost prevlado videza nad realnostjo, kar širi med ljudmi brezbriznost in zastruplja narodu prihodnost.

Načelna drža je v teh časih na slabem glasu, verjetno iz dveh razlogov. Da zastopaš neko stališče moraš biti o njem prepričan, potem pa biti tudi pripravljen, da ga zagovarjaš in braniš. To zahteva nekaj intelektualnega, pa tudi moralnega napora, ki se mu sodobni človek rad izogne. Pri tem verjetno ne pomisli, da je s tem, ko se je 'zaradi ljubelega miru' odpovedal tej ali oni vrednoti, v tem primeru stvarnemu pogledu na zgodovinsko resnico, duhovno okrnil sebe pa tudi svojega sogovornika. Drugi razlog pa utegne biti, da ljudje, ki zavzemajo načelna stališča, delajo to včasih brez potrebne obzirnosti. Resnica je zahtevna tudi do tistega, ki jo zagovarja. Z njenim oznanjanjem ali obrambo naj bi bila neločljivo povezana tudi krepost usmiljenja.

*Omenili ste, da so bili med vojno v Sloveniji prav katoličani napadeni še v posebni meri. Zakaj?*

Znano je, kako so nacisti po okupaciji pričeli preseljevati rojake. Prvi med njimi so bili katoliški duhovniki, ker so nacisti sovražili vero in ker so gledali v njih naravne voditelje ljudstva. Iz istih razlogov so kmalu nato pričeli moriti in preganjati duhovnike ter vidnejše vernike komunisti. Danes včasih pozabljamo, da so bile marksistične revolucije, kakor režimi tega predznaka povsod po svetu, ne le brezverske, temveč po svojem bistvu veri sovražne in dosledno krvave.

Borbeni ateizem je bil svoje vrste materialistična vera, ki je hotela s silo iztrebiti iz ljudstva vsako sled duhovnosti. Podobno kot so z odpravo osebne lastnine nameravali komunisti odvzeti ljudem samostojnost in samozavest, so jim z uničenjem vere hoteli vzeti

zasidranost v absolutne duhovne vrednote, da bi jih tako lažje spremenili v maso, ki bo voljno sledila vodstvu partijske elite.

*In vendar so nekateri katoličani, kot recimo Kocbek, med vojno našli način kako sodelovati s komunistično partijo.*

Edvard Kocbek se je pridružil OF s skupino krščanskih socialistov, ki pa so kasneje vstopili v partijo. Na ta način je v organizaciji, ki jo je s trdo roko vodila partija, ostal Kocbek edini viden katoličan, ki je ohranil vero. Za to je moral plačati ceno, ki se mu takrat verjetno ni zdela pretirana, a ni bila majhna.

Kocbek je bil, kakor takrat velik del katoličanov, prepričan, da potrebuje svet močnih socialnih reform. Vendar je pri tem zaupal bolj marksističnim revolucionarnim metodam kot nauku Cerkve. Občudoval je 'vitalno silo' partije in brezobzirnost komunistov pri zasledovanju ciljev. To ga je pripeljalo po eni strani do odobravanja nasilja nad drugačemi-slečimi in do opravičevanja političnih umorov, po drugi pa do spora s cerkvenim učiteljstvom, to je s škofom Gregorijem Rožmanom. Njegova drža je kmalu prešla v popolno podrejenost partiji, kateri je služil kot propagandni primer njene 'pluralnosti'.

V komunističnem režimu po vojni je postala za nekatere kristjane, laike in duhovnike, njegova drža, ki je predstavljala kolaboracijo s komunistično partijo, pravi zgled krščanskega pragmatizma. Bil je blizu oblasti, partija, ki je zlivala gnojnico na vso Cerkev, se ga ni dotaknila, v očeh oblasti je bil 'čist' in to je bilo končno edino, kar je za mnoge takrat veljalo. Ker so verniki te vrste verjeli, da bo treba s komunizmom biti v dobrih odnosih naslednjih sto let, če ne več, so sledili njegovemu zgledu, vzporedno pa dosledno obsojali in pomagali blatiti škofa Rožmana.

Vse do danes pa ostaja nepojasnjeno, kako je mislec, ki je odklanjal vsako katoliško or-

ganiziranost, mogel občudovati in podpirati komunistično, partijsko organizacijo, kako da je pripadnik personalizma iskal zavezništva pri hegelijanskih kolektivistih, da je nasprotnik cerkvene avtoritete z odprtimi očmi zašel v najbolj avtoritativen politični sistem, da je iskalec mističnega doživetja hotel doseči izboljšanje družbe s podporo teoretičnih in praktičnih materialistov, kako je mogel pesnik verjeti, da bodo prinesli narodu val življenja revolucionarji, ki so oznanjali razredno sovraštvo in sejali med rojaki smrt.

Kocbekov zgled je potegnil za seboj precej vidnih katoličanov, katerim, kot se zdi, kljub propadu komunizma in jasnosti cerkvenega nauka še vedno ni do tega, da bi našli odgovor na gornja vprašanja ter da bi ocenili iz moralnega in filozofskega vidika takratno, marksizmu naklonjeno stališče nekaterih kristjanov. Morda ostaja zato med nami še toliko miselne megle.

*Kaj pravite o neslogi, ki naj bi vladala med katoličani v času pred vojno in med njo?*

Poglaviten razkol med katoličani, ki je segel na področje cerkvenega nauka in discipline, je bil ta, o katerem sva pravkar govorila. To je bil pričetek pojava, katerega je doživljala desetletja kasneje pod imenom 'teologija osvoboditve' vesoljna Cerkev, ki ga pa je ta, kot poizkus sodelovanja kristjanov z ateističnim marksizmom, obsodila in zavrnila. Tako je bilo z najvišjega vrha katoliške Cerkve potrjeno stališče, ki ga je v primeru Kocbeka in njegovih somišljenikov pri nas zavzel škof Rožman.

Ostali spori niso bili načelnega značaja. Posebno zadnje čase se nekateri rojaki radi zgražajo nad pomanjkanjem enotnosti med katoliškimi visokošolci v letih pred vojno in deloma med njo. Kot je znano, so bili eni organizirani v akademskem društvu Straža pod vodstvom prof. dr. Lamberta Ehrlicha, drugi, Mladci, pa so bili dijaška oziroma visokošol-

ska veja Katoliške akcije pod vodstvom prof. Ernesta Tomca. Ker so oboji delovali med študenti na univerzi, je prišlo včasih do sporov glede načina dela. Čeprav sta obe skupini sicer soglašali v načelih, sta se razlikovali v organizacijskih in vzgojnih metodah. Ta različnost in celo tekmovalnost sami na sebi nista bili nič slabega, a sta privedli ponekod do osebnih nasprotstev, ki jih med verniki, ki zasledujejo podobne cilje, ne bi smelo biti. Motili pa so navadno ti spori najbolj tiste, ki niso poznali od znotraj nobene od obeh omenjenih skupin, a so si želeli v katoliškem taboru podobno monolitno enoumnost, kot so jo občudovali pri komunistih. Imam vtis, da velik del tedanjih in sedanjih kritikov pri presojanju teh pojavov močno pretirava. Spre gledajo, da so oboji, Mladci in Stražarji, brez pogojno sledili cerkvenemu nauku in se podrejali njenemu vodstvu, da so popolnoma soglašali v pogledih na marksizem in da so na univerzi v debatah s komunisti vedno nastopali enotno. Sicer pa je v Cerkvii različnost pristopov pri apostolskem oziroma javnem delu od nek daj dobrodošla. Kako naj si drugače razlagamo na stotine redov in karizmatičnih gibanj, ki ob enotnosti nauka iščejo različnih poti? Kar pa je treba seveda obžalovati v teh in vseh podobnih primerih, je pomanjkanje ljubezni, kolikor se je to pokazalo včasih v ostrini nastopov tega ali onega. Vendar spada to na raven osebnih napak in ne kake globlje razcepljenosti.

Naj dodam iz osebne izkušnje, da smo Mladci in Stražarji po vojni na univerzi v Gradcu delovali skupno, imeli ob petkih skupne maše in skupne letne duhovne vaje. Prijateljsko vzdušje med nami je storilo, da je bilo vsako opravičevanje za kako preostro besedo v preteklosti nepotrebno.

*Kako razlagate dejstvo, da je od vsega predvojnega katoliškega gibanja, organizacij, kongresov in navidezne gorečnosti ostalo tako malo*

*ali bolje – nič? Nekateri so mnenja, da sta tega kriva tudi verska pozunanjenost in triumfalizem med katoličani pred vojno.*

Nekaj podobnega sem že slišal pred leti od mlajšega rojaka, ki je bil prepričan, da je poudarjanje duhovnosti med laiki šele sad zadnjega koncila. To seveda ne drži. Na Slovenskem so Marijine kongregacije delovale v tej smeri že pred skoraj sto leti, dobrih deset let pred vojno pa so v tem pogledu globoko zaorale tudi vse veje Katoliške akcije. Upoštevati pa je treba, da je od takrat preteklo že nad pol stoletja, in da je imelo tedaj izražanje vernosti lahko tu in tam drugačne, a nič manj avtentične oblike, kot jih ima danes. Kongresi niso bili le zunanost in organizacije so bile le viden okvir, v katerem so se katoličani vseh stanov lahko usposabljali za apostolat, hkrati pa tudi rasli v osebni pobožnosti. Vsekakor se ne bi upal reči, da je bila takratna verska gorečnost le navidezna. Splošna poklicanost k svetosti, o kateri je govoril pokojni papež Janez Pavel II., je bila ena od vodilnih misli že takratne Katoliške akcije.

Glede mnenja, da od vsega tega ne bi ostalo nič, pa bi spomnil na dvojje. V duhovnem svetu se nič ne izgubi. Žrtve in trpljenje katoličanov med revolucijo in po njej so zaklad, katerega se sedanja generacija slovenskih vernikov premalo zaveda. A prav množica oseb, ki so med nami izgubile življenje, svobodo ali dom zaradi vere, je tudi dokaz, da krščanstvo teh naših prednikov ni bilo gola zunanost. Suho drevo ne daje takih sadov.

