

Vsebina

- Uvodnik**
1 Lenart Rihar: Sveti ostanek 21. septembra
- Ob volitvah**
3 Justin Stanovnik: Kaj se je zgodilo 21. septembra?
8 Marko Kremžar: Po volitvah
11 Matija Ogrin: Po sesutju
14 Andrej M. Poznič: Da bi naša demokracija ne bila pohabljen
17 Ivo Kerže: Zadnji dogodki in nujnost skorajšnjega katoliškega shoda
19 Mojca Kucler Dolinar: Moč javnih glasil
- Vera in razum**
21 Peter Kreeft in Ronald K. Tacelli: Problem zla
- Sveto pismo**
38 Lea Jensterle: Apokrifna tradicija v soočenju z novozaveznimi evangeliji
- Leposlovje**
49 Darinka Slanovec: Pesmi
- Fenomen lastništva**
56 Severino Poletto: Mala zgodovina svetosti
- 60 Ivan Platovnjak: Vloga svetnikov v duhovnem življenju
71 Anton Štrukelj: Svetniki odsevajo večno lepoto
77 Brat Alois: Človeška dobrot, odsev Božje dobrote
- Slovenski katoliški shod**
85 Ivo Kerže: Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja, IV.
99 Božidar Fink: Spominska proslava
105 Tamara Griesser-Pečar: Cerkev na zatožni klopi
- Dru•ba**
117 Franc Bešter: Temeljna postavka demokracije
- Presoje**
130 Gašper Blažič: Ivan Ott, *Otroci s Petrička*
131 Darinka Slanovec: Marija Stanonik, *Odpuščam in prosim odpuščanja*
132 Vojko Strahovnik: Jean-Paul Sartre, *Oris teorije čustev*
- Likovna oprema**
135 Marko Ivan Rupnik: Umetnost je služenje
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Jošt Snoj: **Binkošti**, 2007 – 2008

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@drustvo-skam.si
Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. o. 01000-0000200097-010-114284/4
Upravnik: Gregor Kunej

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

Uredništvo: Leja Drogenik Štibelj, Helena Jaklitsch,
Lea Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže,
Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž,
Miran Špelič, Ajda Kristina Vučajnk

Svet revije: Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk,
Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Jezikovni pregled: Marjeta Pisk
Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR,
za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom.
Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102
Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega
preključja, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.
Naklada: 800 izvodov
ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

Sveti ostanek 21. septembra

»No, ne glede na že čutene težave nove vladne koalicije, je resnična kriza na vidiku na desnici. Janševe paranooidne blodnje o tranzicijski prevari so se končno uresničile. A ne na levici, ampak na desnici. Dejansko lahko rečemo, da je tranzicijska desnica opetnajstila avtentično desnico. Resnično je pravi čudež, da v srcu srednje Evrope, v tradicionalni, ljudski, konzervativni Sloveniji stranke, ki se sklicujejo na krščansko izročilo, padajo druga za drugo. Janša ima prav: Zarota. Z velikim Z. Le da je ne izvaja levica, ampak tranzicijska desnica. Torej ves tisti komplot bivših partij-

cev, некоč navdušenih skojevcev, partijskih sekretarčkov, partijskih karieristov, ki bi še Boga opetnajstili za volilni uspeh. Denimo, Rupel je začel tik pred volitvami v svojem novem volilnem okraju, v katerem ni nikoli živel, deloval ali dihal, hoditi k maši. No, Bog je milosten, ni pa slep in je novo ovčico pustil za las pred vrati parlamenta. In res. Kdo vse stoji za najmočnejšo stranko, kdo je v zaledju Janševe desnice! Razni jambreki, jerovski, brejci, rupli etc. Resnično: tranzicijska desnica je požrla krščanske demokrate.«

dr. Vlado Mihelj, Dnevnik

Spoštovani bralec, tokratni uvodnik in prvi del revije nista taka, kot ste ju vajeni. Izredna tematika izhaja iz izredne situacije, ko po skoraj dvajsetih letih demokracije slovenski kristjan nima več svoje stranke v parlamentu. Naš prispevek je samo kapljica v morje, ki ga ni, pa bi moralo biti. Morje razmisleka, morje samospraševanja, morje tehtnih debat, morje raziskav in analiz. © tem, kaj se dogaja s slovenskim kristjanom; s Slovenijo in z njenim svetovnim kontekstom.

Vemo za Izraelce, ki se jim je, svobodnim, kolcalo po sužnosti. Vemo za milanski edikt, po katerem se je nekaterim kristjanom tožilo po katakombah. Vemo za Uzhodno Evropo, končno osvobojeno izpod tiranije, ki ima na vesti milijone in milijone žrtev, volivci pa jo vneto priklicujejo nazaj: neskesano in površno odeto v različne demokratične pelerine. Vemo za tranzicijsko Slovenijo, ki na križiščih obrača hrbet učinkovitemu osvobajanju in se neprestano odloča, da hoče imeti na vidnih mestih prevladujoče število tistih, ki so bili člani Organizacije.

Vemo za staliniste in titoiste, ki so bili na najbolj zverinske načine žrtvovani stalinizmu oziroma titoizmu, pa so ostali njuni zvesti verniki in mučenci do zadnjega diha. Nečlogično in strašno, v nekakšnem apokaliptičnem smislu celo impozantno. A to ni bistveno. Bistveno je, da je v sintagmo o stalinistih/titoistih usodno ujet slovenski kristjan. Tisti kristjan, ki je revolucionarno klanje preživel in je tudi pod diktaturo ostal v Sloveniji. To je vernik in mučenec zaradi zvestobe svoji veri. U totalitarnem svetu je živel petdeset let in se razmeroma dobro držal. Predvsem je predstavljal edino omembe vredno entiteto, ki je boljševikom onemogočila totalen razkroj na-

rodne skupnosti. S svojo zvestobo vrednotam je skrbel za kontinuiteto normalnosti, ki je naposled omogočila pomlad. Ampak to je bil slovenski kristjan pod diktaturo. Kakšen pa je tranzicijski?

Rekli smo že, da vemo za egiptovsko čebulo, za Konstantinov mir, za posttotalitarne pojave v Uzhodni Evropi. Znani so tudi primeri zapornikov z večdesetletno kaznijo, ki jih je težko pričakovana svoboda, ko je naposled prišla, popolnoma uničila. Ždi se, da vprašanja slovenskega tranzicijskega kristjana niti s temi skrajnimi primeri ni mogoče povsem razložiti. Nekako moramo vnesti še tisti golootoški sindrom, ko so žrtve, kot rečeno, do zadnjega diha izražale predanost partiji, svojemu rablju. Če je tukaj še bežna sled neke zasilne logike, ker so bili partijci oboji: krvniki in zaporniki, pa pri slovenskem kristjanu ni niti te. Ždi se, da bi mu moral čas, katerega težo je nosil, do zadnje jasnosti zbistriti pogled. Pa ne. Ni čudno, da med krščansko srenjo najdemo najbolj neverjetne pojave, vključno s tem, da se duhovnik politično aktivira v postkomunistični stranki; čudno je, da je celota te srenje v smislu političnega delovanja tako mizerna.

Kam in zakaj na vsakih volitvah izginajo vsi tisti razmeroma bajni procenti deklariranih kristjanov, ki jih prinese popis prebivalstva? Ali se v Sloveniji pod dežnik svetovnega nazora, ki se mu reče krščanski realizem, lahko spravi le slabe štiri procente ljudi?! Morda je število večje, pa se vsota njihove (politične) pameti vrti nekje v bližini tega klavrnega odstotka ...? Situacija z mediji, šolstvom, sodstvom, gospodarsko lastniško strukturo je za slovenskega kristjana daleč od rožnate. Ampak zunanji krivci niso vsemogočni. Zato naj nihče ne benti čez dr. Miheljaka zaradi gornjih besed. Če bo kdo dojel, da tokrat ne mlati prazne slame, naj se ne jezi niti na Janeza Janšo. Ta mož kljub vsemu ni namesto slovenskega kristjana po voliščih obkrožal svoje stranke. Niti ni on neposredno paraliziral katoliških možganov in src.

Ko jemljemo te stvari v precep, takoj vidimo, da je redukcija na kritiko stranke, ki je ni več v parlamentu, ali celo samo na njenega predsednika, kot je te tedne moderno, absolutno nezadostna in, gledano scela, tudi krivična in zgrešena. Odpirati bo treba mnoge druge teme. Nekatero najdete na naslednjih straneh - od analitičnih do pričevanjskih. Ostaja pa jih še cela vrsta, med drugim vprašanje zvestobe stranki, kratkovidnost "strateškega" odločanja posameznih volivcev, "krščansko" žrtvovanje za "sorodno" stranko, moralni prerez pomladnih strank na podlagi članstva, primerjava bistvenih odgovorov na bistvena vprašanja znotraj teh strank itd. Sledijo še zahtevnejše teme, ki so dosti bolj matične za našo revijo. To so raziskave, ki bodo diagnosticirale stanje slovenskega kristjana. Gre za najširši zajem, ki bo sčasoma pokazal tudi to, odkod politična infantilnost in kako jo odpraviti, da se bo krščanski realizem naposled ustrezno zrcalil tudi na volitvah in posledično v novi Sloveniji.

Lenart Rihar

Kaj se je zgodilo 21. septembra?

Periodične skupščinske volitve niso pomembne samo zato, ker omogočajo ponovno postavitev državne oblasti, ampak na specifičen način razkrivajo tudi stopnjo in kakovost občestvene zavesti v družbi. Z odločitvami, ki jih na volitvah ljudje uveljavijo, v veliki meri povejo, kaj si mislijo o sebi in svetu. Zato so vsake volitve vredne premisleka, ker nam vsake obetajo poglobitev in aktualizacijo družbenega vedenja. Včasih pa zaslutimo, da volitve – v tem, kako so potekale in v kaj so se izšle – skrivajo v sebi tako pomembno sporočilo, da je naš celotni prihodnji politični angažma odvisen od tega, ali bomo razumeli, kaj se je z njimi zgodilo ali ne. Takšne so bile slovenske državnozbornske volite 21. septembra 2008. Zakaj?

Naj opremim odgovor na to vprašanje z izposojeno formulacijo. Ko sem v nedeljo 5. oktobra na spominski slovesnosti v Teharjah v pogovore z udeleženci vpletal tudi vprašanja, kako razumejo in kako si razlagajo letošnji slovenski 21. september, je neka gospa – pozneje se je izkazalo, da je ekonomski tehnik iz nekega podeželskega mesta – med drugim rekla tole: “Pomislila sem: V življenju še nisem doživela tako poštene vlade, kot je bila ta. Potem pa sem si še rekla: Te volitve bodo slovensko spričevalo.”

V obeh stavkih sem, po premisleku, moral videti obe žarišči slovenske politične elipse. Najprej superiornost administracije 2004–2008 ali, preprosteje, Janševe vlade.

Na predvolilni večer je po štiriletni izkušnji večina ljudi vedela, ali bi morala vedeti, da je bila vlada, ki se sedaj znova izpostavlja izbiri volilcev, politična v polnem pomenu besede – v tem smislu, da svojih političnih

konceptov ni samo retorično izumljala, ampak jih je tudi uresničevala. Bila je politična, v pregnantnem in integralnem pomenu. Razumljivo je, da na tem mestu tega ne moremo dokazovati, toda za razliko od sil, ki jih je protežirala totalitarna oporoka in so v besedi *vladati* brale *imeti oblast*, so izvornodemokratske stranke vladale tako, da so postavljale državo v vseh njenih aspektih. Ko je moja teharska sogovornica govorila o “pošteni” vladi, je mislila prav to. Med tem ko so postkomunistične levičarske ekipe bile, ker so videle samo sebe, politično sterilne – tudi to so podedovale od svojih predhodnikov –, je koalicija večinsko pomladnega tipa vseskozi obilno dokazovala, da ni oblast nič drugega kot nedopustna arogantnost, če ni pojmovana zgolj kot nujni pogoj za doseganje avtentičnih političnih ciljev. Ta temeljna lastnost Janševe administracije je bila – čeprav je ni nihče posebej postavljaj na ogled – tako vidna, da bi jo po štirih letih moral registrirati ne samo politično misleč človek, ampak vsak človek normalnega okusa.

V takem občutju so nas puščala tudi predvolilna soočenja obeh taborov. Tranzicijska levica je sicer veliko govorila, a je bilo z vsakim stavkom njihovih protagonistov bolj jasno, da jim je dostopen samo jezik v oni drugi njegovi vlogi – v vlogi zakrivanja praznine. Za njimi so se na zgodovinskem platnu izrisavali obrisi boginje Nemezis. V desetletjih vratolomnih manipulacij z ljudmi jim je bil odvzet jezik – z vsebino napolnjene besede, ki so milostni dar normalno mislečih ljudi. To je, smo si rekli, ko smo gledali te advokate, ki se jim je okoli ust nabirala pena praznih besedi, to je je

zato, ker niso v fugi zgodovine – ker so zunaj zgodovine. Znova smo videli, da živimo v času, ko daje zgodovina legitimnost samo eni stvari: postavitvi demokratične države v boju z inercijo nekdanje totalitarne države. Sile slovenske levičarske hemisfere se namreč, v posesti nasledstvenih papirjev, tej državi – ki jo, kakor smo rekli, zgodovina ukazuje razgraditi in na njenem mestu zgraditi novo – niso odpovedale. Kaj se pravi odpovedati? Tisti, ki so se v te sile vpletli, ne razumejo, da biti nosilec totalitarne oblasti pomeni biti vpleten v tako globoko duhovno, moralno, kulturno in politično degradiranost, da se ni mogoče od nje ločiti in jo pustiti za seboj in začeti novo življenje, ne da bi naredili z njo radikalen obračun. Temu obračunu, če je pristen in očiščujoč, ne more manjkati dramatičnih duhovnih dejanj in zavezujočih političnih ritualov, ki s svojo tehtnostjo – da ne rečem, slovesnostjo – dostojno spremljajo izhod iz nečistega časa in dajejo hkrati jamstvo dokončnosti tega izhoda. Kljub besednemu prizadevanju levica ni mogla zakriti, da je tukaj po pomoti – da je politika ne potrebuje, da nima z njo kaj početi. V kolikor so bila zadnja televizijska srečanja pravzaprav že volitve, je bila levica poražena. Na tistih, ki so jo predstavljali, se je to videlo. Pahor je bil, kakor bi se mogoče izrazila novinarka Darja Zgonc (če bi seveda šlo za Peterletovo ženo), vidno “poklapan”. Optimisti so, ne povsem neopravičeno, že mislili, da bo poglavitna pomladna grupacija skupaj z Novo Slovenijo dobila udobno večino.

In ko je potem desnica, nad katero so bili taki obeti, doživela poraz – na tej besedi moramo na vsak način vztrajati, čeprav je SDS sama dobila lepo število glasov –, tedaj smo si rekli, da moramo to, kar se je sedaj zakotalilo pred nas, ta paradoks, na vsak način raztrancirati, da vidimo, kaj skriva v sebi. Da se nam bo sploh še dalo nadaljevati to igro.

Dve stvari sta se nam ob tem odkrili, ena takoj, za drugo pa smo se morali nemalo prizadevati – pravzaprav smo se zanjo morali (naj se to ne sliši paradokсно) nazadnje odločiti. Že od vsega začetka pa nam je bilo jasno, da so te volitve, kot je napovedovala moja Diotima s Teharij, “izstavile slovensko spričevalo”.

In kaj je v tem spričevalu pisalo? Do te ocene smo prišli tako, da smo preiskali vtis, ki ga je v nas pustila prva vest o porazu. Ta vtis pa je bil: To je nerazumljivo, tega ni mogoče razložiti z nobeno racionalno kategorijo. Šele pozneje se nam je odprlo, da so te volitve nerazumljive zato, ker so nerazumne. Tako smo v formularju za spričevalo, ki so ga te volitve Slovincem izstavile, lahko končno prebrali: nerazumnost. To pomeni marsikaj.

Kant pravi o ideji razsvetljenosti naslednje: “Razsvetljenost je človekov izhod iz samozaslužene nedoletnosti. Nedoletnost je nesposobnost uporabljati svoj razum brez vodstva koga drugega. Samozaslužena pa je ta nedoletnost takrat, kadar vzrok zanjo ne tiči v pomanjkanju razuma, ampak v pomanjkanju odločenosti in poguma posluževati se svojega razuma brez vodstva koga drugega.” (K. R. Popper, *Odrpta družba in njeni nasprotniki*, I. str. 11)

Če v luči teh besedi presodimo letošnji slovenski 21. september, potem bomo morali priznati, da slovensko politično samozametje v veliki meri gravitira v predmoderno – ne v historično predmoderno, ampak v predmoderno, ki jo je umetno, z revolucijo, postavil boljševizem, da je mogel postaviti totalitarno oblast. Če bi Kant vedel za predmoderno, ki je bila znova postavljena v boljševiškem aranžmaju, bi se, kot promotor uma, gotovo čudil, da je proletariat popolnoma spregledal, da boljševiki niso več njegova avantgarda, ampak avantgarda kapitalizma ali kapitalistov – in se v infantil-

ni nedolžnosti še naprej izroča njihovemu predništvu.

Slovenska demokracija nas vedno zno-va opozarja, da je ne bomo prav razumeli, če ji ne bomo priznali njenega posttotalitarnega značaja. Zdi se – in to bi radi, da bi bilo poglobitveno spoznanje pričujočega interpretacijskega poizkusa –, da vsi sedanji slovenski politični nesporazumi izhajajo iz različnih umevanj sedanje posttotalitarne danosti. Vsi jo zanikajo, levi in desni. Bistvena razlika med njimi pa je v tem, da to zanikanje levim koristi – da jih celo postavlja –. desnico pa onemogoča, tako da ji jemlje avtentičnost ali, bolje, identiteto. Čeprav smo rekli, da v tem besedilu ne bomo segali po empiričnih dokazih, bi le želeli položaj, ki smo ga nakazali, bralcu približati z dvema ilustracijama.

Vsi se še spominjamo, kako se je Lojze Peterle pred tremi leti kot kandidat za predsednika države trudil. Eno celo leto je hodil po Sloveniji in generozno trošil čas in denar. Kandidat dr. Danilo Türk si niti približno toliko ni prizadeval. Poleg tega si je Peterle dal veliko opraviti s tem, da bi bil videti polivalenten ali, drugače, da bi naredil vtis, da v Sloveniji ne vidi posttotalitarne demokracije (nikakor se ne bi rad vdal misli, da je kdaj za hip to tudi verjel).

Toda prav za konec – za nadvse idiotski konec – so novinarji začeli nekaj govoriti o njegovem prispevku za samostojno Slovenijo (Novinarji, ki so vedeli, kako je treba!). Peterle tega seveda ni mogel zanikati, s tem pa je pri zadnjih vratih stopil v prostor enobe in partija in boj za demokracijo – in Peterle je doživel, ne volilni izid, ampak politični masaker. Prav gotovo bi se mu izognil, če bi nastopal tak, kakršen je, in če svoje kampanje ne bi vodil na fiktivnem političnem terenu. Tudi izid bi v tem primeru utegnil biti drugačen. V vsakem primeru pa bi nekaj naredil za Slovenijo.

Tudi sicer odlični Janez Janša je vseskozi mislil, da sme ali mora ignorirati posttotalitarni značaj države, ki jo je štiri leta vodil in se po uspešnem delu odločil, da si pribori poverilnice še za nadaljnja štiri leta. Njegova koncesija je šla v to smer, da je ignoriral globinski slovenski spor in njegove protagoniste in da je uvajal nadomestne količine: tigrovcе, primorske duhovnike, enobejevske patriote in zapornike, takšne in drugačne. Spečih pošasti tako ni budil, čeprav ne moremo verjeti, da zanje ne bi vedel. V zadnjem govoru v Kopru je šel celo tako daleč, da je obraz dežele, ki je s svojim bojem proti enemu totalitarizmu veliko storila, da bi Slovenci prišli pod drugega, postavil za vzor celi Sloveniji. Bil je tako zelo previden, da v ta obraz to pot ni vdelal niti primorskih duhovnikov, kar je sicer redno počel. Nič mu ni pomagalo. Ko so bili čisto na koncu – od tistih, ki zagotavljajo posttotalitarno Slovenijo – poslani pravi signali, so začeli nemudoma delovati refleksi, ki jih je pred sto leti odkril in opisal Ivan Petrovič Pavlov. (Nič mu ni pomagalo, da je bil odličen premier in da samostojne Slovenije brez njega čisto lahko ne bi bilo!)

Letošnji 21. september je – ad oculos – pokazal, da je politično in morda tudi splošno duhovno stanje povprečnega Slovenca nekakšna fasciniranost, zvezanost, uročenost. Pojav ni nov in smo ga že doživeli. Ko so partizani v inicialni fazi revolucije začeli ubijati, je veliko Slovencev, mogoče večino, zajela takšna fasciniranost, zvezanost, uročenost. Slovenci so vedeli za uboj iz strasti, storjen v stanju bistvene neprisebnosti, sicer pa je bil uboj za nas vedno nekaj nepojmljivega, zunaj orbite možnega. In ko so boljševiski gverilci začeli sistematično in iz lucidnega političnega računa ubijati, ko so Slovenci prvič v zgodovini doživeli politični uboj, so bili fascinirani – dobesedno, niso mogli nič. V njih je nastala blodna misel: ljudje, ki so zmožni moriti za ob-

last, so za oblast rojeni, imajo do nje pravico. (Tisti pa, ki v nomosu osnovnega človeškega okusa in krščanske poučenosti od te novosti niso bili fascinirani in so v političnem umoru videli konec zadnjih možnosti za človeško soobstojanje, niso videli drugega izhoda, kot da se uprejo in tako postanejo to, kar je veliko za tem eden od teh upornikov povzel s stavkom: "Mi smo bili kmečka vstaja.")

In ko po zgodovinskem sesutju projekta, ki so ga boljševiki postavili na zgoraj opisani način, niso odšli, ampak so, nasprotno, ostali in, kakor da se ni bilo nič zgodilo, začeli novo politično igro; ko so poleg tega začeli "mestu in svetu" deliti nauke o tem, kaj je demokracija; ko so povrh vsega ponovno začeli sramotiti tiste, ki so jih nekoč množično morili, zapirali, razlaščili: ko so vse to videli, so bili ljudje ponovno fascinirani, dobesedno "niso mogli nič" – nič drugega kot ponoviti stavek izpred pol stoletja: Ti ljudje imajo pravico do oblasti, ti ljudje so rojeni za oblast. V tem je izvorna skrivnost 21. septembra. Aroganca, ki so jo ljudje doživeli, je bila tolikšna, da jih je razorožila, da "niso mogli nič". Ni jih dosegel očitek – če pa jih je, jim ni bilo nič mar –, da postavljajo demokracijo "z manjkajočim zobom".

Pričujoči zapis se je nedopustno razvlekel, mi pa se poglobitnega še dotaknili nismo. Poglobitno vprašanje ali poglobitna tema pa je: polom katoliške politike v demokratični Sloveniji. Vprašanje ni novo, 21. september ga je samo izostril – do neznosnosti. Vprašanje je obsežno in zahtevno. Ko ga gledamo v tem, kar je – v njegovi zahtevnosti in obsežnosti –, si mislimo, da bi o njem nekdo moral napisati knjigo. Toda ali je kje kdo, ki bi bil tako ponižen, da bi se lotil tako velike naloge? Katoliška skupnost ga bo mogoče morala šele vzgojiti. Pred dvema ali tremi leti se je nekdo domislil, da bi spričo tega, skozi kar smo katoličani in Slovenci v zadnjih sto letih šli, bilo potrebno ali celo nujno, napra-

viti tako integralen premislek o sebi, da bi mu lahko dali ime Slovenski katoliški shod. Predlog ni bil opažen ali pa so tisti, ki bi o njem mogli reči kaj odločilnega, mislili – ali vedeli –, da nimamo, kako smo že rekli, dovolj ponižnih ljudi, ki bi se upali lotiti tako velikega dela.

Konkretno nas je 21. september udaril z dejstvom, da katoliška Nova Slovenija ni dobila dovolj glasov, da bi prišla v državni zbor. Pri tem – kljub vsemu, kljub vsemu – ne bi smeli pozabiti, da bi duhovni teren, ki pripada Novi Sloveniji, moral zajamčiti najmanj eno tretjino prostora v državnem zboru. Tu mora biti, si pravimo ob tem, neki temeljni nesporazum. Ne da bi se dotikali poglobitnih reči – fizične odstranitve katoliške substance z genocidom in izsiljenim eksodosom: progresivnega polasčanja mnenjskih središč s strani novolevičarskega duhovnega proletariata, ki vidi možnost nadaljnjega obstajanja v medijski zaplembi množic in v sploščanju duhovnih in intelektualnih vzgibov elite; v stiskanje duhovnega in etičnega horizonta krščanske kulture – ne da bi skušali globlje razumeti katere od teh poglobitnih reči, se bomo vseeno ozrli na dva, tri momente, ki bi jim kazalo posvetiti takojšnjo pozornost.

1. Revitalizacija stranke Nova Slovenija ne bo možna, če ne bo šla med ljudi. Ker nima kapitala, ker so njene medijske možnosti minimalne, ji ostane samo ta pot. Zdi se težka in naporna, a bi bila mnogo manj, če bi tisti, ki bi se odločili, da stopijo nanjo, imeli za popotnico veselje do ljudi, veselje biti z ljudmi. V katoliškem svetu je, čudno in rahlo škandalozno, premalo veselja, ki ga ima lahko človek nad človekom. Ta prvina, veselje do človeka, bo morala postati zavestni del strankine kulture. Beseda kultura pomeni v slovenščini gojenje.
2. Nova Slovenija je daleč najboljše ime, ki ga more imeti kaka stranka v tej državi.

Kdor si ga je domislil, se lahko dobro počuti. Toda treba je vedeti, kaj pomeni. Treba je vedeti, da to ni samo beseda, ampak tudi nekaj pomeni. Če bi neka skupina izbranih ljudi znala povedati, kaj sintagma nova Slovenija pomeni, ji je uspeh zagotovljen. Zakaj to, kar zares potrebujemo, je nova Slovenija – v šolstvu, v zdravstvu, v gospodarstvu, v očeh vsakega posameznega državljana in v očeh sveta. Mnogo slovenskih src bi se ogrelo, če bi obstajali ljudje, ki bi znali učinkovito in prepričljivo kazati v smeri nove Slovenije. Volitve 21. septembra so pokazale, da je duhovni in miselni domet mnogih Slovencev kratek; pokazale so tudi, da se je med nami naselila tiha in zanikrna pokvarjenost (če je kdo užaljen, naj kar bo, te ocene se ne bomo odrekli; ko je finska televizija obtožila našega premierja korupcije in smo vsi vedeli, da se mu godi krivica, mnogi Slovenci niso zmogli najbolj navadne kavbojske morale, po kateri je treba stopiti na stran tistega, ki se mu godi krivica, zgolj zato, ker so ga sovražili – iz razlogov, ki jim jih ni dobavljala pamet, ampak prepogna). Kljub vsemu temu upamo, da bi podoba nove Slovenije dvignila veliko ljudi, če bi jo zagledali pred seboj. Kaj pa je potrebno za postavitev nove Slovenije, pa bo vedel samo tisti, ki jo ima rad – tako rad, da ga bo zanjo skrbelo.

3. To, o čemer smo govorili do sedaj, bo stranka morala narediti sama. Ne vidimo, kako bi drugače mogla priti k sebi. Za to, kar sledi, pa bi se morali čutiti zadolžene katoličani nasploh in, bi lahko rekli,

tudi Cerkev. Gre za oživitev zavesti, da smo katoličani odgovorni za to, kako je družba urejena in kako deluje država. To pa je politika, mar ne? Od kod je prišel, kako to, da se je v nas naselil politični absentizem? Ovit dostikrat v fino duhovnost, ko je v resnici največkrat posledica nemarne brezbriznosti in komodnosti. V kateri džungli smo izgubili zavest, da nismo celi ljudje, če nismo pripravljeni spregovoriti tudi na forumu?

Da je ta vidik katoliške integralnosti tako malo prisoten, se zdi posebej čudno sedaj, ko je v središču katoliškega sveta človek, ki živi iz ideje uravnoteženega, iz svojih temeljnih sestavin delujočega človeka; ki kliče Evropo, naj se v svoji prosvetljenosti vrne v krščanstvo, ki jo je nekoč postavilo – če hoče postati normalna; ki vidi prihodnjega človeka v ravnovesju med vero in razumom; ki je nedvoumno afirmiral helensko komponento krščanstva (saj je za to moral imeti pogum; o tem ne vem dosti, toda v času novega nominalizma in postmodernega sinkretizma je za to moral imeti veliko družbenega in – o tem vem še manj, a slutim – tudi teološkega poguma). Toda papež s tem postavlja in omogoča celega človeka; s tem ga skuša rešiti pred enostranostjo, dobesedno, pred *katastrophé* – pred zgrmetjem.

Res čudno! Po vsem, kar smo videli in doživeli! Končajmo zato z mislijo, ki jo je letos na Teharjah povedal Tine Velikonja: Potem ko je Slovenija pokazala pripravljenost, da postane mučeniška – potem ko je postala mučeniška –, ali je mogla kaj več narediti za nas? Pa včasih, kakor da bi nas bilo tega sram! Kako bomo pa temu rekli?

Po volitvah

Slab volilni izid slovenske politične stranke, ki ima krščansko demokratske osnove, bo verjetno še dolgo predmet podrobnih analiz. V sedanjih razmerah pa morda le ne bo odveč tudi mnenje, ki je sad opazovanja slovenske družbe iz zemljepisne razdalje. Pred več ko dvajsetimi leti sem v pričakovanju velikih svetovnih pretresov v knjigi *Obrisi družbene preosnove* zapisal, da "iz daljave ni mogoče videti podrobnosti gorske pokrajine, njene obrise pa zaznamo od daleč bolje kakor iz bližine". Gre torej za prvi vtis, ki utegne služiti kot izhodišče za nadaljnja razmišljanja.

Od kar je po desetletjih totalitarizma krščanska demokracija zaživela v okviru slovenske države, si je lahko nabrala že nekaj izkušenj. Človek bi pričakoval, da ji bo to med volilci utrdilo položaj, kar pa se ni zgodilo. Eden od razlogov utegne biti, da je v teku zadnjih let pričeval bledeti krščanskodemokratski profil stranke. Zdi se, kot da bi njeni voditelji hoteli na ta način privabiti volilce iz drugih miselnih krogov. Ob zadnjih dveh volitvah se je izkazalo, da se to ne zgodi, pač pa da šibka identiteta odbija prav tiste volilce, ki bi si sredi sodobne idejne nejasnosti želeli odločnejših besed in zglede.

Stranka, ki naj bi imela poslanstvo, katero presega običajno iskanje neposrednih koristi, mora biti prepričana o pravilnosti svojega programa in ga posredovati ljudem ne glede na trenutno stanje javnomnenjskih analiz. Ob zadnji volilni kampanji pa je bilo mogoče dobiti vtis, da stranka bolj zaupa kratkoročni politični taktiki. Volilna kampanja, kot lov za glasove, brez jasne sporočilnosti, ki zaupa predvsem v privlačnost te ali one

osebnosti, je kratkoročno usmerjena ter zasleduje začasen, minimalen uspeh. Delovanje stranke, ki skuša posredovati družbi krščanske vrednote, naj bi bilo usmerjeno dolgoročno. Sredi porabniške in moralno brezbrizne družbe si krščanska demokracija, naj si bo pod takim ali drugačnim imenom, ne sme obeitati velikih in hitrih volilnih zmag, upravičeno pa sme računati na zvestobo tistih volilcev, s katerimi deli svetovnonazorno usmerjenost. Jasna in nedvoumna drža ji bosta s časom dali tisti ugled, iz katerega zraste končno tudi trezno zaupanje širšega volilnega telesa. To pa zahteva od članstva in vodstva idejno jasnost, samozavest, strokovno sposobnost in vztrajno delo. Treba je zaorati na globoko.

Eden od znakov šibke prepoznavnosti krščansko demokratske stranke pri nas utegne biti, da se je pogosto predstavljala kot "stranka desne opcije". Ne glede, da se na ta način ni jasno opredelila, se človek vpraša, kako je mogoče, da se stranka, katere programski del je družbeni nauk Cerkve, ima za "desničarsko". Krščanska demokracije je v Evropi zrasla iz duhovne podlage okrožnice Leona XIII. "Rerum novarum". To pomeni socialno poslanstvo, ki je od nekdaj postavljalo stranke krščanskega predznaka na zmerno levico.

Res pa je, da so komunistične stranke po vsem svetu skušale že v prvi polovici prejšnjega stoletja doseči monopol nad celotnim socialno usmerjenim političnim spektrom. S tem namenom so poskušale v ljudskih predstavah pometati v isti koš z nalepko "desnica" vse ostale stranke od demokratičnih socialistov pa do liberalcev. Na ta način je postala za javno mnenje desnica nejasen, izpraznjen

pojmem, s katerim so skušali demokratičnim strankam vzeti identiteto in jih omejiti na "protikomunizem". Tega tradicionalna krščanskodemokratska Slovenska ljudska stranka ni nikdar sprejela. Politična desnica je sicer vsega spoštovanja vredna opcija, a krščanska demokracija si mora izbrati mesto v skladu s svojim programom. Ne sme sprejemati nalepk, ki so ji jih pred desetletji skušali določiti prav tisti politični nasprotniki, kateri bi bili radi zdaj še vedno edini branilci delavskih koristi, hkrati pa stranka kapitala.

Ali je potemtakem krščanska demokracija levičarska stranka? Predno odgovorimo, si ogledjmo, kaj pomenita danes že zastarela pojma politične levice in desnice.