Razlog, zakaj je ostalo od te dobe malo vidnih sadov, pa je več kot jasen. Tako nacizem, ki nas je ogrožal štiri leta, kakor komunizem, ki je po vojni in revoluciji skozi tri generacije obvladoval večji del življenja in mišljenja na Slovenskem, sta bila po svojem bistvu veri sovražna. Hotela sta izbrisati vernost iz duš posameznikov in uničiti Cerkev. Komunizem je imel dovolj časa, ne le

za strahovanje vernikov, ampak tudi, da je prilagodil svojim namenom tako pisanje zgodovine kakor ocenjevanje dela takratnih kristjanov. Svoj namen je dosegal tem lažje, ker so bile priče, ki bi govorile drugače, deloma razkrojene po svetu, deloma pomorjene v Rogu, Hrastniku, Teharjah in po vsej slovenski zemlji, nekatere pa sredi slovenskega enoumja utišane.

Potem ko so množični poboji in preganjanje vernikov nehali biti državna tajnost, je težko razumljivo, da se še kdo v dobri veri sprašuje, kje so sadovi nekdanje vernosti. Ali je res tako težko sprejeti dejstvo, da je naš narod doživljal med revolucijo in v desetletjih po njej krvave in nekrvave 'čistke', ki so prizadele najhuje prav tiste, ki so živeli najglobljo vero in so najbolje poznali veri sovražno jedro komunizma?

*Demokratična stran je za to, da bi ne prišlo do narodne katastrofe, zastavila smrt in pregnanstvo tisočev. Nenazadnje tudi svoje dobro ime. Postavljam vam hipotetično vprašanje: ali bi bila slovenska sprava možna, če bi ta stran sklonila glavo, ne glede na resnico priznala vse, kar se ji očita, in prosila za odpuščanje?*

Mislím, da bi težko govorili o 'zastavljanju' življenj in pregnanstva. Demokratična stran je vsekakor bila pripravljena na žrtve, tako v odporu proti okupatorjem kakor kasneje v obrambi pred komunisti, a dvomim, da je kdo lahko predvideval strahote, do katerih je pripeljala revolucija. Napadi komunistov so povzročili reakcijo in s tem preusmerili demokratično ilegalno, ki se je organizirala za boj proti fašistom in nacistom, v obrambo pred revolucionarji, ki so predstavljali takrat zanje neposredno nevarnost. Tudi svojega dobrega imena demokratična stran ni nikoli zastavljala. Dobro ime so ji skušali vzeti njeni nasprotniki in se jim je to do neke mere posrečilo, deloma tudi zato, ker v Sloveniji javno mnenje vse do danes pasivno, ne-

kritično sprejema, kar so skozi desetletja učili lastniki enoumnega medijskega monopola.

Koga naj bi prosili odpuščanja in za kaj? Nekaj takega so sicer že poizkusili pred leti nekateri predstavniki Cerkve, a menim, da bi bilo ob množici žrtev in celo mučencev bolj na mestu javno odpuščanje morilcem, kar je krščanska dolžnost, ne glede na njihovo priznanje krivde in kesanje. Javno je obžaloval krivice, kolikor so jih prizadeli med revolucijo kristjani, že škof Rožman, a to ne pomeni, da bi morala napadena stran prositi odpuščanja napadalce.

Zdaj pa besedo o spravi. Sedanji papež Benedikt nas spominja, da je mir sad resnice. Poravnava med nekdanjimi nasprotniki bo vredna tega imena, ko bo slonela na resnici. Tega ne zahteva le zvestoba žrtvam. Pričati resnico je dolžnost, ki jo imamo vsi, tako do sebe kakor do naših zanamcev. Ti imajo pravico poznati dejstva, ki jim bodo omogočala presojsati naš čas. Morda še v večji meri pa so resnice potrebni tisti, ki so v preteklosti krivico prizadevali. Z neresnico o njihovih dejanjih bi jim dajali potuho, da bi lahko prešli glas vesti, ki vodi k poti kesanja. Kesanje pa, čeprav tiho in skrito, je vzporedno z odpuščanjem edina sprava, ki v resnici drži. Če je iskanje poravnave s pomočjo laži nemoralno za vsakega človeka, je toliko bolj za kristjana, ki ima ime po Njem, ki je sprejel nase sramoto, izgubo dobrega imena, osamljenost, trpljenje in smrt tudi zato, ker je do konca ostal zvest resnici.

Vsi, ki nam je mar slovenski narod, si želimo, da bi prišlo med nami do sprave. Zato kristjani odpuščamo krivice, ki so nam jih prizadeli, in se oproščamo za tiste, ki smo jih povzročili. Ne moremo pa prositi odpuščanja za nekaj, na kar smemo biti ponosni, in sicer da smo prepoznali v komunizmu nevarnost za krščanstvo in za naš narod v času, ko so mu mnogi še nasledili, ter smo se takrat njegovemu nasilju uprli.



Matej Pavlič

# Kako bje slovansko srce?

## Pogovor s kardinalom Tomášem Špidlíkom, DJ

Revolucionarno vrenje leta 1848 je pokazalo vso silovitost narodnostnih zahtev tudi med Slovenci. Skupaj z željo po afirmaciji lastnega naroda pa je v 19. in v začetku 20. stoletja ves čas prihajalo tudi do teženj po povezovanju z drugimi slovanskimi narodi, bodisi s kulturnim (ilirsko gibanje) bodisi s političnim (panslavizem) predznakom. Tako je bilo skorajda neizogibno, da ideje o "slovanskem bratstvu" dobijo svoj odmev tudi v cerkvenem življenju, še posebej ker zahodni del slovanskih narodov pripada katoliški Cerkvi, vzhodni, večinski del, pa pravoslavnim Cerkvam. Pomembno vlogo je pri tem odigral nihče drug kot A. M. Slomšek (+ 1862), ki je prepoznal dragocenost nacionalnih gibanj tudi za zблиževanje med Cerkvami in že leta 1851 ustanovil Bratovščino sv. Cirila in Metoda. Člani bratovščine naj bi v duhu bratstva med Slovani posebej molili za to, da bi se "ločeni Slovani" ponovno združili s katoliško Cerkvijo in bi na ta način prenehal razdor med kristjani.<sup>1</sup> V tem lahko prepoznamo začetke ekumenskega delovanja med Slovenci, ki se je še za časa Slomška razširilo tudi med drugimi katoliškimi Slovani. Konec 19. stoletja se je Bratovščina na Moravskem preoblikovala v Apostolat sv. Cirila in Metoda pod vodstvom olomouškega nadškofa A. C. Stojana (+ 1923). Ta je osnovnemu namenu, tj. molitvi za edinost, pridružil tudi praktično dejavnost v obliki srečanj, izdajanja knjig in revij ter znanstvenega raziskovanja, kar je postalo osnova tudi za sedem shodov oz. kongresov v Velehradu na Moravskem (1907-1936), kjer je po izročilu na mestu kasnejšega

cistercijanskega samostana stala Metodova stolnica, v kateri naj bi bil svetnik tudi pokopan. Kongresi, na katerih je imel pomembno besedo tudi slovenski teolog F. Grivec (+ 1963), so se poleg zgodovinskih študij o vlogi Konstantina-Cirila in njegovega brata Metoda na cerkvenopolitičnem, teološkem in kulturnem prizorišču 9. stoletja posvečali tudi iskanju možnosti za zблиževanje med katoliško in pravoslavni Cerkvami. Glavno načelo je bilo spoznavati izvirne ideje teologov vseh vpletenih Cerkva in premagovati neosnovanih predsodkov, ki so se nakopičili na obeh straneh. S tem so utirali pot ekumenskemu duhu med katoličani, čeprav ne gre zanikati, da so tudi ta prizadevanja pogosto izzvenela kot povabilo "vzhodnim bratom", naj se vrnejo v katoliško Cerkev, kar danes razumemo le kot predstopnjo pravega ekumenizma.

V čem je dejavnost Bratovščine, Apostolata in Velehradskih kongresov aktualna še danes? Poleg ekumenske razsežnosti je najdragocenejša prav osnovna želja po intelektualni in duhovni izmenjavi med slovanskimi narodi ter širše med katoličani in pravoslavni. V začetku devetdesetih let smo bili sami priče propada vseh političnih projektov združevanja Slovanov, ostanki teh prizadevanj na kulturnem področju so bili preteklost že v osemdesetih (pomislimo na odpor do "skupnih jeder" v slovenskih berilih). Želja po medsebojnem idejnem in duhovnem bogatenju med vzhodom in zahodom Evrope, ki ga implicitno zaslutimo v Slomškovi Bratovščini in povsem eksplicitno na Velehradskih kongresih, pa ostaja pomembna tudi v našem času kot edini



E. Dolinar: Svojo pijačo mešam z jokom, bron.

način, da Stari kontinent izoblikuje svojo identiteto, ki ne more postati trdna zgolj na politični ali ekonomski osnovi.

O tem smo spregovorili z jezuitskim patrom in kardinalom Tomášem Špidlíkom, rojenem leta 1919 na Moravskem (Češka republika), ki ga tudi slovenski bralci poznamo kot enega najboljših poznavalcev cerkvenih očetov ter vzhodnokrščanske teologije in duhovnosti. Pogovor je nastal kot priloga magistrske naloge o raziskovalni dejavnosti Velehradskih kongresov, zato se dotika tudi dela teh srečanj.

*V drugi polovici 19. stoletja je med Slovani zaživel t. i. ciril-metodovsko gibanje,<sup>2</sup> ki je imelo poleg zgodovinskega raziskovanja namen iskati tudi stične točke med posameznimi slovanškimi narodi. Kaj je spodbudilo to oživitev zanimanja za sveta brata Cirila in Metoda?*

Glejte, redki vedo, da je dobršen del spodbude prišel iz Rima. V stari Avstro-Ogrski so Slovani predstavljali veliko skupino, polnili so semenišča, misijone. Tako je Leon

XIII., ki je leta 1880 spodbudil češčenje svetih Cirila in Metoda, spoznal, da ti slovanski narodi v Evropi dobivajo čedalje večji pomen. V začetnem obdobju je bilo samo gibanje nekoliko zaznamovano tudi z nacionalizmom, s težnjami po političnem združevanju Slovanov, toda nekatere pomembne osebnosti, npr. nadškof iz Olomouca, Stojan, so razumeli, da mu je potrebno vlitati duhovno razsežnost. Le z njo bi lahko Slovani odigrali pomembno vlogo v povezovanju razdeljene Evrope. Sam v tem prepoznavam misel, ki je zelo aktualna tudi danes.