S padcem berlinskega zidu je bilo konec dotedanje delitve na omenjena politična pola. V nekdanj komunističnih državah so iz vodilnih plasti bivših komunistov zrastle novi kapitalisti. Nehali so biti levica v tradicionalnem pomenu besede, čeprav se imajo, kljub svoji gospodarski preobrazbi, še vedno za 'napredne' politične levičarje. Tudi nekdanji protikomunisti niso nujno 'desničarji', kar velik del socialno zavzetega katoliškega tabora nikdar ni bil. Prav zaradi brezobzirnosti omenjenih 'novih' kapitalistov bodo morali katoliški verniki morda prav kmalu ponovno zavzemati z večjo doslednostjo svoja tradicionalna, to je socialna, zmerno 'leva' stališča.

V državah pa, kjer komunizma ni bilo, je lažje govoriti o levih, ali bolj socialno usmerjenih strankah, in o desnih, ki poudarjajo svobodnejše gospodarstvo in pri tem manjšo prisotnost države. A tudi te razlike so danes manj izrazite.

V odnosu do še vedno totalitarne, čeprav ne več marksistične Kitajske, na primer, se je ideološka pripadnost raznih vlad še bolj zabrisala. Danes vse države, ne glede na barvo vlade, trgujejo s Kitajsko, ki zdaj zagotavlja varnost zasebne lastnine, da tako pomiri tuj kapital. To pa ne pomeni, da bi se Kitajska

nameravala demokratizirati. Po eni strani je totalitarna, po drugi pa sprejema kapitalistično gospodarstvo. Tako dobiva nekdanja komunistična, to je skrajno levičarska država, fašistične značilnosti in bi jo bilo treba zato postaviti na skrajno politično desnico.

Če pogledamo na sodobni politični spekter, vidimo, da bi vse stranke rade bile nekje na sredini, pa čeprav se med seboj razlikujejo. Govorimo o levih in desnih sredincih, ker je v zavesti ljudi, da sta v prejšnjem stoletju tako desna kakor leva skrajnost prinesli človeštvu nesrečo.

Resnična ločnica med današnjimi političnimi opcijami poteka vedno bolj na področju vrednot. Opažati je rastoča nasprotja ob vprašanjih, kot so odnos do življenja in družine, spoštovanje človekove osebe, socialna varnost in skrb za zaposlenost, svoboda vzgoje in izražanja, republikanski nadzor državne oblasti, osebna in mednarodna solidarnost, kulturna identiteta posameznikov in narodov ter ne na zadnjem mestu odnos do vere ali bolje do krščanstva. Ko presojamo razne politične stranke, se moramo v prvi vrsti vprašati, kakšno je njihovo stališče glede teh vprašanj. Iz odgovora bomo razbrali njihovo usmerjenost, ki pa ne bo nujno odgovarjala pojmom levice in desnice.

Tako na primer bi socialno čuteče državljane tradicionalno postavili na politično levico, vendar bodo ti v primeru, da zagovarjajo tudi družinske, narodne in verske vrednote, ki so značilne za konservativnejše desno krilo, iskali svoje mesto na desnici, kar pa seveda ne pomeni, da bi zagovarjali tudi kak neomejeni kapitalizem. Čas bo, da se zavemo, da katoličani nismo ne 'progresisti' ne 'konservativci', da ne spadamo brezpogojno ne na 'levico' ne na 'desnico', da pa tudi ne iščemo neke mlačne in neopredeljene 'srednje poti'. Ne zagovarjamo stališč, ker so desna ali leva, marveč podpremo tista, za katera spoznavamo, da so moralno pravilna in druž-

beno koristna. In prav to stališče daje krščanski demokraciji posebno mesto v političnem spektru.

Seveda pa zahteva taka drža neprestano odločanje za vrednote in neredko plavanje proti tokovom. Večkrat ni lahko nastopati proti javnemu mnenju, če veš, da s tem lahko izgubiš podporo skupine volilcev. Za to je potreben pogum. V primeru, da je vodstvo stranke ponosno na svojo pokončnost in zna to samozavest prenesti na članstvo, jih bo taka drža prej ali slej privedla tudi do vidnih uspehov. Sicer pa se lahko zgodi, da bo zaradi nejasnih stališč stranka pričela zgubljati identiteto in smisel. Prevelika skrb za neposredne uspehe jo prav lahko zavede, da sredi sodobne idejne zmede ne razmisli dovolj o svojem poslanstvu.

V naslednji desetletjih utegne biti bistveno vprašnje, ob katerem se bodo pričele pojavljati v družbi težko premostljive razlike, vprašanje življenja, družine in svobode vesti. 'Napredni' človek, ki hoče biti 'kakor Bog', se postavlja nasproti naravnemu redu, hkrati pa tudi proti učlovečenemu Bogu in njegovim učencem. To bo verjetno preizkusni kamen za kristjane novega stoletja, kot je bil za našo generacijo borbeni ateizem pod krinko socialnega reformizma. Na take in podobne izzive naj bi se pripravljala tudi naša krščanska demokracija. Ob zavesti svoje slovenske več kot stoletne tradicije naj prevzame ponovno nase odgovornost ter kaže rojakom pot v smeri vrednot, ne le v času volilnih kampanj, temveč v skladu s svojim programom vedno znova in dan za dnem.



Jošt Snoj: Oznanenje

Po sesutju

Misli ob zlomu krščanskodemokratske politike na Slovenskem

Ker so pravi vzroki sesutja krščansko demokratske politike na zadnjih volitvah pravcati klobčič problemov, moram najprej povedati, o čem v tem kratkem aktualističnem zapisu ne bom govoril. Ne bom se dotikal ničesar, kar bi zadevalo notranjo organiziranost stranke NSi ali katere druge, ki se postavlja v bližino krščanskodemokratske politike; tudi medijskih vplivov ipd. tu ne jemljem v misel. Ker je stanje zelo resno, se mi zdi potrebno kaj reči o tisti čisto temeljni stvari demokratskega funkcioniranja, ki ji rečemo razmerje med stranko in njenimi volilci. To pomeni – povedati kaj jedrnega o razmerju med stranko NSi in njenimi volilci.

Prva konstatacija je na dlani in jo moramo kar se da jasno izraziti: stranke NSi krščanski volilci – to pa so zlasti slovenski katoličani – niso prepoznali kot krščanskodemokratske stranke. Kljub vsemu, kar so njeni ljudje delali in govorili, je niso prepoznali kot stranko, ki se trudi za udejanjanje krščansko usmerjene demokratične politike. Zakaj ne? Odgovorov je seveda več, toda eden pomembnejših je po mojem mnenju tale.

Kristjani usmerjamo svoje etično ravnanje in presojanje po krščanskem nauku, katerega nam oznanja Cerkev. Svoje družbeno ravnanje – se pravi presoje in dejanja v družbenih procesih – naj bi kristjani uravnavali po družbenem nauku Cerkve. O tem, kaj je pravica, kaj pomeni pravičnost v raznih sferah gospodarskega, socialnega, družinskega, medijskega življenja, kaj je skupnost in skupno dobro, kako presoditi, ali nekdo uporablja politiko kot prizadevanje za skupno dobro

ali ne itn. – o vsem tem more kristjan pravilno presojati le, če pozna krščanski socialni nauk ali družbeni nauk Cerkve. Če tega nauka ne pozna, če mu ni zasidran v srce vsaj v obrisih, podobno kakor so nam osnovne verske resnice, tako da bi krščanske socialne vrednote pravilno razumel, ker bi mu jih v njegovem umu pravilno osvetljeval krščanski socialni nauk ter ga opominjal nanje, ko se je treba za njih zavzeti itn. –, če vsega tega v kristjanu ni, potem se lahko stokrat imenuje za kristjana, vendar bo družbo presojal in v nji deloval kot nekristjan. Mislim, da se je zgodilo prav to. Slovenski katoličani stranke NSi niso prepoznali kot svoje stranke. Krivde je nekaj tu, nekaj tam, vendar osebno menim, da so najbolj krivi volilci. Sem kajpada človek, ki se ne strinja z volilno publico, da imajo volilci vedno prav. Ne, volilci se lahko hudo motijo in izvolijo, denimo, Mussolinija. Ljudje, ki so delali v NSi in ob nji, so naredili takšne stvari, da si tako hudega udarca niso zaslužili; napravili so res to ali ono napako. Toda glavni razlog bo pač v tem, da dosežki katoličanov v politiki (denimo premiki v družinski politiki) katoliških volilcev niso dovolj nagovorili kot specifično krščanska dobra dela. Kot dela, na katera se morajo odzvati prav oni kot katoličani. Ne, tega niso začutili in se niso odzvali. Zakaj ne?

To, se mi zdi, je bistvo problema in tu ne smemo zgrešiti. Zakaj ne?

Iskreno povem svojo misel: menim, da zato ne, ker so slovenski katoličani v tako hudi krizi, da v družbenem in socialnem smislu ne vedo več prav dobro, kaj je pravično

in kaj krivično. Kaj je dostojno in kaj podlo. Kaj je bleščéča laž in kaj obrekovana pravica. Da, mislim, da tega v konkretnih situacijah konkretnega družbenega in političnega življenja slovenski katoličani ne zmorejo več najbolje presoditi. Kriza njihove krščanske presoje pa ni le njihova privatna stvar, kakor morda pomanjkanje sladoleda v hladilniku. Ne, kriza slovenskih katoličanov je – tako menim – odraz krize oznanjevanja v slovenski Katoliški cerkvi. Naša Cerkev ne oznanjuje svojega družbenega nauka tako, da bi ljudje imeli o njem vsaj približno jasne predstave. Sodobna slovenska Cerkev je svoj družbeni nauk skrila pod mernik, da ne sveti nikomur. Morda sveti študentom teologije, do vernikov v župnijah pač ne dospe. Eno od temeljnih načel tega nauka, denimo, je načelo vzajemne odgovornosti: če nekomu omogočim ali mu pomagam, da napravi slabo dejanje, sem sokriv njegovega greha. Vendar se zdi, kakor da danes tega načela več ne poznajo ali ga vsaj ne znajo uporabiti pri izbiri strank na volitvah. O grehu na tem področju pa se večina duhovnikov kar boji govoriti. Tako je to. Okvir moralnih načel in kriterijev, znotraj katerih bi bilo katoličanu jasno, kako naj ravna in koga naj voli, ta okvir je nevarno razpadel. Videti je, kakor da ga je komaj še kaj. Ta okvir načel, kriterijev in presoj pa je, kajpada, eminentna pristojnost Cerkve, njenega oznanjevanja in pastore. Toda Cerkev tega ne oznanja – vsaj sistematično ne; ta poduk je odvisen od zdrave pameti in podbude posameznega duhovnika (toda pomislimo na župnika iz Bevk, kako negativno se je predstavnik hierarhije odzval na njegove modre besede župljanom pred volitvami). Slovenski katoličani tako pri številnih pomembnih družbenih vprašanjih nimajo opore v svojih pastirjih. Cerkev v teh rečeh ne uči kristjanov. In kristjani pri družbenih vprašanjih nimajo pastirja. Tega ne gre olepševati.

K temu bi morali laiki, ki delujejo v politiki, samokritično dodati, da tudi način njihovega javnega nastopanja morda doslej ni bil dovolj prepoznavno krščanski, da njihova govorica v tem smislu morda ni bila dovolj jasna. Vse to je treba resno premisliti in zasnovati globoko prenovo (kajti nekateri si z besedo “prenova” žal ne predstavljajo dosti več kot spremembo vodstva stranke). Vendar je treba iskreno povedati, da se lahko politiki navsezadnje še toliko trudijo, toda če bodo delovali v razkristjanjeni družbi, kjer niti katoličani ne bodo nosili v svojem umu osnovnih načel krščanskega družbenega nauka, potem takšni katoličani niti najboljših krščanskodemokratskih politikov ne bodo prepoznali kot svojih. Menim, da se je začelo dogajati prav to. Kajpada so ti politiki napravili to in ono taktično napako, o čemer tu ne govorim. Toda taktika je vendarle samo taktika; substanca pa so cilji, dejanja in vrednote njihovega političnega delovanja. Tu pa je krščanskodemokratiška politika vendar odvisna od splošnih vrednot, načel in presoj, ki jih mora v okviru družbenega nauka oznanjati Cerkev, politika pa konkretno aplicirati v prakso.

Na tem področju bi moralo priti do načelnega skladja – ne pa praktičnih povezav! – med oznanjevanjem Cerkve in prakso politike. Vendar še malo ni videti, da se bo to v kratkem lahko zgodilo ...

Prenova, ki čaka krščanskodemokratiško politiko na Slovenskem, mora po mojem mnenju upoštevati predvsem tole osnovno evangeljsko misel: kristjani smo poklicani, da smo v svetu sol in kvas. Obojega je malo, vendar preobrazí brezoblično moko in napravi kruh. S tem je povedano vse. Cilj bi moral biti majhna, četudi manj močna stranka, ki pa bi bila zares sol in kvas krščanskega družbenega angažmaja. Stranka, kjer bi bila kakšnost vedno pred kolikostjo, ker bi imela nezgrešljiv krščanski notranji in zunanji profil. Zdaj pa



Jošt Snoj: **Raj**, 2007 - 2008

je bilo marsikdaj ravno nasprotno: kakor več drugih strank se je tudi SDS usmerila proti "sredini", nagovorila bi rada čim več ljudi, seveda pa je za to potrebno žrtvovati veliko načelnih stališč in moralnih presoj; zdi se mi, da je ta gravitacija nemalo zajela tudi NSi, da o SLS ne izgubljam besed. Na "sredini" je nastala pravcata gneča. V njej je – že čisto taktično gledano, a pravim, da tu nimam v mislih taktike – prav lahko izgubiti svoj obraz. Toda kristjani imamo druge razloge, zakaj ga ne smemo izgubiti.

Menim, da bo krščanskodemokratska politika, če bo, lahko obstajala le tako, da bo izoblikovala čisto novo govorico – prepoznavno krčansko-socialno govorico. Ta govorica bo lahko avtentična samo, če bodo njeni nosilci vedeli, da ne govorijo v svojem imenu, ampak bodo v globini zares čutili, da govorijo v imenu slovenskih katoličanov.

To ni tako preprosto, kakor se sliši. Govoriti v imenu slovenskih katoličanov se pravi govoriti v imenu tradicije krekovskega krščansko-socialnega gibanja, govoriti v imenu vzpenjajoče se krščanske kulture, ki jo je na Slovenskem presekala komunistična revolucija;

pomeni govoriti v imenu pobitih, mučenih, zaprtih, pregnanih, razlaščenih; pomeni govoriti v imenu tistih, ki imamo v sedanji slovenski družbi čedalje manj možnosti namesto čedalje več, ker je podij javnosti prirejen samo za glas enih, ne pa tudi za glas vseh drugih, in ker je socialna krivičnost postala del strukture naše vsakdanjosti ...

To je naloga, pred katero bi se vsakomur šibilo koleno. Velika naloga za notranje zdravje razumnost; za pravičnost, za srčnost in za krepost urejenosti in mere. Brez teh osnovnih kreposti (Josef Pieper) ne bo šlo.

Naposled si velja priklicati v spomin, kaj je Bog odgovoril Mojzesu, ko se je branil strahotne naloge, naj izpelje Izraelce iz sužnosti: "Mojzes pa je rekel GOSPODU: 'O Gospod, nikoli nisem bil spreten v besedah, ne včeraj, ne predvčerajšnjim, pa tudi zdaj ne, odkar govoriš s svojim služabnikom; kajti moja usta so okorna in moj jezik okoren.' GOSPOD mu je tedaj rekel: 'Kdo je dal človeku usta? Kdo naredi človeka, da je nem ali gluha, da vidi ali da je slep? Mar nisem to jaz, GOSPOD? Zdaj pa pojdi; s tvojimi usti bom in te bom učil, kaj moraš govoriti.'"

Da bi naša demokracija ne bila pohabljena

Volitve 2008 so postregle z dokazom o moči medijev. Po štiriletnem promoviranju Pahorja je ta pristal na prvem mestu. Sedaj so mediji že spremenili svoj ton in bodoči vladni garnituri postiljajo tako, da bo "mirno spala". Njihov spanec bomo seveda plačali državljani, kar pa bodo mediji, v skladu s svojo ideološko omejenostjo, prodajali kot samoumevno in dobro. V senci vračanja v preteklost se sedaj pravzaprav vsi zavedamo, da je z zadnjimi volitvami naša demokracija ostala pohabljena. V vseh evropskih državah je prisotnost krščansko-ljudske politične izbire samoumevna in tudi razumljiva. Sad dolgoletnega dela ideološke preteklosti je, da imamo ta hip dve socialdemokraciji, ki skupaj nagovarjata 60% volilnega telesa, kar je vsekakor *unikum* in je dokaz o nekem temeljnem neravnotežju našega političnega prostora.

Posebnost slovenske politike je tudi v tem, da moramo presojati naše politične stranke v odnosu do totalitarnega režima, ki je referenčna točka našega napredka ali nazadovanja našega družbenega življenja v celoti. Kontinuiteta ali pomlad je pri nas še vedno temeljna ločnica celotnega narodnega telesa. Stranke, ki podpirajo revolucionarno in totalitarno preteklost, njeno politiko ločevanja (v skrajnem primeru zagovarjajo tudi upravičenost slovenskega holokavsta), in stranke, ki zagovarjajo demokratični tabor med drugo svetovno vojno in njegova prizadevanja, si stojijo zaradi privilegijev revolucionarjev, njihovih otrok in vnukov na različnih bregovih. Včasih se zdi, da bi ostareli

SKOJ-evci radi še kdaj ponoči prihajali iz gozda, da bi še koga likvidirali. Samo v tej luči bi lahko kdo trdil, da so krščanski politiki "desni". Značilnost krščanske politične izbire je, da je vedno socialno čuteča, da želi ustvariti take pogoje, da se ne bi razbohotilo ne tajkunstvo ne revolucionarna delitev premoženja ali nacionalizacije. Zgodovina nas uči, da sta si obe obliki izkoriščanja človeka po človeku silno blizu in da se na koncu vedno okoristi le majhna peščica na račun naroda. Ne tajkun ne revolucionar nimata rada naroda, ampak ga izkoriščata. Pri nas je bil tajkun do nedavnega član partije in je tako navzven pokazal, da so isti.

Čaka nas torej mandat brez politične stranke, ki je zagovarjala ljudsko-krščansko tradicijo in ki so jo volili predvsem katoličani, redni nedeljniki. K zunanjim razlogom za izpad iz parlamenta lahko dodamo še gravitacijsko moč SDS-a, ki je načela predvsem zvestobo NSi-jevih volivcev, pa tudi medlo strankarsko življenje in slabo vodstvo. Ker ni moj namen iskati krivca ali pa se dvigniti kot edino veljavni komentator nad dejanja drugih, hočem usmeriti svoj pogled v prihodnja leta, ker si osebno želim, da bi ta stranka bila v parlamentu in aktivno sodelovala v našem političnem življenju in ga sooblikovala po svojih močeh in prepričanju.

Vprašanje je torej, kaj bi bilo dobro in potrebno storiti, da bi se naš politični prostor približal naši tradiciji, značaju in tudi širši okolici, tj. da bi ljudsko-krščanski ideološki pol pridobil veljavo, ki je potrebna, da bi lahko našo demokracijo imenovali "normalna".

Politična stranka, ki je ni v parlamentu, nima denarja, nima dostopa do informacij, nima klasičnega političnega vpliva, ne more imeti množice zaposlenih itd. Ostaja le prepričanje in prostovoljstvo. NSi se mora tega zavedati, če hoče obstati in se na naslednjih volitvah vrniti v parlament. Da pa se bo vrnila v parlament, ne zadostujeta le ta dva pogoja. Dodati jima je treba še tretjega: sposobno in prepoznavno vodstvo, kar bo v luči sedanjih izkušenj z vodstvom najtežja naloga.

NSi bo obstala in se tudi vrnila v parlament, če bo novo vodstvo pripravljeno štiri

leta trdo in zastonj delati. Najprej delati s svojimi člani, političnimi somišljeniki in možnimi volivci. Uporabiti bo treba Masarykov način dela. Vsakega posameznika nagovoriti, prepričati in ga povezati s somišljeniki v istem kraju, območju, volilni enoti. Novi predsednik NSi bi moral največ denarja vložiti v obiske po Sloveniji in ogromno časa v srečevanje z majhnim številom ljudi.

Novo vodstvo mora postati bistveno bolj dialoško in hierarhično. Naučiti se je treba, kdaj se debatira in kdaj se uboga, predvsem pa je potrebno sodelovanje. Pri tem so kon-



Jošt Snoj: Oltar, 2007 - 2008

tinuitetniki mojstri. Svojega človeka branijo, pa čeprav mora to storiti sama ministrica za pravosodje, ki po TV sporoča ostarelim likvidatorjem, da se ne bo nikomur od njih skrivil niti las. Ta zgled, ki kaže na izprijenost "zaveze molka", pa nam služi, da spoznamo potrebo in pomembnost "držati skupaj".

Prav na tej točki je v zadnjih dveh desetletjih postalo jasno, da je prav smer SKD-NSi tista, ki trpi za izdajo oz. skakanjem v hrbet, za odkrito nasprotovanje iz neupravičenih razlogov in da lahko z majhnim zunanjim posegom (medijskim ali "prijateljskim") uničijo rahlo soglasje, ki je vladalo v teh strankah. Poleg "samotarskega" načina vodenja sta obe stranki trpeli za nesposobnostjo pravega sodelovanja, ali, kakor se danes pravi, "timskega dela". Tu vidim veliki manko, ki ga je potrebno končno in čimprej odpraviti. Ne zadostuje, da hodijo vrhovi stranke k maši in sodelujejo v svojih župnijah, bolj potrebno je, da se kot politiki naučijo na pravi način sodelovati med seboj. Sodelovanje je naporno, ker zahteva istočasno spoštovanje avtoritete in zdravo tekmovalnost. Dejstvo, da so mnoge stranke znotraj sebe dejansko nedemokratične, ker se vsakokratni predsednik in njegovi najbližji oklepajo strankarskih vodilnih mest, nas ne sme presenetiti. Brez vodstva, brez ukaza in uboganja politika ni mogoča. Politika je umetnost sklepanja kompromisov in tudi pokončnosti tam, kjer kompromis ni mogoč. Kompromisi pa niso mogoči, če vsak dela po lastni pameti in zato pogajalec neke stranke nikoli ne ve, ali sme računati na svoje (poslanske) glasove ali ne. Vedno znova nas je zgodovina naše mlade demokracije učila, da so prav na krščansko-ljudski strani bili ljudje, ki so "svobodo vesti" napačno razumeli (Pucko) in svoji lastni stranki, predsedniku ali pogajalcu je-

mali težo pri pogajanjih. Zato bo težka naloga novega vodstva tudi to, da svojim lastnim članom dopove, kaj pomeni biti politik iz krščansko-ljudskega ideološkega bazena.

V naslednjih mesecih bo NSi ostala brez mnogih ljudi, ki se vedno prisesejo na uspešno politiko. Pomanjkanje ljudi bo najbolj boleče občutilo vodstvo, ko bo potrebno pripravljati načrte, izvajati kampanje in zastonj opravljati dela, za katere se je do sedaj našel denar. Vendar lahko pogledamo tudi pozitivni vidik tega obdobja. Kdor je pripravljen delati zastonj, žrtvovati svoj čas v prepričanju, da je za naš prostor prav in dobro, da ohranimo stranko, kakršna je NSi, ta razume in sprejema pogoje, ki sem jih zapisal na začetku; tak človek ne le, da se veliko nauči, ker je svoboden pri sodelovanju, ampak tudi samemu sebi piše spričevalo zanesljivosti in sposobnosti, kar je vredno upoštevati, ko pride čas dobrih rezultatov.

Zavedajmo se, da je NSi po svojem značaju krščansko-ljudska, pomladna stranka, ki ji tudi slovenstvo veliko pomeni. Zato je sočasno socialna, nacionalna in tudi podjetniška. Zavrača pa skrajnosti, kakor sta levičarstvo kontinuitete in retorično desničarstvo nacionalizma, a je možen sogovornik vsakemu, ki pošteno misli. Najbolj pomembno pa je, da imajo kristjani, posebno redni nedeljniki, v tej stranki svojo domovinsko pravico ne samo kot posamezniki, ampak kot skupina.

Tudi zaradi tega ali predvsem zaradi tega je izpad NSi tako boleč in našemu parlamentu manjka pomembna politična opcija. S trdim delom stranke, poštenim poročanjem medijev in zaradi spoznanja, da ni dobro, da je naš parlament tako pohabljen, bi lahko bila na naslednjih volitvah ta hiba odpravljena. Upam, da bo tako.

Zadnji dogodki in nujnost skorajšnjega katoliškega shoda

Vse od konca lanskega leta v naši reviji objavljamo prispevke o potrebi po novem slovenskem katoliškem shodu. Izpad edine prepričljivo katoliške stranke v našem političnem prostoru iz parlamenta pa je nujnost te zamisli stopnjeval vse do točke, ko se zdita takojšnja refleksija dosedanje in načrt prihodnje družbene vloge slovenskih katoličanov (to smo namreč pisci prepoznali kot jedrno vsebino novega katoliškega shoda) neizbežna in neodložljiva, če želimo slovenski katoličani kratko- in srednjeročno sploh še imeti kakšno relevantnejšo politično vlogo.

A potreba po takšni refleksiji in načrtu se kaže glede na nedavne dogodke v še določnejših konturah. Polom, kateremu smo bili priča, namreč dovolj jasno odstira vzroke, ki so do njega pripeljali in ki naj bi jih shod in iz njega izvirajoča nadaljnja akcija morala odpraviti. Ti vzroki so katoliški politiki zunanji in notranji.

Med zunanjimi vzroki poloma se zdi prva ta, da so sile kontinuitete spodbudile nastanek navidezne alternativne, po programu še celo bolj katoliško zveneče (z izrazitim programskim poudarkom na družinski politiki) demokršćanske stranke, ki je odgriznila ravno tistega pol odstotka, ki je ločevala katoliško politiko od vstopa v parlament. Drugi vzrok je ta, da se je veliko katoliških glasov preusmerilo na glavno vladno stranko, v strahu da bi le-ta ne dobila potrebne večine in bi tako morala prepustiti sestavo nove vlade levici. Tretji vzrok pa je, da je še več katoliških glasov ostalo doma zato, ker jih katoliška politična ponudba preprosto ni dovolj vzgibala.

Vendar nobeden izmed naštetih zunanjih vzrokov ne bi mogel (tako zelo) načeti katoliške politike, če ne bi bilo v njej potrebnih notranjih vzrokov ali bolj pogojev, ki so jo delali sprejemljivo za destruktivno učinkovanje omenjenih dejavnikov. Od levega bloka spodbujen nastanek navidez ortodoksnejše katoliške stranke bi namreč ne mogel odgrizniti uspeha resnični katoliški stranki, če bi le-ta v svojem programu dosledneje zagovarjala načela katoliškega družbenega nauka, začeni z odločnejšo družinsko politiko, namesto tega da je družino sicer omejnala med svojimi programskimi smernicami, a je na prvo mesto le postavljala (v skladu s klasično liberalno formulo) podjetništvo in pravno državo. S tem zametovanjem katoliške zamisli o družbeni središčnosti družine v prid liberalnejšim težnjam je katoliška stranka v očeh volivcev zlahka postala nerazločljiva od liberalno usmerjene glavne vladne stranke in tako je postal mogoč zgoraj omenjeni "prebeg" glasov. Z postavljanje katoliške družbene (družinske) koncepcije zaradi vsečnega kompromisa z liberalno stranjo je hkrati demotiviralo marsikaterega, za vrednoto družine do vznetega katoliškega volivca, ki je, kot rečeno, na dan volitev raje ostal doma.

Vidimo torej, da nas trda lekcija, ki smo jo prestali, ne vabi le na nov katoliški shod, zato da bi na njem opravili nedoločno refleksijo preteklosti in načrtali meglene zamisli za naprej. Zdi se, da je vabilo formulirano precej natančneje in hkrati zanosneje. Vabi nas, kot je vabilo Slovence od Mahničeve-



Jošt Snoj: *Mistično jagnje*, 2008

ga časa dalje, na katoliški shod, kot na kraj premisleka in pogumne odločitve za dosledno katoliško naziranje v vseh družbenih (in siceršnjih) vprašanjih ne glede na všečnost in na pragmatične izračune. Vabi nas danes kot

že nekoč pod bandero brezpogojne zvestobe katoliškim načelom. Edino pod njo nam je bilo dano zmagovati v preteklosti. Edino pod njo nam bo dana zmaga tudi v sedanjosti in prihodnosti.

Moč javnih glasil

“Kdo smo in kam gremo?” smo poimenovali tematske večere, na katerih smo se pred leti srečevali v Polhovem Gradcu in skupaj z eminentnimi filozofi, sociologi, zgodovinarji in drugimi razumniki razpravljali o Sloveniji in njeni prihodnosti.

Res, kdo smo in kam gremo? To isto vprašanje se mi toliko bolj zastavlja danes, nekaj tednov po volitvah. Po eni strani zato, ker je stranka krščanskega svetovnega nazora izpadla iz parlamenta, gledano širše pa zato, ker slutim usodnost, ki ga to dejstvo prinaša za prihodnost Slovenije ter za njeno politično, ekonomsko, socialno, kulturno in duhovno dimenzijo. Te so v celoti izpolnjene le, če je slišen glas vseh, če je ravnotežje dejansko, ne le navidezno. Ta navideznost je nevarna stvar še posebej, ko je potrebno sprejemati odločitve. S tem mislim predvsem na to, ali smo bili pri teh volitvah sposobni presoditi, kaj je prav in kaj ne. Moj komentar oziroma dvom, ki sem ga podala na večer razglasitve rezultatov z vprašanjem, ali so se volivci odločili prav, je vzbudil precej vznemirjenja. Gre za neposredno vprašanje, ali so se volivci odločili prav, ko Novi Sloveniji, krščansko-ljudski stranki niso dali mesta v parlamentu. Ne dvomim v slovenske volivce, temveč imam resen pomislek, ali smo jim imeli možnost pokazati vse argumente, vse naše delo. Gledano še širše gre za vprašanje, ali so imeli volivci dovolj možnosti, da so si o pomembnih rečeh ustvarili realno sliko. Prepričana sem, da te možnosti niso imeli in tako so bili pred odločitvijo v precej nezavidljivem položaju. Pri tem nimam v mislih le kratkega predvolilnega obdobja, ampak vsa leta tranzicije, še posebej pa pretekla štiri leta.

Ko sem pred štirimi leti prvič kandidirala za poslanko, sem poslušala komentarje, češ saj ti si v redu, samo napačno stranko si izbrala, drugje bi lažje napredovala, imela bi več možnosti. Pa sem jim skušala pojasniti, da sem se z vsem svojim bistvom našla v stranki, ki ima edinstven potencial, ki postavlja na osrednje mesto vrednote, na katerih sloni celotna zahodna civilizacija. Ob tokratnih volitvah sem znova poslušala komentarje, češ saj ti si v redu, samo napačnega predsednika imate. Pa sem spet pojasnjevala, da je človek več kot slika, ki jo ustvarijo mediji, predstavljala sem njegove vrline, nenazadnje tudi to, da je bil pripravljen iz mirnega, urejenega življenja priti v slovenski politični prostor in se izpostaviti tudi kot predsednik vlade, ko se kandidatov ni trlo ... Ampak očitno je ena od značilnosti tranzicije, ki še ni končana, tudi to, da nekaj skopo odmerjenih minut na televizijskem soočenju odloča o zmagovalcih in poražencih.

Vloga medijev je res neverjetna. Včasih sem mislila, da sem morda preobčutljiva in da imam predsodek, da nas politike t. i. desne strani jemljejo nekoliko drugače. Tako sem si dopovedovala, da je to normalno spričo dejstva, da je levica v vseh teh letih vladanja z novinarji stkala tesne stike, tudi osebne; kar je čisto človeško. Vendar to razumevanje odpove, ko zaradi takih odnosov trpi strokovnost, predvsem pa neodvisnost in nevtralnost, na katero se sami radi sklicujejo. V to so me prepričali številni prispevki in objave, ko sem bila še poslanka in predsednica odbora za notranjo politiko, javno upravo in pravosodje in sem v informativnih oddajah spremljala poročila s svojega odbora. Mnogokrat sem

se vprašala, če je bila to sploh seja, na kateri sem sodelovala. To je samo primer, ki kaže, kako zelo smo prikrajšani ljudje, ki preko medija dan za dnem dobivamo izkrivljeno sliko. Korektiv tega je danes parlamentarni televizijski kanal, preko katerega si bo lahko gledalec ustvaril sliko in komentar sam.

Pravega raziskovalnega novinarstva, od katerega bi se kaj naučili državljani, politiki in gospodarstveniki, je kaj malo, natančno merjena pavšalnost obtožb in sodb pa je taktika, ki v ljudi a priori vnaša nezaupanje do vsega, malodušje ter vsiljeno podobo, da so vsi politiki isti. Namestnik urednika nekega slovenskega dnevnika je dejal: "Saj ne pričakujete, da bi mediji o politikih in politiki pisali lepo!" Morda smo za to s svojo "krščansko ponižnostjo" krivi tudi sami, ker vse potrpiamo in ker - med drugim - ne vlagamo pravnih sredstev (pogostokrat zaradi bojazni, da ne bi bilo potem še slabše). S tem ne bi naredili usluge samo sebi, temveč sčasoma tudi bolj objektivnemu poročanju.

Narediti podrast za vzgojo gob je zelo zahtevna zadeva in pri tem je potrebno paziti na več dejavnikov. Za želen rezultat jih je potrebno stalno analizirati in usmerjati. Ta postopek je možno aplicirati na oblikovanje javnega mnenja, ki se oblikuje s svojimi formalnimi in neformalnimi komentarji in anketaami. Zanimiva je izjava kompetentne osebe iz medijskega prostora, da bi bili volilni

rezultati brez anket bistveno drugačni. Pa ankete niso edina stvar. Kot je znano, spada med najbolj premišljen in načrtovan segment oblikovanja javnega mnenja tudi lansiranje negativnih stališč o Cerkvi na Slovenskem, ki vse predstavnike, ki jih povežejo z njo, postavlja na slabši izhodiščni položaj in jim vsaj politično onemogoča enakovreden korak. Učinkovitost opisanih mehanizmov je dokazal rezultat letošnjih volitev. Poraz proti vsem dejstvom.