*Konstantina-Cirila in Metoda poznamo predvsem po prevajanju svetopisemskih odlomkov in liturgičnih besedil v starocerkveno slovanščino in s tem povezano iznajdbo posebnega črkopisa, glagolice. Je bila kulturna dejavnost v središču njenega delovanja?*

Še pomembnejša se mi zdi njuna povezovalna vloga med dvema razhajajočima se krščanskima tradicijama, med rimsko in bizan-

tinsko. Proti koncu prvega tisočletja je kazalo, da se bo svet razdelil na dvoje, in slovanska ljudstva so se znašla prav med tema dvema nastajajočima blokoma. Ciril in Metod, rojena Grka, doma iz Soluna, pa sta za misijonsko delo med Slovani prejela iz Rima tako velike privilegije kot nihče drug, saj naj bi to vmesno področje služilo kot most med dvema tradicijama. Toda svet je bil takrat že tako močno razdeljen, da Slovani niso postali povezovalni člen, temveč so se po cerkveni pripadnosti tudi sami razdelili na vzhodne in zahodne kristjane. Danes celotna Evropa postaja tisto, kar je takrat bila Velika Moravska, namreč most med civilizacijami. Zato mora oblikovati enotno evropsko duhovnost, zadihati mora z obema kriloma pljuč. Podobno misel so izoblikovali tudi velehradski shodi že mnogo pred nastankom modernega ekumenizma.

*Iz molitvenega gibanja Bratovščine svetih Cirila in Metoda, ki jo je ustanovil škof Slomšek, ter Apostolata svetih Cirila in Metoda se je v začetku 20. stoletja oblikovala tudi znanstvena dejavnost shodov v Velehradu. Se vam zdi, da so ta srečanja pripomogla k nastajanju ekumenske zavesti v katoliški Cerkvi?*

Gotovo, saj so se ravno prek njih v zahodnoevropski teološki javnosti pojavila mnoga imena, ki so bila prej popolna neznanka. Kdo je pred tem poznal vse te slovanske teologe, npr. Homjakova in druge? Mnogi zahodni teologi so se šele tam zavedli, da obstaja tudi vzhodna teološka dejavnost. Še danes je na Zahodu velika težava prav v nepoznavanju idej, ki so nastale izven ozkih meja Zahodne Evrope. Redki poznajo npr. unionistične kongrese v Velehradu.

*Pa lahko o njih govorimo kot o pravih ekumenskih srečanjih?*

Veste, v tistih časih (kongresi v Velehradu so potekali s presledki od 1907 do 1936, op. M. P.) je bil ekumenizem znotraj katoliške

Cerkve obravnavan kot herezija, kot poskus relativizacije katoliške vere, zato se velehradska dejavnost ni mogla imenovati ekumenska. Uporabljali so izraz "unionistični" shodi. Danes beseda "unionizem" na področju ekumenizma za večino pomeni nekaj slabšalnega, že preseženega.

*Duh teh srečanj je torej bil ...*

Duh srečan je bil povsem ekumenski, vendar se je pač govorilo o unionizmu. Kot primer lahko navedem npr. izpostavitve nauka o Cerkvi kot Kristusovem telesu, kar je bližje dialogu z vzhodnimi kristjani kot nauk o Cerkvi kot popolni družbi vernikov.

*Na študijsko dejavnost o pomenu svetih bratov se je navezal tudi papež Janez Pavel II., ki je leta 1980 z apostolskim pismom *Egregiae virtutis* razglasil Cirila in Metoda za sozavetnika Evrope. Ob 1100. obletnici Metodove smrti (1985) je nastala še enciklika *Slavorum apostoli*, ki osvetljuje njun pomen za Cerkev. Je Janeza Pavla II. k pozornosti na sveta brata spodbudila tudi omenjena raziskovalna dejavnost velehradskih kongresov?*

Težko je kaj reči o tem, saj se najbrž med svojim študijem ni ukvarjal s toliko drugimi rečmi. A ko je začel navezovati stike z Vzhodom, je želel poiskati vse skupne korenine Cerkva. Janez Pavel II. je nekoč dejal: "Na Vzhodnem inštitutu (Orientale, rimski inštitut za preučevanje pravoslavnih in drugih vzhodno-krščanskih tradicij, op. M. P.) sem študiral takrat, ko sem že bil papež". Res je obiskal Vzhodni inštitut in tudi to hišo (Center Aletti, op. M. P.) ter skupaj z nami molil za edinost.

*V apostolskem pismu *Egregiae virtutis* je jasno izpostavljena pomembnost Cirila in Metoda za evropsko zgodovino.*

Sveti Benedikt, zavetnik Evrope – brez nadaljnega. Toda papež je načrtoval smernice za

dihanje "z obema kriloma pljuč", kar je zelo dobro naznačeno s to dvojnostjo: sveti Benedikt predstavlja zahodno krščanstvo, sveta brata Ciril in Metod pa vzhodnega.

*Izraz "dihanje z obema kriloma pljuč" je bil Janezu Pavlu II. zelo pri srcu. Od kje pravzaprav izvira?*

Papež ga je povzel po ruskem pesniku Vječeslavu Ivanovu, ki se je spravil s katoliško Cerkvijo in izpovedal svojo vero pri oltarju sv. Venčeslava v baziliki sv. Petra v Vatikanu. Tam je dejal: "Nočem nehati biti pravoslavni kristjan, sem katoličan in pravoslavni obenem. Želim dihati z obema kriloma pljuč". Pred leti je bil v Rimu mednarodni kongres o tem mislecu Ivanovu in njegov sin je pred papeževo avdienco za udeležence pripravil gradivo, v katerem je bil tudi ta stavek. Papežu je bil tako všeč, da si ga je izbral za svoj osebni program. Tudi kapela Redemptoris Mater, ki smo jo naredili, želi izraziti prav to: dihanje z obema kriloma pljuč. Tako je nastala slovanska kapela v srcu Vatikana.

*Center Aletti torej na nek način povzema in nadaljuje tudi znanstveno dejavnost velehradskih srečanj?*

Da, seveda. Sam sem prišel v Velehrad kot jezuitski novinec in prav med vojno tam študiral filozofijo. Poslušajte, kaj se je zgodilo na koncu vojne. Bil sem v Velehradu. Bližala se je frontna črta in tako smo bili petnajst dni ujeti med dvema sovražnima armadama. Topovi so streljali na vse strani. Kako se bo končalo? Če pridejo Rusi, bodo uničil prav vse. Nekega dne so zgodaj zjutraj prišli Romuni. Romunski general je pozvonil pri samostanskih vratih in po francosko nagovoril patra, ki je prišel odpret: "Oprostite, ker smo vas pustili čakati tako dolgo, toda vedeli smo, da je tukaj pomembna bazilika, in je nismo hoteli porušiti. Sedaj pa pokličite vaščane, naj se gredo v cerkev Gos-

podu zahvalit, da je bazilika rešena". Tako se je tam končala vojna. Romunska pravoslavna Cerkev mi je kasneje podelila častni doktorat (1997 v mestu Cluj, op. M. P.) in ob tej priložnosti sem jim povedal to anekdoto. Bili so zelo zadovoljni. Pravoslavni Rusi pa so že pred vojno v Velehrad poslali ikono Matere Božje za "slovanske brate", kar razumem kot jasna znamenja prijateljstva.

*Pa se vam zdi sporočilo o potrebnosti dihanja z obema kriloma pljuč pomembno tudi po politični združitvi Evrope?*

Glejte, o tem govorim vedno znova. Pred kratkim je izšla tudi knjižica z mojimi članki o Evropi. V Evropi sta še vedno dve različni usmeritvi, ne nacionalni, tudi ne neposredno cerkveni, temveč gre za dve duhovni usmeritvi. Zahod je vedno vezan na vzročnost, na pravno razumevanje stvarnosti, srce pa je slovansko. To morajo začutiti tudi na Zahodu. Za primer lahko navedem svojo knjigo o srcu. Ko sem jo napisal, so imeli zahodni cenzorji z njo nemalo težav. Kaj pomeni to "slovansko srce", kaj se ne skriva v ozadju preveč sentimentalizma? Kljub tem pomislekom je knjiga izšla. Sedaj je bila prevedena v italijanščino in je izšla pri vatikanski založbi *Libreria Editrice Vaticana* s spremno besedo prefekta Kongregacije za verski nauk. Srce, Slovani, smo s tem doživeli potrditev. Zahodna duhovnost mora biti dopolnjena s slovanskimi elementi.

1. Prim. S. Janežič, Slomšek – začetnik slovenskega ekumenizma, v: *V edinosti, Ekumenski zbornik 2002*, Maribor, 2002, 15-16.
2. Šlo je za raziskovalno dejavnost o pomenu Cirila in Metoda za slovanske narode, hkrati pa za težnje po zblizevanju med temi narodi na osnovi skupne dediščine svetih bratov. Povojno slovansko režimu naklonjeno duhovniško združenje *Cirilmetodijsko društvo* s tem skoraj stoletje starejšim gibanjem povezuje le podobnost imena.

# Molitev in športni uspeh

Vsakdo, ki vsaj malo spremlja dogajanje na prizorišču sodobnega tekmovalnega športa, je dodobra seznanjen s tem, da se pogosto prava bitka žal ne odvija več toliko na športnih prizoriščih, pač pa bolj v ozadju, v skritih laboratorijih, kjer na eni strani znanstveniki poskušajo odkriti 'čudežni napoj', ki bi njihovemu športniku pomagal do uspeha, na drugi strani pa drugi znanstveniki poskušajo odkriti 'čudežno metodo', ki bi zanesljivo odkrila ta 'čudežni napoj' ter s tem poskušala vrniti boj nazaj na športna igrišča. Seveda pri tem prav vse ni prepovedano. Prepovedano je le tisto, kar Nacionalna antidoping komisija (NAK) pri Olimpijskem komiteju Slovenije (OKS), v skladu z navodili Mednarodnega olimpijskega komiteja (MOK) in World Anti-Doping Agency (WADA) vsako leto uvrsti ali doda na 'Listo prepovedanih substanc in tehnik'.<sup>1</sup> Čeprav naj bi bil glavni namen tako protidopinške dejavnosti kot tudi 'Liste prepovedanih substanc in tehnik' predvsem zaščititi športnike pred zdravju nevarnimi kemičnimi preparati in tehnikami ter prispevati k poštenemu tekmovanju, pa športnike (in tiste, ki športnika 'podpirajo' iz ozadja) zanima le to, ali nekaj deluje ali ne. V želji, da bi izboljšal svoj rezultat, se je športnik pogosto prisiljen oprijeti prav vsake bilke, ki mu (tudi lažno) obljublja, da mu bo na tej trnovi poti proti vrhu pomagala. Edino pravilo, ki se ga je potrebno pri tem držati, v kolikor športnik želi, da mu dosežen rezultat tudi uradno priznajo, je tisto, ki ga postavljata MOK in WADA. Temeljno načelo, po katerem odslej deluje športnik, pa je: 'Kar (še) ni prepovedano, je dovoljeno'. Doslej smo se gibal na področju t. i. prepovedanih

dejanj. Kot rečeno so prepovedna zato, ker so zdravju in športu škodljiva, zatorej tudi nešportna. Obstaja pa tudi posebna kategorija nešportnih dejanj, ki nimajo nujno vpliva na zdravje športnika. Ta dejanja spadajo na področje poštenih igr, *fair play*. Temeljno vodilo pri tem je zagotoviti vsem športnikom pred in med tekmovanjem enake pogoje. Izenačenost na štartni črti je namreč temelj vsakega pravičnega merjenja moči, ki ima končni namen iz množice tekmovalcev jasno izločiti najboljšega med njimi – zmagovalca. Takšna ali drugačna izhodiščna prednost enega tekmovalca pred ostalimi je nepravilna in se zato smatra za nešportno. Izhodiščna prednost na štartni črti pa ni nujno le posledica jemanja nedovoljenih poživil (zaradi česar je takšno dejanje nešportno), pač pa tudi vsaka druga vrsta pomoči. Med takšno nepošteno in nešportno zunanjo pomoč pa nekateri prištevajo tudi molitev pred in med športnim tekmovanjem. Molitev namreč predstavljala možnost pridobitve nepoštenih prednosti na tekmovanju (Bog pomaga nekemu športniku) in naj bi zaradi tega – v imenu poštenega in čistega športa, ki zagotavlja enake možnosti za vse – bila prepovedana.<sup>2</sup>

## Pojav molitve v športu

Namen tekmovalnega športa je jasen: 1. biti čim boljši in 2. premagati tekmeča. Žal se pogosto poudarek iz prvega prestavi na drugega, prvo – biti čim boljši – pa je le v službi drugega – premagati tekmeča. Pri tem izpolnitev svojih zmožnosti kot človeške osebe in pridobitev kreposti izgubi svojo pravo vrednost, pomembna ostane le 'tehnična' zmaga nad tekmečem, na kakršen koli način. Da je

pri tem cilj že od nekdaj pogosto posvečeval sredstva, nam pokaže Homer v svoji *Iliadi*. Bogovi imajo neposredno in zelo pomembno vlogo pri samem razpletu tekmovanj. V teku tako Odisej, ki zaostaja za Aiantom, "*zavzdihne še brž k sovooki Ateni: 'Čuj me, boginja, o pridi nogam mi dobrotno na pomoč!' Tak molitve je glas: usliši jo Palas Atena, vlije mu v ude okretnosti, v noge in roke nad njimi. Kajti ko kratko pred ciljem poženeta v spur se tekača, v teku spodsne Aiantu – na vesti ima ga Atena*".<sup>3</sup> V antični Grčiji so torej že uporabljali molitev k bogovom z namenom, da bi dotični športnik z božjo pomočjo dosegel uspeh. Pravzaprav je pogosto šlo bolj za tekmovanje bogov kot pa športnikov samih. Grki so "*vsakega zmagovalca imeli za od boga obdarjenega človeka. Bogovi in boginje v človeškem boju niso bili daleč. Niso bili le tihi opazovalci, ampak so bili ob strani svojih ljubljencev. Zato je bilo pomembno na svojo stran dobiti kakšnega boga ali boginjo*".<sup>4</sup> Naklonjenost ali sovraštvo bogov sta bili odločujoči prvini zmage ali poraza. Tudi kasneje v srednjem veku so se pred 'športnimi' viteškimi turnirji bojevniki pogosto priporočali v varstvo temu ali onemu svetniku. Še posebej izrazito bojevanje, prepleteno z molitvijo bodisi h krščanskemu Bogu bodisi muslimanskemu Alahu pa je značilno za križarske pohode. Tudi danes je na športnih prizoriščih pred in med tekmovanji mogoče zaslediti razna znamenja (npr. znamenje križa pred nastopom), ki govorijo o tihih molitvah športnikov in kažejo na športnikovo zavest o tem, da med nastopom ni sam.<sup>5</sup>

## Problem molitve v športu

Skozi do sedaj povedano smo že lahko zaznali srž problema, na katerega opozarjajo nasprotniki molitve v športu. Gre za temeljno neskladje s pravili športnih tekmovanj, ki naj bi zagotavljala temeljno izenačenost tekmecev tako pred pričetkom športnega boja

kot tudi med samim tekmovanjem. Vsak športnik mora tekrovati sam, brez zunanje pomoči, in v skladu z dogovorjenimi pravili. Le na ta način je namreč končni rezultat res posledica zgolj boljšega nastopa oz. boljše igre enega od tekmecev, zaradi česar le-temu pošteno pripada naslov zmagovalca ter s tem povezane časti in ugodnosti. Molitev pa naj bi v športno tekmovanje vključila še tretjega akterja – Boga kot zunanjega pomočnika le eni strani, kar ni v skladu z načeli pravičnosti v športu. Iskanje zunanje pomoči lahko smatramo kot iskanje nepoštenih prednosti pred drugimi tekmeči, kar predstavlja vzorčni primer goljufanja oz. nešportnega obnašanja. Zato "*v kolikor molitev pred tekmovanjem prosijo za Božjo pomoč pri doseganju zelenega rezultata, se lahko smatra kot nešportno obnašanje in jo moramo zaradi tega prepričiti. Pri tem so še posebej pod vprašanjem molitve, kot na primer: 'Bog, prosim, daj mi moči, da naredim to', ali 'Bog, če je tvoja volja, daj, da zmagamo na tekmi' in podobne*".<sup>6</sup> Take in podobne molitve pogosto 'silijo' Boga, da bi naredil nek čudež, še posebej če športnik v zameno obljublja na primer, da se bo poboljšal, da bo potem ta teden res šel v cerkev ali celo da potem nikdar ne bo več ničesar prosil in podobno. Še prav posebej vprašljive pa so molitve, ki prosijo za nesrečo tekmeča, kot na primer: "Bog, prosim, da bi kolesarju pred menoj počila guma ...". Vemo, da v športu o zmagovalcu in poražencu pogosto odloča prav kanček 'športne sreče', ki jo prvi lahko ima, drugemu pa je tokrat za las ušla. Za urejanje takšnih nepredvidljivih situacij pa se prav vsemogočni 'Božji prst' izkaže kot nadvse uporabno sredstvo. Še več. Za to, da se neko obnašanje smatra za nešportno, niti ni potrebno, da se dokaže njegova resnična učinkovitost na športnem prizorišču. Že samo če nek športnik poskuša na delu proge izkoristiti nedovoljeno pomoč, npr. da bi kolesarja nekje samo poskušali potegniti z avtomobi-

lom ali če pri nekem atletu zasežejo nedovoljene snovi, čeprav mu doping test ne dokaže jemanja le-teh, se takšno obnašanje nedvomno smatra za nešportno. Prav takšno situacijo pa povzroča tudi molitev: ne moremo nedvoumno dokazati, da prošnja za Božjo pomoč

ali Božje posredovanje resnično deluje, pa vendar že sam namen kaže na poskus pridobitve nešportne prednosti.<sup>7</sup> Čeprav se zdi, da je problematična predvsem prosilna molitev, ki prosi za Božjo pomoč, pa se kot problematična izkaže tudi zahvaljevalna molitev. Prav-



E. Dolinar: Ta voda pa je podoba krsta, ki me zdaj odrešuje, glina.

zaprav bi se športniki morali sramovati zahvalne molitve po uspešnem nastopu, ki je običajno še bolj javna kot tista pred nastopom, saj s tem eksplicitno priznajo, da so bili med tekmovanjem deležni nešportne zunanje pomoči.<sup>8</sup> Nešportna pa je tudi molitev športnikovih prijateljev in znancev, z namenom da bi športniku uspel dober nastop. Tudi v tem primeru gre za očiten poskus pridobitve zunanje pomoči športniku.

Tudi to, da krščanski športniki običajno ne molijo za svoj uspeh, pač pa za to, da bi Bog prek njih pokazal svetu svojo moč in slavo, se izkaže za problematično. Prek takšne molitve naj bi Bog športnika na odličan način uporabil za oznanjevanje evangelija in prispevali k spreobrnjenju drugih ljudi.<sup>9</sup> Toda, kot spet opozarjajo nasprotniki molitve, zakaj potem športniki ne molijo zgolj za neposredno spreobrnjenje teh ljudi in ne za spreobrnjenje prek njihovega, z Božjo pomočjo doseženega, športnega uspeha?

V zagovor molitve bi lahko trdili, da molitev ni nešportna, saj je dostopna vsem. Nihče ni prikrajšan pri možnosti molitve. Čeprav nimajo vsi enakih možnosti za trening, enakih tehničnih in materialnih sredstev v pripravi na nastop, pa prav vsakdo lahko moli. Torej molitev ne predstavlja možnosti pridobitve pomoči le nekaterim, pač pa vsakemu in zatorej ni nešportna. Kljub temu pa bi molitev še vedno spadala med nešportna dejanja, saj za svoj športni nastop išče zunanjo pomoč. Vsaka zunanja pomoč pa je nepoštena ne samo na športnem tekmovanju, pač pa tudi na primer pri igrah na srečo ali celo pri pisanju izpita. Poleg tega bi se pojavil velik problem, če bi vsi športniki na tekmovanju na enak način molili za zmago k istemu Bogu, vendar pa zmaga lahko le eden.<sup>10</sup> To pa bi lahko pomenilo, da je le eden dosegel uslišanje pri Vsemogočnem. Naravne sposobnosti in pravilno treniranje potemtakem ne bi več imeli pglavitnega vpliva; o zmagovalcu

na tekmi ne bi več odločala vzdržljivost in hitrost, pač pa kdo je dosegel milost pri Bogu. S tem pa se spet povsem podre smisel športnih tekmovanj. Zaradi vsega tega naj bi bile molitve za Božjo pomoč nešportne in v športu, kjer naj bi šlo le za spopad dveh tekmecev, tudi prepovedane. Kot tako bi jo lahko uvrstili na 'Listo prepovedanih'. Ob tem pa se pojavi težava odkrivanja zlorabe molitve. Nikakor namreč ni mogoče odkriti zasebne molitve športnika, ki morda v besedi ali dveh med tekmovalnim nastopom dvigne svoje prošnje k Bogu. To pa, kot trdijo zagovorniki prepovedi, še ne opravičuje uporabe. Prav tako se je namreč godilo prav z vsemi dopiškimi sredstvi, ki so na listi prepovedanih, čeprav jih morda antidopiška testiranja v nekem trenutku še niso uspela prepoznati.