Iz zapisanega sledi, da moč javnega mnenja prevladuje celo nad osebno izkušnjo. Pri tem je tragično, da nekaterim laž ali tako imenovana "druga resnica" predstavljata vsakdanje orodje.

Obrazi z ekranov in imena izpod časopisnih člankov, oziroma ljudje, ki stojijo za njimi, postajajo sila, ki ne odgovarja nikomur.

Zato naj končam z odlomkom iz knjige Justina Stanovnika, *Slovenija v sencih nedokončane preteklosti*, v kateri avtor navaja roman Evelyny Waugha o življenju sv. Helene, matere Konstantina Velikega, ki govori o sv. treh kraljih, misli pa na vse ljudi uma in besede: "Vi ste moji posebni zaščitniki, je rekla Helena, patroni vseh, ki prihajajo pozno, vseh, ki morajo narediti naporno pot do resnice, vseh, ki so zmedeni od znanja in tuhtanja, vseh, ki iz vljudnosti postajajo partnerji v krivdi, vseh, ki so v nevarnosti zaradi razuma in talentov."

Problem zla*

Problem zla je izrednega pomena zaradi treh zelo resnih razlogov. Prvič, je očiten dokaz za ateizem. Obstaja mnogo dokazov za teizem (v tretjem poglavju knjige je predstavljenih dvajset takšnih dokazov)¹, toda obstaja le en argument, ki trdi, da dokazuje, da Bog ne obstaja. Sicer obstaja še več drugih argumentov proti teizmu, toda nobeden ne velja za pravi dokaz ali prikaz. Vsak argument *za* teizem ima namreč tudi svoje protiargumente, in tudi če so ti ugovori pravilni, s tem zavrnejo le sam dotični argument kot neveljaven in brezpredmeten. S tem pa *ne* ovržejo tega, da Bog obstaja. Obstajajo tudi druge, alternativne razlage za religiozno verovanje in religiozne izkušnje, npr. kar najdemo pri Freudu, toda tudi če so pri tem uspešne in če jih ni mogoče ovreči, s tem ponujajo le alternativno hipotezo, *ne* ovržejo pa teistične hipoteze. Obstajajo tudi resni praktični in osebni ugovori proti veri, kot je pogosta brezbožnost in hinavščina med verniki, pa tudi neprijeten občutek ob kesanju ponavljajočih se grehov, kar je hud udarec za posameznikov ego. Toda to ne dokazuje, da Bog ne obstaja.

Drugi razlog, zakaj je problem zla tako pomemben, je, ker je univerzalen. Vsakdo išče odgovor na vprašanje, zakaj se slabe stvari dogajajo dobrim ljudem; nekateri se sprašujejo celo, zakaj se slabe stvari sploh dogajajo.

Mimogrede, to temeljno spraševanje že nakazuje na rešitev problema zla. Dejstvo, da po naravi ne sprejemamo tega sveta, polnega nepravilnosti, trpljenja, greha, bolezni in smrti – da se spontano tolažimo z verzi pesnika (Dylana Thomasa), ko tako neracionalno, pa vendar plemenito govori: “Ne sprijazni se z nočjo / bori se, da luč ugasne ne” –, dejstvo,

da smo zgroženi nad zlom, je ključ, ki nam kaže, da smo v stiku z merilom dobrega, s katerim sodimo ta svet kot zelo nepopoln glede na merilo. Dejstvo, da nekaj ocenjujemo kot zlo, bi lahko celo razvili v argument za obstoj merila Popolnega Dobrega, ki ga vsebujejo naše sodbe, in tako bi prišli do dokaza za obstoj popolnoma dobrega Boga, ki ga naj bi sicer prav obstoj zla zanikal.

Tretjič in najbolj pomembno, problem zla ni le teoretičen, pač pa zelo praktičen problem. Ne gre zgolj za razdaljo med dvema pojmom, Bogom in zlom, pač pa za oddaljenost med malim otrokom in njegovim velikim očetom, ko otrok pogleda navzgor s solznimi očmi in vpraša očeta: “Zakaj si pustil, da sem se tako udaril?”. Srž problema ni mogoče primerno izraziti z našimi besedami, pač pa z besedami s križa: “Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?”. Ne gre za problem na papirju, pač pa za problem na lesu.

Vrste problema zla

Potrebno je razlikovati med tremi vrstami problema zla:

1. Mogoče je trditi, da *katero koli* zlo ovrže obstoj nadvse dobrega Boga.
2. Mogoče je tudi trditi, da *količina* zla, da prekomernost, nepotrebnost in nesmiselnost velike količine zla dokazujejo neobstoj Boga.
3. Mogoče pa je tudi trditi, da je *nepravilna porazdelitev* zla tista, ki dokazuje neobstoj Boga – in ne da se slabe stvari dogajajo, ali da se dogaja tako veliko slabih stvari. Problem je v tem, da se slabe stvari dogajajo dobrim ljudem prav tako pogosto kot slabim ljudem.

Ker je prva trditev najbolj enostavna in jasna (in zaradi tega najmočnejša), se bomo osredotočili nanjo. Mimogrede pa bomo nakazali tudi smer rešitve za drugo in tretjo trditev.

Proti drugi trditvi, da je namreč v svetu, ki je pod nadzorom dobrega Boga, preveč zla, lahko postavimo vprašanje: Koliko zla pa bi bilo preveč? Bi holokavst šestih milijonov ovrigel obstoj Boga, medtem ko holokavst šest tisočih ne?

Bostonski teologi razvijajo nov argument za ateizem: argument iz sedeminpetdeset let trajajočih neuspešnih poskusov Red Sox-ov,² da bi osvojili svetovno prvenstvo – neuspeh zaznamovan z najbolj nenavadno, skoraj nadnaravno 'smolo' v vsej bejzbolski zgodovini. Nekateri se sprašujejo, ali bi bil en sam naslov svetovnega prvaka Red Sox-ov v sedeminpetdesetih letih združljiv z obstojem dobrega Boga? Bi za potrditev dobrega Boga morali osvojiti dva, tri naslove?

Drugi, bolj resen odgovor na argument, da je v našem svetu preveč zla, da bi obstajal Bog, je: Kako vemo, koliko zla je preveč? Zdi se, da ti ugovori implicitno sprejemajo, da zato ker ne moremo razumeti, zakaj je dopuščena toliko zla, to zlo ne more biti dopuščeno s strani Boga; to pomeni, da sprejemajo, da je le tisto zlo, ki ga lahko razumemo kot nujno ali opravičljivo, skladno z Bogom. Toda, če bi obstajalo samo takšno zlo, potem bi bil to močan dokaz proti Bogu. Saj če Bog obstaja, mora njegova modrost neskončno presegati našo, zaradi tega pa nam ni dostopno razumevanje vseh njegovih poti.

To je tudi edini odgovor, ki ga je dobil Job, in Job je bil s tem zadovoljen, saj je bil dober filozof. Ta drži ni slep fideizem, pač pa vzvišena razumnost. Kdo smo mi, igralci na odru, da bi grajali avtorja igre? Kako beden je pogled na lonca, ki želi poučevati lončarja. Ni nam mogoče razložiti posamičnega zla, ki ga vidimo, *lahko* pa razložimo, zakaj ga ne moremo razložiti.

Tretja oblika problema je nepravilna porazdelitev zla. Sonce sveti na dobre in hudobne, prav tako pa je tudi s trpljenjem. Na ta najbolj skrivnosten vidik zla odgovarjamo z dvema najbolj skrivnostnima naukoma v krščanstvu: izvirnem grehom in nadomestnim zadoščenjem. Oba nauka sta skrivnost solidarnosti, ki izhaja iz časa pred modernim individualizmom. V ozadju teh dveh idej je pogled na človeško raso kot na en sam organizem ali telo, z vsakim izmed nas kot organom ali celico; kot drevo, na katerem smo mi listi. Ponovno sprejetje tega antičnega pogleda so naša glavna vrata za doumetje teh dveh idej in kako le-ti razložita problem zla.

Nezavedno smo ohranili nekaj tega starega pogleda. Zamislite si, da ste nenadoma odkrili, da je Adolf Hitler vaš stari oče. Ali vas ne bo sram? Toda vi niste sodelovali pri njegovih krutih dejanjih. Kljub temu pa občutite družinsko vzajemnost v grehu. Lahko pa tudi v kreposti; če družinski član postane junak, boste ponosni tudi vi, ne glede na to, da ta junak niste vi.

Toda Hitler *je* vaš sorodnik, le da je nekoliko bolj oddaljen kot vaš stari oče. Prav tako pa tudi Mati Terezija. Vsakdo na svetu je dejansko v sorodu z vsakim drugim. Zato tudi izvorni greh ni nek nam tuj nauk, kot pa smo morda sprva mislili. Če noseča žena jemlje droge, se bo tudi njen otrok rodil zasvojen. In to je izvorni greh: duhovna in moralna dednost.

Misliti o dednosti le kot o materialni ali biološki pomeni sprejemati neresnični dualizem, podobno kot če bi bili mi dušni-duhovni v telesnih-strojih. Prav ta dualizem nas vodi k interpretaciji svetopisemskega načela, da se greh očeta vidi na otrocih do tretje in četrte generacije (2 Mz 20,5; 34,6-7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 5,9), kot povsem duhovnega načela. Toda dedovanje pomeni nekaj bolj preprostega in razumljivega: ko tri ali štiri generacije živijo skupaj, bo greh prastarega oče-

ta vplival na njegovega pravnuka. Celó v nuklearni družini, če je bil vaš oče kot otrok zlorabljen, bo zanj veliko težje, da ne zlorabi vas, in težje za vas, da ne zlorabite svojih otrok. V izvirnem grehu ni nič nadzemeljskega.

Edini dve možnosti, ki bi jih Bog lahko uporabil, da bi preprečil padec človeške rase v ta greh, ki je postal deden in prirojen, bi bilo, (1) da nam že na začetku ne bi dal svobodne volje, to pomeni, da bi ustvaril živali ne pa ljudi; ali (2) da bi nas ustvaril kot angele: povsem individualne, brez družine, brez nasledstva po dedovanju. Po družini pa k nam prihajajo najboljše stvari v življenju, prav tako pa tudi najslabše.

Naslednji krščanski nauk, ki se tiče problema nepravične porazdelitve zla, je nauk o nadomestnem zadoščenju, o odkupitvi naših grehov. Prav tako kot se čez celotno človeško raso razteza vzajemnost v grehu, se čez celotno človeško raso razteza tudi vzajemnost v odrešenju. Prav tako kot greh grešnika lahko rani nedolžnega, tudi trpljenje in krepost nedolžnega lahko pomaga k odrešitvi grešnika.

Gre za tisti dve osrednji skrivnosti vzajemnosti, proti katerima se je v čudovitem romanu Dostojevskega *Bratje Karamazovi* dvignil Ivan Karamazov. Ivanov ateizem je najgloblje vrste. On ne zavrača Boga kot takega, pač pa zavrača Božji svet. To je svet, ki ga vodi božja pravičnost, ki je preveč skrivnostna za njegovo racionalistično pamet; svet, v katerem se slabe stvari dogajajo dobrim ljudem in dobre stvari dogajajo slabim ljudem. Ivanov brat je spoznan krivega za umor, ki ga ni storil, pa kljub temu sprejme trpljenje, medtem ko Ivan ni kaznovan za umor, za katerega je odgovoren, česar ne more sprejeti.

Nadomestno zadoščenje pomeni, da celo trpljenje, za katerega se zdi, da ni za nikogar nič dobrega, lahko komu stori nekaj dobrega, lahko pomaga k odkupitvi za greh na nek neviden način, prek človeške vzajemnosti. Kajti Odrešenik je resnično naš brat,

in njegovo trpljenje je rešilo celotno njegovo družino. Zdaj lahko sodelujemo pri Kristusovem delu in trpljenju drug za drugega. Kalvarija ni bila le kaprica, le izjema; Kalvarija je os kolesa, središče sistema, deblo drevesa (glej Kol 1,24).

Toda teh dveh skrivnosti, namreč izvirnega greha in nadomestnega pravega zadoščenja, tukaj ni mogoče ustrezni razložiti. Rešitve smo le nakazali ali nanje namignili. Bolj globoko in resnično ju lahko vidimo v konkretnih zgodbah, in ne v abstraktnih konceptih; v romanih bolj kot v filozofiji. Zato v branje predlagava *Brate Karamazove* Dostojevskega, *Gospodarja prstanov* J. R. R. Tolkiena in *Dnevnik vaškega župnika* Georga Bernanosa.

Ravni problema zla

Problem zla lahko prepoznamo na treh ravneh zavesti.

Prvič, obstaja neposredna, čustvena, "železna" raven. Ko vam zdravnik pove, da vaš otrok umira, iz izkušenj spoznate, kje je problem zla; zlo ni nek abstrakten pojem v vaši glavi, pač pa neposredna resničnost, železna kroglja v vašem želodcu.

Druga raven je intelektualna. Najprej je intuitivna, in šele nato preračunljiva ali argumentativna. Zdi se, da je intuitivno mogoče videti očitno protislovnost med zlom in povsem dobrim Bogom. Najprej to opazite, potem pa spravite v obliko argumenta. To je raven, na kateri delujejo filozofi in teologi: argumentiranje. Kljub temu, da to ni najgloblja raven, pa je ključnega pomena, saj se zdi, da zlo dokazuje neobstoj Boga; in če je dokazano, da Bog ne obstaja, potem je Bog neresničen; in če Boga ni, ne ostane nič.

Najgloblja raven pa je tista, ki se pojavlja v Svetem pismu in v življenju: raven dejanskih dogodkov, zgodb, dram. Zlo ne samo 'obstaja', pač pa se *dogaja*. Rešitev se mora potemtakem prav tako dogoditi v istem sve-

tu, kot se dogaja zlo. Ne zadošča, da bi to bilo resnično le v brezčasnem smislu; resnično mora biti tudi v časovnem smislu.

Problematičnost zla

Primarno mesto obstoja zla je potemtakem znotraj drame človeške zgodovine. Toda to je natančno tam, kjer se problem zdi najbolj nerešljiv, ne glede na to, da ga morda pameten filozof 'reši' na ravni razuma. Zdi se neizogibno, da bo zlo zmagalo in uničilo dobro. Dobro se zdi kot lep porcelan: dragocen, a krhek. Zlo se zdi kot slon v trgovini s porcelanom: močan in zmagoslavno destruktiven. Če uporabimo drugo prispodobo, lahko rečemo, da potrebujemo čas celega življenja za skrbno balansiranje žogice dobrega v zraku in le trenutek nepozornosti, da le-ta pade na tla. Ena slaba beseda lahko razdre prijateljstvo, en skok čez plot lahko razdre zakon, in en psihotični prst na atomski bombi lahko uniči zemljo. Ali kot pravi Pridigar: "Mazilar vohta mrtve muhe in izliva olje proč." (Prd 10,1).

Največje dobro od vsega je ljubezen, hkrati pa nič ne izgleda bolj šibko in ranljivo, kot je ljubezen, nič hitreje izdano kot zaupanje, nič lažje razočarano kot upanje.

Problem se reši s konkretizacijo, s tem, da pogledamo, kako je problem rešil Kristus. Zdaj ne bomo šli od splošnega problema k splošnemu odgovoru, pač pa od splošnega problema k specifičnemu problemu, od tod pa k specifičnemu odgovoru na splošni odgovor. Kako je Kristus rešil problem zla?

Pred Kristusom je bil postavljen naslednji problem: Kaj praviš, ali naj bo prešuštnica kamenjana ali ne? Če bi Kristus rekel, naj jo kamenjajo, bi bil krut; če bi rekel, naj jo ne kamenjajo, bi bil popustljiv. Če bi rekel, naj jo kamenjajo, bi se izneveril svojemu lastnemu učenju o odpuščanju; če bi rekel, naj je ne kamenjajo, bi se izneveril Mojzesovemu (in Božjemu) zakonu. Če bi rekel, naj jo ka-

menjajo, bi se proti njemu dvignila rimska oblast, saj je Judom prepovedovala pravico do smrtne kazni. Če bi rekel, naj je ne kamenjajo, bi se proti njemu dvignili judovske starešine, saj je Mojzes ukazal kamenjanje kot kazen za prešuštvo.

Podoben primer je vprašanje, ali naj se cesarju plača davek ali ne? Če bi Kristus rekel da, bi izdajalsko podprl podjarmljenje Judov. Če bi rekel ne, bi izdajalsko kršil rimski zakon. Za Jezusov sijajen odgovor si poglejte v Janezov (8,1-11) in Matejev (22,15-22,46) evangelij.

Ta dva in drugi podobni primeri nam omogočajo, da najdemo splošen Kristusov odgovor na problem zla. Problem je: da ali ne? Da opraviči zlo; ne ga obsodi. Saduceji, liberalci tistih dni, so opravičevali nekatera zla dejanja (na primer ločitev ali nevera v nadnaravno), medtem ko so farizeji, konservativci tistih dni, obsojali vse zlo. Kako se je Jezus z enim samim zamahom ločil od obeh?

Ljubiti zlo pomeni postati zlo, pomeni ukloniti se zlu. Sovražiti zlo pa prav tako pomeni ukloniti se zlu. Saj je praktično nemogoče (1) izogniti se farizejskemu samopravičništvu in (2) sovražiti greh, ne da bi sovražil grešnike. Nenazadnje (3), sovražiti kar koli pomeni postati trd, temen in negativen; celo sovraštvu do zla nas utrdi v sovraštvu.

Jezusov preprost odgovor v eni besedi je bilo *odpuščanje*. Odpuščanje niti ne obsoja niti ne opravičuje. Odpuščanje priznava, da zlo je zlo; ne govori skupaj z vljudno neopredeljeno pop psihologijo, da "ni ničesar za odpustiti". Odpuščanje sprosti vez med grešnikom in grehom in tako osvobodi grešnika. Kesanje stori prav enako, le da z grešnikove strani. Kesanje in odpuščanje delujeta skupaj podobno kot dvokomponentno lepilo.

Zdi se, da je Bogu nemogoče rešiti dilemo pravičnost nasproti usmiljenju, toda iz evangelija vemo, kako on to stori. Zdi se, da je problem v tem, da ne more storiti obojega; on mora bodisi zahtevati pravično kazen za

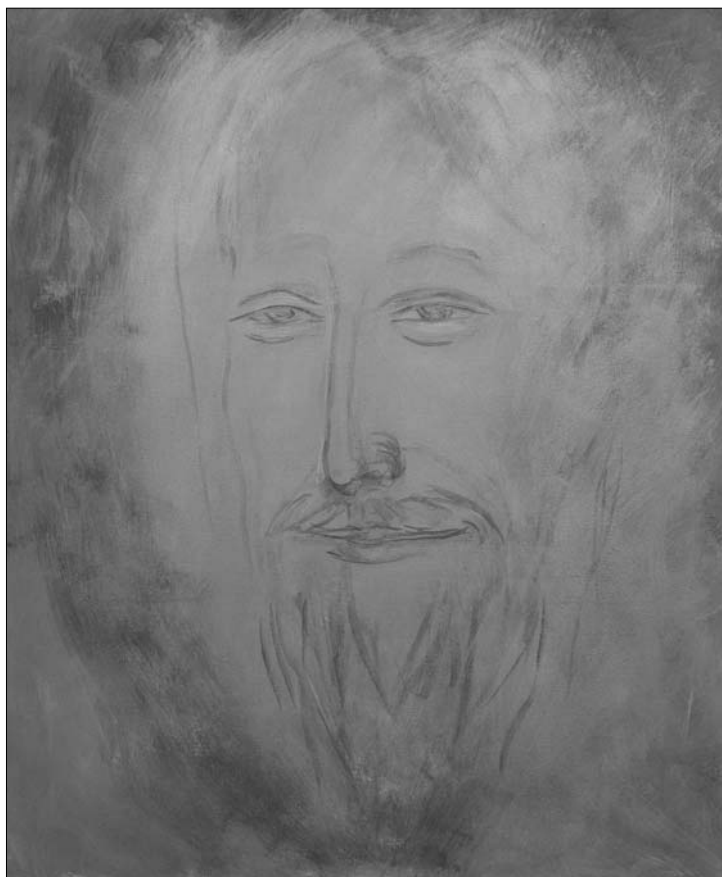
greh, kar je smrt, ali pa ne. Zdi se, da je usmiljenje opustitev pravičnosti, pravičnost pa zavrnitev usmiljenja. Ali kaznuje ali pa ne. Zdi se, da zakon logike preprečuje Bogu, da bi bil obenem pravičen in usmiljen, prav tako kot zakoni fizike preprečujejo telesu, da bi bilo istočasno na dveh različnih krajih.

Ta problem je Bog rešil na Kalvariji. Tam se zgodi popolna pravičnost: greh je kaznovan z direktno kaznijo pekla samega – biti zapuščen od Boga (Mt 27,46). Vključena pa sta tudi usmiljenje in odpuščanje. Stvar je v tem, da *nam* gre usmiljenje, *njemu* pa pravičnost.

En način razlage, ki nam je lahko v pomoč pri razumevanju, kako to 'deluje', je naslednji. Eno telo ne more biti hkrati na dveh

krajih, dve telesi pa sta lahko. Grešnik s svojim grehom ne more obenem (sprejeti) pravičnega kaznovanja in usmiljenega odpuščanja; toda Kristusova spravna žrtev za grehe je ločila greh od grešnika. Mi lahko greh od grešnika ločimo le v mislih; Kristus pa ju dejansko loči. Greh dobi svojo pravično kazen v njegovi lastni božji osebi na križu, mi grešniki pa dobimo usmiljenje in odpuščanje v naših lastnih osebah.

Zaradi tega pa nas svetopisemsko navodilo o tem, kaj moramo storiti, da bomo rešeni greha, uči "kesanja in verovanja". Odrešenje je bilo dejansko dovršeno s Kristusom na križu, toda osebno moramo sprejeti njega in njegovo ločitev greha od grešnika. Naše



Jošt Snoj: Obličje, 2008

kesanje in verovanje je naša pritrditev temu; naša zakrknjenost in nevera pa je naš ne.

Štiri logične formulacije problema zla

Vrnimo se nazaj in spet začnimo z našim problemom na logični ravni. Kako bi lahko najbolj prepričljivo oblikovali problem zla kot argument proti obstoju Boga?

1. Tomaž Akvinski je v svoji *Summi* prišel najbližje opisu intuitivnega, predargumentativnega središča problema zla na ravni logične formulacije:

Če je eno od dveh nasprotij neskončno, potem je drugo popolnoma uničeno.

Toda, 'Bog' pomeni neskončno dobroto.

Če bi torej Bog obstajal, potem v svetu ne bi mogli najti zla.

Toda, zlo je (obstaja).

Torej Bog ne obstaja.³

2. Nekoliko bolj 'razvezano' različico tega problema je najbrž prvi formuliral Avguštin:

Če je Bog popolno dobro, potem bi želel samo dobro in ne zla.

In če je Bog vsemogöčen, potem bi naredil vse, kar bi želel.

Toda, zlo obstaja, prav tako kot tudi dobro.

Potemtakem, ali Bog ni vsemogöčen ali ni popolnoma dober ali pa oboje.

3. C. S. Lewis je v svojem delu *Vprašanje bolečine* uporabil nekoliko bolj antropomorfnö, psihološko različico tega problema:

Če bi bil Bog dober, bi želel popolnoma osrečiti vsa svoja bitja, in če bi bil vsemogöčen, bi mogel storiti, kar si želi.

Toda, ustvarjena bitja niso srečna.

Zaradi tega Bogu primanjkuje bodisi dobrote bodisi moči ali obojega.⁴

4. Končno lahko problem zla predstavimo tako, da razjasnimo in razvrstimo različne možne rešitve na sledeč način:

Zdi se, da obstaja logično protislovje v tem, da obenem trdimo vse naslednje štiri premise:

(1) Bog obstaja.

(2) Bog je popolnoma dober.

(3) Bog je vsemogöčen.

(4) Zlo obstaja.

Zdi se, da če pritrdimo poljubnim trem premisam, moramo četrto premiso ovreči.

Če bi Bog obstajal, želel samo dobro in bi bil dovolj močan, da uresniči vse, kar si želi, potem zla ne bi bilo.

Če Bog obstaja in želi samo dobro, obstaja pa tudi zlo, potem Bog ne doseže tistega, kar si želi. Torej Bog ni vsemogöčen.

Če Bog obstaja in je vsemogöčen, obstaja pa tudi zlo, potem Bog želi, da obstaja zlo. Torej Bog ni popolnoma dober.

Končno, če 'Bog' pomeni 'bitje, ki je tako popolnoma dobro kot tudi vsemogöčno', zlo pa kljub temu obstaja, potem takšen Bog ne obstaja.

Pet možnih rešitev

V luči te zadnje formulacije, obstaja pet mogočih rešitev problema: ateizem, panteizem, naturalizem, idealizem in svetopisemski teizem.

1. Ateizem je zavračanje prve premise, da Bog obstaja.

2. Panteizem je zavračanje druge premise, da je Bog dober in ne slab.

3. Moderni naturalizem in antični politeizem zanikata tretjo premiso, da je Bog vsemogöčen. Antični politeizem je omejil Božjo moč s tem, da je Boga razdelil na več manjših bogov, nekatere dobre, druge slabe. (To je zelo preprosta in razumljiva rešitev problema zla; sprašujeva se, zakaj danes ljudem to ne pride na misel?) Moderni naturalizem, kot je 'razvojna teologija', dela isto s tem, ko Boga zreducira na bitje časa, razvoja, nepopolnosti in šibkosti.

4. Idealizem tu pomeni zavrnitev resničnega zla. Pojavlja se v različnih oblikah, kot na primer v advaita hinduizmu, scientolo-

giji in mnogih novodobnih miselnostih, ki vse zagovarjajo, da je zlo le iluzija nerazsvetljene človeške zavesti.

5. Končno, svetopisemski teizem (pravoverno krščanstvo, judovstvo in islam) pritrjuje vsem štirim premisam in zavrača, da bi le-te bile v logičnem protislovju. To pa je mogoče le v primeru in samo, če imamo opraviti s kakšnimi dvomni pojmi. Na naslednjih straneh bova poskušala pokazati, da so pojmi *dobro*, *zlo*, *vsemogočnost* in *sreča* uporabljeni dvomno.

Šest metodoloških načel

Preden se lotimo reševanja tega problema, se je dobro za trenutek ustaviti in si osvežiti nekaj neizogibnih metodoloških pravil. Ni potrebno, da bi že vnaprej imeli povsem razvito metodologijo. Pravzaprav smo skeptični do teh, ki to počno, saj je namen metode prav v tem, da služi in se pokorava predmetu obravnave in da iz njega izhaja. Vendarle pa obstajajo določena osnovna metodološka načela, ki jih kršimo le na svojo lastno odgovornost. V nadaljevanju predstavlja šest takšnih načel.

1. Začeti moramo z dejstvi in ne s teorijami. Teologija, tako kot vsaka druga znanost, ima *dejstva*, nekaj *danega*. Poleg izkušnje, tako religiozne kot nereligiozne, ima teologija dejstva iz vere, to je, podatke pridobljene v veri, podobno kot so podatki v astronomiji pridobljeni preko teleskopa. Ta dejstva obsegajo Božje razodetje, na primer to, kar je zapisano v Svetem pismu. Za katoličane vsebujejo tudi razlago Svetega pisma s strani cerkvenih avtoritet.

Problem zla izhaja iz dejstev, iz očitnega protislovja med dvema skupinama dejstev, namreč izkušnje resničnega zla in razodetja popolnoma dobrega, ljubečega in pravičnega Boga, ki je vesolje ustvaril in ga s svojo vse-mogočnostjo tudi vodi. Če bi eno ali drugo skupino dejstev lahko zavrgli, bi s tem re-

šili problem. Ateizem zavrača dejstva iz razodetja, namreč da obstaja resnični Bog. Idealizem zavrača dejstva iz izkušnje, namreč da obstaja resnično zlo. Meniva pa, da so to enostavne in prepoceni rešitve. Meniva, da obstaja boljša in dražja rešitev, za katero pa bomo potrebovali več časa in premisleka.

2. Dejstev ne smemo minimalizirati, z njimi sklepati kompromisov ali jih brisati. Prav to pa storita panteizem in naturalizem. Oba zreducirata popolnoma dobrega in vse-mogočnega Boga, kot nam ga predstavijo naši viri, na bodisi panteističen puding, ki enakovredno vsebuje tako dobro kot tudi zlo, kot 'Silo' v naravi ali kozmos, ki je nesposoben ustvariti kozmos iz nič in nesposoben čudežno in nadnaravno obrniti sile zla v kozmos dobrega.

Ko se je Avguštin soočil z očitnim nasprotjem med božjo milostjo in človeško svobodno voljo (*O milosti in svobodni volji*), je bil najpomembnejši njegov prvi premik, njegova metodologija. On ni minimaliziral ene od polovic očitno nasprotujočih si podatkov. Nasprotno, globoko je razmislil in raziskal obe polovici teh podatkov, tako da se je po tej dvojni poti lahko povzpел iz teh dveh globokih jam, dveh velikih skrivnostih, na dnevno svetlobo s spoznanjem, da sta milost in svobodna volja v resnici dve strani enega in istega kovanca. To spoznanje ni bilo mogoče iz površnega gledanja na podatke. Njegova rešitev je prišla iz globljega pogleda na podatke.

Deluje podobno kot to. Na površini zgleda kot vprašanje, ali Bog vleče moje vrvce ali jih vlečem sam. Toda, ko gremo globlje v ti dve skupini podatkov, je Avguštin prišel do odkritja dveh stvari, milosti in svobodne volje. Prvič, milost je bolj "notranji gospodar" kot zunanji; milost zadeva naravo v skladu s svojo naravo, "milost izpolnjuje naravo". In "narava" za ljudi pomeni človeška narava, kar vključuje svobodno voljo kot del njenega bis-

tva. Drugič, resnična svoboda ni le nedoločnost, svoboda *od* vseh vplivov, pač pa samodoločitev, samoizpolnitev, samoursničitev; svoboda *za* uresničenje našega cilja in namena. In to prihaja samo od Boga, našega Avtorja in Stvarnika, našega Odrešenika iz greha, ki nam onemogoča to samoizpolnitev. Tako dva dela problema postaneta dva dela rešitve.

Toda to združenje se ne bi moglo zgoditi, če bi Avguštin bil nepotrpežljiv s tem paradoksom, če bi ga omalovaževal ali speljal do kompromisa nasprotujočih si podatkov. Avguštinova metoda se nam zdi paradigmatična in arhetipska za krščanskega teologa. Pravzaprav so jo uporabljali vsi veliki krščanski misleci – v novem veku še posebej Pascal, Kierkegaard, Dostojevski, Chesterton in C. S. Lewis.

3. Ne smemo uporabiti običajne oblike, ki jo najdemo v šolskih razpravah in člankih. Bolj kot to si moramo prizadevati za to, da mislimo in pišemo jasno, preprosto, neposredno, konkretno in precizno, in da prevedemo abstraktne, tehnične terminologijo v vsakdanji jezik. Večzložen

Žargon je kot dolg, naložen vlak: medtem ko čakaš, da prečka cesto, uspava tvoje misli. So kot čarobne besede, ki izhajajo iz samega sebe in imajo življenje iz samih sebe. Enozložne besede pa silijo sivo snov, da dela povezave. Če ne moreš prevesti v besede, ki bi jih razumel ribič, potem ne razumeš samega sebe. Predlagava temeljito vajo prevajanja krščanske apologetike v jezik, ki bi ga razumeli apostoli (spomnite se, da so nekateri izmed njih bili ribiči).

4. Misлити moramo logično; to pomeni, da naj bo v ozadju vedno tridelna logična struktura misli. Iz navade moramo preverjati jasnost naših besed, resničnost naših premis in veljavnost naših argumentov, in ne smemo pozabiti, da obstajajo trije in samo trije načini odgovora na kateri koli argument: poiskati dvoumen pojem, napačno premiso

ali logično napako. V resnici je argumentacija preprostejša in manj zapletena, kot misli večina ljudi.

5. Ne bomo poskušali biti izvирni, avantgardni, 'politično korektni', biti podobni množici ali biti karkoli drugega razen *resnični*. C. S. Lewis je nekoč dejal, da ni nikdar uspel nihče, kdor je poskušal biti originalen. Originalni boste le takrat, kadar iščete resnico, ne glede na to, kdo jo je že izrekel pred vami.

6. Začeti bi morali z definicijami – to pomeni, *stvarnimi* definicijami, ne le nominalnimi: definicijami resničnih stvari, ne le besednimi premetankami. V moderni logiki, moderni filozofiji in modernem življenju je najbolj zanemarjena mentalna dejavnost tista, ki jo potrebujemo za stvarne definicije, "prva dejavnost uma", "preprosto doumetje" ali razumevanje bistva, narave, *kaj-a*, pomena, ki ga je mogoče definirati.

Vse sodbe in mišljenje se pričnejo z razumevanjem oz. analizo njenih pojmov. Avguštin ni rešil problema milosti in svobodne volje z razmišljanjem, pač pa z razumevanjem. Tudi mi bomo poskušali rešiti problem zla na enak način. Začeli bomo z definiranjem pojmov, uporabljenih v tej razpravi.

Definicije

Ta del nam bo vzel največ prostora in časa, saj je to mesto, kjer se problem začne, in zato tudi mesto, kjer se mora končati. Razumeti moramo vsaj pet ključnih pojmov: *zlo*, *vsemogočnost*, *dobro*, *srečnost* in *svobodna volja*. Najpomembnejši za problem zla pa je seveda *zlo*.

Zlo

Dve najbolj pogosti zmoti glede razumevanja zla, ki problem naredita še težji, kot bi lahko bil, sta (1) težnja po tem, da bi zlo videli kot bivajoče, in (2) zmeda med dvema zelo različnima vrstama zla, fizičnim in moralnim zlom.

1. Zlo ni bitje, stvar, podstat ali bitnost. To je čudovito Avguštinovo odkritje,⁵ ki ga je osvobodilo od manihejskega dualizma (vere v dve najvišji bitji, eno dobro in drugo slabo). Spoznal je, da je vse, kar biva, dobro, metafizično ali ontološko ali v svoji biti. Saj je vse, kar je, bodisi Stvarnik ali pa je njegova stvaritev. Stvarnik sam je dober in vse, kar je ustvaril, je dobro (1 Mz 1). In to velja za vse, kar je.

Če bi zlo bilo neka bitnost, bi problem zla ne bil rešljiv, saj bi potemtakem bodisi Bog ustvaril zlo – in potemtakem ne bi bil popolnoma dober – bodisi Bog ne bi ustvaril zla – in potemtakem on ni vsemogočen stvarnik vseh stvari. Toda zlo ni stvar. Stvari same po sebi niso zle. Sablja, na primer, ni zlo. Niti zamah sablje, ki ti odseka glavo, ni zlo samo po sebi – pravzaprav, če ne bi bil 'dober' zamah, ti ne bi odsekal glave. Kje je torej zlo? Je v volji, izbiri, namenu, v gibanju duše, ki v fizični svet stvari in dejanj postavi napačen red: red med mečem in vratom nedolžnega namesto na vrat morilca ali okove nedolžnega.

Celo hudič je v svojem bitju dober. Je dobra stvar, ki se je pokvarila – pravzaprav zelo dobra stvar, ki se je zelo pokvarila. Če on ne bi imel najvišje ontološke dobroti (dobroti v svoji biti), sposobnega uma in volje, nikdar ne bi mogel postati tako moralno pokvarjen, kot je. "Lilije, ki gnijejo, smrdijo mnogo bolj kot plevel." *Corruptio optimi pessima*, "pokvarjenost najboljših stvari je najslabša". Da bi lahko bil moralno slab, moraš najprej biti ontološko dober.

Celo fizično zlo ni neka stvar. Odsotnost moči v ohromelem udu je fizično zlo, toda to ni neka bitnost, tako kot je to nek drugi ud. Slepota je fizično zlo, toda to ni stvar tako kot oko. Očesna mrena, ki povzroča zlo, sama po sebi ni zlo.

Je zlo potemtakem zgolj subjektivno? Fantazija, videz ali iluzija? Ne, saj če bi bila zgolj

subjektivna prevara, potem bi prav to dejstvo, da se namreč bojimo te iluzije, bilo resnično zlo. Kot je rekel Avguštin, "bodisi da je zlo, ki se ga bojimo resnično, ali pa je dejstvo, da se ga bojimo, zlo".

Zlo je resnično, toda ni resnična stvar. Ni nekaj subjektivnega, pa tudi samostojno bivajoče ni. Avguštin je zlo opredelil kot neurejeno ljubezen, neurejeno voljo. Gre za napačen odnos, za razkol med našo voljo in Božjo voljo. Tega ni storil Bog, pač pa mi. To je jasno sporočilo 1. in 3. poglavja Prve Mojzesove knjige, pripovedi o Božjem stvarjenju in človekovem padcu.

Sporočilo, ko ga enkrat dojamemo, je tako preprosto in tako očitno, da ga lahko z gotovostjo sprejmemo. Toda, brez njega bi zelo verjetno sprejeli eno od dveh pogostih herezij: (1) idejo, da smo mi in ne Bog stvarniki dobrega; to je zanikanje 1 Mz 1, ali (2) idejo, da je Bog in ne mi stvarnik zla; to je zanikanje 1 Mz 3. (Novodobni panteistični idealizem kombinira obe hereziji.)

2. Druga velika zmeda o zlu je pozaba razlikovanja med moralnim zlom in fizičnim zlom, med grehom in trpljenjem, med zlom, ki ga aktivno delamo, in zlom, ki ga pasivno trpimo, med zlom, ki ga svobodno želimo, in zlom, ki je proti naši volji, med zlom, za katerega *smo* neposredno odgovorni, in zlom, za katerega *nismo*.

Za ti dve različni vrsti zla potrebujemo tudi dve različni razlagi glede njunega vzroka in zdravila. Izvor greha je človekova svobodna volja. Neposreden izvor trpljenja je narava, oziroma še bolj odnos med nami in naravo. Tako se lahko na primer udarimo v prst, dobimo pljučnico ali se utopimo.

Zdi se torej, da je Bog zunaj greha, ne pa tudi zunaj trpljenja – razen v primeru, če lahko tudi izvor trpljenja izhaja iz greha. O tem govori zgodba iz tretjega poglavja Prve Mojzesove knjige. Ne da bi nam razložila kako, nam pove, da je trnje in osat ter pot na obra-

zu in bolečina rojevanja otrok posledica našega greha.

Povezave trpljenja z grehom: izvirni greh

To ni tako nenavadno kot misli večina ljudi, če se le spomnimo načela psihosomatske celote. To načelo, potrjeno s strani skoraj vsake izmed več sto psiholoških šol, trdi, da ljudje nismo duhovi v stroju, duše v ječi telesa, ali zamaskirani angeli, pač pa duša-telo ("psihosomatska") celota. Naše duša ali psiha ali osebnost so naša oblika in naša telesa so naša snov, podobno kot je v pesmi pomen oblika, zvok ali glas/vokali pa je snov.

Ko enkrat dojamemo to načelo, postane jasno, da če se duša zaradi greha oddalji od Boga, se posledično oddalji tudi telo, in je zato podvrženo bolečini in smrti kot neizogibni posledici. To ni poljubno dodana kazen od zunaj. Duhovna smrt (greh) in fizična smrt gresta skupaj, saj tudi naš duh (duša, zavest) in telo gresta skupaj. To ni nič novega. O tem beremo že v tretjem poglavju Prve Mojzesove knjige.

Pomembno pa je, kako interpretiramo to zgodbo. Obstajajo tri možnosti, naša rešitev pa je mogoča le z dvema od teh treh. Prvič, obstaja interpretacija, ki bi jo lahko poimenovali fundamentalistična: zgodovinska in dobesedna. Drugič, obstaja tradicionalna interpretacija: zgodovinska, toda simbolična in ne dobesedna. Tretjič, obstaja moderna ali liberalna interpretacija: niti historična niti dobesedna.

V skladu s tradicionalno interpretacijo, ki jo bomo zagovarjali tukaj, je ključno vprašanje, ali se je izvorni greh dejansko zgodil v človeški zgodovini, ne glede na to kako dobesedno razlagamo vrt, kačo, drevesa ali sadež na njem. Saj če imajo modernisti prav in je tretje poglavje Prve Mojzesove knjige zgolj pravljica, ki nas uči, da vsakdo izmed nas greši, in da sta Adam in Eva le simbol za Jožefa

in Marijo, potem iz tega izhajata dve strašni posledici.

Prvič, če nikdar ni obstajal čas nedolžnosti, potem nas Bog ni naredil dobrih, kot uči prvo poglavje Prve Mojzesove knjige. Če smo že od začetka bili grešniki, potem lahko grehu sledimo nazaj vse do našega začetka; in "na začetku je bil Bog". Torej je Bog kriv, da je naredil grešnike.

Drugič, če je izvorni greh nekaj, kar vsak od nas dela, se postavi vprašanje, zakaj se ni nobeden izmed nas nikdar odrekel prepovedanemu sadežu? Če izmed desetih milijard ljudi, vseh deset milijard ljudi izbere A in nihče B, bomo le s težavo verjeli, da imamo popolno svobodo glede odločitve med A ali B. Če je drama v Edenu le simbol današnje drame, zakaj potem ni dramatičen danes, zakaj ni "ali-ali", zakaj nikoli nihče ne izbere nedolžnosti?

Obstajata dva močna zgodovinska argumenta za resničnost tretjega poglavja Prve Mojzesove knjige. Prvič, skoraj vsako pleme, narod in religija v zgodovini je imelo podobno zgodbo. Eden od najbolj razširjenih 'mitov' (svetih zgodb) na svetu je mit o nekdanj izgubljenem rajju, o času brez zla, trpljenja ali smrti. Zgolj dejstvo, da vsi v notranjosti verjamemo isto, seveda še ne pomeni, da je to res; je pa vsaj močno znamenje. In če si zamislimo to, kar je Chesterton imenoval "demokracija umrlih", in bi glasovalno pravico dali vsakemu do sedaj živečemu, ne le "majhni in arogantni oligarhiji trenutno živčih", bi tistih nekaj srečnih, ki so hodili na okrog v najbolj čudni, najbolj sekularizirani družbi v zgodovini, imelo dolžnost dokazati, da ima prav majhna moderna manjšina, ki omalovažuje univerzalni mit.

Drugi primer izkustvenega dokaza za zgodovinski čas nedolžnosti in zgodovinski izvorni greh so štiri najbolj pozornost zbujujoča dejstva o človeškem položaju:

1. Vsi hrepenimo po popolni sreči.
2. Nihče ni popolnoma srečen.

3. Vsi hrepenimo po popolni varnosti in popolni modrosti.
4. Nihče ni popolnoma varen in popolnoma moder.

Dve stvari, ki si ju vsi želimo, sta dve stvari, ki ju nima nihče. Obnašamo se, kot da bi se spominjali Edena, ne moremo pa ga spet dobiti, podobno kot hodijo po svetu kralji in kraljice oblečeni v stare cunje v iskanju svojega prestola. Če ne bi nikdar vladali, zakaj bi iskali prestol? Če bi bili od vedno berači, zakaj bi čutili nezadovoljstvo? Ljudje, ki se rodijo kot berači v skupnosti beračev, sprejmejo sami sebe take, kot so. Dejstvo pa, da tako ponosno in iracionalno zanikamo prvo in glavno zapoved naših modernih prerokov (pop psihologov) – da mi *ne* sprejemamo samih sebe takšnih, kot smo –, močno kaže na sklep, da vsaj nezavedno hrepenimo in se zato nekako spominjamo boljšega stanja.

Da bi lažje razumeli stvarjenje in izvirni greh, nam je lahko v pomoč podoba treh železnih obročev, visečih v zraku zaradi privlačnosti magneta. Magnet je simbol Boga. Prvi krog predstavlja dušo, srednji telo in najnižji naravo. Dokler duša ostaja v stiku Bogom, se moč magnetizma prenaša po celi verigi od božjega življenja do življenja duše, življenja telesa in življenja narave. Trije obroči ostajajo usklajeni, združeni in namagneteni. Toda, ko duša samovoljno razglasi svojo neodvisnost od Boga, ko se prvi železni obroč loči od magneta, je neizogibna posledica to, da se razmagneti celotna veriga obročev in zato razpade. Ko se duša loči od Boga, se telo loči od duše – to pomeni, da umre – in od narave – to pomeni, da trpi. Saj je avtoriteta duše nad telesom zastopniška avtoriteta, tako kot je človeška avtoriteta nad naravo. Ko je Bog, zastopnik, zavržen, je zavržena tudi avtoriteta, ki jo je zastopal. Če se uprete proti kralju, vam njegovi služabniki ne bodo več služili. Zato oba, trpljenje in greh izhajata iz človeka in ne iz Boga.

Na tri načine je mogoče razložiti, kako se je to zgodilo. Prvi in najenostavnejši način je trditi, da sta "trnje in osat" obstajala že pred izvirni grehom, toda ranila sta lahko šele po tem. Drugi je, da so padli angeli že pokvarili zemljo, toda Bog je Adama in Evo zaščitil v posebnem vrtu; onadva pa sta to zaščito zavrnila, ko sta zavrnila Boga kot zaščitnika. (To teorijo so zagovarjali nekateri cerkveni očetje; zanima pa naju, ali obstaja kakšen dober teološki ali znanstveni protidokaz zanj, ali pa gre le za to, da resno jemanje delovanja hudiča danes velja za staromodno.) Tretji je, da je Adam bil duhovnik sveta, izvirni greh pa je, kot da bi daroval črno mašo, sprevrnil vse. Seveda pa tega ne vemo in lahko o tem, kaj se je zgodilo, le spekuliramo.

Kar pa sploh ni spekulativno, pa je dejstvo, da krščanstvo jemlje zlo bolj resno kot večina drugih religij. Celo fizično zlo. Krščanstvo jemlje celoten fizični svet bolj resno, kot ga običajno jemljejo orientalske, platonistične ali novodobne filozofije. Tudi visokomisleča, idealistična rešitev problema zla, ki jo je predlagal Sokrat, namreč, da svoj jaz identificira samo z dušo in ne s telesom, je povsem neustrezna. Iz tega idealizma logično sledi, da se 'dobremu človeku zlo ne more dogoditi' (tj. dobri duši). Saj je zlo, ki se nam pasivno zgodi, le fizično zlo ali trpljenje.

Na drugi strani pa krščanstvo veruje, da je Bog ustvaril snov, še več, da se je utelesil v človeškem telesu. Telesa niso navidezna, niso zla, niso nepomembna, niso sekularna, niso zunaj našega bistva, naše identitete. Zlo, ki ga delamo, ni le duhovno pač pa fizično, telesno zlo, saj so naša telesa del nas. Torej so zla, ki jih delamo – greh –, tudi zla, zaradi katerih drugi trpijo. Vsako zlo je kot kamen vržen v ribnik, ki posledice tega dogodka pošilja navzven do najbolj oddaljenih fizičnih meja.

Na vprašanje, zakaj se slabe stvari dogajajo dobrim ljudem, je Sokrat odgovoril, da se ne dogajajo. Krščanstvo se s tem ne strinja in

odgovarja, da med nami ni 'dobrega človeka', ni nedolžnih ljudi. S svojim zlom smo udeleženi v fizičnem svetu, kar je podobno kot tisti kamen vržen v ribnik. Dve veliki skrivnosti vzajemnosti, izvirni greh (vzajemnost v grehu) in nadomestniško zadoščanje (vzajemnost v odrešenju) pomenita, da so celo tisti 'nedolžni' med nami, naši majhni otroci, udeleženi v tej dvojni drami.

Svobodna volja

Morda je najbolj jasen način, kako definirati naš drugi ključni pojem, *svobodno voljo*, da jo osvetlimo s filozofijo, ki jo zanika. To je determinizem.

V skladu z determinizmom je mogoče vse, kar počnemo, razložiti z dvema vzrokoma: dednostjo in okoljem. Svobodna volja bi dodala še tretji vzrok k našim dejanjem: našo voljo, ki pa ni popolnoma posledica dednosti in okolja. Zato formula determinizma zglada takole:

$$D + O = \text{DEJANJE}$$

To pomeni, dednost in okolje je enako človeškemu dejanju. Formula za alternativno filozofijo svobodne volje pa je:

$$D + O < \text{DEJANJE}$$

To pomeni, dednost in okolje skupaj sta manj kot človeško dejanje. Zato namesto tega:

$$D + O + SV = \text{DEJANJE}$$

Dednost plus okolje plus svobodna volja je enako človeškemu dejanju. Dednost in okolje *pogojujeta* naša dejanja, vendar jih ne *determinirata*, podobno kot barve in okvir pogojujeta sliko, vendar je ne *determinirata*. Sta *nujna* vzroka, ne pa *zadostna* vzroka svobodno izbranih dejanj.

Najenostavnejši argument za obstoj svobodne volje je opazovanje, kako uporabljamo besede. Hvalimo, grajamo, ukazujemo, svetujemo, opozarjamo, moraliziramo drug drugemu. Če bi to počeli robotu, bi bilo absurdno. Stroji ne nosijo moralne odgovornosti za to, kar delajo, ne glede na to, kako izpo-

polnjeni so. Če ne bi bilo svobodne volje, bi iz jezika – in iz življenja – izpadli vsi moralni pomeni.

Obstaja še druga vrsta determinizma, ki zanika svobodno voljo. To je božanski determinizem, kot ga je mogoče opaziti v nekaterih (toda ne v vseh) oblikah kalvinizma. V skladu s tem kalvinizmom smo mi vrči, Bog pa je lončar; smo le koristna stvar, tako kot glina v rokah lončarja, povsem determinirani s strani Prvega Vzroka. Drugi kristjani so vzeli bolj prepričljivo svetopisemsko podobo odnosa med staršem in otrokom kot bližjo resnici – mi nismo božji izdelki, pač pa božji otroci s človeško voljo, ki ima možnost svobodne izbire. Z drugimi besedami, vzročna veriga, ki jo je ustvaril Bog, vključuje en člen – svobodno voljo –, ki je več kot le še ena dodatna povezava v enosmerni vertikalni verigi. Ta ima povezave tudi s 'stranskimi potmi', in tako ustvarja povsem svoje nove verige posledic.

C. S. Lewis je imel eno najenostavnejših in najjasnejših načinov, kako izraziti nauk človeške svobodne volje in moralne odgovornosti, ki je vsebovan v tretjem poglavju Prve Mojzesove knjige, kjer govori o 'svobodnem padcu'. Lewis tako pravi, da "če so na kakšnem drugem planetu druga inteligentna bitja, iz tega ne moremo predpostavljati, da so grešili prav tako, kot smo grešili mi."

Naslednje vprašanje je: Zakaj nam je Bog dal svobodno voljo in dopustil, da jo zlorabimo? To vprašanje zavaja. Lahko sicer nekdo da lesk mizi, nihče pa ne more dati treh stranic trikotniku ali svobodne volje človeškemu bitju. Svobodna volja je del našega bistva. Brez nje ne bi bilo človeškega bitja. Alternativa svobodni volji pomeni ne biti človek, pač pa žival ali stroj.

Vsemogočnost

Tretji pojem, ki ga je potrebno definirati, je pojem *vsemogočnosti*, saj gre za očitno nes-

kladnost med zlom in vsemogočnim kot tudi popolnoma dobrim Bogom. Če je Bogu res 'vse mogoče', zakaj potem Bog ni ustvaril sveta brez greha?

Odgovor je, da Bog dejansko je ustvaril svet brez greha, kot piše v prvem in drugem poglavju Prve Mojzesove knjige. Izvor zla pa ni Božja moč, pač pa človekova svoboda. Toda, zakaj potem Bog ni ustvaril sveta brez človekove svobode? Zato, ker bi tak svet bil svet brez ljudi, svet brez sovrašтва, obenem pa tudi brez ljubezni. Tudi ljubezen izhaja le iz svobodne volje. Živali ne morejo ljubiti, nekaj imajo lahko le rade, ali pa so nekemu predane. Toda, ali ni mogoč svet s svobodnimi človeškimi bitji in brez greha? Seveda je. In Bog je ustvaril natančno tak svet. Toda tak svet – svet, v katerem je svobodno mogoče ne-grešiti, je obenem tudi svet, v katerem je mogoče svobodno grešiti. In če so tu še človeška bitja, to pomeni bitja s svobodno voljo, potem je le od njihove svobodne izbire odvisno, ali bodo možnost greha svobodno izbrala ali ne.

Če povemo še drugače, celo vsemogočnost ne more ustvariti sveta, v katerem bi bila resnična človeška svoboda, obenem pa greh ne bi bil mogoč, saj naša svoboda sama v sebi vključuje možnost greha. Seveda, 'Bogu je vse mogoče'; toda nesmiselna protislovnost ni ta vse. Eno takšno nesmiselno protislovje je svet, v katerem je resnična možnost svobodne izbire – to pomeni možnost izbire dobrega ali zla – in obenem ne-možnost izbire zla. Vprašati se, zakaj Bog ni ustvaril takšnega sveta, je kot vprašati, zakaj Bog ni ustvaril brezbarvne barve ali okroglega kvadrata.

Vendar se vsi krščanski misleci ne strinjajo s takšnim pojmovanjem vsemogočnosti. Nekateri zagovarjajo, da Božja moč ni omejena z ničemer, celo z zakoni logike ne. Zdi se, da je takšen pogled osnovan na spoštovanju in želji dati Bogu vse mogoče popolnosti. Toda spoštljiv namen ne opravičuje misel-

ne zmede. Verjameva, da gre pri tem za napačno razumevanje tako Boga kot tudi logike.

V stvaritvi ali izvedbi nesmiselnega protislovja je napačno razumevanje Boga in ne božanska popolnost. V tem, da Bog ni v nasprotju sam s sabo, se kaže Božja doslednost, kar je popolnost. Prav tako gre za napačno razumevanje tega, kaj pomeni logika. Zakon neprotislovnosti ni 'naša' logika. Ni umetno pravilo, tako kot na primer pravila v baseballu. To je objektivna resnica o vsem. Mi smo jo le odkrili in ne iznašli. Prav tako ni gola tautologija, ponavljanje besed kot $X = X$. Je univerzalna, večna, objektivna resnica o vsej stvarnosti. Utemeljena je na naravi Boga kot enega, identičnega in skladnega samega s sabo. Relativizirati ali subjektivizirati ali počlovečiti zakon neprotislovnosti pomeni ponižati božansko lastnost. *To* pa je nespoštljivo.

Zato celo vsemogočen Bog ne more nasilno preprečiti greha, ne da bi nam pri tem odstranil/odvzel svobodo. Ta 'ne more' ne pomeni, da se pri tem njegova moč sooči z oviro zunaj sebe, pač pa (kot je rekel Lewis), da "neumnost ne preneha biti neumnost, ko mu spredaj dodamo besede 'Bog lahko...'".

Predstava Božje vsemogočnosti, ki se ne razteza v protislovnost s samim seboj, razloži tako nujno fizično zlo kot tudi moralno zlo. Celu vsemogočnost se ne more izogniti vsemu fizičnemu zlu, če ustvari končni svet, ki ni neskončno popoln.

Bolj natančno lahko razlikujemo dve vrsti fizičnega zla: (1) nepopolnost, slabost, bolezen in smrt nečloveških stvari, in (2) trpljenje človeških bitij. Prvo je vsebovano v vsakem končnem, ustvarjenem svetu. Drugo je nujna posledica greha, kot smo videli prek naše prispodobe magneta in treh železnih krogov. Ker sta duša in telo povezana, se zlo duše nujno odraža tudi kot posledica na telesu.

Na prvi pogled Božja vsemogočnost prispeva k nastanku problema zla, saj se zdi, da



Jošt Snoj: Krst v Jordanu, 2007

obstaja nasprotje med zlom in vsemogočnim Bogom. Toda v resnici vsemogočnost prispeva k *rešitvi* problema zla, saj Bogu omogoča, da celo iz zla izpelje dobro, da vse stvari delujejo skupaj za dober cilj, za vse, ki ga ljubijo, ki se svobodno odločijo slediti njegovemu načrtu (Rim 8, 28). Zanje velja, kot je rekel Boetij, da “vse, kar se pripeti, je dobro”. Božja rešitev zla je kot pravljica; Bog “po krivih črtah ravno piše”. Na njegovi sliki vsaka temna senca prispeva k svetlobi celote; v njegovem načrtu vsak strašen dogodek prispeva k čudovitemu Koncu. Mi še nismo na Koncu, zato tega še ne moremo videti ali dokazati. Je pa mogoče verovati in živeti v skladu s ‘teološko krepostjo’ upanja.

Dobrota

Najprej mora biti jasno, da *dobrota* pomeni več kot ‘prijaznost’. Prijaznost pomeni voljo,

da bi ljubljenega osvobodili trpljenja. Včasih pa biti dober ne pomeni biti prijazen. Zobozdravniki, kirurgi, športni trenerji, učitelji in starši to dobro vedo. Če dobrota pomeni le prijaznost, potem Bog, ki dopušča bolečino pri svojih stvaritvah, medtem ko bi jo lahko odstranil, ne bi bil povsem dober Bog. Prav tako ne bi bil povsem dober Kristus, ki je ozdravil le nekaj tisoč ljudi v svetu, kjer trpijo milijoni.

Toda, bolj globoko ko ljubimo, bolj gremo preko gole prijaznosti. Zgolj prijazni smo do otroka neznanca, bolj zahtevni pa smo do lastnih otrok. Zgolj prijazni smo do živali; celo ubijemo jih, da bi jih obvarovali bolečine. (Zato je večina zagovornikov evtanazije prepričana, da so ljudje le pametne, bolj razvite živali.) Toda za ljudi imamo višje želje: ne želimo jih samo osvoboditi od bolečine, pač pa tudi osvoboditi od pokvarjenosti, nevednosti in greha.

Bog dopušča trpljenje in nas prikrajša za manjše dobro uživanja, da bi nam pomagal k večjemu dobremu moralne in duhovne rasti. To vedo celo pogani: bogovi nas učijo modrosti prek trpljenja. Ajshil tako piše:

*Dan za dnev, uro za uro,
bolečina trga srce.*

Ko proti naši volji in celo našemu lastnemu nestrinjanju

prihaja modrost iz neizmerne božje milosti.

Bog je dopustil, da je Job trpel, ne ker ga ne bi ljubil, pač pa prav zaradi ljubezni, da bi Joba pripeljal do blaženega zrenja Boga iz obličja v obličje (Job 42,5), kar je najvišja človeška sreča. Jobovo trpljenje je v njem pustilo veliko prostora, da ga je lahko zapolnil velik kos Boga in veselja. Jobova izkušnja je vzorčni primer svetniškega trpljenja.

Naslednje vprašanje je, ali bi bilo potrebno sploh kakšno trpljenje v primeru, da ne bi izvirno grešili. Ali bi še vedno morali prenašati trpljenje z namenom, da bi pridobili modrost? Je razlaga trpljenja kot 'vzgojnega' omejena le na grešni svet, kjer se grešniki morajo učiti 'na trd način'? Če Adam ne bi grešil, ali bi še vedno bilo zanj težko žrtvovati svojo voljo Božji volji? Ne trdiva, da pozna odgovor (čeprav predvidevava, da je odgovor ne). V vsakem primeru je Bog 'onkraj'. Bog dopušča le tisto zlo, ki prispeva k večjemu dobremu za nas. Vse, kar mi delamo, ni dobro, vse, kar dela Bog, pa je, celo to da *ne* posreduje s čudeži, da bi nas obvaroval vsega zla. To bi bilo tako, kot da bi starši za svoje otroke naredili vso domačo nalogo.

Sreča

Sedaj smo prišli do petega dvoumnega pojma, *sreče*. Tako kot pri vsemogočnosti in dobroti je tudi v tem primeru dvoumnost med plitkim ljudskim pomenom in globljim filozofskim pomenom. Plitki pomen je vzrok nastanka problema zla, globlji pomen pa problem zla reši.

Plitki pomen sreče (kar je naš moderni pomen) je najprej subjektiven. V tem smislu je sreča najprej občutek. Če se čutiš srečnega, potem si srečen. Drugič, ta sreča je le sedanjí, trenuten pojav. Občutki pridejo in gredo, prav to pa velja tudi za občutek sreče. Tretjič, ta sreča je v večji meri stvar 'sreče', to pomeni slučaja ali naključja. Je 'imeti srečo' in ni pod našo kontrolo. Končno, ima zunanji izvor. Sestavljajo jo stvari, kot so dobitke na loteriji, zmaga na svetovnem prvenstvu, telesni užitki, ugled ali zdravje. To je denar, spolnost in moč, nikoli pa pomanjkanje, čistost in pokorščina.

Starejši in globlji pomen sreče je razviden iz grške besede *eudaimonia*. Najprej je to objektivno stanje in ne le subjektivno občutje. Ne drži, da si srečen le, če se čutiš srečnega. Odrasel človek, ki cel dan sedi v kopalni kadi in se igra s svojo gumijasto račko, je lahko zadovoljen, ni pa srečen. Nero novo pobijanje in izživljanje nad kristjani je lahko zanj zabavno, toda on ni srečen. Sreča je za dušo, kar je zdravje za telo. Lahko se počutite zdravi, ne da bi bili zdravi, in lahko se počutite srečni, ne da bi zares bili srečni. Lahko pa ste srečni, ne da bi se čutili srečne, tako kot je bil Job, ko se je prek trpljenja učil modrosti. Jezusove besede "Blagor [objektivno srečni] žalostnim [se čutijo subjektivno nesrečni]" (Mt 5,4) predpostavljajo tako delitev.

Poleg tega je resnična sreča trajno stanje, stvar celotnega življenja, in ne le bežen trenutek. Prav tako je takšna sreča pod našo kontrolo, našo izbiro. Njen glavni izvor sta modrost in krepost, ki sta obe dobri navadi, ki jih v sebi ustvarimo z vajo, in nista dar sreče, ki bi ga pasivno sprejeli. Končno, sreča izhaja iz notranjosti in ne od zunaj. Dobra duša in ne poln bančni račun je tista, ki te naredi srečnega.

Božja previdnost usmerja naša življenje v skladu s pravo srečo kot našim ciljem, saj

je Bog dober in ljubeč. To pa ne vključuje nujno tudi sreče v plitkem pomenu. Pravzaprav, da bi bili resnično srečni, moramo biti prikrajšani za preveč sreče v plitkem pomenu. Saj prava sreča potrebuje modrost, za modrost pa je potrebno trpljenje. Kot preprosto pravi rabi Abraham Heschel: "Kaj sploh lahko ve človek, ki ni nikoli trpel?"

Globoka sreča je v duhu in ne v telesu ali celo občutjih. Je kot sidro, ki se trdno in mirno drži dna tudi takrat, ko na površju divjajo neurja. Bog dopušča fizična in čustvena neurja, da bi tako okrepili sidro; dopušča ogenj, da preizkusi in utrdi naš pogum. Naše duše morajo postati svetli, trdi in ostri meči. To je naš usoda in njegov načrt. Mi nismo igrače, pač pa meči. Meč pa potrebuje kaljenje v ognju. Naš meč mora zveneti večno, tako kot serafin. Če lahko ujamemo le bežen pogled te nebeške usode, če lahko razumemo, zakaj nam je namenjeno soditi angelom (1 Kor 6,3), potem ne bomo videli problema v Jobovem trpljenju. Terezija Avilska je dejala, da najbolj bedno zemeljsko življenje iz nebeške perspektive zgleđa kot ena noč v neudobnem hotelu.

Rešitve problema zla

Kje smo sedaj? Nam je teh pet definicij omogočilo, da oblikujemo rešitev problema zla?

Še več kot to. Definicije, za katere smo mislili, da nam bodo le začetna orodja za oblikovanje rešitve, so že vsebovale rešitev. Problem sedaj ni toliko rešen, kot pa razrešen, tako kot megla. Ko enkrat jasno vidimo, nam ni več potrebno izdelovati pametnih, dovršenih konstruktov.

Obstaja šest problemov: narava, izvor in cilj duhovnega in fizičnega zla.

1. Narava duhovnega zla je greh, ki nas loči od Boga.
2. Izvor duhovnega zla je človekova svobodna volja.

3. Cilj, zaradi katerega Bog dopušča duhovno zlo, je omogočiti človekovo svobodno voljo, to je, človeško naravo.
4. Narava našega fizičnega zla je trpljenje.
5. Izvor fizičnega zla je duhovno zlo. Trpimo zato, ker grešimo.
6. Cilj ali smisel fizičnega zla je duhovna vzgoja za naše lastno izpopolnitev in večno srečo. (Obenem pa je to tudi pravična kazen za greh in svarilo pred grehom.)

Problem, ki ostaja

Problem ostaja. Lahko bi rekli, da gre za notranji problem. Je napetost, razlika v poudarku med dvema elementoma znotraj naše večstranske rešitve. Če vas to bega, lahko to poglavje preprosto izpustite.

Ta napetost obstaja med sklicevanjem na svobodno izbiro ter sklicevanjem na Božjo previdnost in milost, da bi rešili problem zla. Poglejmo si to napetost najprej glede greha in nato glede trpljenja.

Na eni strani lahko greh razložimo z našo svobodno voljo. Na drugi strani pa Božja previdnost vnaprej predvidi in uporabi celo greh. Iz zla Bog potegne dobro in stori, da njim, ki ga ljubijo, vse pripomore k dobremu. Celotni greh postane 'potreben' za neko stvar, ko gre skozi zlata vrata kesanja, kot je rekel Julian Norwich. Toda le z močjo Boga.

Gotovo je potrebno poudariti razpravo med tistimi, ki poudarjajo svobodno voljo, in tistimi, ki poudarjajo previdnost, saj je oboje utemeljeno v Svetem pismu. To je razlika med tistimi, ki vidijo človeško zgodovino kot zgodbo, ki jo piše Bog, in tistimi, ki vidijo človeško zgodovino kot igro, ki jo igra človek. Ti dve podobi pa nista izključevalni. Zgodba, čeprav je v celoti stvaritev pisca, je vendarle zgodba svobodnih ljudi, in ne dreves ali robotov; in četudi ima igra scenarij, lahko igralci svobodno scenarij upoštevajo ali pa ne. Če je poudarek na Božji predestinaciji, bo naš odnos do življenja poudaril zaupanje, vero, sprejemanje in

upanje; če pa je poudarek na človekovi svobodni volji, bo naš odnos do življenja poudaril moralnost, duhovni boj in voljo storiti pravilne odločitve. Prvo poudarja modrost, drugo pa moralnost; prvo poudarja kontemplacijo, drugo pa akcijo; prvo poudarja gledanje, drugo pa delovanje; prvo poudarja vero, drugo pa dela. To sta dve strani enega samega krščanskega kovanca.

Enako napetost med poudarkom na svobodni volji in pogledu na nujni Božji načrt najdemo, ko gledamo na fizično zlo. Naš greh, izhajajoč iz svobodne volje je izvor fizičnega zla ali trpljenja. Obstaja pa še drugi izvor trpljenja: vgrajen je (s strani Boga) v omejenost veselja. Če bodo obstajale živali z živčnimi končiči za bolečino, potem bo obstajala tudi bolečina. Tu lahko napetost pride do točke, ko si postavimo naslednje vprašanje: Če bi Adam s prsti na nogah brcnil v kamen, preden je pojedel prepovedan sad, ali bi ga bolelo? Misliiva, da je odgovor verjetno takšen: fizično, da; duševno, ne. Nekateri trdijo, da je bolečina v devetdesetih odstotkih duševna; in nedolžna duša fizično bolečino zazna drugače kot duša, ki je v nemiru, poželenju, pohlepu in sebičnosti. Toda, to je le domneva in ne gotovost.