### Področje možne rešitve problema

Vidimo lahko, da je razsežnost problema molitve v športu v večji meri pogojena predvsem s tem, kako učinkovita je. Če je molitev pri nekom učinkovita, potem je nešportna. Še vedno pa je lahko nešportna tudi kot sam poskus doseči zunanjo pomoč. Takšen zgolj poskus doseči zunanjo pomoč pa je smiseln zgolj in samo v luči vere, ob predpostavki, da Bog je, saj bi v ateističnem svetu brez Boga obvisel v zraku. Športnik bi lahko nekemu 'bogu' daroval klavne in žgalne daritve, pa se to ateističnega duha v svetu brez Boga ne bi smelo dotakniti, saj če ni Boga, tudi ne more biti nikakršne pomoči in je zato tudi poskus molitve zgolj ponesrečen poskus in kot tak tudi nešporten ne more biti. Če nečesa absolutno ni, tudi delovati ne more in je zato vsak poskus absolutno nič. Poleg tega se poskus pridobitve zunanje pomoči ob predpostavki oziroma v primeru, da Boga ni, izkaže za neproblematičnega še z drugega vidika. Namreč, v tem primeru se lahko dogodi, da športnikova molitev pri Bogu, ki ga ni, sicer izzveni v prazno, vseeno pa ima lahko



velik vpliv na psiho športnika. Pri tem gre sicer lahko za primer placebo efekta, ki pa za športnika pomeni velikansko pridobitev, saj se pred nastopom sprosti, dvigne se mu samozavest, saj upa, da vendarle ni sam. S takšnim in podobnim urejanjem športnikovega psihološkega stanja se ukvarja večji del psihologije športa, ki je danes učinkovito, dovoljeno in široko uporabno sredstvo priprave športnika na nastop. Zaradi vsega tega lahko vidimo, da problem molitve lahko nastane zgolj na religioznem področju, natančneje na področju vere. In zato je tudi rešitev tega problema mogoče in smiselno iskati zgolj in samo tam. V nadaljevanju si bomo zato pogledali, kaj nas krščanstvo uči o molitvi in Bogu, ter videli, ali Bog res nešportno posega v športna tekmovanja.

## Krščanstvo o molitvi

O molitvi je v krščanstvu napisanih na tisoče knjig, mnogo izpod peres svetniških mož in žena, cerkvenih učiteljev. Ne glede na to, da poznamo več vrst in stopenj molitev, pa naj se v nadaljevanju dotaknemo le nekaterih poudarkov, ki jih uči katoliška Cerkev, in nam lahko nekoliko razgrnejo temeljni odnos človeka, ki moli, in Boga.

Kot prvo je potrebno poudariti, da človek sam svoje molitve ne more neposredno prenesti pred Boga Očeta. Kot se glasi bogoslužni obrazec, se "molitev obrača k Bogu Očetu po Sinu Jezusu Kristusu v Svetem Duhu". Če molimo, se obračamo k Očetu v Jezusovem imenu, kot nas na več mestih pouči tudi Sveto pismo.<sup>11</sup> "Naj je naša molitev skupnostna ali osebna, ustna ali notranja, dostop do Očeta ima samo, če molimo 'v Jezusovem imenu'" (KKC 2664). To pomeni, da je vmes med športnikom in Bogom Očetom – vsemogočnim pomočnikom, nek 'filter'. Čeprav je molitev povzdigovanje duha k Bogu ali prošnja k Bogu za ustrezne dobrine,<sup>12</sup> pa športnik ne bo uslišan, če prosi za nekaj, kar ni v skladu

tudi z Božjo voljo, ampak služi zgolj sebičnemu zadovoljevanju potreb: "Prosíte, pa ne prejimate, ker slabo prosíte – namreč za to, da bi to porabili za svoje naslade" (Jak 4, 3). Za molitev je zato potrebno spreobrnjene srca in ne blebetanje mnogih besed.<sup>13</sup> Srce je tisto, ki moli. Če je srce daleč od Boga, je tudi izražanje molitve prazno.<sup>14</sup> S tem pa odpadejo vse tiste pogojne molitve k Bogu, kot na primer: "Bog, če mi daš, da zdaj zmagam, bom šel v nedeljo v cerkev" ipd. Zato je pristna športnikova prošnja v molitvi na skrivnosten način odgovor živemu Bogu, ki je vedno korak pred nami.<sup>15</sup> Bog prvi kliče človeka k skrivnostnemu srečanju z njim v molitvi: "Ta korak ljubezni zvestega Boga je v molitvi vedno prvi, človekov korak je vedno odgovor" (KKC 2567). Naš Oče ve, česa potrebujemo, preden ga prosimo.<sup>16</sup> Največji učitelj molitve za kristjane je Jezus Kristus sam. Pred odločilnimi trenutki svojega poslanstva je Jezus še posebej molil.<sup>17</sup> Tudi Jezusova molitev pred pomembnimi odrešenjskimi dogodki je zaupljiva izročitev njegove človeške volje ljubeči Očetovi volji (KKC 2599). Ob tem naj pripomnim, da je v razumevanju Boga kot popolnosti vseh popolnosti vsebovana tudi njegova popolna pravičnost. Po človeško bi lahko rekli, da je Bog 'moralna avtoriteta' brez primere, zato je nedopustno razmišljati o tem, da bi bil v težnji po pravičnem športu prav On vzrok nepravičnosti.

Poleg izročitve svoje volje Božji volji pa je za učinkovito molitev izrednega pomena tudi vera. Že od Abrahama naprej je drama molitve preizkušanje vere v Božjo zvestobo.<sup>18</sup> Potreba po sinovskem zaupanju pride še posebej do izraza v prosilni molitvi. Tu bi takoj radi videli učinke molitve, pa vendar sploh "ne vemo, kako je treba za kaj moliti" (Rim 8, 26). Učenci so Jezusa pogosto videli v molitvi, zato so ga prosili: "Gospod, nauči nas moliti" (Lk 11,1). Kar jim je Jezus večkrat nedvoumno povedal, je, da je za uresničenje prosilne molitve

potrebna trdna vera.<sup>19</sup> Pri tem pa "namen molitve ni spremeniti Boga in njegove odredbe. Gre bolj za pedagoško metodo spreminjanja nas samih. V dejstvu, da kaj prosimo, se najbolje zavemo, da potrebujemo Boga in da je vse od njega odvisno; postanemo bolj ponižni in bolj pripravljeni sprejeti božje darove".<sup>20</sup> "Ponižnost je temelj molitve" (KKC 2559), nas opozori tudi Katekizem. "Če pa si v resnici klical Boga in ti Bog ni dal tega, po čemer si hrepenel v svojih posvetnih željah, potem stvar verjetno ni bila uslišanja vredna."<sup>21</sup>

Vera in skladnost z Božjo voljo sta torej dva pogoja uslišanja molitve. Na človeku – športniku pa je, da prosi za modrost za pravilno molitev.<sup>22</sup> Ker Bog ve, kaj je za človeka najbolje, tudi ve, kdaj na molitev odgovoriti in kdaj ne, podobno kot oče svojemu sinu ne izpolni vseh njegovih želja, saj ve, da zanj vse ni dobro. Poleg tega nas Sveto pismo uči vztrajnosti v molitvi<sup>23</sup> in zavzetega dela: "Vse, kar išče tvoja roka, da bi naredila, naredi z tvojo močjo" (Prd 9, 10). Bog ceni delavnost in 'sovražji' lenobo. Zato za športnika še toliko bolj velja pregovor: 'Pomagaj si sam, in Bog ti bo pomagal!'. Pri tem velja načelo setve in žetve: kar sejemo, bomo tudi želi. Kot nas uči Sveto pismo, torej smemo pričakovati, da bo športnik, ki bo najbolje treniral in pošteno tekmoval, na dolgi rok najbolj uspešen, ne glede na to da morda ne bo zmagovalec vsake tekme.

## Sklep

Temeljni problem molitve v športu se skriva v tem, da lahko deluje. Zaradi možnega stranskega vstopa 'Tretjega' v športni (dvo) boj se molitev smatra za nepošteno in nešportno. Takšno pragmatično pojmovanje molitve lahko človeka hitro zavede v prepričanje, da je z nekimi skrivnimi 'formulami' morda res mogoče vplivati na razplet dogajanja na športnem tekmovališču. Vendar pa je takšno prepričanje mogoče le v luči (tudi nekonfesionalne) vere in predpostavki obstoja Boga. Zato

tudi rešitev tega problema lahko iščemo le znotraj tega področja. Da je molitev res lahko učinkovita, nam je kot prvi pokazal Jezus, za njim pa apostoli in nešteto primerov v zgodovini Cerkve.<sup>24</sup> Molitev pa je lahko učinkovita le, če jo podpira trdna vera. Ker Jezus ni našel vere, ni naredil nobenega čudeža. Na drugi strani pa je vera tudi pogoj spozna(va)nja Boga; v veri se nam razkriva Bog. Sveta Terezija Avilska, redovnica brez izobrazbe, je v ponižni in zaupni molitvi dosegla takšno poznanje Boga, da jo je Cerkev razglasila celo za cerkveno učiteljico. Znano je tudi miselno ozračje svetega Avguština, ki ga lahko strnemo v nekoliko spremenjeni vrstici iz Izaija: "Če ne verujete, ne morete razumeti".<sup>25</sup> Vera je tista, po kateri nam naproti prihaja in se nam razodeva Bog. Le v veri pravilno spoznavamo Boga. Pravilno poznavanje Boga pa nam nadalje jamči za to, da Bog ne bo preko svoje pravičnosti komu pristransko podaril zmage, drugemu pa jo odvzel. Za sklep lahko ugotovimo, da je napaka v razmišljanju o nešportnosti molitve v napačnem razumevanju človekovega odnosa do Boga in Boga samega. V želji, da bi človek Boga vendarle nekoliko doumel in ga razumel, ga mora nujno vkalupiti v človeške kategorije. Bog tako v človeških glavah hitro postane vsemogočni pomočnik, ki s svojo vsemogočnostjo lahko samovoljno pomaga temu ali onemu športniku. Pri tem pa se pozabi, da je Bog drugače drugačen od nas, kot smo si mi drugačni med sabo.<sup>26</sup> V tej zavesti pa se tudi vsak strah pred molitvijo v športu izkaže za neutemeljen.