Praktične posledice

Bolj pomembno kot zlo, ki je argument proti obstoju Boga, je zlo kot prekinjen odnos z Bogom, kot duhovna ločitev. Zato je bolj kot teoretično odgovoriti na problem zla z logiko pomembno na problem zla odgovoriti osebno, praktično. Bolj pomemben kot apologet je Odrješnik.

Teoretični problem povzroči, da spoznamo svojo nevednost in se začnemo spraševati. Praktičen problem pa nas pripelje do greha in krivde. Kristus je prišel, da bi rešil praktičen problem in ne teoretičen. Kristus ni bil filozof.

Krivdo lahko odstrani samo Bog, saj krivda kaže na prelomljeno zavezo z Bogom. Sram samo kaže horizontalno na človekov strah ali zlomljenost, krivda pa je vertikalna, nadnaravna. Dober psiholog vas lahko osvobodi sramu, ne more pa vas osvoboditi krivde. Lahko vas celo osvobodi občutka krivde, ne more pa vas osvoboditi resnične krivde. Lahko vam da anestetik, ne more pa pozdraviti vaše bolezni. Psihologija vam lahko pomaga, da se počutite dobro, toda le religija – odnos z Bogom – vam lahko pomaga, da boste tudi v resnici dobro.

Zaradi tega je Bog poslal svojega Sina; nihče drug kot le Jezus Kristus nam ne more odvzeti greha in krivde. Vera v njegovo spravno žrtev je edini odgovor na resnični problem zla. Naše edino upanje ni v dobrem odgovoru, pač pa v 'dobri novici', evangeliju. Velikega teologa Karla Bartha so na njegova stara leta vprašali, katera je bila najgloblja misel, ki jo je kdajkoli domislil v vseh letih ukvarjanja s teologijo. Nemudoma je odgovoril: "Jezus me ljubi."

Prevedel: Jernej Pisk

* Iz: P. Kreeft in R. K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, Intervarsity Press, 1994, 122-144.

1. Glej: P. Kreeft in R. K. Tacelli, Dvajset argumentov za obstoj Boga, v: Tretji dan, 3/4, 2008, 88-102 in Tretji dan, 5/6, 2008, 85-99 (op. prev.).
2. Red Sox-si so ena izmed bejzbolskih ekip v ZDA (op. prev.).
3. Summa Theologiae I, q.2, a.3, 1.
4. C. S. Lewis, Vprašanje bolečine, slo. prevod: Mateja Jančar, Ljubljana, Družina, 2005, 21.
5. "Če bi torej kaj izgubilo vse svoje dobro, bi bilo nič: dokler potemtakem biva, toliko časa je dobro. Iz tega sledi, da je, kar koli biva, dobro. Tisto zlo pa, ki sem spraševal, od kod bi utegnilo biti, ni neka bit, kajti če bi bilo bit, bi bilo dobro." (sv. Avguštin, *Izpovedi*, VII, slo.prev. A. Sovre, Celje, Mohorjeva družba, 2003, 136 (op.prev.)).

Apokrifna tradicija v soočenju z novozaveznimi evangeliji

V eni od prejšnjih številčk smo predstavili gnostične apokrifne spise, ki predstavljajo obsežen korpus apokrifnih del. Tokrat pa se bomo posvetili delom, ki ostajajo na drugem bregu ločnice, ki zamejuje gnostične sekte. To so spisi, zgodbe, poročila o Jezusu, ki nimajo (eksplicitno) gnostičnega značaja, a so vendarle apokrifni – skriti, to je uradno nepriznani ter zavrjeni. Ti spisi so veliko pomembnejši za raziskovanje razvoja zgodnjih krščanskih tradicij in iskanja poti evangelijev, saj so z njimi tesneje povezani v temeljnih točkah sporočila, pa čeprav se v mnogih tudi razlikujejo. Ne oblikuje jih gnostični pogled na svet, ampak je njihovo sporočilo do neke mere sorodno tistemu, ki ga imajo kanonični spisi; vendarle kljub temu ne sodijo na isto raven ... Preden jih začnemo podrobneje raziskovati, je potrebno napraviti nekaj splošnih opazk, na podlagi katerih bo naša analiza dobila temeljno usmeritev.

Na prvi pogled se zazdijo apokrifni evangeliji precej nenavadni in drugačni od kanoničnih evangelijev. Delujejo čudno in včasih celo kot popačena izvedba kanoničnih spisov. Velikokrat namreč opazimo poznavanje in uporabo sinoptičnih del ter tudi Janeza, vendar pa pri vsakem delu v svoji specifični smeri. Vprašanje, ki se nam lahko postavi, pa je, če je ta splošen vtis pravilen, ali pa je sad zakoreninjenih predsodkov? Marko, Matej, Luka in Janez so nam zelo blizu ter dobro poznani in so oblikovali našo sliko o tem, kaj je evangelij in tradicija o Jezusu. Tako bi morda lahko rekli, da se nam "skriti" evangeliji zdijo nenavadni in čudni preprosto zato,

ker so drugačni od poznanega. In nadalje, ali dejstvo, da je neka tradicija v apokrifih skupna s kanoničnimi različicami, ne odseva morda pristnejše tradicije, ki je bila v Novi zavezi prirejena, in ne sekundarne predelave? Poglejmo si najprej, kateri so sploh apokrifni spisi in predstavimo glavna dejstva.

Razdelitev apokrifov po J. K. Elliotu

J. K. Elliotova zbirka apokrifnih novozaveznih del razdeli apokrifne evangelije na: izgubljene evangelije, ohranjene fragmente, evangelije rojstva in otroštva, evangelije o delovanju in pasijonu ter Pilatov cikel.¹

Izgubljeni evangeliji

Izgubljeni evangeliji so tista dela, ki so nam poznana zgolj iz navajanja cerkvenih očetov, ohranjenega pa nimamo nobenega dejanskega rokopisa. Zaradi nekonsistentnega poimenovanja je točna klasifikacija del otežkočena in ni vedno jasno, na katero besedilo se določen cerkveni oče nanaša.

Precejšnja zmeda nastaja predvsem pri navajanju takoimenovanih judovskih krščanskih evangelijev. To so evangeliji, ki so bili v uporabi v judovskih krščanskih skupnostih. Te skupnosti so kljub sprejetju krščanstva ohranjale judovske običaje (obreza, prehrabeni predpisi); njihov obstoj je jasno dokazan do vsaj četrtega ali petega stoletja.² Klemen iz Aleksandrije, Origen, Evzebij, Epifanij in Hieronim so poznali in citirali evangelije teh skupin. Vsi so sicer predpostavljali obstoj zgolj enega judovsko-krščanskega teksta, ki pa je krožil v več jezikih in verzijah. To krožečo tra-

dicijo so navadno povezovali z domnevno aramejsko ali hebrejsko verzijo Mateja. Očetje navajajo evangelij Hebrejcev, evangelij Nazarencev in evangelij Ebionitov. Koliko teh verzij je točno obstajalo in kdaj so uporabljena zgolj različna imenovanja za isto vsebino, ni popolnoma jasno, neizpodbiten pa je obstoj judovsko-krščanske tradicije, ki je krožila v več različicah. Evangelij Hebrejcev nikoli ni bil smatran za heretičnega, vendar pa mu po drugi strani ni bil priznan enak status, kot so ga imeli kanonični evangeliji. Evangelij Nazarencev naj bi uporabljala posebna skupnost z enakim imenom, ki je prebivala v Siriji. Evangelij Ebionitov pa naj bi uporabljala ločina ebionitov, ki je prakticirala vegetarijanstvo in zavračala doktrino o deviškem rojstvu. Vsi od teh evangelijev so najbrž nastali v prvih desetletjih drugega stoletja.

Poleg judovsko-krščanskih evangelijev nam danes ostajajo sledi številnih drugih del. Origen, še posebej pa že Klemen Aleksandrijski govori o Evangeliju Egipčanov,³ ki ga moramo zato postaviti v prvo polovico drugega stoletja. Vsebinsko kaže močno tendenco k zagovarjanju enkratizma, sekte, ki je nasprotovala poroki in smatrala razdeljenost spolov in rojevanje otrok kot značilnost padlega sveta, ki se mora preseči. Klemen (in morda tudi Origen) pozna tudi takoiimenovano Petrovo pridigo (Kerygma Petrou), ki naj bi predvsem poudarjala pomembnost krščanskega monoteizma; in Matijevo tradicijo, za katero se domneva gnostični karakter. Matijevo ime se pojavi sicer še v delih drugih očetov, vendar kot Matijev evangelij, zato ni popolnoma jasno, če gre za en in isti dokument.

Poleg naštetih poznajo očetje še mnoge druge tekste; pomemben vir podatkov pa je tudi Gelazijev dekret, spisek zavrženih besedil iz petega stoletja, ki omenja naslove, ki nam danes niso več poznani.

Jasno je torej, da je v času cerkvenih očetov krožilo precej do sedaj že izgubljenih be-

sedil, ki so po trdnejši zamejitvi veljavnih meja izgubili svoje mesto in pomen in zato tudi končali zgolj kot spomin zgodovine. Danes so nam od izgubljenih spisov na voljo zaenkrat zgolj drobcji. V zadnjih letih je bilo najdenih kar nekaj fragmentov apokrifnih besedil, ki imajo evangeljski značaj in jih težko umestimo v kak evangelij. Elliot jih našteje devet.⁴ Posebnega pomena je papirus Egerton 2. Manuskript lahko datiramo nekje med leti 150 in 200, zato Egerton 2 predstavlja enega izmed najzgodnejših ohranjenih krščanskih dokumentov.⁵ Po svoji vsebini je blizu sinoptičnim evangelijem. Helmut Koester in J. D. Crossan sam evangelij postavljata v prvo stoletje pred nastanek Marka, Mateja in Luka, toda verjetneje je, da predstavlja kasnejšo reprodukcijo pisne in ustne sinoptične tradicije.

Evangeliji rojstva in otroštva

Ker o Jezusovem rojstvu in otroštvu poročata le Matej in Luka, ter še to zelo skopo, obdobje Jezusovega življenja pred njegovim javnim nastopom predstavlja nekakšno praznino. Le-to poizkušajo zapolniti takoiimenovani evangeliji o Jezusovem rojstvu in otroštvu, ki Matejevo in Lukovo pripoved dopolnjujejo z mnogimi "privlačnimi" zgodbami, inspiriranimi ne le z Novo zavezo, ampak tudi s Staro zavezo in zgodbami pozne antike.

Najpomembnejši je Jakobov protoevangelij, ki je najbrž nastal v drugi polovici drugega stoletja in je nekakšna obdelava sinoptičnih poročil o rojstvu. V prvih desetih poglavjih opiše Marijine starše, njeno rojstvo in zgodnja leta, inspiracijo pa očitno jemlje predvsem iz Septuaginte. Temu sledi poročilo o Jezusovem rojstvu. Jakobov protoevangelij je bil izredno popularna knjiga, ki je imela velik vpliv, najbrž celo na nekatere doktrine o mariologiji, saj je v ospredju predvsem poudarjanje Marijine čistosti.

Drugi pomemben je Tomažev evangelij otroštva, ki ga lahko datiramo najprej v pozno drugo stoletje. Izmed vseh danih naslovov ga najbolje označuje beseda "paidika", to je otroški dogodki. Delo se namreč vrti zgolj okoli Jezusovega življenja do 12-ega leta in očitno sloni predvsem na Lukovem poročilu o dogodku v templju, ko je bil Jezus star dvanajst let, dodatki pa so vzeti iz celotne Nove zaveze. Starozavezni vpliv ni viden. Tomažev prikaz Jezusove "predzgodovine" veliko bolj poseže v skrajnosti kakor Jakobovo poročilo. Jezus je prikazan kot otrok, ki poseduje absolutno moč in znanje; zaznamuje ga nadnaravni značaj, ki pa se manifestira predvsem v njegovih nadutih samovoljnih dejanjih, ki presegajo otroško pobalinskost.

Jakobov protoevangelij in Tomažev evangelij otroštva sta postala osnova za mnoge nadaljnje pripovedi. Psevdo-Matejev evangelij je kombinacija obeh, ki je nastala mnogo kasneje. Datum nastanka ni čisto jasen, ugibanja ga umeščajo v obdobje med 7. in 9. stoletjem, nekateri pa ga datirajo že kako stoletje prej. Poleg tega pa jih lahko naštejemo še kar nekaj: Arabski evangelij otroštva, Arundel 404 (Liber de Infantia Salvatoris), Zgodovina Jožefa tesarja, Armenski evangelij otroštva ...

Evangeliji o Jezusovem delovanju in pasijonu

V kategorijo evangelijev o Jezusovem delovanju in pasijonu spadata dva apokrifna spisa, ki sta požela veliko več pozornosti kot ostali. Najbolj preučevan apokrifni spis je gotovo že večkrat omenjeni Tomažev evangelij. Zanimiv je iz več vidikov. Sestavljen je iz 114 izrekov, brez pripovednega okvira, med katerimi ima mnogo logij vzporednice v sinoptičnih evangelijih. Njegova koptska verzija je bila najdena v korpusu knjig, najdenih v Nag Hammadiju, z njo pa so identificirali že prej odkrita fragmenta Oxyrhynchus papir

I, 654 in 655, ki pa prinašata grški tekst, prej znan pod naslovom Logia Iesou. Med različicama ni popolne skladnosti. Najpomembnejši vprašanji, glede katerih sta se oblikovali dve različni stališči, sta datacija nastanka Tomaževega evangelija in njegova povezava s sinoptiki. Večina strokovnjakov Tomaža postavlja v drugo stoletje in trdi, da njegovi izreki predstavljajo predelavo sinoptikov, kar nekaj (predvsem Koester, Crossan, Cameron) pa jih trdno zagovarja izredno zgoden datum nastanka in njegovo neodvisnost od sinoptikov. Dokončno se najbrž ne da popolnoma dokazati nobene od teh teorij, saj je Tomaž gotovo prešel več faz razvoja, kar kažeta že dve odkriti različici, koptska in grška. Nekaj Tomaževih edinstvenih izrekov prav gotovo izhaja iz najzgodnejšega izročila, ki morda vodi celo do samega Jezusa, čisto mogoče je, da vsebuje kakšen sinoptično vzporeden izrek, ki je zgodnejši od različice v Novi zavezi. Toda končno lahko Tomaža preučujemo zgolj v različici, ki jo imamo na voljo sedaj in ki na splošno kaže značaj, ki je tuj osnovnemu evangelijskemu sporočilu ter tako predstavlja samosvojo strujo.

Drugi pozornosti vreden spis, ki sicer še zdaleč ne dosega Tomaževe pomembnosti, je Petrov evangelij, ki nam je danes ohranjen zgolj deloma na kodeksu iz 5. ali 6. stoletja. Fragment vsebuje pripoved o pasijonu in vstajenju. Evangelij je gotovo eden izmed najstarejših apokrifnih del, saj ga omenja antiohijski škof Serafion iz konca drugega stoletja, ko pravi, da vsebuje nekaj problematičnih mest, ki se ne ujemajo z Jezusovim učenjem, toda vprašanje je, kako zgoden datum mu lahko resnično določimo. Nekateri eksegeti zagovarjajo neodvisnost Petrove pasijonske zgodbe od kanoničnih poročil o trpljenju in smrti, vendar je večinsko sprejeto mnenje obratno. Petrov evangelij tako najverjetneje predstavlja kasnejše poročilo, ki sloni na novozaveznih virih.

Omembe vreden je še Skrivni Marko, evangelij, ki mu poleg Tomaževega in Petrovega evangelija Helmut Koester in J. D. Crossan pripisujeta izredno zgodnji datum, zato je gotovo vreden omembe. Toda sam spis je predmet mnogih polemik, saj se dvomi v njegovo avtentičnost. Fragment domnevnega spisa je bil najden leta 1958 v knjigi iz sedemnajstega stoletja. Sicer gre za neznano pismo Klemena Aleksandrijskega, ki citira iz mističnega Markovega evangelija. Ker pa originalni najdeni tekst danes ni več na voljo in ker je bil najditelj Morton Smith edini, ki ga je videl, je analiziranje zelo otežkočeno in antičnost spisa vprašljiva. Poneverba ni izključena. Najdeno besedilo sicer poroča o Jezusovi obuditvi mladeniča, ki je umrl, in spominja na Janezovo pripoved o obuditvi Lazarja.

Poleg zgoraj naštetih treh spisov kategorija besedil o Jezusovem delovanju in pasijonu zajema zgolj manj pomembne tekste, ki jih je pod naslovom *Koptski apokrifni evangeliji* zbral Forbes Robinson, in fragmente, ki sta jih zbrala Ravillout in Lacau. Večina jih je homiletičnega značaja.⁶

Pilatov cikel

Pilatov cikel vsebuje številna besedila, ki so nastala kasneje na podlagi ugibanj in legend o Pilatu. V njih se odraža radovednost za podrobnejše detajle, ki v evangelijih niso opisani. Pilat je večinoma prikazan brez krivde za Jezusovo smrt. Veliko tekstov izhaja iz srednjega veka, saj so bile takrat legende o Pilatu zelo popularne, vendar temeljijo tudi na zgodnejših tradicijah. Najzgodnejše od literature o Pilatu je verjetno kratko Pilatovo pismo Klavdiju, ki morda izvira že s konca drugega stoletja. Sicer pa je pomembnejši tekst Pilatova dela ali drugače imenovan Nikodemov evangelij, ki vsebuje dva sicer nepovezana teksta: Pilatova dela in Kristusov spust v pekel (*Descensus Christi ad Inferos*). Oba dela sta bila sestavljena ločeno najbrž v petem ali šestem stoletju

in šele v srednjeveških rokopisih so ju začeli postavljati skupaj.

Apokrifi – zgodnja tradicija?

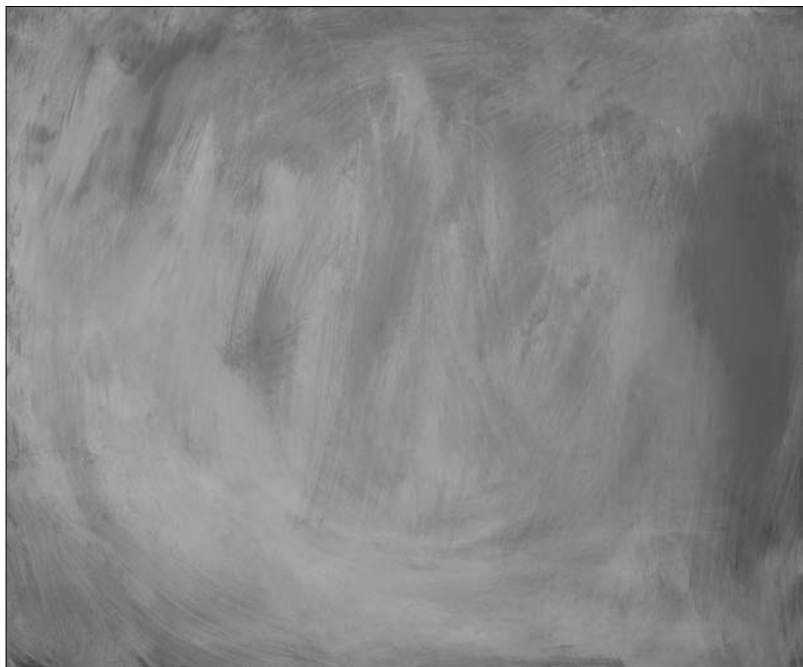
Kaj lahko povzamemo iz kratkega prikaza? Eno izmed najbolj perečih vprašanj glede apokrifov je za strokovnjake datum njihovega nastanka. Velika večina apokrifnih del povsem jasno sodi v precej kasnejše obdobje kot kanonični evangeliji, ki so se oblikovali konec prvega in na začetku drugega stoletja. Največ apokrifov se je oblikovalo šele mnogo desetletij, celo stoletij za njimi, saj že njihova vsebina, oblika ter dodani legendarni elementi nedvoumno indicirajo njihov pozen nastanek, na to pa kažejo tudi materialni dokazi. Le-ti spisi pa niti niso tako zanimivi kot peščica tistih, ki predstavljajo trši oreh, in pri katerih obstaja kakšna možnost zelo zgodnjega datiranja. Težko bi natančno rekli, koliko spisov ima dvomljiv čas nastanka, saj trden konsenz ne bo dosežen nikoli, toda izmed vseh izstopa zgolj par besedil, ob katerih se krešejo mnenja, in ki bi jih nekateri radi postavili v čas pred nastankom novozaveznih evangelijev. Natančneje rečeno sta na udaru predvsem dva spisa, pod vprašajem pa ostaja še mnogo fragmentov in seveda izgubljeni evangeliji. Daleč najpomembnejši tekst je gotovo Tomažev evangelij, sledi pa mu še Petrov evangelij. Od pomembnejših ohranjenih fragmentov, ki celo kandidirajo za postavitev v prvo stoletje, pa je predvsem papirus Egerton 2 in morda tudi polemičen Skrivni Marko. Posebej ti teksti predstavljajo za strokovnjake velik izziv, čeprav bodo tudi glede nekaterih ostalih vedno ostajali dvomi. Tudi za besedila, ki se večini zdijo nedvoumno kasnejše reprodukcije novozaveznih knjig, se bo vedno lahko našel nekdo, ki bo zagovarjal njihovo prioriteto.

Če poglede na apokrifne razdelimo zelo na grobo, dobimo dva "tabora": tiste, ki so nagnjeni k temu, da v več apokrifnih tekstih ar-

gumentirajo obstoj najzgodnejših tradicij, ki so se zgolj malo redakcijsko spremenile, in tiste (večina), ki pri apokrifih zagovarjajo njihov pozen nastanek in odvisnost od kanoničnih evangelijev.⁷

John Dominic Crossan in Helmut Koester sta dva izmed najvidnejših predstavnikov tistih, ki zagovarjajo izredno zgoden izvor nekaterih apokrifnih del. Oba zagovarjata časovno prioriteto Tomaža, Petrovega evangelija in Skrivnega Marka pred kanoničnimi spisi. Njuno raziskovanje temelji na oblikovno-kritični metodi, manjka pa jima predvsem generalen zgodovinsko-kulturni premislek. Če bi njune trditve držale, se moramo vprašati, kakšne zaključke lahko potegnemo iz takih domnev. Zgodnja Jezusova tradicija bi zaobjemala tudi kasneje nepriznana dela – zavrnjene spise, ki naj bi po Crossanovem in Koesterjevem mnenju pripadali

še celo predsinoptičnemu času. Kaj bi iz tega lahko sledilo? Po eni strani bi se ti nepriznani teksti lahko na nek način postavili na isto raven kot sinoptiki ali morda še višje, saj bi pomenili prvotnejše izročilo in prvotnejšo razlago ustnega predajanja. To bi spremenilo naš pogled na oblikovanje in predajanje izročila. Tudi tu in predvsem tu bi potemtakem dobili vir za odkrivanje najzgodnejših pogledov tradicije in celo historično točnih podatkov. To bi bilo zelo problematično, saj Koester in Crossan v najzgodnejše plasti izročila postavljata Tomaža, ki prinaša čisto drugo sporočilo, kot ga najdemo v kanoničnih spisih, saj ne pozna križa in vstajenja, ampak le Jezusa, razodevalca višje modrosti, ki poziva učence k preobrazbi. Posledica priznanja njune teorije bi bil tako zaključek, da bi tekem razvoja v zgodnjekrščanski dobi ugotovili pravzaprav zelo “selekcioniiran” razvoj ust-



Jošt Snoj: Ogenj stvarjenje, 2007 - 2008

nega in pisnega izročila, ki je ohranil v glavni struji le določene elemente in morda dodal druge. Tako bi lahko rekli, da je prvotno sporočilo prešlo v pozabo zaradi kasnejšega skreiranih evangelijev, ki so prešli v glavno linijo. Po drugi strani pa bi seveda lahko zaključili, da se je del že zelo zgodnje tradicije izvil z glavne poti in se manifestiral v spisih. S tem bi še vedno priznali prioriteto in avtentičnost kanoničnih evangelijev ter apokrifne postavili na sekundarno mesto, toda domneva bi bila sama po sebi precej neverjetna. Zelo čudno bi namreč bilo, če bi spisi, ki predstavljajo deviacijo, nastali pred tistimi, ki predstavljajo pristno sporočilo. Je ustna tradicija res najprej prešla v pisno v svoji potvorjeni obliki in šele nato v avtentični? Malo verjetno. Če vzamemo torej resno Koesterjevo in Crossanovo mnenje, iz njega veliko lažje potegnemo zaključek, da je bila najprvotnejša tradicija v resnici drugačna in so sinoptiki nekako potvorjenje originalnega izročila, ali če smo malce bolj mili, da je bila prvotna tradicija zelo neenotna in kontradiktorna sama v sebi, kar pa je skoraj nemogoče.

Tako drzne teorije bodo najbrž vedno obstajale in izzivale drugo večinsko stran strokovnjakov. Le-ti zagovarjajo kasnejši izvor apokrifov, ki potrjuje tradicionalno zaupanje v Novo zavezo. Ta pogled je mnogo verjetnejši. Apokrifi izpadejo iz slike najpristnejših izročil in nam ne pomagajo dosti pri ugotavljanju razvoja tradicije, ki je vodila do prvih evangelijev, saj očitno predstavljajo kasnejši razvoj, ki se je odcepil od glavne smeri, kasnejša razmišljanja in iskanja. Poglejmo si, zakaj.

K apokrifom moramo pristopati previdno ter premišljeno. Ne smemo jih *a priori* brez razmisleka označiti kot izrojeno sliko o Jezusu, vendar pa moramo upoštevati očitna dejstva. Obravnavati jih moramo skladno z zgodovinskim razvojem prvega krščanstva in jih poskušati postaviti v kontekst razgibanega religioznega življenja prvih stoletij in ustnega

ter pisnega predajanja tradicije. Razlikovati moramo med glavnim tokom, ki je zajemal različne skupine, in sektami ter skupinami, ki so se odcepile od glavnega toka in v osnovi spremenile svoje verovanje, ali ki so zgolj začele iskati svojo razlago. Predvsem pa je pomembno, da izpred oči nikoli ne izgubimo dejstva kanona! Kanon je namreč postal uradno merilo Cerkve in vsi spisi izven njega so bili zavrženi. To ni nepomemben in spregledljiv podatek.

Kanon (in apokrifi)

Zelo zanimivo je dejstvo, da so v Novi zavezi štiri različni evangeliji, nič več in nič manj. Če bi bila prva Cerkev zelo ozka in samovoljna ter bi želela zelo ostro začrtati meje svojega prepričanja, najbrž ne bi dopustila, da se kot normativni postavijo kar štiri spisi. Če bi bil namreč njen glavni namen zgolj nekakšna promocija sebe in svoje vere brez ozira na celotno tradicijo, ki se je smatrala za avtoritativno, bi se najbrž omejila na zgolj eno besedilo. Če pa bi bila prvotna Cerkev po drugi strani zelo neselektivna in bi sprejemala vse pojavljajoče se spise in ustna izročila, bi zagotovo vključila še kakšno besedilo več (ki ga danes poznamo kot apokrifno), ki bi prineslo na primer nov vidik k pogledu na Jezusa. Vendar pa je zgodnja Cerkev sprejela zgolj spise Marka, Mateja, Luka in Janeza, vse ostale tradicije o Jezusu pa je slej ali prej zavrnila. To je sicer najbolj očitno dejstvo, ki ga lahko spoznamo iz Nove zaveze, vendar pa je ravno to dejstvo velikokrat spregledano ali pa predstavlja nekak kamen spotike.

Veliko sodobnih strokovnjakov začenja svoje raziskovanje apokrifnih besedil brez ozira na dejstvo, da veljajo za apokrifne, in jih obravnavajo na popolnoma enaki ravni kot normativne evangelije. Po mojem mnenju je ta pristop napačen, saj zaobide dejstvo kanona. Če so bili določeni teksti v najzgodnejši dobi sprejeti kot merodajni, so goto-

vo na nek način nadrejeni vsem ostalim tradicijam. Ker če temu ni tako in menimo, da so bili nekateri apokrifi že od vsega začetka na enaki oziroma višji ravni kot novozavezni evangelijski, dajemo nezaupnico prvi Cerkvi. Tako v bistvu trdimo, da je najzgodnejša Cerkev izbrala iz večih besedil zgolj to, kar se ji je zdelo ustrezno glede na neke nejasne lastne interese. Cerkev naj bi tako oblikovala lastno poročilo o Jezusu, ki bi ji ustrezalo in se ne bi ozirala na pristnost izročila. Ta misel se zdi precej absurdna. Če bi imela Cerkev zgolj in samo interes zgraditi neko samovoljno strukturirano poročilo o Jezusu, bi (kot sem že omenila) najbrž sprejela zgolj en evangelij in bi se izognila zbirki štirih različnih, ki si med seboj v nekaterih pogledih jasno nasprotujejo. Zakaj bi si s sprejetjem štirih različnih spisov nakopala stalni vzrok za obtožbo neskladnosti in neresničnosti ter bila tako postavljena v težak položaj, ki zahteva stalno interpretacijo in legitimizacijo same sebe, če ne bi dejansko verjela v to, da so vsi ti štiri spisi in le ti edini spisi, ki prinašajo resnico, pa čeprav iz različnih vidikov.

Toda to je zgolj en vidik vprašanja o kanonu. Še danes ni popolnoma jasno, na kakšen način se je izbrusil in oblikoval krščanski kanon – normativni spisek knjig, ki jih je potrebno smatrati za avtoritativne – in kdaj točno lahko govorimo o relativno trdno zasidrani normi. Poglejmo si dve različni teoriji o nastanku.

Henk Jan de Jonge v svojem članku *The New Testament Canon*⁸ poudarja, da se moramo zavedati, da je bil proces nastajanja kanona na nek način dvojni. Šlo je najprej za njegovo rast in nato za omejitve. Striktno rečeno naj o kanonu ne bi smeli govoriti do srede četrtega stoletja, ko imamo najzgodnejšo potrditev uporabo grške besede *kanon* v smislu “ekskluzivne liste avtoritativnih knjig” v Atanazijevi razpravi o Nicejskem koncilu. Toda kateri so bili glavni kriteriji

za to, da se je neka knjiga vključila in ohranila v končnem spisku? De Jonge povzema različne avtorje in njihove spiske glavnih meril, na katere se je ozirala zgodnja Cerkev pri oblikovanju kanona, kot najbolj temeljitega pa navaja Karl-Heinz Ohligov spisek enajstih kriterijev. Le-ti so: apostolskost izvora v ožjem ali širšem smislu; starost dokumenta; zgodovinska verjetnost vsebine; ortodoksnost; skladnost s Staro zavezo; namenjenost celotni Cerkvi – katoliškost; jasnost pomena; duhovnost vsebine; sprejetost v Cerkvi; uporaba za javno učenje. Več kot očitno je seveda, da vsaka izmed novozaveznih knjig ne ustreza vsem enajstim zahtevam. Nekatera pisma imajo na primer precej pozen izvor (Judovo pismo), druga so namenjena samo ozkim skupnostim in ne Cerkvi na splošno (Pismo Galačanom). Za Pismo Hebrejcem avtor ni znan. Vprašanje je torej, kateri izmed kriterijev je bil prioritetni in je prevladal, četudi določen spis ni ustrezal ostalim zahtevam. De Jonge trdi, da naj bi bil fundamentalni izmed vseh kriterij ortodoksnosti. Cerkveni očetje so ta kriterij nekajkrat jasno izrazili, velikokrat pa implicirali v svojih kritikah. Avtor članka tako zaključí, da je bila za sprejetost spisa v kanon najvažnejša ortodoksnost, torej vsebinska skladnost s tradicionalnim učenjem Cerkve. Katerikoli argument avtorji uporabljajo, je njihov skriti vzrok za odklanjanje knjige lahko tudi zavračanje herezije.

Na drugi strani pa Harry Gamble v članku *Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon* poudarja, da je pogled, ki kanon smatra kot orožje ortodoksije, napačen.⁹ Zgodovino kanona bi morali gledati bolj kot funkcijo zgodovine javnega branja in interpretacije Svetega pisma. Kanon naj bi bil posledica zgodovine liturgije in ne zgodovine doktrine. Poudarek pri oblikovanju norme je bil na tradiciji in javnem branju v cerkvah. Konsistentno in kontinuirano branje v cerkvah je bilo tisto, kar je knjige kvalificiralo

kot priznane. Kanon je tako retrospektivno gledanje Cerkve na njene navade branja. Kar je bilo prej *de facto*, je z uvedbo kanona postalo *de jure*. Zgodovino kanona naj bi tako bolje razumeli kot zgodovino liturgičnega življenja in ne kot dogmatični konstrukt.

Kdo izmed avtorjev ima prav? Eden ali drugi, ali morda vsak po malo? Vsekakor je res, da je vprašanje precej kompleksno. Ker pa je naše zanimanje osredotočeno na evangelije, se bomo posvetili predvsem vidiku, ki zadeva njih, problematična vprašanja pisem in Razodetja pa bomo pustili ob strani.

Najprej je pomembno poudariti nekaj opazk. Četudi je termin ortodoksija kasnejšega izvora in se je pojavil kot nasprotje hereziji, to še ne pomeni, da njegovega bistvenega pomena ne moremo aplicirati na najbolj zgodnje obdobje, saj ortodoksija pomeni pravilno učenje. In to je bila primarna skrb Cerkve od njenega izvora dalje. Od vsega začetka krščanskih skupnosti so bile le-te hierarhično organizirane in tako stalno podvržene avtoritativnemu nadzoru, ki je skrbel za pravo vero in s tem seveda za to, da se je pri obredih uporabljala avtentična tradicija. Najprej so bili to seveda apostoli in nato njihovi nasledniki. Ustna in pisna tradicija sta se predajali iz skupnosti v skupnost in bili pod budnim očesom avtoritet. Poleg tega so imele Cerkve živahen medsebojni kontakt in so gotovo predstavljale druga drugi določeno mero korektiva. Že od vsega začetka je torej veljalo prepričanje, da so se evangeljski spisi v liturgiji uporabljali zato, ker so bili sprejeti kot avtentični, kar pomeni, da se je smatralo, da izražajo pravilno prepričanje. Ortodoksijo v širšem pomenu besede in liturgijo tako težko ločimo, saj je bila ena preverjana z drugo.