## Literatura:

- Kreider, A. J.: Prayer for Assistance As Unsporting Behavior. *Journal of the Philosophy of Sport*, 2003, XXX, 17-25.
- Osredkar, J.: *Doping in šport*. Ljubljana: Olimpijski komite Slovenije – Združenje športnih zvez, 1997.
- Hosta, M.: *Doping? Ne, hvala!* Ljubljana: Zavod za fair play in strpnost v športu, 2005.
- Zupanc, M.: *Cerkev in šport*. Ljubljana: Fakulteta za šport, 1997.

- Gerjol, S.: *Šport in religiozna dimenzija življenja*. V: Macura, D. in M. Hosta (ur.): *Zbornik prvega posveta filozofije športa*. Ljubljana: Fakulteta za šport in enajsta akademija, 2002.
- Homer: *Iliada* (slov. prev. A. Sovre). Ljubljana, 1950.
- Weir, S.: *What the Book Says About Sport*. Oxford: The Bible Reading Fellowship, 2000.
- Ušeničnik, A.: *Za krščansko kulturo*. V: *Izbrani spisi I*. Ljubljana, 1939.
- Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca, 1993.
- Sveto pismo*, Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2001.
- Špidlik, T.: *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba, 1998.
- Stres, A.: *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba, 1994.
1. Glej: [www.olympic.si](http://www.olympic.si).
  2. O tem glej zanimiv članek Prayer for Assistance As Unsporting Behavior, na katerega se bom v nadaljevanju naslonil (A. J. Kreider, Prayer for Assistance As Unsporting Behavior. *Journal of the Philosophy of Sport*, 2003, XXX, 17-25).
  3. Homer, *Iliada* 23, 769-774. Čeprav se je Aiant na to pritožil, pa je njegova pritožba naletele le na posmeh.
  4. M. Zupanc, *Cerkev in šport*, Ljubljana, 1997, 25.
  5. Pri tem je mogoče opaziti razliko med 'Staro celino' in Ameriko. Zdi se, da v Evropi športniki nekako sramežljivo izrazijo vero, medtem ko je v Ameriki občasno mogoče videti kar celo ekipo, kako se pred nastopom poveže v molitvi. Velik vpliv pri tem ima tudi pripadnost določeni krščanski skupnosti. Pri tem so katoliški verniki bolj zaprti od protestantov.
  6. A. J. Kreider: Prayer for Assistance As Unsporting Behavior. *Journal of the Philosophy of Sport*, 2003, XXX, 17.
  7. Enako bi molitev – prošnja za zunanjo pomoč – veljala za nešportno tudi v primeru, če Boga sploh ne bi bilo. Vendar pa se molitev lahko zgodi le v veri, da Bog je.
  8. Prim. A. J. Kreider: Prayer for Assistance As Unsporting Behavior, *Journal of the Philosophy of Sport*, 2003, XXX, 20.
  9. Prim. S. Weir, *What the Book Says About Sport*, Oxford, The Bible Reading Fellowship, 2000, 105 sl.
  10. Ob tem se lahko pojavi kup vprašanj: 1) Ali to pomeni, da je molitev enega športnika bolj učinkovita kot molitev drugega? 2) Ali to pomeni, da se dve nasprotni molitvi medsebojno 'izničita' in da kot posledica molitev nima več nobenega vpliva na razplet? 3) Ali to pomeni, da se Bog ne zanima za banalna športna tekmovanja? 4) Ali to pomeni, da ima Bog svoje favorite? 5) Ali to pomeni, da Bog nekega športnika kaznuje zaradi neznanega vzroka? 6) Ali to pomeni, da Bog ne obstaja?
  11. Prim. Jn 14, 13 sl.; 15, 7.16; 16, 23.26. Prim. tudi KKC 2564.
  12. Prim. KKC 2559.
  13. Prim. KKC 2581, 2608.
  14. Prim. KKC 2562.
  15. Prim. KKC 2561.
  16. Prim. Mt 6, 8.
  17. Prim. Lk 3, 21; Lk 9, 28; Lk 22, 41-44.
  18. Prim. KKC 2592.
  19. Prim. Mt 21, 22.
  20. T. Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti*, Maribor, Slomškova založba, 1998, 295.
  21. Sv. Avguštin. Povzeto po: T. Špidlik, n.d., 296.
  22. "V krščanski tradiciji z religiozno komunikacijo Boga ne kličemo na 'svojo stran', marveč se v molitvi krepimo kot športna osebnost. Že otroci navadno ne molijo, da bi zmagali, ampak da bodo dobro igrali." (S. Gerjol, *Šport in religiozna dimenzija življenja*, v: Macura, D. in M. Hosta (ur.): *Zbornik prvega posveta filozofije športa*, Ljubljana, Fakulteta za šport in enajsta akademija, 2002.9.)
  23. Prim. Mt 7, 7-11; Lk 11, 9-13; 1 Tes 5, 17.
  24. Danes je vedno več znanstvenih raziskav, ki raziskujejo pozitivne učinke molitve na zdravljenje določenih bolezni (prim. Byrd, R. C. Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in a Coronary Care Unit Population. *South Medicine Journal*, 1988 Jul, 81(7):826-9K. Prim. tudi: Ropret, Zdravilni učinki molitve. *Družina* 7, 2006, 7).
  25. Iz 7, 9.
  26. Prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog*, Celje, Mohorjeva družba, 1994.16. Gre za temeljni preskok med Bogom in človekom, ki ga je Aleš Ušeničnik čudovito ujel v povedi: "Človek snuje, Bog boguje!" (A. Ušeničnik, *Za krščansko kulturo*, v: *Izbrani spisi I*, Ljubljana, 1939, 299.)

**J. H. H. Weiler:  
Krščanska Evropa.  
Raziskovalna  
razprava.**

Prevod Martina Ožbolt.  
Ljubljana: Študentska  
založba, 2005.



Malo je knjig, ki ustavno vprašanje Evrope motrijo s krščanskega vidika. Da knjigo z naslovom *Krščanska Evropa* napiše sin rabina – evropski Jud, že samo na sebi veliko pove. J. H. H. Weiler je v svetu poznan profesor, uveljavljen na področju evropskega, mednarodnega, primerjalnega in ustavnega prava. Na Evropo in njeno ustavo skuša gledati z vidika nevtralnega opazovalca, hkrati pa v svojem delu bralca ves čas nagovarja, z njim na nek način razpravlja – zato podnaslov *Raziskovalna razprava*. Avtor v delu raziskuje, kakšen vpliv je imelo krščanstvo na oblikovanje Evrope,

kako se to odraža v preambuli njene ustave ter kaj lahko krščanstvo ponudi Evropi danes.

Weiler kritično pregleda preambuli dveh dokumentov: Listine temeljnih pravic EU in Osnutka pogodbe o ustavi za Evropo ter skuša presoditi, ali je (ne)omemba Boga, vere in krščanstva v teh dokumentih sorazmerna njihovi dejanski vlogi v evropski preteklosti in sedanjosti. S stanjem, ki vlada danes, se Weiler ne strinja, zato sproti z opisom dejanskosti predlaga zadovoljivejši koncept krščanske Evrope. Pri oblikovanju evropske ustave se samo od sebe postavlja vprašanje identitete Evrope – njenega samorazumevanja. Krščanstvo ima v oblikovanju te civilizacije osrednje mesto, kljub temu pa v preambuli ni omenjeno.

Zato se avtor v prvem poglavju sooči z identiteto Evrope. Če bi nek popotnik prišel v Evropo, bi tu zagotovo opazil polno različnih narodov, jezikov, kulturnih dosežkov ..., povsod na grobovih pa bi opazil krščanski križ. Opazil bi, kakšen vpliv je imelo (ima) krščanstvo na kulturo, hkrati pa bi opazil, da je večina prebivalstva ohranila vsaj del krščanskega izročila. Kako torej, da v preambuli krščanstvo sploh ni omenjeno, bi se vprašal ta popotnik?

Ena izmed razlag za tako stanje je, da se domneva, da je evropski javni prostor laičen. Tako se marsikdo v današnji

družbi sprašuje, ali je zahteva po omembi verske dediščine sploh upravičena ter ali ne bi bila moteča? Avtor zanika domnevo, da je evropski javni prostor laičen, saj je v njem zaznati tako laično kot versko naravnost. To se lahko vidi že iz raznolikosti ustav posameznih evropskih držav. V mnogih ustavah je Bog oz. vera na različne načine navzoča (npr. v ustavah Nemčije, Irske, Danske, Grčije, Velike Britanije, Poljske ...). Snovanje evropske ustave bi moralo odražati ustavno raznolikost evropskih narodov, kar je eden od argumentov, da bi Bog oz. vera v evropski ustavi morala biti omenjena. Strpen pluralizem bi moral v evropsko ustavo sprejeti tako laično kot versko naravnost. Če bi bilo poleg tega krščanstvo omenjeno v zgodovinskem kontekstu, to ne bi imelo ideološkega naboja. Izključitev omembe krščanstva pa nosi ideološki naboj, saj se na ta način zamolči in zanika tisto, kar je vsem vidno. Zavrnitev nosi tako veliko večji pomen, kot bi ga nosila omemba.

Weiler trdi, da omemba Boga ali krščanstva ne bi bila žaljiva ne za evropske jude ne za muslimane. Kot se ne bi mogli čutiti užaljene spričo izrazov evropske umetnosti, književnosti, glasbe ali humanistične tradicije, se prav tako ne bi mogli čutiti užaljene zaradi omembe krščanske tradicije. Weiler predlaga celo omembo judovsko-krščanske tradicije.

Pravni, zgodovinski in kulturni argumenti tako kažejo v prid omembe krščanstva. To kljub vsem tem razlogom ni omenjeno v preambuli zaradi kristofobije, ki je pogojena družbeno, psihološko in čustveno. Politiki, danes stari med 50 in 60 let, so se oblikovali ob nasprotovanju klasičnemu Zahodu, ki so ga povezovali tudi s krščanstvom. Levica večkrat gleda na krščanstvo kot na političnega nasprotnika. Nekaterih kristjanov se držijo občutki krivde iz preteklosti. V družbi obstaja močan odpor do nekaterih katoliških prepovedi (splav, kondomi ...). Vse to pripomore k temu, da velik del politikov krščanstva v ustavi noče omeniti. Tudi kristjani sami pri snovanju ustave niso odigrali vloge, kot bi jo morali. Mnogi krščanski intelektualci so molčali, ker so sprejemali napačne predpostavke o laični državi.