Dejstvo, da zbirko štirih evangelijev zagovarja že Irenej v drugi polovici drugega stoletja, pomeni, da je bila kolekcija štirih že znana od prej. Če je bilo temu tako, je mora-

lo obstajati prepričanje, da so si bili ti evangeliji enotni v bistvenem teološkem sporočilu. Že zelo zgodaj so jih spoznali kot enotno tradicijo v raznolikih oblikah. To nam pove, da je bilo osnovno teološko prepričanje začrtano že prej, četudi še ni bilo veliko očetov, ki bi ga izpilili. Narekovali so ga sprejeti spisi, ki so postali del življenja krščanskih skupnosti.

Tekom let pa je sprejeta tradicija prišla v nevarnost. Napadi niso prihajali zgolj od zunaj, od nasprotnikov, ampak predvsem od znotraj, saj so se začele pojavljati različne interpretacije, ki niso bile v sozvočju z dotedaj sprejetim izročilom. S pojavom različnih herezij od drugega stoletja dalje so teološki pogledi in interpretacije krščanske tradicije začeli dobivati svojo jasnejšo obliko. Začela se je brisiti ortodoksija, doktrina o pravilni veri, ki pa ni bila nov konstrukt, ampak artikulacija in razvoj že znanega in sprejetega verovanja.

Če povemo na kratko: liturgija je sprejela tisto, kar je veljalo za pristno in avtentično; jasno definiranje pravovernosti, ki je bilo kasnejše, pa je seveda slonelo na tradicionalno sprejetih spisih. Kriterijev zato nekako ne moremo strogo ločevati med seboj in poudarjati samo enega vidika, sploh pa zato, ker sta bila ortodoksija in liturgična uporaba tesno povezani. Kompleksna situacija zgodnjega krščanstva ne dovoljuje zgolj enostranskih razlag. Kanonizacija spisov je v prvi vrsti prav gotovo pomenila refleksijo na zgodovino življenja Cerkve in na to, kateri spisi so bili sprejeti. Vendar pa je prav tako res, da so se meje veljavnih besedil zasidrle v obdobjih herezij in se je moralo napraviti ločnico med množico spisov, ki so se pojavljali v javnosti. Ko je šlo za sprejetje Mateja, Marka, Luka in Janeza, ni dvoma, da je bila tradicionalna sprejetost in liturgična raba že sama po sebi zadosten faktor za njihovo vključitev v kanon. Ko pa je šlo za izključitev heretičnih spisov, ki bi se lahko začeli uporabljati v liturgiji,

pa je v ospredje stopil kriterij ortodoksije, ki se je oblikoval prav ob tradicionalno sprejetih štirih spisih. Če se vrnemo nazaj na dva različna pogleda, ki smo ju predstavili, moramo tako dati prav obema avtorjema, vendar z opombo, da sta malce enostranska. Gamble zaključí, da je bil končni kriterij pri oblikovanju kanona sprejetost v Cerkvah, vendar ne opozori na dejstvo, da je bil vzrok za utrjeno sprejetost spisa v Cerkvah gotovo dejstvo, da so v njem prepoznavali pravoverno učenje, prav tako pa ne pove, da so bile herezije gotovo nekakšen sunek, ki je prispeval k trdnejši zamejitvi veljavnih knjig. De Jonge na drugi strani pravilno podčrtuje pomen tradicionalnega učenja, vendar ne pove, da se je le-to reflektiralo v tradicionalni sprejetosti v Cerkvah, ki je tekom desetletij postala nekaj samoumevnega, v stoletjih pa še toliko bolj.

Apokrifi versus kanonični evangeliji

Sedaj, ko smo se ustavili ob pomembnem dejstvu kanona, lahko zaključimo, da so bili apokrifi zavrjeni, ker na takšni ali drugačni ravni niso bili kompatibilni s tem, kar je veljalo za edino pristno tradicijo – s sprejetimi evangeliji. To se v mnogih, ki so se ohranili do danes, takoj jasno vidi (Tomažev evangelij otroštva, Tomažev evangelij ...), v drugih pa morda nekoliko manj jasno (Petrov evangelij). Nekateri so bili vsebinsko najbrž precej sozvočni s kanoničnimi besedili, toda na ravni "časti" neenaki (izgubljeni Evangelij Hebrejcev). Vsi od teh pa so bili zavrjeni že zgodaj. Smiselno je torej, da je bilo merilo za vse enako gotovo in to merilo je bilo avtentično izročilo, ki ga je prinašala najzgodnejša tradicija. Tudi to, kar je danes ohranjeno zgolj zelo fragmentarno ali kar se je tekom let izgubilo, je torej odstopalo v večji ali manjši meri od tega, kar je postalo glavna norma – kanoničnih evangelijev. Kar pa ni odstopalo, se vseeno ni moglo primerjati z

njimi, saj je bilo tretirano kot drugotno. Pomembno dejstvo, ki ga moramo imeti v sekozi pred očmi, je, da nam celotna apokrifna tradicija ne prinaša nobenih presenetljivo novih zgodovinskih dejstev ali spoznanj o Jezusu, ki ne bi bili znani že iz Nove zaveze, ampak je razlika je zgolj v interpretaciji Jezusove osebe in njegovega sporočila. Sklep, da so apokrifi sekundarni, je iz tega vidika (na splošno in v končni obliki; seveda obstaja možnost, da vsebujejo drobce najzgodnejše ustne ali pisne tradicije in da so bili ti delčki v osnovi bolj podobni kanoničnim različicam) neizogiben.

Edina druga možnost bi bila misel, da so nekateri apokrifni evangeliji, in to predvsem Tomaž, ki močno simpatizira z gnosticizmom, predstavljali sliko pristnega krščanstva, ki ga je zelo zelo kmalu izpodrinilo krščanstvo, ki ga poznamo sedaj. Zaustavimo se za trenutek resno ob tej misli. Ali je možno, da je bilo resnično Jezusovo izročilo in prvotnejša interpretacija zadušena in ga je nadomestila malce prirejena verzija? Seveda je glavno vprašanje, zakaj bi se to zgodilo. Kakšen bi bil razlog, da bi se pristno izročilo zavrglo in ustvarilo novo? Če bi novonastala vera prinašala mnogo konkretnih ugodnosti, bi na to vprašanje zlahka odgovorili. Toda ne. Zgodnji kristjani so bili vse prej kot v zavidljivem položaju. Za "zunanji" svet so bili sumljiva vraževerna skupina. Bili so tarča posmeha in v določenih obdobjih celo krutih preganjanj. Vera jim ne le ni olajševala življenja, ampak jim je postavljala celo stroge moralne predpise. Nadalje ne smemo pozabiti na samo novost novozavezne vsebine. In to prepričanje se je moralo oblikovati že zelo zgodaj, saj bi bilo težko verjetno, da bi bila tako nedoumljiva trditev kasnejši konstrukt, ki bi prevladal nad primarno vero. Ideje o "zaroti" so torej bolj primerne za sodobno filmsko industrijo kot pa za resnično življenje iz začetka naše dobe, ko so prvi kristjani do-

življali vse prej kot ugodnosti zaradi svoje-
ga prepričanja. Drzne trditve o pristnem po-
zabljenem krščanstvu tako ostajajo zgolj ak-
tualne teorije v vrsti mnogih sodobnih. Ne
le, da so zgrajene na mnogih domnevah in
nepotrjenih predpostavkah, ampak tudi spre-
gledujejo mnoga obstoječa dejstva.

Najpomembnejše dejstvo, ki popolnoma
poruši to teorijo in ki ga zagovorniki le-te pre-
prosto spregledajo, je to, da je bila vera v Je-
zusovo vstajenje gotovo prisotna že zelo zgo-
daj. Pavlovo pismo Korinčanom, ki je nastalo
zgolj kakih dvajset let po križanju, vsebuje
znano antično veroizpoved o Jezusovi smrti
in vstajenju, ki je obstajala že precej pred
nastankom samega pisma, saj Pavel sam pravi,
da jo je prejel (1 Kor 15,3). Najbrž izhaja
iz zgodnjih štiridesetih let. Že od samega
začetka krščanskega gibanja je bila cen-
tralna ravno vera v Jezusovo vstajenje. In ne
zgolj to. Četudi kristologija še ni bila visoko
razvita, je bilo Jezusovo vstajenje takoj po-
vezano z njegovim posebnim statusom. Pavlova
pisma (ki so nastala mnogo pred novo-
zaveznimi evangeliji) so polna kristoloških
himničnih vzklikov, ki kažejo na religiozni
entuziazem prvih krščanskih skupnosti. Je-
zusovo vstajenje in njegov nadnaravni položaj
torej prav gotovo nista kasnejši izmislak, ampak
je to prepričanje prisotno že v samem za-
četku novonastalega religioznega gibanja. In
četudi v Pavlovih pismih ne bi našli trdnih
dokazov za zgodnje prepričanje v Jezusov
nadaravni status, bi nam bilo zelo težko
sprejeti razlago, da se je to prepričanje raz-
vilo kasneje. Zakaj le? Bilo je precej šokantno
in nedoumljivo človeškemu umu. In zakaj
bi se razvilo ravno okoli Jezusa? Priznavanje
Jezusu, konkretnemu zgodovinskemu človeku,
Božji status, toda hkrati tudi človeški, je
bilo nekaj nezaslišanega. Če je Cerkev kot sr-
čiko verovanja ohranila prav to šokantno spo-
ročilo, osnovni motiv ni mogel biti drugačen
kot trdno prepričanje v to resnico.

Zelo podobna možnost za zagovarjanje
zgodnjega nastanka nekaterih apokrifov bi
bila, da je bilo nekaj izmed prvotne tradicije
izbrisane in zavržene ter je ostalo zgolj to, kar
se je zdelo primerno. Toda kanonični in ne-
kanonični evangeliji so na različnih straneh
kanoničnega merila ravno zato, ker niso na
enaki ravni in postavljeni skupaj ne prina-
šajo popolnoma koherentnega sporočila. Je
bilo torej prvotna tradicija takšen konglome-
rat raznolikih izročil, da ni bil konsistenten
sam v sebi? Res je, da je Nova zaveza polna
nasprotij, vendar pa je njeno jedro nerazde-
ljeno. Razlikovati moramo med neskladji, ki
so posledica druge teološke perspektive, in
neskladji v samem bistvu.

Apokrifna dela na splošno v končni obli-
ki predstavljajo torej kasnejši odmik od
glavne struje krščanstva in večinoma sekun-
darno predelavo že znanega izročila. Kljub
začetnemu zelo splošnemu pristopu k vpra-
šanju to najverjetneje ni prenašal sklep.
Ne smemo namreč pozabiti, da je za veliko
večino ohranjenih apokrifnih tekstov
mnogo kasnejši nastanek vsekakor precej
trdno dokazljiv in le redki nasprotujejo ka-
snejšemu datiranju. Ohranjena besedila, ki
so sporna glede datumov nastanka, pred-
stavljajo zelo majhen odstotek vseh obstoječih
tekstov. To gotovo pove veliko. Vendarle
pa moramo zaključiti s pomembno opazko.
Naša trditev, da so apokrifi sekundarni od-
mik od pristne tradicije, ne pomeni, da ne
slonijo na njej in ne pomeni, da izključu-
jemo možnost, da nekateri spisi vsebujejo
izredno zgodnje izreke ali pripovedi, ki so
v ustnem ali pisnem izročilu krožile že v pr-
vih desetletjih po Jezusovi smrti. To je
najverjetneje predvsem za Tomažev evan-
gelij. V njem morda lahko najdemo celo
kake besede, ki gredo do historičnega Jezusa.
To, kar opisujemo kot sekundarno, je zgolj
interpretacija, je končna oblika, ki jo imamo
na voljo sedaj.

Apokrifi – zgodnji komentarji

Samo dejstvo obstoja apokrifov ni v bistvu niti najmanj presenetljivo. Je odsev živahnega predavanja in reflektiranja poročil o Jezusu in kaže na to, kako veliko je bilo zanimanje zanje in kakšen je bil njihov vpliv. Poleg apokrifnih evangelijev obstaja tudi veliko drugih skritih tradicij: pisem, apostolskih del, apokalips ... in tudi tukaj za veliko večino – skoraj vse – velja, da njihov pozen datum nastanka ni sporen. Vendar pa moramo poudariti, da se s poznejšim datiranjem apokrifov nikakor ne izključuje možnosti, da vsebujejo tudi nekaj avtentičnih drobcev, ali drugače rečeno, delce najbolj zgodnega izročila. To, kar postavljamo za “nepristno”, kar pomeni izven najprvotnejšega toka izročila, so apokrifi v svoji končni obliki. In v bistvu je končna oblika tista, ki jo lahko edino preučujemo, in seveda tista, ki nam največ pove in največ šteje.

Tako na koncu koncev spoznamo, da rešnični pomen apokrifov niti ni toliko v tem, da nosijo morebitne drobce najzgodnejših predanih besed apostolov ali celo morda besede samega Jezusa. Njihovo največje bogastvo je v njih samih in v njihovi končni obliki, ki jo imamo na razpolago. Le-ta nam namreč živo priča, kako pestro in dinamično je bilo življenje v zgodnjekrščanskih časih in kako pomemben del življenja je bila vera. Ljudje so se zanj živo zanimali, jo mediterali in iskali odgovore na odprta vprašanja. Res je sicer, da so največkrat zašli v slepo ulico, se umaknili od bistva, zašli v heretična mišljenja ..., toda včasih se izkaže, da so zgolj razvijali svojo pobožno domišljijo. Ker je bilo kulturno okolje zaznamovano z različnimi religioznimi in filozofskimi vplivi, je interpretativno in kreativno razmišljanje ob prejetem izročilu gotovo rodilo mnogo besedil, ki pa so zašla v ekstreme ali prepričanje, ki se je označilo za heretično.

Lea Jensterle

Viri in literatura

- Elliot J. K., 2005. *The Apocryphal New testament (A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation)*. Oxford: Clarendon Press.
- Koester Helmut, 1990, *Ancient Christian Gospels (Their History and Development)*. London: SCM Press, Philadelphia: Trinity Press International.
- Klauck Hans-Josef, 2003, *Apocryphal Gospels (an Introduction)*. London - New York: T&T Clark International.
- Meier John P., 1991, *A Marginal Jew*. New York: Doubleday.
- De Jonge Henk Jan, 2003. *The New Testament Canon. V: The Biblical Canons*. Leuven: University Press, 309-319.
- Gamble Harry, 2004. *Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon. V: The Earliest Gospels*. London - New York: T & T Clark International, 27-39.

1. Prim. J. K. Elliot, *The Apocryphal New testament (A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation)*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
2. Prim. Hans-Josef Klauck, *Apocryphal Gospels (an Introduction)*, London - New York, T&T Clark International, 2003, 6-21; John P. Meier, *A Marginal Jew*, New York, Doubleday, 1991, 36.
3. Ta evangelij moramo razlikovati od gnostičnega evangelija z enakim naslovom, ki je znan iz Nag Hammadija.
4. Prim. J. K. Elliot, *n. d.*, 31-45.
5. Klauck postavlja fragment v leto 200 in ne 150, kar je bilo dolgo sprejeto in kar sprejema tudi Elliotova zbirka. Prim. J. K. Elliot, *n. d.*, 37; Hans-Josef Klauck, *n. d.*, 23.
6. Strokovnjaki so na podlagi fragmentov identificirali spis in ga poimenovali Gamalielov evangelij, četudi se to ime ne pojavlja v patrističnih besedilih. Prim. J. K. Elliot, *n. d.*, 159.
7. Prim. Hans-Josef Klauck, *n. d.*; John P. Meier, *A Marginal Jew*, New York, Doubleday, 1991, 114-141; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels (Their History and Development)*, London, SCM Press, Philadelphia, Trinity Press International, 1990.
8. Prim. Henk Jan De Jonge, *The New Testament Canon*, v: *The biblical canons*, Leuven, University Press, 2003, 309-319.
9. Prim. Harry Gamble, *Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon*, v: *The Earliest Gospels*, London - New York, T&T Clark International, 2004, 27-39.

Pesmi

Ko sem te končno spoznala

“Lepo, da si prišel,” je rekla Lillian.

“Ko bi zdaj spala, bi vse to zamudila ...”

Erich M. Remarque, Nebesa ne poznajo izbrancev

*Ko sem te končno spoznala,
sem prestopila prej nepremostljivo mejo.
Bolezen, ki je vselej stala med menoj in svetom
kakor rosno okno, je nenadoma splahnela
in pred menoj je prostrano ležalo življenje.
Kakor smučar pred velikim spustom sem stala,
pripravljena, da zdrvim navzdol, in zdelo se mi je,
da je veter odnesel vse, kar me je vezalo
in hromilo.
Neslo me je dalje z eno samo mislijo:
tja, kjer bom
po mrtvem zraku v skatli zadihala
zrak življenja zunaj,
rešena kot postrv, ki so jo spravili v akvarij,
premajhen zanj, pa se je v njem zaletavala,
trgala rastlinje
in mešala blato. Zdaj, nenadoma
je šipe ne omejujejo več,
našla je reko, kamor sodi, in se igra s hitrostjo
in mavričnimi barvami ...*

*Zakaj ravno s teboj?
Zato, ker ljubiš življenje in si krotak.
In slutim, da bom doma tam,
kjer boš ti zamejil svet.*

*Zaljubljena sem v to breztežno živost,
ki me obliva na ulicah in trgih, v restavracijah,
galerijah,*

*koncertnih in opernih dvorana in kapelah.
Ljubim ga,
to neznano in neugnano, poželjivo življenje,
podobno slapu blage svetlobe, sladkemu opoju.
Kot da diham svetlobo,
božansko silo, ki mi poganja srce in pretaka kri -
vsrkala me je vase in me varuje,
medtem ko moje misli posedajo v senci
bohotnih kostanjev.
Tej svetlobi se ni moč upirati:
v mehkem naletu žarkov se sence minule
resničnosti
razpršijo kakor megla
in negotovost prihodnosti se razblini -
ostane le trenutek, ura, zdaj.
aroben čas poln plodnega pričakovanja
in izpolnitev,
življenje kot panj, poln sončnega medu,
svetloba brez sence,
življenje brez obžalovanja,
upepelitev brez pepela
in čudežen občutek, da ne bo minila
najlepša zgodba,
dokler bom v njenem naročju;
in v moji notranjosti nikoli ne bo umrlo,
kar sodi k tej čarni svetlobi.*

*Čakaj ravno s teboj?
Zato, ker ljubiš življenje in si krotak.
In slutim, da bom doma tam,
kjer boš ti zamejil svet.*

*Ne moreš vedeti, kaj doživljam, in ne čutiti,
kako se podoba sveta v meni prebuja in govori,
in ne moreš niti slutiti, da skoraj ne morem
govoriti,
ker mi srce prekipeva, in da je med imeni,
ki jih pozna,
tudi tvoje -
pripela sem ga na nebo v svojih ustih.
Tisoč glasov rase v ubrano večglasje,*

*ki prodira v mojo notranjost in postaja del mene,
in spomin, ki ga stoletja nosim v sebi,
se zgošča v krik.*

*Pa se vendar zavedam,
da je vse to zame le enkratno,
da se nikdar več ne bom čutila tako zlita s svetom
kakor zdaj.*

*Zaradi tega zaznavam, kar je za večino hrup,
kot vrisk življenja,
in kar je zate morda vsakdanjost,
kot milost in darilo.*

*Zame je vse novo:
zrahljane gozdne poti, ki izvabljajo vzdihe,
jasnina, ki napolni obnemeli tolmun po dežju,
neizmerna razdalja na sliki iz otroštva
in nežno trepetanje tvojega glasu,
kjer se lahko oblečem v novo ime;
v tišini zvonkih juter se čudim trenutkom,
v katerih se nič ne dogaja,
in prebujam nočne ptice v neskončni let -
neslišne perutnice se razpirajo v odmeve
med nebom in svetlobo,
da izhlapijo vse daljave,
da zableščijo kraji in pšenična polja,
zlato zrnje, ki se vsipa v žile ...*

*Zdaj zares čutim bridkost v ranljivih pogledih
ljudi, ki so potisnjeni v kot,
ljudi, ki ne morejo zaspati,
ljudi, ki nočejo domov, ker ne vedo,
kaj naj počnejo.*

*Faz pa zasledujem življenje kakor strasten lovec
belega jelena:*

*skozi listje drevja prepoznavam njegov
skrivnostni dih,*

*v blodnjaku vonjev voham vonj
njegove burno kipeče krvi,
vidim ga, kako teče proti meni gibko,
da jemlje dih,*

*vendar se – tik preden ga ujamem – razblini
kakor luna navsezgodaj ...*

©, v meni je, od utripa do utripa, nedoumljivo,

kakor v zaljubljenih ljubezen in – smrt.

*Potem se, trepetajoča v sončnem zlatu,
stopim v senco cvetoče lipe
in zaprem oči.*

*Njen opojni vonj vzpostavlja ravnovesje,
ko stvari beže iz oblike.*

*In sem sama s seboj,
sem vhod v drug svet,
v deželo samote in soglasja.*

*In sem pred Teboj
na kolenih svojega srca.*

Zbližanje

(Po obisku žičke kartuzije, 1998)

*Se spomniš, od kod
tiha žalost
v nenavadno lepi
razvalini?
Usepovsod spokojna modrina -
modri plamen.
In v njem bolečina, ki jo uteši
smrt.*

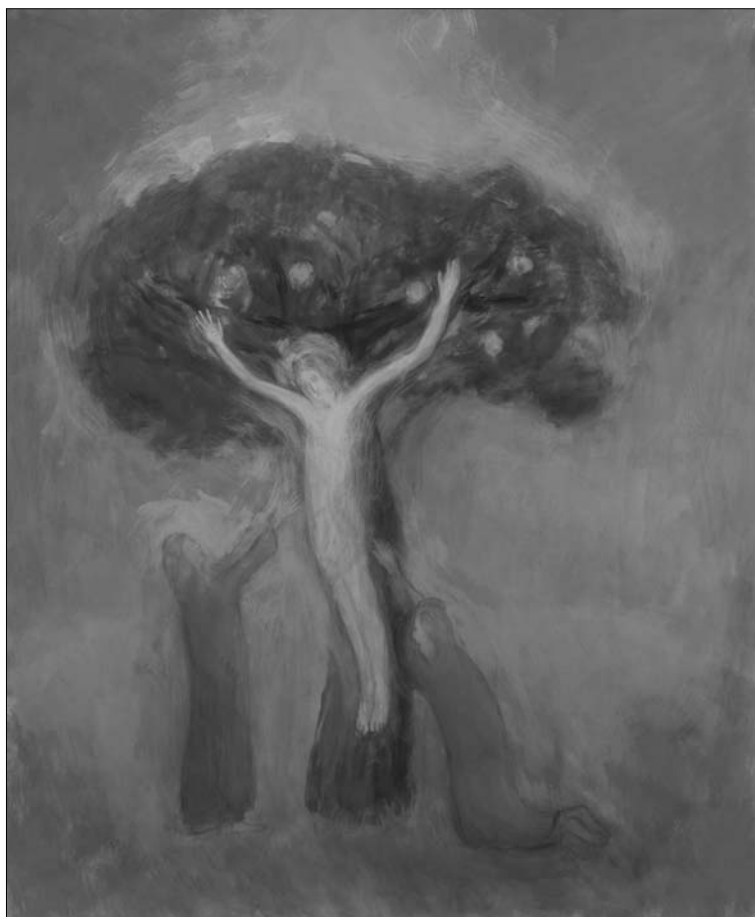
*Kako še zmeraj dišijo visoke trave
v bivših sobah in vrtovih samo za moške.
Kako še zmeraj diši pehtran, šatraj
po zelenem otoku kartuzije.
Misliš: včeraj je bil tisti dan, ko so odšli
čisto tiho, sami, z nepremagljivo skrivnostjo ...
Kako glasno odmeva kamnita lupina,
dvojna ura, moj, tvoj molk.
© mraku se stražarji v stražnem stolpu smejejo.
Slišiš? že dolgo časa se smejejo,
ko spomine štejejo -
za edino zgodbo,*

*na edini poti, ki je nismo ljudje zgradili.
Že dolgo časa hočejo odkriti način,
kako bi se počutili varne med razvalinami.*

*Po hodnikih,
po vseh križnih stezah med zidovi,
ki so že daleč na svoji poti h koncu,
krožijo opazovalci.
Ustopajo globoko v zgodovino
in iz nje izstopajo.
Use, kar jim stari kamni povedo, zapišejo.
Use si zapisujejo
z natančne razdalje,
z vedno bolj togimi hrbti.
Usako malenkost,
vsak vzdih iz duše,
celo svoje zamujene kretnje vpišejo
v knjigo opominjanja ...
Zapisujem ta čas, nedvomno isto.
Strašno razodetje.*

*A ti si to? me je ogovoril čudak
med nekdanjimi vrati.
Lepo pozdravljena pri nas!
Ali ni tu lepo!
To so barve!
To je pokrajina!
To je odprt prostor in zveneča tišina!
Tukaj je čas močan.
Tukaj je čas tako močan, da ti povzroča srh.
Tukaj je čas tako močan, da te boli ves svet.
Tukaj ti čas vzame dih:
brez prilizovanja,
brez obeta,
brez zamaknjenja.
Potem trdno zaspi za koščeno mizo, tu,
v največji bližini.
Potem te pusti samega.
Ne preostane mu nič drugega.*

*Foj, kakšna presunljivost
je v prepihu, ki izprazni vse glasove
pod milim nebom!
To je tako silno, da ne morem razumeti.
Nikjer nisem brala, kako se poraja nebeško petje
- drugačna harmonija,
tu, na zemlji, v ušesu, v srcu, ki se prepušča.
In zlati žarek, ki šine navzdol, da se potrdi,
da ni naključno – oster nož zারেže v čas, ki ubija,
da priteče čisto zlata kri ...
In grem taka proti tebi, božansko, in ti rečem:
“Ne sprašuj me o moji silni potrpežljivosti;
pričevalka časa je. Njena je najsvetlejša ura
dneva.”*



Jošt Snoj: Drvo življenja (Adam in Eva), 2007 - 2008

Kdo so svetniki? So to današnjemu človeku oddaljeni ljudje, ki so postavljeni na oltarje in jih prosimo, naj za nas posredujejo v posameznih stiskah? Ali danes sploh še potrebujemo svetnike? Če so to zgolj oddaljeni ljudje iz daljne preteklosti, ki jih je Cerkev razglasila za svete, če so to zgolj imena, ki jih lahko preberemo v koledarju ali pa jih slišimo pri nedeljski maši ter se jim priporočamo, nam ne koristijo veliko. Če pa za vsakim svetniškim imenom vidimo lik človeka, ki je v življenju rasel in padal, a kljub padcem ohranil zaupanje v Boga in ostal iskalec Boga, potem so svetniki sporočilni tudi za današnjega človeka, saj gre za konkretne življenjske zgodbe, ki so vedno bile aktualne tako v preteklosti kot danes. Zakaj? Ker nam potem svetniki kažejo, kako so našli pot k Bogu.

Biti svetnik ne pomeni biti čuden in nenavaden. Biti svetnik ne pomeni, da v življenju nimaš težav v odnosu do Boga in do bližnjega. Biti svetnik pomeni, da ohranjaš vero in zaupanje v Boga tudi takrat, ko dvomiš in ko ne doživljaš njegove bližine in tolažbe. Biti svetnik pomeni, da v svoje odnose prenašaš Jezusov zgled, da odpuščaš in prosiš za odpuščanje, da v življenje prinašaš dobroto in ljubezen.

U zgodovini krščanstva lahko najdemo številne zglede, ob katerih se lahko učimo živeti svetniško. Vedno znova me preseneča zgled, ki ga je dala Mati Terezija, ki jo vsi poznamo kot osebo, ki je vedno želela pomagati najbolj odrinjenim. Ona je v teh ljudeh videla Jezusa in to kljub temu, da sama skozi daljše časovno obdobje ni doživljala Boga.

Toda za svetniško življenje ni potrebno iti v misijone, niti ni potrebno postati duhovnik ali redovnica oz. redovnik. Usak je namreč v svojem okolju in v svojem poklicu živi poklican, da živi svetniško: kot otrok, kot mati ali oče, kot samski, kot star človek, kot bolnik ali kot človek v duhovnem poklicu. Tudi tistega, ki je v zaporu, ki je na robu družbe, ki je odvisnik od alkohola, mamil ali česa drugega, Jezus kliče na pot svetništva. Samo pogledjmo nekatere svetnike. Evangelist Matej je bil cestinar. Cestninarji pa so bili v Jezusovem času pogosto razumljeni kot izdajalci Izraela in goljufi. Apostol Peter, ki je Jezusa spremljal tri leta, ga je na veliki četrtek zatajil. Sv. Pavel je preganjal prve kristjane, nato pa se je spreobrnil in postal eden najpomembnejših oznanjevalcev evangelija. Sv. Avgušтина je njegova mati vzgajala krščansko, on pa se je pri devetnajstih letih odločil, da ne bo kristjan. Resnico je pričel iskati pri raznih gibanjih. Bil je krivoverec, živel je moralno sporno, a nato se je spreobrnil in postal ne samo kristjan, ampak tudi duhovnik in kasneje škof, ki je zaznamoval razvoj krščanske misli v 5. stol. po Kr. Še bi lahko naštevali svetnike in se srečevali z njihovimi slabostmi, z njihovimi grehi. Svetniki so znali sprejeti svojo grešno naravo, ob Jezusu so doživeli odpuščanje in pri tem začutili, da jih Bog sprejema in ljubi. To doživljanje božje milosti jim je dajalo moč, da so se vedno znova vrnili k Bogu.

Svetništvo torej ni nekaj za popolne ljudi, ampak za vsakega človeka in to kljub njegovi grešnosti. Svetniki tako niso oddaljeni od nas in od našega sveta, saj je izkušnja Boga nadčasovna in je bila aktualna tako v času apostola Pavla kot v današnjem času. Svetniki so zato vedno znova aktualni in nas vedno znova izzivajo, naj nas ne bo strah zaupati v Boga in biti dobri.

Gregor Lavrinec

Mala zgodovina svetosti

Da bi boljše poznali božje prijatelje

Sv. Bazilij Veliki

(Mala Azija, 329-379, škof in cerkveni učitelj)

Bazilij je avtor redovnega vodila, ki je odigralo pomembno vlogo v razvoju meništva. Postal je škof v Cezareji. V Kapadokiji se je pokazal za resničnega pastirja v boju zoper arijansko krivoverstvo, ki ga je podpiral cesar Valens. Med njegovimi deli najdemo pomembno razpravo o Svetem Duhu.

Sv. Janez Krizostom

(Mala Azija, 347-407, škof in cerkveni učitelj)

Bil je menih, duhovnik v Antiohiji, kjer se je izkazal kot odličen pridigar, zato se imenuje tudi Zlatousti. Leta 396 je postal patriarh v Carigradu. Njegova pastoralna odločnost je priklicala nadenj jezo cesarice Evdoksije in vsega dvora, na katerega pokvarjenost je Janez jasno pokazal. Dvakrat je bil izgnan. Umril je izčrpan; s Kristusom je delil trpljenje, a pri tem ni nikoli nehal oznanjati njegovega evangelija. Je zavetnik krščanskih govornikov.

Sv. Patricij (Patrik)

(Irska, 385-461, škof)

Po rodu je bil iz Velike Britanije. Razbojniki so ga ugrabili, ko je imel petnajst let, in ga prodali za sužnja na Irsko. Čez sedem let je pobegnil v Francijo, kjer je v samostanu v Lerinsu in v Auxerru prejel osnovno izobrazbo. Preden se je vrnil na Irsko, ki je bila tedaj še poganska dežela, je prejel škofovsko posvečenje. Iz Irske je naredil "otok svetnikov". Še danes je tam razširjena misijonarska gorečnost.

Sv. Benedikt

(Italija, 480-547, opat, sozavetnik Evrope)

Že kot študent v Rimu je Benedikt iz Nursije na svoj način zavrnil pokvarjeno družbo svojega časa. Šel je na samotni kraj, da bi se odpočil, našel Boga in živel pod njegovim pogledom. Njegova svetost je pritegnila učence in okrog njega se je oblikovala skupnost. Benedikt je to skupnost prenesel iz Subiaca na Montecassino, kjer je tudi nastalo Vodilo, ki povzame in dopolni predhodne meniške tradicije. Papež Pavel VI. mu je leta 1964 podelil naslov zavetnik Evrope z besedami: "Benedikt je s svojimi sinovi v Evropo prinesel krščanski napredek s križem, knjigo in plugom."

Sv. Bonifacij

(Anglija, 673-754, škof in mučenec)

Ta apostol Nemčije je bil benediktinski menih, Anglež, po imenu Winfrid. Prišel je na celino, da bi oznanjal evangelij med Sasi. Najprej skupaj s sv. Willibordom, potem pa sam, je prehodil Nemčijo, kjer je ustanavljal samostane, posebej znan je v Fuldi. Papež Gregor II. ga je posvetil v škofa in mu dal ime Bonifacij. Ko je postal nadškof v Mainzu, je ohranil enako skrb za oznanjevanje evangelija kot prej. Ko se je pri osemdesetih letih odpravil v Frizijo, so ga kruto ubili na binkoštni dan. Njegovo telo so prenesli v Fuldo, kjer imajo še danes nemški škofje plenarne svete.

Sv. Dominik

(Španija, 1170-1221, duhovnik)

Dominik Guzman je na poti, ko je spremljal svojega škofa, odkril, kako po jugu Francije pustoši albižansko krivoverstvo, pa tudi

sredstva, ki bi jih bilo treba uporabiti, da bi rešili Cerkev pred njim. Skupaj z nekaj tovariši se je lotil oznanjevanja evangelija, ki je imelo za središče samostan v mestu Proville, kjer je zbral nekaj spreobrnjenecov iz krivoverstva. Tako se je rodil red pridigarjev, dominikanci. Te pridigarje zaznamuje evangeljsko ubožstvo; njihov prvi samostan je bil ustanovljen v Toulousu.