V drugem poglavju Weiler sooča evropski in krščanski svet na poglobljeni ravni. Sprva oriše zgodovinske začetke združene Evrope, in skuša ovrednotiti, kakšno vlogo je pri tem imelo krščanstvo. Očetje Evrope (Adenauer, De Gasperi, Schuman in Monnet) so bili prežeti s krščanskim duhom in so lahko gradili mir v Evropi samo iz tipično krščanskih vrednot, kot sta krščanska ljubezen in usmiljenje. Cilj združene Evrope v tem času je bil mir, skupni trg pa je bilo le sredstvo, ki

pelje do tega. Eno glavnih vprašanj Evrope bo zato zmeraj ostalo sobivanje različnih narodov.

Zato se avtor dotakne okrožnice *Redemptoris missio* (Odrešenikovo poslanstvo) in iz nje črpa vrednote, ki bi lahko pomagale pri rasti razumevanja med narodi. Pri misijonarjenju je največje vprašanje, kako navezati odnos z drugim. Isto vprašanje pa se sedaj postavlja v Evropi, kjer so vsi združeni, kjer je polno drugih (ne-nas). Enciklika zahteva spoštovanje do sebe in do drugih. Resnico o krščanstvu je nujno oznanjati, hkrati pa je potrebno dopustiti absolutno človekovo svobodo, da tej resnici ne prisluhne, ter jo na svoj način s tem zanika. Za razliko od postmoderne, ki vsem odreka resnico, krščanstvo to resnico ohrani, vendar drugim dopušča svobodo, da jo (ne) sprejmejo. Tako se verniki uče discipline strpnosti. V evropskem kontekstu bi te vrednote pomenile, da je treba ohranjati identiteto svojega naroda, druge narode pa sprejemati in spoštovati. Spoštovanje svoje resnice je temelj za spoštovanje drugega. Zahteva, da se z drugimi vse tesneje povežemo, pomeni hkrati zahtevo po globokem sprejetju nadvse visoke stopnje strpnosti.

V tretjem poglavju se Weiler posveti sedanji evropski miselnosti in duhovnosti. Odgovore na krizo sodobnega ča-

sa skuša najti v papeških okrožnicah *Redemptoris Missio*, *Centesimus Annus* in *Fides et Ratio*. Tretje poglavje se torej ukvarja predvsem s tem, kaj Cerkev danes lahko ponudi Evropi oz. kaj lahko Evropa od nje sprejme. Weiler se sklicuje na okrožnico *Centesimus Annus*, ki daje velik poudarek na dostojanstvo človeka, k čemur je naravnana tudi EU. Enciklika se obrača proti potrošništvu, ekonomsko svobodo pa podpira, v kolikor je ta v prid človeku. V Evropi pa z združevanjem trga nastaja obraten proces: vse bolj so v ospredju samo materialne koristi, velikokrat gre to na škodo človeka.

S ciljem doseči čim večjo uspešnost se manjša vpliv posameznika na odločitve politike. Evropski organi odločanja so namreč predaleč od običajnih ljudi. Tudi posamezne države imajo vse manj moči, politika pa je čedalje bolj odvisna od kapitala. Logika trga vdira na področje politike, državljanje EU pa postajajo vse manj politični ustvarjalci in vse bolj politični potrošniki. Weilerju se zdi problematična tudi vsesplošna relativistična drža, da ni nič trdnega, da nič ne drži. Vse manj je splošnih resnic, v katere bi ljudje verjeli. Evropa vse bolj izgublja svoje izvirne duhovne vrednote, zaradi katerih je nastala (mir). V ospredje stopajo gospodarska uspešnost, učinkovitost, skupni trg in kaj hitro se lahko zgodi, da se pri tem pozabi na člove-

ka, na duhovne vrednote. Omenjene tri okrožnice na več mestih govorijo o istih problemih in ponujajo svoje rešitve. V teh okrožnicah lahko Evropejec najde izhodišče za svoje razmišljanje o drugačnem svetu. Okrožnice ne zavračajo znanosti, napredka, gospodarske svobode ..., pač pa vsemu postavljajo primerne meje, da se zaščiti dostojanstvo človeka. Zato na koncu razprave Weiler predlaga sintetično branje vseh treh okrožnic. Bralcu pa predlagamo branje knjige *Krščanska Evropa*, saj jo je napisal nekdo, ki si upa reči bobu bob.

Matej Matija Kavčič

**Alojz Rebula**  
**Zvonovi Nilandije**  
 Ljubljana: Mohorjeva  
 družba, 2006.



Alojz Rebula, lanski dobitnik literarne nagrade kresnik za roman *Nokturno za Primorsko*, si je s svojim novim romanom, *Zvonovi Nilandije*, ponovno prislužil nominacijo za najboljši roman leta.

V *Zvonovih Nilandije* se Alojz Rebula ozira v slovensko totalitarno preteklost. Pred bralcem se razgrne paleta usod, ki jih tako ali drugače krojijo politične razmere. Vendar to ni roman o komunizmu. Rebula je s svojim izjemnim občutkom za človeka, za njegova hrepeneja in iskanja, napisal intimen roman o osmišljanju življenja in o zvestobi samemu sebi.

V središču pripovedi je literat Aldo Krilnik, že vrsto let boleč trn v peti enoumnega režima. Krilnik, katoličan, se je Cerкви navkljub s svojo skupino krščanskih humanosocialistov med okupacijo Nilandije pridružil odporniškemu gibanju. Tedaj ni sprevidel usodnosti komunistične monopolizacije upora, saj je bil tudi sam pod vtisom "Marxove fatamorgane". V revoluciji je slutil možnost za preporod sveta in za nov razcvet krščanstva. Prvo razočaranje je prišlo z zahtevo, naj razpusti svojo skupino. Ko se ni uklonil, so se vrstila osebna in politična razočaranja: izdajstva članov lastne skupine, ki so se skrivaj pridružili Partiji, politično onesposobljenje s papirnato funkcijo, ovaduhi na vsakem koraku. Dokončno pa je njegov idealizem umrl z odkritjem

množičnih povojnih pobojev protirevolucionarjev v Pragozdu. Partija je Krilnika tolerirala, dokler jim je koristil – kot maska pluralnosti. Odločitev, da javno spregovori o pobjoh in Zločin obsodi, mu je prinesla prisilno upokojitev in izključitev iz političnega življenja.

Več desetletij po vojni je Krilniku obveščevalna služba še vedno nenehno za petami. Z boljšimi ali slabšimi izgovori ga obiskujejo znanci – sodelavci Partije, v domači delovni sobi med prenavljanjem najdejo skrite mikrofone ... Tajna policija pošlje svojega človeka tudi na Lošinj, kamor se Krilnik z ženo Zalko odpravi na poletni oddih. Po igri naključij paranoidna Partija še bolj stisne obroč okrog Krilnika, v strahu, da je njegovo novo literarno delo apologija Vergila Polarnika. Ta intelektualec, ki je izstopil iz narodnoosvobodilnega boja zaradi nestrinjanja z revolucijo in bil na enem povojnih procesov obsojen na smrt, s svojim neomajnim stališčem in moralno neoporečnostjo še vedno ustrahuje Partijo do te mere, da nadzorujejo celo njegov grob.

Rebula neusmiljeno razgalja bedo in absurdnost komunističnega političnega stroja v poglavjih, kjer smo priče sestankom na notranjem ministrstvu. Še bolj pa obračuna z revolucijo v pogovorih Krilnika z njegovim svakom. Priložnost za reminiscence na tragične medvojne dogodke se Krilniku

ponudi tudi na simpoziju v zamejski vasi Rupa, kjer sreča nekdanjega sošolca, domobranca. Med vojno na nasprotnih straneh se moža po več kot tridesetih letih znajdeti vsak v svojem izgnanstvu, a "na valovni dolžini iste ljubezni do križane medvojne Nilandije".

Galerijo likov dopolnjujeta ženi Krilnika in njegovega zalezovalca Rasta. Krilnikova je ljubeča sopotnica in zaščitnica, ki je svojemu možu kljub težkim preizkušnjam omogočila srečno življenje v zavetju zakona. Rastova žena Norma pa je ob možu po začetni zaljubljeni vznesenosti vztrajala le zaradi sina. Pravzaprav je tako avtorju kot bralcu veliko zanimivejša od duhovno izpraznjene moža, ki ji očita, da revolucijo meša z mistiko. Kjer je Rasto iskal le karieristično priložnost, je namreč Norma iskala vero. V Partijo je vstopila v prepričanju, da se bori za svobodo, za svet brez krivic. Komunizem ji je osmišljajal ne le svet, temveč tudi ljubezen do moža. Po resoluciji informbiroja se je globoko razočarana začela odmikati od marksizma in od pragmatičnega soproga. V svojem iskanju smisla slednjič stopi na pot krščanstva. Odločilen trenutek Norminega spreobrnjenja je samomor njenega edinca, ki ravno tako kot ona sama hlepi po smislu. Norma najde rešitev v Kristusu, njenega sina pa brezupnost minljivosti zlomi.

V zgodbo Rebula vpleta izseke iz Krilnikovega nastajajo-

čega literarnega dela z naslovom Čelovnik. Ravno v tem delu romana se je avtor najbolj prepustil svojemu liričnemu izrazu. Zgodba je postavljena v Zasavje v 13. stoletju. Glavnega junaka Gašperja vodi pot med kartuzijane v Jurklošter, kjer se nauči latinščine in se zaljubi v poezijo rimskega pesnika Vergilija. Po begu iz kartuzije ga življenje premetava po Evropi, končno pa pokoj najde v rojstni vasi kot župnijski pisar.

Dejstvo, da Krilnik postavi zgodbo v svojo rojstno vas, je simboličnega pomena. Prek Krilnika Rebula izkaže ljubezen in zvestobo do svojega naroda. V današnjem času, ko zlasti med mladimi slovenstvo pogosto ni več vrednota, Rebulov roman izzivalno postavi oltar domovini. Poleg tega so *Zvonovi Nilandije* današnjemu človeku še v nečem dragocena protiutež: minevanje, staranje in smrt se današnja družba na vse pretege trudi izriniti iz zavesti. Cela vrsta industrij bogati s prodajo prividov trajne mladosti. Rebula pa se navidezni tragiki minevanja zazre naravnost v oči. V svoje junake vcepi željo - pravzaprav slo - po nesmrtnosti, in jim odrešitev ponudi v Kristusu.