Sv. Frančišek Asiški

(Italija, 1182-1226, redovnik)

Z življenjem v ubožstvu in veselju je Frančišek Bernardone, sin bogatega asiškega trgovca, postal svetnik, tako podoben Jezusu iz Nazareta, da nas preseneča. V svetu, ki so ga parale vojne, se je vitez gospe Ubožnosti pokazal kot čisti odsev evangelija. Prost zemeljskih dobrin in samega sebe je mogel oprevati stvarstvo s svežino ponovno najdenega otroštva. Po redovni družini, ki jo je ustanovil (I., II. in III. red), nam je sv. Frančišek zapustil v dediščino svojo ljubezen do uboge Kristusa, do križa in do Cerkve.

Sv. Klara Asiška

(Italija, 1194-1253, redovnica)

Pri osemnajstih letih jo prevzamejo ideali vere, ki jih oznanja in živi Frančišek. Prav on jo bo na cvetno nedeljo leta 1212 pri Porciunkuli oblekel v raševinasto obleko in ji ostrigel lase in jo posvetil za življenje v pokori. Od tega dne dalje je njeno edino vodilo v življenju ostati zvesta "sestri ubožstvu" v pogosti kontemplaciji.

Sv. Katarina Sienska

(Italija, 1347-1380, redovnica in cerkvena učiteljica)

Sv. Ignacij Lojolski

(Španija 1495-1550, redovni ustanovitelj)

Ignacij je bil Bask in vojak. Odkril je molitev in v molitvi Gospoda Jezusa. Duhov-

na izkušnja pri Manrèsi ga je prerodila. Duhovne vaje, ki so sad te izkušnje, naj oblikujejo apostole za evangelizacijo sveta.

Velik pisatelj A. Sinjavski je rekel: "O ljudem se je že dovolj govorilo, čas je, da začnemo misliti o Bogu." Vse to je mogoče le pod enim pogojem: živeti sveto.

Dozdeva se mi, da ta beseda more poroditi ironični posmeh pri tistih, ki mislijo, da je govoriti o svetosti čista retorika, ali pa strah pri tistemu, ki verjame v svetost, pa si zanjo ne prizadeva dovolj. Ko svetniki in svetnice prinašajo dar in dolžnost svetosti, moremo tudi mi iskreno hoteti to pot svetosti.

Drugi vatikanski koncil je to jasno poudaril v konstituciji o Cerkvi, z učenjem o poklicanosti vseh k svetosti s temi besedami: "Gospod Jezus, božji Učenik in vzor vse popolnosti, je svetost življenja, katere začetnik in dovršitelj je on sam, oznanjal vsem svojim učencem, naj bodo v kakršnem koli življenjskem položaju: 'Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče' (Mt 5,48) ... Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu ali položaja, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni (C 40) ... V različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uredničujejo eno samo svetost vsi, ki se dajo voditi božjemu Duhu in kateri v poslušnosti nebeškemu Očetu v duhu in resnici molijo Boga Očeta, hodijo za Kristusom, ubogim, ponižnim in obloženim s križem, da bi si zaslužili deležnost pri njegovem povečanju." (C 41)

Vsi krščeni so poklicani, da dosežejo svetost tam, kjer jih njihova poklicanost in življenjski poklic kliče živeti: če je nekdo družinski oče, če razvije svoj poklic tako, da ga posvečuje, ne more zbežati iz te realnosti, temveč more vsakdanje družinsko življenje in svoje delo z vero in ljubeznijo preoblikovati tako, da postane svetnik. Svetost namreč je, pravi papež

Janez Pavel II., mogoče uresničiti v vseh življenjskih okoliščinah, tudi če nekdo razvije poklic, ki se na začetku zdi plehek.

Mnogi namreč mislijo, da biti svet pomeni delati izredne stvari, za njih je "vsakdanji" sinonim za povprečnost, medtem ko je v božjem načrtu vsakdanje to, kar je v skladu s človeško naravo. Vendar nam tudi navadnost vsakega dne, ki jo živimo z velikodušnostjo vere in ljubezni, omogoči, da živimo sveto.

Kaj je svetost?

Da bo razumljivo vsem, bom s preprostimi besedami odgovoril takole: svetost temelji v zavesti, zaradi katere se v vsaki življenjski situaciji postavimo na stran Boga. Kajti odkar nam je Jezus razodel, da je Bog Oče, vemo, da On prvi, kot očca vedno stoji na naši strani. Kajti ljubi nas kot svoje sinove, tudi kadar se z grehom oddaljimo od njega. Takrat potrpežljivo čaka našo vrnitev, kot oče razsipnega sina v Jezusovi priliki (prim. Lk 15).

Svetost pomeni vedeti in verjeti, da v nas prebiva Sveta Trojica. In to je temeljni poudarek krščanske svetosti: bolj kot na naših dobrih delih je svetost utemeljena na božjem posvečevalcu, ki prebiva v nas. Ne posvečujemo se sami, ampak nas Bog posvečuje, ko nas kliče, da bi živeli v občestvu z njim, in nas naredi deležne božjega življenja kot svoje posinovljenje otroke. To čudovito in tolažilno resnico poznamo zato, ker nam jo je razodel Jezus: "Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem." In sv. Pavel močno poudari: "Mar ne veste, da ste Božji tempelj in da Božji Duh prebiva v vas? Če pa kdo Božji tempelj uničuje, bo Bog uničil njega. Božji tempelj je namreč svet, in to ste vi." (1 Kor 3,16-17).

Zato je svetost predvsem božje delo. Papež nas je spomnil, da naše odrešenje ni skrito v formuli ampak v Osebi. Bistvo svetosti je naš odnos vere in občestvo ljubezni z Jezu-

som Kristusom. Svetost pomeni živeti od njegovega življenja, ki nam ga posreduje po svoji besedi in po zakramentih. Kolikor bolj je naše življenje podobno Jezusovemu, toliko bolj smo združeni z njim; po njem smo v Svetem Duhu v občestvu z Očetom in toliko bolj smo sveti. Zato moramo svetost utemeljiti na dveh dopolnjujočih se temeljih: na daru in prizadevanju. Svetost-dar je izjemno in zastonjsko božje delo, ki nas posvečuje in nas naredi deležne božjega življenja, tako da prihaja prebivati v nas. Zato se dar tega božjega prebivanja v nas imenuje tudi "posvečujoča milost", to je zastonjski dar, ki nas dela svete. Drugi temelj svetost-prizadevanje zajema to, kar moramo mi konkretnega narediti, zato da naše vedenje ne bi bilo nasprotno daru posvečujoče milosti, da se ne bi prelomilo naše občestvo ljubezni z Bogom.

Naša pot svetosti

Ali lahko svetost načrtujemo? Sveti oče v okrožnici *Ob začetku novega tisočletja* odgovarja takole: Svetost dejansko terja veliko odločitev z vrsto rodovitnih posledic. Pomeni izraziti prepričanje, da če je krst zares vstop v božjo svetost zaradi vcepitve v Kristusa in naselitve v njegovega duha, potem nima nikakršnega smisla, oziroma je temu povsem nasprotno, če se kristjan zadovolji s povprečnim življenjem, h kateremu ga navajata minimalistična etika in površna religioznost. Vprašanje katehumentu: 'Bi rad sprejel krst?' pomeni hkrati tudi 'Bi rad postal svet?'... "(CD 91,31). Torej dar svetosti, ki prihaja od Boga, terja v odgovor naše prizadevanje po poti askeze, ki nas vodi vedno bliže življenju v krščanski popolnosti. Zato torej moremo govoriti o poti svetosti. Ta je vedno osebna, vezana na življenjske okoliščine in zahteva resnično in lastno pedagogiko svetosti, sposobno prilagoditi se ritmu vsake osebe.

Ta pot zahteva postopnost, v kateri moramo preiti različne stopnje, če želimo ponižno

težiti k tistemu vrhuncu popolnosti, ki nam ga je pokazal Jezus: "Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče" (Mt 5,48).

Prva, osnovna stopnja svetosti pomeni izogibati se vsaki obliki velikega greha in tako vedno ostati v stanju posvečujoče milosti, ki smo jo prvič prejeli ob krstu. Druga stopnja zahteva iskreno prizadevanje, da odstranimo naše razvade in tudi male grehe, ki si jih nismo svobodno pridobili. In končno prispemo do tretje stopnje krščanske svetosti, ko v naših življenjskih izbirah iščemo zmeraj to, kar je popolnejše v božjih očeh. To prinaša vsakdanji trud, da bi premagali, z Božjo pomočjo, vsako pretkano obliko nepopolnosti in meje, da bi se naučili izbirati vedno "najboljši del, ki nam ne bo vzet" (prim. Lk 10,42).

Sredstva za življenje krščanske svetosti

Ko se spomnimo Jezusove besede, ki nam pravi: "Brez mene ne morete ničesar storiti" (Jn 15,5), vemo, da ni mogoče uresničiti niti ene stopnje krščanske popolnosti brez posebne pomoči božje milosti, pomoči, ki jo moramo iskreno in vztrajno hoteti in iskati.

Kot prvo je za rast v svetosti potrebno veliko moliti. Kristjan, ki resnično želi živeti v globokem občestvu z Bogom, je kristjan, ki se odlikuje v umetnosti molitve. Molitev je pogovor z Jezusom Kristusom po delovanju Svetega Duha, ki nas v kontemplaciji vodi do Očetovega obličja. Kristjan, ki ne moli ali moli malo in slabo, je v nevarnosti, ker ni mogoče ohraniti vere brez vsakodnevne domačnosti z Bogom, negovane v častilem dialogu molitve, v vztrajnem poslušanju njegove besede in v kontemplaciji njegove navzočnosti v nas in zraven nas.

Pot svetosti nam zagotavlja dar zakramentov, še posebno zakramenta evharistije in sprave. Zakramenti so dejanja Kristusa, preko

katerih on v nas dopolnjuje svoje delo očiščevanja in nam daje moč, da naše bivanje vedno bolj oblikujemo po njegovem, tako kakor nam naroča sv. Pavel: "To mislite (imejte to držo, odnos) v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu." (Flp 2,5).

In končno ni svetosti ne da bi iskali popolnosti življenja v ljubezni do Boga in do bližnjega. Svet je tisti, ki ljubi Boga, z vsem srcem, vsem mišljenjem in z vso močjo ter bližnjega kakor samega sebe" (prim. Mr 12,30-31). Kristjan je tisti, ki pričuje, da vera ni abstraktno sprejemanje nekega ideala, čeprav plemenitega in visokega, temveč sprejemanje osebe Jezusa Kristusa, ki nas je tako ljubil, da je za nas dal svoje življenje. In vera postaja pristna in vidna po delih, kakor nam pravi sv. Jakob: "Vera brez del je mrtva" (prim. Jak 2,17). Zato morajo naša dela in naše vsakdanje vedenje navdihnjeno od ljubezni kazati naše sveto življenje. "Nad vsem tem pa naj bo ljubezen, ki je vez popolnosti" (Kol 3,14).

Zaključek

Pri tem iskrenem naporu, da bi živeli sveto, nas bodri gotovost, da nismo sami. S svojo priprošnjo nam je blizu Mati Marija, žena vsa sveta in polna milosti. Posreduje molitve angelov, našega angela varuha in vseh svetih. Tukaj je tudi Cerkev, skupnost kristjanov, mnogi drugi bratje in sestre, ki z nami delijo iste napore in ideale. Skupaj z njimi naša osebna pot postane pot vsega svetega ljudstva.

V resnici sam soglašam s trditvijo Leona Bloya, ki zaključi svoj roman "La donna povera" (Uboga gospa) tako, da položi v usta Clotildi, glavni osebi, te besede: "Ni druge žalosti, kot ne biti svet!"

Prevedel: Tomaž Pinter

Vloga svetnikov v duhovnem življenju

Duhovno življenje je življenje, ki ga vzbuja, podarja in vodi Sveti Duh (prim. Gal 5,25). K temu življenju po Svetem Duhu, ki smo ga prejeli s krstom in birmo, je poklican vsak kristjan. Sveti Duh ga posveti in oblikuje po Jezusu Kristusu, Božjem Sinu, z njim ustvarja povezanost, ki sega v samo njegovo bistvo. Hkrati pa ga spodbuja, da bi to povezanost svobodno, zavestno asimiliral in živel na osebni način. Tako bi postajal vedno bolj podoben Kristusu in svet, kakor je svet nebeški Oče (prim. Mt 5,48). Pot duhovnega življenja je torej pot svetosti. In kot je človek po svojem bistvu naravnani k Bogu, saj je po njem ustvarjen, tako je naravnani k svetosti. To poklicanost je na poseben način znova poudaril drugi vatikanski koncil v petem poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi.

Ko se sprašujemo, kako živeti svoje duhovno življenje in doseči cilj poklicanosti k svetosti, nam želi prav pogled na svetnike dati otipljivejši odgovor. Oni so že prehodili to pot. Ko gledamo njihovo življenje in poslanstvo, nam postaja jasno, da je svetost udeležnost pri Božji svetosti in da prihaja predvsem iz živnega osebnega odnosa z Bogom, ki pa vključuje tudi odnos z drugimi. Svetost je torej delo Boga. Človek je ne more doseči sam s svojim delom, temveč le tako, da se prepusti Bogu in njegovemu delu v njem in po njem.

V tem sestavku bomo poskušali prikazati vlogo svetnikov v duhovnem življenju kristjana tako, da bomo najprej odkrivali, na kakšen način so svetniki naši sopotniki in v čem je to njihovo sopotništvo. V drugem delu pa bomo prikazali različne poti sodelovanja s

svetniki, ki nam lahko omogočajo, da ti postanejo konkretno navzoči v našem duhovnem življenju in preko katerih moremo postati deležni duhovnega bogastva in njihove pomoči pri svoji hoji za Kristusom.

1 Svetniki – naši sopotniki

Vesela vest, ki jo prinaša Jezus Kristus, je v tem, da nismo prepuščeni le svojim močem oz. nam ni potrebno iz svojih lastnih moči živeti po Božjih zapovedih in postati sveti, temveč da po veri vanj postanemo deležni njegovega Božjega življenja, njegove pravičnosti in svetosti. To veselo vest nam razkrivajo že prve Jezusove besede v Markovem evangeliju: "Spreobrnite se in verujte evangeliju" (1,15). Papeški pridigar R. Cantalamesa razlaga, da to Jezusovo vabilo "ne pomeni dveh različnih in zaporednih stvari, ampak eno samo dejanje: spreobrnite se, to je, verujte. Spreobrnite se tako, da verujete! Š...Č Bog je sam prevzel pobudo za odrešenje; dal je, da je prišlo njegovo kraljestvo. Človek more samo v veri sprejeti pobudo Boga in živeti v skladu z njenimi zahtevami".¹

Da zmoremo dokončno priznati svojo rešnično nemoč, je pogosto potrebno prehoditi dolgo pot 'askeze', lastnega prizadevanja za življenje po krepostih in zapovedih, preko pogostih padcev in spoznanj svoje bede. Ne moremo se sami spreobrniti in postati sveti, temveč je to zastojniški dar Božje milosti, ki nam je dana po veri v trpljenje, smrt in vstajenje Jezusa Kristusa za nas. Bog sam nam po Jezusu Kristusu v moči Svetega Duha podari moč, da se moremo skupaj

s Kristusom spreobrniti, živeti po Božjih zapovedih in udejanjiti svetost, ki nam je zastonsko podarjena.

Božja ljubezen pa se ne da prekositi v svoji dobrotljivosti. Na pot našega krščanskega življenja nam daje tudi brate in sestre v Kristusu, tj. občestvo Cerkve. To občestvo sestavljajo tako tisti, ki so skupaj z nami na poti v večno življenje s troedinim Bogom, kot tudi oni, ki so že poveljani in so dokončno eno s troedinim Bogom v nebesih. Poleg razglašeni blaženih in svetnikov so gotovo še mnogi drugi. Če že ne moremo imeti vedno ob sebi bratov in sester v Kristusu, s katerimi smo na različne načine povezani, pa lahko imamo blažene in svetnike, ki so že vstopili v poveljano življenje in so tako lahko vedno in povsod z nami, kot je sam troedini Bog. Gotovo pa je razlika, ali se tega zavedamo ali ne, ali z njimi sodelujemo ali ne. Vsekakor nam želijo biti s svojim živim zgledom in nenehnim dokazovanjem verodostojnosti evangelija in Cerkve ter s svojo spodbudo in pomočjo nenadomestljivi sopotniki v našem vsakdanjem prizadevanju za življenje v Kristusovem Duhu.

1.1 Zgled uresničitve hoje za Kristusom

V velikih religijah, kot so islam ali judovstvo, budizem ali hinduizem itd., obstajajo programi, nauk, določena pravila, ki jih je treba sprejeti in jim biti pokoren, če hoče doseči religiozni cilj, ki ga obljublja. Seveda so tudi v krščanstvu programi, nauki, pravila, toda vse to je nekaj drugega, spremljajočega in ne prvenstvenega. Osrednja je Oseba. Zato je krščanstvo predvsem osebnostna religija.

Kaj je pravzaprav krščanstvo, kako ga je treba uresničevati, kako doseči njegove cilje, kako izpolnjevati njegove zahteve, je mogoče razbrati samo iz oseb. In odločilna oseba je Jezus Kristus. On je naša "pot, resnica in življenje" (Jn 14,6). Ker je najpomembnejše ho-

diti za njim, ki je edina pot k Bogu ter naše odločilno merilo in vodilo, moramo seveda vedeti, kako moremo to uresničiti kot ljudje.

Hojo za Kristusom moremo najlažje razbrati na tistih, ki so hodili in še hodijo za njim. Kristjan se zato vedno znova orientira po "oblaku prič" (Heb 12,1), po svetnikih, ki so bili vedno zavestno v občestvu s Kristusom, kakšna koli je že bila njihova usoda. Prav zaradi tega ukvarjanje s svetniki ni niti malo popačenje krščanske vere, temveč spada k pravemu realizmu, po katerem se krščanstvo odlikuje. "Svetnik je," poudarja Wolfgang Beinert "posebno posrečena uresničitev hoje za Kristusom, ko človek v polnosti postane Kristusov učenec. Tako se naše oko brez odpora neubranljivo ustavi na njem, če išče Kristusa" (Beinert 1987, 19). S svojim konkretnim uresničenjem hoje za Kristusom so nam nenehen zgled, kako lahko tudi mi uresničimo to pot.

Vsak svetnik je na svoj način zgled hoje za Kristusom. Med kristjani so se nekateri svetniki uveljavili kot posebni zgledi, ki močno in živo nagovarjajo. Npr. sv. Frančišek Asiški – zgled univerzalne ljubezni; sv. Tezija Velika – zgled izkustva resnice; sv. Charles de Foucauld – zgled univerzalnega bratstva; idr.²

1.2 Dokaz verodostojnosti evangelija in Cerkve

Skozi vso zgodovino krščanstva so se mnogi spraševali, kako prav razlagati evangelij in če je sploh mogoče živeti to, kar obljublja in zahteva. Prav tako je bila vedno znova postavljena pod vprašaj verodostojnost nauka in poslanstva Cerkve. Mnogi še nekako sprejemajo Kristusa in evangelij, toda Cerkve ne.

Drugi vatikanski koncil vidi najboljšo apologetiko evangelija in Cerkve prav v svetnikih. Med drugim poudarja, da so svetniki najbolj verodostojni pričevalci o resnič-

nosti evangelija (prim. C 50,2) in da so v življenje prevedeni evangelij in čudovito odsevanje samega Kristusovega življenja (B III,1). Tudi H. U. von Balthasar potrjuje ta pogled na svetnike, ko poudarja: "Ne suhi priročniki, čeprav polni nedvoumne resnice, ki izražajo svetu na prepričljiv način resnico Kristusovega evangelija, temveč življenje svetnikov, ki so prežeti Kristusovim Svetim Duhom. Kristus ni predvidel nobene druge apoloģije (Jn 13,35)." ³ Prav sveti moŕže in ŕzene so najpristnejša in najpomembnejša razlaga evangelija, saj so tako rekoč "utelešena razlaga ućlovećene Boŕže Besede". ⁴

Svetniki se niso ustrašili postati nespametni "zaradi Kristusa" (1 Kor 4,10) in so zaradi njega imeli "vse za izgubo" (Flp 3,8). Niso se spraševali o resnićnosti Jezusovih ćudeŕzev, temveć so v skladu z njegovo obljubo storili neštetu ćudeŕzev. Vse njihovo življenje in delovanje tako razkriva ŕivo resnićnost evangelija in potrjuje njegovo razlago, ki jo daje Cerkev. Pravzaprav Cerkev s svojo razlago evangelija potrjuje verodostojnost svetnikov; "prav tako pa dogmatika Cerkve – seveda v velikih ćrtah, dobi svojo overitev v svetnikih in ne v posameznih mnenjih teologov". ⁵

Svetniki so tako zgodovinski "dokaz" notranje resnićnosti evangelija in Cerkve, ki ima smisel le takrat, če ponavzoćuje Jezusa Kristusa, Gospoda zgodovine, v vsaki dobi zgodovine ćlovećtva. Prav tako so s svojim življenjem po evangeliju ŕivi dokaz, da ga je moģoće udejanjiti. So tako rekoč 'ŕivi oz. ŕiveti evangelij'.

Ko gledamo svetnike in prebiramo njihove ŕivljenjepise, vidimo v njih uresnićen prvi ali drugi vidik evangelija. Dali so mu novo meso in novo kri. Njihova razlaga ni već neka nova teorija, temveć konkretno ŕivljenje, ki nam postane vstopno mesto za našo hojo za Kristusom, za naše ŕivljenje po evangeliju.

Ko prebiramo ŕivljenjepise svetnikov, se tako rekoč z rokami dotikamo Boŕže milo-

sti, ki je delovala v njih in po njih in se ŕe nadaljuje po njihovem zgledu in priprošnji. ⁶ Zaradi svetnikov moremo brez dvoma trditi, da je zgodovina Cerkve tudi velika zgodovina delovanja Boga sredi zgodovine našega sveta.

Svetniki so kot zvezde, ki nenehno izžarevajo luć resnice in ŕivljenja v današnji svet (prim. Mt 14,43), ki je pogosto poln razlićnih stisk in dvomov. Ob njih vidimo luć, o kateri govori evangelij in jo oznanja Cerkev. Ko smo skušani, da bi podvomili v dobroto Boga zaradi razlićnih tragićnih nezgod v svetu, ali v ćloveka zaradi mnogih razoćaranj nad njim, ali v Cerkev zaradi tolikšnih spornih vprašanj in nedoslednosti, tedaj se moremo ozreti na te svete moŕže in ŕzene, ki so se odprli Bogu, njegovim lućim in so postali njegovo prebivaliće sredi sveta in ćlovećtva. Preko njih dobimo znova luć. Ko jih gledamo, vidimo, kdo je v resnici Bog. Ob njih lahko znova dobimo pogum, da ne obupamo sredi preizkušnj na tem svetu in da smo z veseljem ljudje in kristjani. Ob njih se lahko vedno znova orientiramo in usmerimo svoje ŕivljenje. ⁷

Prav sveti nam razkrivajo tudi pravo obliće Cerkve. Omogoćajo nam videti, kaj je Cerkev v svojem bistvu, zakaj obstaja in kakšne sadove prinaša kljub vsej bedi njenih ćlanov. S svojim zaupanjem Cerkvi, tudi ko jim je povzročala mnogo 'nepotrebnega' trpljenja z dvomom v njihovo karizmo in razlićnimi nasprotovanji (npr. sv. Ignacij Lojolski, sv. Marija Ward in mnogi drugi), nam jasno razodevajo, da samo tisto, kar delamo znotraj Cerkve, v obćestveni edinosti z njo in poslušnosti njenemu vodstvu, obrodi sadove, ki ostanejo za većno. Zunaj Cerkve imamo lahko pogosto većji osebni uspeh. Toda vsi ti hitri uspehi postanejo na koncu spomeniki zgodovine in smrti. Toda kar je narejeno v obćestvu Cerkve v Kristusovem duhu, bo prej ali slej obrodilo sadove, ki bodo ostali za većno. ⁸

Mnogi svetniki (npr. sv. Frančišek Asiški, sv. Janez Vianney, sv. Angela Merici idr.) nam s svojim življenjem in poslanstvom pričujejo tudi o potrebnosti, da na poti svoje-ga duhovnega zorenja sestopimo v svojo nemoč in sprejmemo poraze. Ob njih in z njimi odkrijemo, kako sta prav poraz in/ali majhnost vir in pot k polnosti življenja, k svetosti.

1.3 Spodbuda in pomoč občestvene povezanosti s svetniki

Drugi vatikanski koncil je poudaril, da je Cerkev v svojem bistvu ljudstvo, ki je zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha, da bi odsevalo skrivnost troedinega Boga (prim. C 4). V krščanstvu pomeni verovati vedno verovati z drugimi v občestvu Cerkve. Nihče ne more v polnosti verovati sam zase. Vera namreč ne izvira iz nas samih oz. iz naših sposobnosti, temveč je dar Boga samega. Verovati moremo namreč samo zato, ker nam to omogoča Božji Sin po svoji smrti in vstajenju za nas. Skupaj z Očetom nam daje dar Svetega Duha, ki nam omogoča, da vstopamo v občestvo Trojice po Cerkvi. Bog je namreč ustanovil Cerkev, da bi po njej Sin 'rodil' vsakega človeka, ki bo prejel zakrament krsta, v občestvo z Očetom in Svetim Duhom ter v občestvo z brati in s sestrami, ki so bili prav tako po Božjem Sinu posinovljeni.

Pomembnost te občestvene povezanosti s svetniki izrazi drugi vatikanski koncil v konstituciji o Cerkvi, ko razlaga bistvo obhajanja svetniških godov in praznikov: "Ne obhajamo spomina svetnikov le zaradi njihovega zgleada, ampak še bolj zato, da bi se z izvrševanjem bratovske ljubezni krepila enota vse Cerkve v Duhu. Kajti kakor nas krščanska medsebojna združenost popotnikov vodi bliže h Kristusom, tako nas povezanost s svetniki združuje s Kristusom. Iz njega kakor iz studenca in glave priteka vsa milost in življenje samega Božjega ljudstva" (C 50). Občestvena vez s svetniki nas odpira milosti, kateri so se

sami že odprli. V njih je v polnosti uresničila svoje odrešensko in posvečujočo poslanstvo. Iz svoje globoke povezanosti in enosti s troedinim Bogom nam želijo posredovati vse potrebne milosti, da bi se tudi mi mogli posvetiti.

Ena izmed najbolj tolažilnih in osrečujočih resnic krščanske vere je resnica o občestvu svetih. Noben kristjan ni sam. Svetniki so z njim in zanj. "Kristjan je sprejet v občestvo svetnikov s tem, kar ve, in s tem, česar ne ve. Njegova slabotna molitev je privzeta, da bi iz nje nastala močna. Njegove skušnjave so nošene, da ne bi podlegel; za njegove grehe se opravlja pokora, da mu jih more Gospod prištevati manj strogo; njegovi dobri nameni se krepijo tam, kjer jih on sam morda komaj še spozna in kjer bi vendar mogli biti uporabljeni v službi Cerkve. Celotno vernikovo bivanje je postavljeno na mnogo širšo podlago. V določenih trenutkih spoznava, da je nošen, spodbujan, voden, v drugih (najpogostejših trenutkih) pa ostaja brez sleherne slutnje."⁹

Spoznanje resnice, da nas občestvo potujoče in poveljane Cerkve nosi in nam pomaga pri hoji za Kristusom, pa se tega zavedamo ali ne, nam je lahko vir nenehnega zahvaljevanja in veselja. Ko spoznamo, kako nam je vse darovano, želimo, da bi tudi mi sami postali dar in bi zastonj darovali naprej to, kar smo zastonj prejeli.

Na veliko pomembnost resnice o občestvu svetih je opozarjal tudi J. H. Newman leta 1934, ko je še pripadal Anglikanski cerkvi: "Nobena stvar ne more duha bolj dvigniti kakor zavest, da nismo sami, ampak udje velikega in zmagovitega občestva. Ali ne čuti pripadnik mogočne dežele veselja nad njo in je ponosen na to, da ji pripada? Daleč polnejše in bolj utemeljeno je veselo kristjanovo občutje, da pripada občestvu svetnikov, in to brez sledu ošabnosti in prevzetnosti. Po božji besedi ve: državljan je nenavadnega mesta, zanj se voj-

skuje, in vsi blagoslovljeni svetniki, o katerih bere, so njegovi bratje. Duhovi pravičnih, ki so že prišli do veličastnega cilja, so mu v spodbudo, naj gre za njimi. Polagoma se nauči, da jih ima pred očmi kakor ljube domačine, s katerimi ima mnogo skupnega.”¹⁰

2 Poti sodelovanja s svetniki

V zgodovini Cerkve lahko zasledimo najrazličnejše načine sodelovanja s svetniki oz. odpiranja Božji milosti, ki se želi razliti na nas preko njih. Omejili se bomo na nekatere, ki so danes še precej pogoste in je vsaka na svoj način nagovarjajoča. Vsak kristjan lahko sam izbira svojo pot sodelovanja. Prav je, da se zavedamo različnosti poti in da dopuščamo drug drugemu svobodo izbire in hoje. Če nam jo pusti Bog in nam jo tudi svetniki sami kažejo s svojim življenjem in delovanjem, je prav, da si jo pustimo tudi sami in da k njej nenehno spodbujamo tudi druge.

2.1 Češčenje svetnikov – izgrajevanje Cerkve

Cerkev ne uči, da bi morali katerega koli svetnika, tudi Marijo, brezpogojno častiti ali si vzeti za zgled. Tridentinski koncil pravi, da je dobro in koristno, če se obračamo nanje, več pa ne (DS 1821). Svetniki torej niso nekaj, zaradi česar bi Cerkev stala ali padla.

S češčenjem blaženih in svetih daje Cerkev najvišjo čast samemu Bogu in časti Kristusa, ki je izvor njihove svetosti. Svetniki zaradi svojega tesnega zedinjenja s Kristusom utrjujejo celotno Cerkev v svetosti, poglobljajo njeno češčenje in na mnoge načine prispevajo k njeni nadaljnji graditvi (prim. 1 Kor 12,12-27). Kakor nas, brate in sestre v Kristusu, medsebojna povezanost vodi bliže k njemu, tako nas češčenje svetnikov združuje s Kristusom, ki je vir vseh potrebnih milosti za naše vsakdanje življenje in poveljanje.

Svetnike ne častimo samo zaradi njihovega zgleada, temveč še bolj zato, da bi se tako

okrepila enost vse Cerkve v Duhu (prim. Ef 4,1-6), potujoče in poveljane. Razglasitve blaženih in svetih ter njihovo češčenje na poseben način razodevajo življenjskost krajevnih Cerkva. So izkaz vsemogočne Odrešenikove navzočnosti po sadovih vere, upanja in ljubezni, v moških in ženskah tolikih jezikov in ras, ki so hodili za Kristusom v raznih oblikah krščanske poklicanosti. To pa ima tudi ekumenski pomen in zgovornost. Pokojni papež Janez Pavel II. je poudaril, da je “*ekumenizem svetih, ekumenizem mučencev* [...] morda najbolj prepričljiv. Občestvo svetnikov govori glasneje kot dejavniki razkola”.¹¹ Pričevanje za Kristusa do prelitja krvi je namreč, kot je poudaril Pavel VI., skupna dediščina katoličanov, pravoslavnikov, anglikancev in protestantov.¹²

Če smo povezani s svetniki v luči vere, to nikakor ne zmanjšuje najvišjega češčenja, ki naj ga izkazujemo Bogu Očetu po Kristusu v Svetem Duhu, temveč je res ravno nasprotno: še bolj ga bogati (prim. C 51). Ko obhajamo godove in praznike svetnikov, slavimo dobrotljivo in neizmerno ljubezen troedinega Boga, ki se je v njih uresničila in otipljivo razglasila. Češčenje svetnikov, tudi z romanji na njihove grobove in v svetišča, ki so jim posvečena, nas spodbuja k posnemanju kreposti, ki so jih uresničili na izreden način. Ko jih gledamo in častimo, nas vabijo, da bi skupaj s sv. Avguštinom vzkliknili: “Če so zmogli ti in ti, zakaj ne bi tudi jaz?”. Češčenje svetnikov nas uči najbolj varne poti, po kateri bomo v skladu z lastnim stanom in položajem v Cerkvi in svetu mogli izgrajevati svojo osebno povezanost s Kristusom in dospeti do svetosti, h kateri smo poklicani (prim. C 50,2).

Češčenje svetnikov je v preteklosti spodbudilo nešteta romanja in različne ljudske pobožnosti njim v čast. Številna svetišča po vsej Evropi in tudi drugod po svetu so živ odraz tega češčenja. V današnjem času se je to češčenje precej zmanjšalo oz. se je osredičilo

na nekatere bolj znane in čaščene (trenutno je najbolj obiskan grob sv. patra Pija in tudi največ ljudi se k njemu priporoča).

2.2 Priprošnja svetnikov – zaupanje v pomoč in skupna molitev

Zatekanje k priprošnji svetnikov temelji predvsem na verski resnici o občestvu svetnikov. Kristjani so se kmalu zavedli, da sveti možje in svete žene s svojo smrtjo ne izginejo iz njihovega življenja, temveč da so še naprej navzoči med njimi, da je mogoče z njimi v molitvi govoriti in da jim lahko še pomagajo. Prav tako so spoznali, da pravzaprav iz nebes na nov način nadaljujejo poslanstvo, ki so ga prej uresničevali na zemlji.