Značilnost in zanimivost romana je, da je avtor kot model za nekatere literarne like vzel resnične osebe. Tako npr. za Aldom Krilnikom zaslutimo usodo Edvarda Kocbeka. Vendar se je Rebula odločil, da svojega junaka ne bo poistove-

til s Kocbekom. Skupne so jima nekatere življenjske odločitve in okoliščine, osebne poteze pa v manjši meri. Užitek ob branju je zaradi tega tem večji, saj bralca manj obremenjuje lastno stališče do Kocbeka. Svojevrstno doživetje za bralca je tudi prepoznavanje različnih političnih in družbenih akterjev, pa tudi bolj ali manj prepoznavnih lokacij in dogodkov, ki jih Rebula pod spremenjenimi imeni vpleta v zgodbo.

Ajda Kristina Trontelj

### Ramón Lucas Lucas Bioetika za vse

Ljubljana: Družina, 2005.



S skokovitim napredkom znanosti, ki ima za posledico čedalje večje tehnične zmožnosti človeštva, je vse bolj izražena potreba po povezovanju novih spoznanj z etičnimi vred-

notami. Znanost in tehnologija namreč nikakor ne bi smeli o(b)stajati brez oziroma zunaj etike. Izraz bioetika je leta 1970 skoval ameriški onkolog Potter ravno z namenom, da bi osnoval novo vedo, ki bi povezovala znanost o življenju z etičnimi vrednotami in moralno-razumskimi načeli. Sprva se je bioetika v praksi osredotočala predvsem na obravnavanje vprašanj, ki jih s seboj prinaša bliskovit razvoj biomedicine. Ta pogosto prehiteva sposobnost družbe, da bi nova spoznanja sproti moralno vrednotila, ali pa za to družba sama po sebi v vseh primerih niti ni dovolj usposobljena ali motivirana. Kljub temu pa bioetika cilja širše od zgolj medicinske etike, saj ima vse bolj pred očmi človekovo življenje na vseh poljih sodobne znanstvene realnosti. Čedalje bolj se bioetika zanima tudi za moralno vrednotenje vpliva tehnološke civilizacije na vsa druga živa bitja in na okolje (ekološka etika).

Kljub temu da bi bioetika morala biti čimbolj univerzalna, občečloveška in dialoško naravnana, je danes razcepljena na dve prevladujoči smeri, med katerima je v praksi še mnogo nians. Prva, "bioetika nedotakljivosti življenja", je tradicionalna in si za temelj postavlja svetost oziroma nedotakljivost človeškega življenja, ter se močno opira na judovsko-krščansko izročilo oziroma na njegove temeljne predpostavke. Druga, "bioeti-

ka kvalitete življenja", je liberalna, pragmatično-utilitaristična smer, ki si za merilo postavlja izključno človeka. Utilitaristično bioetiko od tradicionalne bistveno loči, da človeškemu življenju ne priznava nedotakljivosti ali dostojanstva že samemu po sebi, pač pa mora življenje za to izpolnjevati določene (pred)pogoje (R. Globokar, *Bioetika – etika življenja*, *Bogoslovni vestnik*, Ljubljana, 2004, 423-436.).

Ramón Lucas Lucas, avtor knjige *Bioetika za vse*, spada med vodilne katoliške bioetike. Je redni profesor na Katedri za filozofijo na Gregorijanski univerzi v Rimu, redni gostujoči profesor na Centru za bioetiko na katoliški univerzi Agostino Gemelli v Rimu, ter član Papeške akademije za življenje v Vatikanu. V knjigi *Bioetika za vse*, Lucas bioetiko tematsko predstavi na način, ki je v skladu z učenji Cerkve oziroma z njenimi temeljnimi dokumenti, kar jo nesporno umešča v polje tradicionalne bioetike.

V prvem delu knjige (od petih) je govora o človeški osebi in temeljih načelih bioetike. Človek je oseba, kar neobhodno postane s spočetjem, in s tem zaobsega duševno in telesno komponento. Vsaka človeška oseba je enkratna in nepovnljiva ter ima absolutno vrednost in dostojanstvo. Nastanek telesa je mogoče pojasniti znanstveno, dušo vsakega človeka pa ustvari Bog v trenut-

ku spočetja in je zato neposredno znamenje Božje prisotnosti v nas. Kot temeljna načela bioetike avtor navede: 1. človeško življenje je absolutna vrednota in nedotakljivo, 2. življenje, svoboda in resnica so nerazdružljivo povezani, 3. spoznavamo z namenom, da bi zdravili in ne manipulirali, 4. ni vse, kar je tehnično mogoče, tudi moralno dopustno, 5. zakoni morajo varovati človekovo dobro in 6. načelo dvojne učinka.

V drugem delu knjige avtor obravnava področje razmnoževanja človeka. Na kratko pojasni osnove človekove spolnosti, naravnega razmnoževanja, umetne oploditve, naravnega urejanja plodnosti, umetne kontracepcije ter sterilizacije. Vsaki metodi urejanja rodnosti pripiše mnenje o njeni moralni dopustnosti, ki je tudi skladno z učenjem Cerkve. Spolnost zajema telesno, duševno in duhovno razsežnost, pri čemer je napačno vsako razbijanje (ali reduciranje) te celote telesa, čustev in duha. Umetna oploditev ni sprejemljiva, ker je otrok dar in ne pravica ali proizvod - ta "tovarniška" logika je prignana do skrajnosti ob problemu odvečnih zarodkov, ki so žrtvovani za želje staršev. Poleg tega umetna oploditev ločuje tudi stvariteljsko in povezovalno razsežnost zakonskih spolnih odnosov.

V tretjem delu knjige, ki govori o genetiki človeka, so



pregledno in vrednostno pojasnjene osnove človeškega genoma, biotehnologije, kloniranja in zarodnih celic. Pri genskem zdravljenju, ki je zaenkrat sicer še v povojih, je iz etičnega vidika nujno razlikovati med željo pozdraviti nekaj in spremeniti nekaj, kar ni bolno – velja načelo “zdraviti, toda ne manipulirati”. Reprodukcijsko kloniranje živali je dopustno, če je namenjeno znanstvenim raziskavam na področju prehrane, zdravja ..., ki so v dobro človeka, seveda le ob skrbnem nadzoru raziskav. Nasprotno pa je reprodukcijsko kloniranje človeka vedno skrajno nedopustno. Pri kloniranju zarodnih celic v terapevtske namene pa je dopustnost povezana z izvorom zarodnih celic. Dopustno je, če zarodne celice izvirajo iz kostnega mozga, placente ali popkovnice, ne pa tudi če je bil zanje žrtvovan človeški zarodek. Bralcu bodo dostopne definicije tudi v pomoč za boljše razumevanje tega danes precej modnega področja in s tem v medijih pogosto uporabljenih izrazov.

Četrty del knjige je posvečen človeškemu zarodku in postopkom na (oziroma povečini proti) zarodku. Mednje spadajo splav, prenatalna diagnostika ter poskusi na zarodkih. Podrobno je pojasnjen nastanek zarodka in utemeljena je kontinuiteta njegovega razvoja, zarodku pa so že od spočetja dalje pripisane vse značilnosti človeške osebe. Pojasnjene so tudi

osnove spontanega, posrednega ter hotenega splava. Vsak hoten splav je iz etičnega vidika skrajno nedopusten. Dopusten pa je posredni splav, ki je nehotena posledica posega, s katerim se zdravi hudo bolezen matere (po principu dvojnega učinka). Metode prenatalne diagnostike, kamor spadajo slikovne metode (npr. ultrazvok) in invazivne metode (npr. amniocenteza), so za kristjane sprejemljive zgolj, če so v skladu s koristjo nerojenega otroka. Kot etično povsem nedopustno avtor označi vsako trgovanje z zarodki, raziskave na zarodkih pa so dopustne le ob izpolnjevanju strogih predpogojev, ki ščitijo korist zarodka.

Zadnji, peti del knjige je namenjen človeškemu življenju v zadnjem, terminalnem obdobju. Vanj je avtor uvrstil evtanazijo, umetno vzdrževanje življenja, paliativno nego, možgansko smrt in presajanje organov. Evtanazija je označena kot vedno skrajno nedopustna, ker jo vodi logika umetno povzročene smrti. V paliativni negi pa obratno ni dopustno vzdrževanje življenja za vsako ceno. Pri umetnem vzdrževanju življenja je potrebna sorazmernost zdravljenja, odpoved nesorazmernim sredstvom je v dobro bolnika in je ne smemo enačiti z evtanazijo. Ob koncu knjige sta definirani in etično ovrednoteni še možganska smrt in presaditev organov – darovanje organov bi za vsakega kristjana moralo postati še večji izziv.

Knjiga *Bioetika za vse* je napisana na izjemno jasen in dostopen način in kot taka predstavlja hiter uvod v osnovna vprašanja etike življenja, ne da bi za razumevanje potrebovali posebna predznanja. Pri tem so knjigi v veliko pomoč tabele in slike, ki naredijo dejstva še bolj dostopna in prijazna. Knjiga je dobra priložnost, da na hiter način spoznamo katoliška vrednostna izhodišča na področju bioetike, kar ima lahko tudi čisto praktično vrednost (recimo v primeru urejanja rodnosti). Za zahtevnejše bralce je knjiga predvsem soliden uvod v bolj poglobljeno literaturo, pri čemer zelo pogrešam navajanje temeljnih virov oziroma dodatne literature ob zaključkih poglavij. V knjigi je bioetika zožena predvsem na medicinsko etiko oziroma na bioetiko človeka, kar je verjetno posledica avtorjevega načina pojmovanja bioetike ter želje po izrazito praktični usmerjenosti knjige in osredotočenosti na najbistvenejše probleme v etiki življenja. Vsa ostala področja, ki bi si jih bilo mogoče predstavljati pod pojmom bioetika, so najbrž že domena zahtevnejših bralcev. V knjigi je prostor celo za šalo (v obliki karikature) – ali veste, kakšna je razlika med oploditvijo in kloniranjem? Ena od razlik je ta, da je oploditev prijetnejša. Vse ostale boste poleg marsičesa drugega našli v knjigi *Bioetika za vse*.

Urh Grošelj