Koncilski očetje so to vlogo svetnikov izrazili z naslednjimi besedami: “Odkar so bili [svetniki] sprejeti v domovino in bivajo pri Gospodu (2 Kor 5,8), ne nehajo po njem, z njim in v njem prositi za nas pri Očetu, darujoč zasluženja, ki so jih pridobili na zemlji po edinem sredniku med Bogom in ljudmi, Kristusu Jezusu (1 Tim 2,5), tako da so v vseh stvareh služili Gospodu in dopolnjevali, kar manjka Kristusovim bridkostim, za njegovo telo, ki je Cerkev (Kol 1,24). Njihova bratska skrbnost je zelo v oporo naši slabosti” (C 49). Hkrati pa nas spodbujajo, da “ljubimo te prijatelje in sodediče Jezusa Kristusa, pa tudi naše brate in dobrotnike, da dajemo zanje Bogu dolžno zahvalo, da jih ‘ponižno kličemo in se za doseganje dobrot od Boga po njegovem Sinu Jezusu Kristusu, našem Gospodu, ki je edini naš Odrešenik in Zveličar, zatekamo k njihovim molitvam in njihovi mogočni priprošnji” (C 50).

Ker so svetniki sedaj še bližje Bogu in popolnoma očiščeni, je njihova ljubezen do ljudi postala še večja. S svojo zemeljsko smrtjo so vstopili v popolno enost z Bogom in so tako postali deležni njegove navzočnosti med nami, njegove sposobnosti poslušanja, ljubezni in pomoči.¹³ Kolikor bolj se tega za-

vedamo, toliko bolj se z zaupanjem v njihovo učinkovito pomoč zatekamo k njim in kličemo: “Prosi/te za nas!”

Zatekanje k priprošnji svetnikov se lahko uresniči na različne načine. Najpogosteje se udejanji preko obhajanja evharistije na čast posameznim svetnikov, z litanijami vseh svetnikov ali na čast posameznim svetnikom, preko različnih devetdnevnih in molitev, ki so bile sestavljene v ta namen itd. Ljudska pobožnost je v tem oziru pokazala izrazito ustvarjalnost.

Svetniki nam ne želijo pomagati samo s svojo priprošnjo, temveč nas spodbujajo, da bi se učili molili tudi sami.¹⁴ Želijo, da bi skupaj z njimi vstopili v molitev, s katero se sedaj oni zahvaljujejo Bogu, ga slavijo in posredujejo za nas. Želijo biti naši učitelji molitve in tudi spremljevalci, ki nas podpirajo v naši molitvi. Prav je, da izkoristimo to njihovo željo in pripravljenost.

Mnogi kristjani se pogosto pritožujejo, da se ne morejo zbrati in vztrajati v molitvi. To je povsem razumljivo. Sami smo nemočni. Molimo lahko le, če nam je dana Božja milost, če smo združeni z Jezusom v moči Svetega Duha. In svetniki nam z veseljem posredujejo to milost molitve, če zanjo z vsem zaupanjem prosimo. Gotovo je zelo pomembno, da se zatekamo k njihovi priprošnji, še pomembneje pa je, da postajamo tako kot oni tudi mi sami veliki molivci.¹⁵

2.3 Posnemanje svetnikov – iskanje lastne poti

Skozi zgodovino Cerkve so se poudarjali predvsem trije načini komunikacije s svetniki: češčenje, priprošnja in posnemanje. Cerkev daje svetnike kot zglede, modele za hojo za Kristusom, ker so konkretna uresničitev evangelija, ki upošteva človeške zmožnosti.

Moralizem preteklih stoletij je žal preveč poudarjal posnemanje svetnikov na neposreden, formalen način. Takšen način posne-

manja lahko vodi v razosebljenje in v celo vrsto psiholoških in duhovnih patologij. Kajti 'neposredno' posnemanje svetniških legend in bogatih podob lahko postane nevarna psihološka igra in povzroči odpor proti moralističnemu in voluntarističnemu krščanstvu.¹⁶

V svojem intervjuju z naslovom Bog noče fotokopij nam škof Marjan Turnšek zelo nazorno pove, da svetnikov ne smemo 'neposredno' posnemati: "Če rečem izzivalno, svetnikov ne smemo posnemati. Prepovedano. Zato, ker vsak svetnik je unikat, Bog pa noče imeti fotokopij. Ni nas ustvaril kot fotokopije in nas noče imeti kot fotokopije ali klone, svetniške klone. Niti dva človeka nista enaka, zato tudi niti dva človeka ne moreta postati svetnika na enak način. Svetniki so nam pa velika spodbuda in pomoč, ker so dokaz, da človek lahko odgovori Bogu na tak način, da lahko zasije Božja svetost skozi njegovo življenje. So zgled, da to je mogoče, da Bog od nas ne pričakuje nekaj nemogočega."¹⁷ Koncilski očetje so se zavedali nevarnosti nepravilnega posnemanja svetnikov, zato so poudarili, da mora biti posnemanje svobodno in osebno in da mora upoštevati stan in zmožnosti slehernega človeka (prim. C 49-50). Svetniki nudijo predvsem spodbudo in orientacijo in so zato le navdih, ne pa primer oz. model, ki bi ga morali neposredno posnemati, fotokopirati. S svojim zgledom nas želijo predvsem spodbuditi, da bi iskali svojo pot udejanjanja hoje za Kristusom, ki bo upoštevala našo zgodbo življenja in vse naše človeške razsežnosti (telo, dušo in duha), vse naše darove, sposobnosti in slabosti.

Kako naj na pravi način posnemamo svetnike, nam zelo dobro pojasni izkušnja bl. papeža Janeza XXIII., ki jo najdemo v njegovem duhovnem dnevniku: "Zelo močno sem prepričan o naslednjem: kako zelo napačno sem razumel to, kako naj posnemam svetnike. Vedno sem poskušal zelo natančno posnemati posamezne kreposti posameznih svet-

nikov in sem seveda ostal vedno nezadovoljen. Sedaj pa vem: ne smem biti revna in suha ponovitev (reprodukcija) nekega modela, čeprav je zelo popoln. Bog želi, da sledeč primeru svetnikov vpijem življenjski sok in po njegovi zaslugi dajem sad na svoj način. Za to gre: dati sad, vsak na svoj način."¹⁸

Ne smemo torej postati ponovitev, fotokopija nobenega svetnika, temveč moramo "iz zgleda svetnikov vpiti pristen življenjski sok, življenjski sok evangelija, bistvo pristne, globoke in osebne svetosti, tako da v nas postane nov življenjski sok, ki daje posebne sadove in udejanja Božje zapovedi", kot poudarja sedanji papež Benedikt XVI.¹⁹

2.4 Branje hagiografij – vir navdihovanja in dialoga

Današnjega človeka večkrat zmedejo nekatere pripovedi o življenju svetnikov, ki gotovo ne ustrezajo nobenemu merilu zgodovinske verodostojnosti. Toda zavedati se moramo, da so bile stare svetniške zgodbe napisane svojemu času primerno. Z njimi so želeli med drugim tudi hraniti duhovno domišljijo. Vedeli so, da je človek duhovno ustvarjalen le takrat, če ima duhovno domišljijo. Tolike podobe, dogodki in prizori iz življenja svetnikov so torej namenjeni predvsem navdihovanju tistega, ki jih bere. Samo znotraj takšnega branja, ki spodbuja dialog, navdih in ustvarjalnost lahko prav razumemo, kaj pomeni posnemati svetnike.

Zaradi nevarnosti 'neposrednega' posnemanja svetnikov so v bližnji racionalistični preteklosti odstranili legende in razne dogodke iz svetniških zgodb. Ohranili so samo tisto, kar je preneslo golo zgodovinsko kritično metodo. Življenjepisi so postali suhoparni, skoraj neberljivi in nekoristni. "Danes pa," poudarja Ivan Marko Rupnik, "ko smo oropani vsake duhovne domišljije, je čutiti močno potrebo, da bi imeli pred očmi ne le teorije in abstraktne misli, temveč način življe-



Jošt Snoj: Raj – svetniki, 2007 - 2008

nja, dogodke, podobe, navdihe, s katerimi bi se lahko naša ustvarjalna domišljija pogovarjala in ustvarjala. V sedanjem času se cele generacije hranijo samo s televizijsko domišljijo, torej z domišljijo, ki je predvsem čustvena, čutna in mesena [...] To ogroža resnično, sončno duhovno življenje in gotovo povzroča tudi krizo poklicanosti, tako v poročnost kot v duhovništvo in redovništvo, saj mladi težko izberejo pot, na kateri pred sabo ne vidijo zgloda, ki bi jih prepričal o vrednosti njihove izbire. Samo geniji lahko us-

tvarjajo brez domišljajske primerjave. Lahko pa se zgodi in se že dogaja še nekaj hujšega – po nekakšnem ‘zakonu nihala’, po katerem ena skrajnost povzroči drugo, ravno nasprotno – spodbujajo reakcijo idealizma, abstrakcije, neutelešene, eterične religioznosti. Življenje svetnikov skupaj s to obliko primerjanja – ne v smislu posnemanja, temveč navdihovanja – bi lahko pripomoglo, da bi lahko ponovno ustvarjali.”²⁰

Prijateljstvo s svetniki tudi zaradi branja njihovih življenjepisov je tisto, kar najbolj

pripomore k duhovni rasti na zares realen, a tudi radikalen način. S komer se družiš, takšen postajaš! In svetniki so ljudje, ki jih je prežarila Božja ljubezen in so bili v polnosti unikati!

Ko prebiramo življenjepise svetnikov in odkrivamo različne like svetosti v različnih obdobjih zgodovine Cerkve, v različnih cerkvenih in kulturnih okoljih, z različnimi osebnostnimi karakterji in karizmami, spoznamo, kako so resnično možni neizmerno številni načini uresničitve hoje za Kristusom. In prav "to izkustvo različnosti v edini svetosti je zelo pomembna pomoč za razumevanje umetnosti dialoga", poudarja Domenico Sorrentino.²¹

Čeprav smo vsi poklicani, da hodimo za Kristusom, mora vsak izmed nas na svoj osebni način udejanjiti to hojo. Prav spoznavanje tako različnih, včasih kar nasprotujočih si poti svetosti svetih mož in žena nam odpira oči za to neizmerno svobodo, ustvarjalnost in dialog. Nismo poklicani, da bi bili 'kloni', 'fotokopije', temveč unikati. Ne smemo se ustrašiti biti to, kar smo in k čemur smo poklicani, čeprav nas to včasih privede do nesoglasij in napetosti med nami, ki so se pokazale že v začetku Cerkve v Korintu: "Jaz sem Pavlov, jaz Apolov, jaz Kefov, jaz pa Kristusov." (1 Kor 1,12).

Spoznavanje edinosti med svetniki, kljub njihovi tako veliki različnosti, nas spodbuja in nam daje pogum, da tudi mi živimo medsebojno različnost, se izogibamo vsake nezdrave uniformiranosti ter premagujemo raznovrstne napetosti z dialogom. Ta zmora med nami ustvarjati edinost v različnosti, ki jo živi v sebi troedini Bog in h kateri nas kliče in nam jo tudi omogoča, če je Jezus Kristus cilj in središče vsega našega življenja in dela, kot je bil vsem svetnikom.

2.5 Prijateljjevanje s krstnim zavetnikom in drugimi svetniki

V začetku 4. stoletja se je začela med kristjani širiti navada, da so dali novokrščencu (ali

novorojencu) izrazito krščansko ali svetopi-semko ime. Na takšen način so želeli novemu kristjanu zagotoviti stalno priprošnjo svetnika, čigar ime je prejel. Hkrati pa so ga na ta način spodbudili, da bi se v svojem krščanskem življenju orientiral ob njegovem življenju oz. njegovi hoji za Kristusom.

Katekizem katoliške Cerkve nam daje glede izbire krščanskega imena in krstnega zavetnika naslednje navodilo: "Pri krstu Gospodovo ime posveti človeka in kristjan dobi svoje ime v Cerkvi. Lahko je to ime svetnika (svetnice), se pravi, učenca, ki je živel v zgledni zvestobi svojemu Gospodu. Zavetništvo svetnika (svetnice) daje na voljo vzor ljubezni in zagotavlja priprošnjo svetnika (svetnice)" (KKC 2156).

Izbira imena je zelo pomembna, saj s tem prejmemo ime, ki nas bo zaznamovalo za vso večnost. "Bog vsakogar kliče po imenu (prim. Iz 43,1; Jn 10,3). Ime vsakega človeka je posvečeno. Ime je ikona osebe. Ime zahteva spoštovanje v znamenje svetosti dostojanstva tistega, ki ga nosi. Prejeto ime je ime večnosti. V kraljestvu nebes bosta skrivnostnost in edinstvenost sleherne osebe, zaznamovane z Gospodovim imenom, zasijali v polni luči" (KKC 2158-2159).

Izbira krščanskega imena tako še jasneje pokaže naše zavedanje, da je vsak človek za Boga edinstven in nezamenljiv ter povabljen k najbolj osebni povezanosti z njim. Vsakdo je zanj neizmerno pomemben in dragocen. Vsakogar želi na najbolj osebni način spremljati na poti njegovega življenja. V tej svoji ljubezni je neizmerno iznajdljiv. Med drugim mu daje po Cerkvi milost, da lahko z izbiro krstnega imena dobi svojega krstnega zavetnika, ki ga bo spremljal skozi vse njegovo življenje. In kdor postane prijatelj s svojim krstnim zavetnikom, dobi po njegovem zgledu in priprošnji še več milosti, kot bi jih takrat, če se tega prijateljstva, ki mu ga želi nu-

diti njegov krstni zavetnik, samo delno za-veda ali pa celo prav nič.

V življenjepisih svetnikov pogosto zasledimo, kako so prijateljevali s svojimi krstnimi zavetniki in tudi z drugimi svetniki. Npr. ko prebiramo duhovni dnevnik bl. Petra Fabra, vidimo, kako pristno in pristrčno je bilo to njegovo prijateljevanje z njimi. Večkrat dobimo vtis, kot da je bil stalno obdan z njimi in da je prav po zaslugi njihove nenehne pomoči mogel uresničiti svoja mnoga in zahtevna pastoralna poslanstva.²²

Spodbudo za pogovor s svetniki nam daje sam Jezus Kristus. Ko je na gori spremeni-tve učencem razodel svoje Božje veličastje, sta se jim prikazala tudi dva moža. Evangelist Luka poroča: "In glej, dva moža sta se pogovarjala z njim; bila sta Mojzes in Elija. Prikazala sta se v veličastvu in govorila o njegovem izhodu, ki ga bo dopolnil v Jeruzalemu" (9,30-31). V tem dogodku lahko vidimo, kako sta bila Jezusu dana na njegovi poti uresničitve Očetovega načrta odrešenja dva sveta moža in kako ga je pogovor z njima utrdil v zvestobi Očetu, še bolj pa njegove učen-ce v veri v njegovo veličastvo in povezanost s Staro zavezo. Če je Oče dal takšno pomoč svojemu Sinu, koliko bolj jo želi dati šele nam, ki smo le slabotni ljudje in brez nje-ga in njegove pomoči ne moremo ničesar narediti (prim. Jn 15,5).

Velikokrat nam je pogovor s svetimi mož-i in ženami v spodbudo in pomoč. Nekateri duhovni pisatelji nam nudijo konkretne pri-mere, kako stopimo v dialog z njimi.²³ Ob tem se spontano učimo, kako ob prebiranju njihovih življenjepisov ne ostanemo zgolj na razumski ravni, temveč lahko začnemo z nji-mi kramljati kakor otroci in se tako ob njih učiti, kako še bolj pristno sledimo Jezusu tudi s svojimi različnimi slabostmi in strahovi.

K takšnemu prijateljevanju me lahko vodi tudi meditacija ob podobi kakšnega svetnika ali svetnice. Ko se postopoma umirim in pro-

sim za milost meditacije, se mirno miselno preselim v to podobo, tako da se z njo po-skušam poistovetiti, kot da bi bil jaz sam ta podoba. Postavim se znotraj nje. Lahko se tudi začnem pogovarjati z njim (njo) ... Mir-no in spoštljivo si prisvajam občutke, ki jih podoba zbuja v meni. Ko sem se tako poi-stovetil z njo, vztrajam v tem čim dlje, da bi mojo notranjost preplavila občutja, ki jih po-doba izraža. Tako se postopoma oblačim z Jezusovo podobo, ki jo na nek način nosi in izžareva podoba tega svetnika (svetnice), in postajam deležen njegovega čutenja, mišlje-nja, naravnosti itd. Ko sem že nekaj časa v tem notranjem duhovnem ozračju poisto-vetenja, se preselim v svoje konkretno živ-ljenje. V spomin si priključim konkretne do-godke in gledam, kako se lahko nanje odzivam na Jezusov način, z njegovim čute-njem, njegovo naravnostjo, kot je to ure-sničil izbrani svetnik (svetnica). Tako bom postajal Jezusova podoba sredi tega sveta.²⁴

Sklep: Ne moremo sami živeti krščanstva – potrebujemo občestvo

Koliko se zavedamo, da brez sodelovanja z drugimi, tudi s svetniki, ne moremo v pol-nosti živeti krščanstva in postati sveti? Koli-ko se zavedamo, da je sodelovanje z drugimi znamenje zrelosti naše vere, hoje za Kristusom?

Ta potreba po sodelovanju in pomoči ni znamenje lažne ponižnosti ali naše slabe samopodobe, ko ne verjamemo, da smo zmožni tudi sami kaj napraviti, temveč velikega realizma življenja, ki temelji na zavedanju, da zmoremo le skupaj z drugimi napraviti nekaj, kar bo čim bolj lepo, dobro in resnič-no. S tem se ponižno odpovemo željam se-bičnosti in napuha, da bi se mi sami postavili nad druge in jim dokazovali, kako smo mi sposobni in vredni občudovanja. Odpremo se pričevanju o moči občestvene povezanosti med nami, ki smo še na zemlji, kot tudi s ti-stimi, ki so že v nebesih in so deležni večnega

življenja v Bogu in tudi njegovega načina čutenja, razmišljanja, odločanja, delovanja.

Svetniki so se odpovedali iskanju samega sebe in se povsem odprli Božjemu izničenju. Tako so nam zgled, kako lahko resnično polnost življenja dosežemo le takrat, ko postanemo zares dar drug drugemu, ko gremo iz sebe, se presežemo, umremo iskanju in zadovoljevanju svojih sebičnih želja in užitkov ter dopustimo, da se najdemo prav v tem, ko se prejemamo kot Božji dar, dar drug drugemu, v iskanju veselja in življenja drugega, v zavesti, da nam Bog daje vse, kar potrebujemo za življenje in da nam ni potrebno biti v skrbeh, ali bo drugi sprejel ta dar ali zavrnil. Vemo, da smo dragoceni in vredni ljubezni zaradi osebne povezanosti z Bogom v občestvu svetih.

Brez 'ekipe svetnikov' težko napredujemo v duhovnem življenju. Zato je prav, da si vsak kristjan izbere svoj 'tim'. Svetniki nam namreč konkretizirajo naše duhovno življenje, ga vodijo v realizem. Potrebno je, da si nabereмо čisto konkretnih izkušenj, kako nam resnično pomagajo, ko jih povabimo v svoje situacije in v razne stiske ter jih upamo v veri prositi za pomoč. Preko njihovih uslišanj ter dobljenih orientacij in navdihov si nabiramo dejanske potrditve in dokaze, na katerih bo lahko slonela naša vera, ko bo prišlo do preizkušnje in bomo lahko napravili korak naprej samo iz vere.

Veliko svetnikov je imelo v svojem življenju neizmerno prijateljstvo z drugimi svetniki. Z njimi so si bili zelo blizu in so vsakodnevno čutili njihovo konkretno pomoč. Svetniki jim niso bili daleč. Z njimi so bili eno občestvo. Čutili so, kako jim radi povsem konkretno pomagajo v njihovi hoji za Kristusom. Tako so končno svetniki sami najboljši razlagalci, kakšna je njihova vloga v duhovnem življenju kristjana. Zato je prav, da gremo vedno znova k njim samim v šolo, če želimo odkriti to njihovo vlogo.

1. R. Cantalamessa, *Živeti v Kristusu. Duhovno sporočilo Pisma Rimljanom*, Ljubljana, Slovenska kapucinska provinca, 2007, 58-59.
2. Prim. F. Ruiz, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1999, 216.
3. D. Sorrentino, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella Editrice, 2007, 83.
4. A. Štrukelj, "Svetniki in godovni zavetniki", v: V. Schaubert in H. M. Schindler, *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1995, X.
5. A. Štrukelj, *n. d.*, XI.
6. Prim. D. Sorrentino, *n. d.*, 89.
7. Prim. J. Ratzinger, Benedetto XVI., *Santi. Gli autentici apologeti della Chiesa*, Torino, Lindau, 2007, 64.
8. Prim. J. Ratzinger, Benedetto XVI., *n. d.*, 150.
9. A. Štrukelj, *n. d.*, XIII.
10. Navaja A. Štrukelj, *n. d.*, XIII-XIV.
11. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Tertio millennio adveniente*, Ljubljana, Družina, 1995, 37.
12. Prim. Pavel VI., "Homilija pri kanonizaciji ugandskih mučencev," v: *AAS* 56 (1964), 906-908.
13. Prim. J. Ratzinger, Benedetto XVI., *n. d.*, 70-71.
14. Prim. J. Ratzinger, Benedetto XVI., *n. d.*, 117-118.
15. Na razpolago so nam različne knjige, ki nam lahko pomagajo vstopiti v šolo velikih molivcev. Npr.: Z. Linič, *Moliti s svetim Frančiškom*, Celje, Ljubljana, Mohorjeva družba, Slovenska kapucinska provinca, 1989; J. Loew, *V šoli velikih molivcev*, Pleterje, Kartuzija, 1978.
16. Prim. M. I. Rupnik, *Razločevanje. Drugi del: Kako ostati s Kristusom*, Ljubljana, župnijski urad Ljubljana - Dravljje, 2002, 59.
17. B. Debevec, "Bog noče fotokopij. Pogovor z murskosoboškim škofom dr. Marjanom Turnškom o izzivih svetosti za današnji čas," v: *Božje okolje* 31 (2007), št. 5, 9.
18. Navaja J. Ratzinger, Benedetto XVI., *n. d.*, 23.
19. Prim. J. Ratzinger, Benedetto XVI., *n. d.*, 24.
20. M. I. Rupnik, *n. d.*, 59-60.
21. Prim. D. Sorrentino, *n. d.*, 93.
22. P. Faber, *Memorial*, Buenos Aires, Diego de Torres, 1983.
23. Npr.: V. Halambek, *Kapi za srce*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1996; V. Halambek, *Trijumf milosti*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2008; V. Halambek, *Za mudro i razumno srce* (1 Kr 3,12), Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2005.
24. I. Platovnjak in J. Roblek, *Moliti s telesom, dušo in duhom. Molitveni priročnik*, Ljubljana, župnijski zavod Dravljje, 2005, 90.

Svetniki odsevajo večno lepoto

Sedanji papež Benedikt XVI. poudarja, da so svetniki najboljši vodniki k Bogu. Skupaj z lepoto so najboljši dokaz za Boga. "že večkrat sem povedal," piše papež Benedikt XVI., "da sem prepričan, da so prava apologija krščanske vere, najprepričljivejši dokaz njene resničnosti, ki ga ni mogoče ovreči, na eni strani svetniki, na drugi pa lepota, ki jo je ustvarila vera. Da bo vera danes lahko rasla, moramo sebe in ljudi, katere srečamo, pripeljati do tega, da se bomo srečali s svetniki in stopili v stik z lepoto". Nato papež nadaljuje: "Kdo še ni slišal tolikokrat navedeno izjavo Dostojevskega: 'Lepota bo rešila svet'? Večinoma pozabljamo, da Dostojevski tu misli na odrešilno lepoto Kristusa. Moramo se ga naučiti videti. Če Kristusa ne poznamo le iz besed, ampak nas zadene puščica njegove protislovne lepote, tedaj ga zares spoznamo in vemo o njem ne le zato, ker smo to slišali od drugih. Tedaj smo srečali lepoto resnice, odrešujoče resnice. Nič nas ne more bolj privedi v stik z lepoto Kristusa samega kakor svet lepote, ki ga je ustvarila vera in tista svetloba, ki odseva na obrazu svetnikov. Po tej svetlobi nam postane vidna tudi Kristusova svetloba".¹

1. Cerkev kot "Mati svetnikov"

Božji služabnik papež Janez Pavel II. je postavil svetost v samo središče poslanstva Cerkve. Zdi se mi zelo primerno spregovoriti o svetnikih in svetosti pri papežu Janezu Pavlu II. Vprašanje o svetosti je brez dvoma eno glavnih tem bogatega in rodovitnega učiteljstva Janeza Pavla II. Vrednotenje svetosti, tako na teološki kakor na pastoralni ravni, je bilo od samega začetka njegovega papeževanja ena

temeljnih točk njegove petrinske službe. Papež je vedno z vso močjo poudarjal bistveno in neodtujljivo vlogo svetosti v življenju in poslanstvu Cerkve kot odrešenjske skupnosti. Pomislimo, da je papež Janez Pavel II. razglasil 1329 blaženih in 473 svetnike (skupno 1802), med njimi je tudi bl. Antona Martina Slomška. Kmalu bo tudi sam uradno prištet mednje.

Misli papeža Janeza Pavla II. o svetosti sestavljajo preroško in programsko besedilo, ki je zaradi bogastva svoje vsebine in koncilске naravnosti velikega pomena za Cerkev ob zarji tretjega tisočletja. Želim posredovati nekaj osnovnih poudarkov, ki so namenjena nam vsem.

1. Kristusova Cerkev je sveta: ena, sveta, katoliška in apostolska, kakor izrekamo v nicejsko-carigrajski veroizpovedi. Je "Cerkev svetnikov", kakor jo imenuje Georges Bernanos. "Kdor se ji približa z nezaupanjem, misli, da vidi samo zaprta vrata, ograje in uradniška okenca, kakor v nekakšni duhovni žandarmeriji. Toda naša Cerkev je Cerkev svetnikov. Kateri škof ne bi dal svojega prstana, mitre in palice, kateri kardinal svojega škr-lata, kateri papež svoje bele obleke, svojih komornikov, svoje švicarske garde in vsega svojega imetja, da bi postal svetnik? Kdo ne bi hotel imeti moči, da bi se lotil te čudovite avanture? Svetost je zares avantura, in sicer edina možna avantura."²

Svetost spada k sami naravi Cerkve kot zemeljskega telesa vstalega Gospoda. Je ena od njenih bistvenih sestavin in spada k njeni razpoznavnosti. Zato Cerkev, ki ne bi bila sveta sama v sebi, sploh ne bi bila resnična Kristusova Cerkev; se pravi Cerkev, ki jo je

on ustanovil, da bi po njegovi vrnitvi k Očetu vsa stoletja nadaljevala v njegovem imenu in z njegovo oblastjo njegovo večno odrešenjsko-zveličavno poslanstvo.

Govorica svetosti je torej, kakor je bilo ponovno rečeno tudi na zadnjem generalnem zasedanju škofovske sinode, lastna govorica Cerkve, kateri se ne bo mogla nikoli odpovedati, ne da bi se izneverila Kristusu, ki je svetost sama 'trikrat svetega' Boga; ne da bi prenehala biti Gospodova nevesta 'brez madeža in brez gube', s čimer bi bila v protislovju sama s seboj; ne da bi prenehala biti med ljudmi odsev tiste 'luči narodov', ki je Kristus (C 1).

Papež Janez Pavel II. poudarja: "Ne bojte se, da bo čas, ki ga posvečate molitvi, kakor koli oviral apostolsko dinamiko in potrebno služenje bratom, ki je vaš vsakodnevni napor. Prav gotovo je obratno. Ljubiti in postavljati molitev v središče vsakega načrta apostolskega življenja je pristna šola svetnikov."³

2. Vsaka mnogovrstna dejavnost Cerkve in njenih struktur je namenjena cilju, da v verujočih prebuja svetost. Cerkev biva samo zato, da bi svetost mogla izoblikovati človeka in ga tako napraviti deležnega svetosti Boga samega (prim. C 48). To je cilj in seveda absolutna prednost vse pastoralne dejavnosti Cerkve. "Nič se ne bom obotavljal povedati, da je svetost tista perspektiva, v smeri katere mora stremeti celotna pastoralna pot. ... Pastoralno načrtovanje, ki je usmerjeno k svetosti, dejansko terja veliko odločitev z vrsto rodovitnih posledic ... Zdaj je čas, da s prepričanjem ponovno predlagamo vsem, naj se odločijo za 'visoko mero' vsakodnevnega krščanskega življenja: vse življenje cerkvenih skupnosti in krščanskih družin mora voditi v to smer" (NMI 30-31).

To velja tudi za katerokoli drugo cerkveno dejavnost. Papež to ponovno naglašaja: "Cerkev je bila ustanovljena za človeka ... Notranje življenje Cerkve ima za svoj prvi namen posvečenje človeka, kakor ga je hotela večna lju-

bezen troedinega Boga ... Poslanstvo, ki mi je zaupano", nadaljuje sveti oče, "je samo tole: posvečevati se in posvečevati, živeti in omogočati, da živi božji odrešenjski načrt, razumeti in omogočiti, da bodo ljudje razumeli skrivnost Cerkve,"⁴ ki je bistveno skrivnost svetosti. Svetost je zato tista "razsežnost, ki bolje izraža skrivnost Cerkve" (NMI 7).

3. Od svetosti Cerkve je odvisna učinkovitost njenega poslanstva. Papež poudarja v svoji spodbudi o krščanskih laikih (*Christi-fideles laici*): "Svetost Cerkve je nevidni vir in nezmotljivo merilo njene apostolske dejavnosti" (CL 17). Kajti svetost je "temeljna predpostavka in povsem nenadomestljiv pogoj, da Cerkev izpolnjuje svoje odrešenjsko poslanstvo" (prav tam). Svetost napravlja verodostojno in s tem učinkovito njeno besedo. Samo sveta Cerkev, ki je globoko zaljubljena v svojega Gospoda, more računati s tem, da ji bodo ljudje prisluhnili. Zlasti danes ljudje bolj verjamejo dejanjem kakor besedam.

2. Svetniki kot vidne priče svetosti Cerkve

Svetniki so vidni in pristni pričevalci svetosti Cerkve. Janez Pavel II. pravi: "Svetniki, ki so v vsakem obdobju zgodovine izžarevali v svetu odsev božje svetlobe, so vidni pričevalci skrivnostne svetosti Cerkve ... Gledati morate nanje, da bi v globini spoznali Cerkev! Ne samo na kanonizirane svetnike, ki so skušali vtakati evangelij v vsakdanjost svojih rednih dolžnosti. Svetniki izražajo Cerkev v njeni najgloblji resnici; hkrati pa rešujejo Cerkev njene povprečnosti, jo prenavljajo od znotraj, spodbujajo Cerkev, da je Kristusova nevesta brez madeža in brez gube (Ef 5,27)".⁵

V tem ključnem besedilu sveti oče močno naglašaja življenjsko vlogo svetnikov, ki so pričevalci in izraz svetosti Cerkve v njenem življenju. Papež poudarja zlasti to, da so svetniki razsvetlili svet in ljudi svojega časa z "odsevom božje svetlobe", luči Kristusa, ki je

“prava luč”, ki razsvetljuje vsakega človeka (Jn 1,9) in vsako ljudstvo (C 1). Svetniki so dejansko bili skoz stoletja pravi svetilniki za človeštvo, ko so mu kazali nove poti, prispevali so k porajanju novih kulturnih vzorcev, dajali so ustrezne odgovore na nove izzive ljudstev, in tako pospeševali razvoj človeštva v njegovem zgodovinskem razvoju. Svetniki so imeli vedno velikanski kulturni in družbeni vpliv. Vedno so bili pomembno poglavje v zgodovini svojih ljudstev. Spomnimo na primer na sv. Benedikta ali sv. Frančiška Asiškega. V tem smislu je res, kakor pravi filozof Bergson: “Največje osebnosti zgodovine niso osvajalci, ampak svetniki.”

Papež pripominja, da svetniki “rešujejo Cerkev povprečnosti”. Skušnjava in vabe k povprečnosti niso nikoli manjkale in tudi danes ne manjkajo. Nasprotno. V okviru naraščajoče verske brezbržnosti, v skorajšnjem izgubljanju vrednot, tudi na etičnem področju, in v vdiranju toliko novih idolov, so verniki

lahko nagnjeni h kompromisom v njihovem verskem življenju ter k odločitvam, ki niso vedno v popolnem soglasju z evangelijem; verniki so v nevarnosti, da tako ali drugače pokleknejo pred novimi idoli, ter da tako živijo povprečno krščansko življenje. Zoper takšno nevarnost povprečnosti, ki je vedno navzoča, je pričevanje svetnikov nedvomno najučinkovitejši protistrup. Postavitev njihovega življenja po železni logiki evangelija je dejansko krepko povabilo, da živimo tisto “visoko mero rednega krščanskega življenja”, o kateri govori papež Janez Pavel II. v *Novo millennio ineunte* (NMI 31), da se brez oklevanja upremo, kakor so storili oni, temu, da se upognemo pred različnimi maliki našega časa.

Končno, svetniki kot pristni pričevalci svetosti Cerkve, spodbujajo s svojim življenjem, da “prenovimo Cerkev od znotraj”: Kakor katerikoli drug živi organizem, Cerkev v absolutni zvestobi svojim načelom potrebuje trajno prenavo, prenavljanje, da bi se očistila



Jošt Snoj: Job, 2008



Jošt Snoj: *Goreči grm*, 2007 - 2008

morebitnih nedopustnih oblog, ki bi ostale učinkovite v njenem pastoralnem delovanju v današnjem svetu. To je bil eden temeljnih namenov drugega vatikanskega koncila.

Zares, svetniki so bili vedno v prvi vrsti takšne prenovne in prenovitve. "Svetnik, ki gre mimo, je klic k spreobrnitvi," pravi teolog Henri de Lubac, ko govori o jutrišnji svetosti.⁶ Ob izviru velikih prebuditev krščanstva je bila dejansko vedno vrnitev k izvirov ali k svetosti evangelija, ki so jo vzbudili in izpeljali svetniki. Spomnimo se na primer asiškega ubožca, ki je s ponižnostjo in odločnostjo začel izredno in prostrano gibanje cerkvene prenovitve.

Svetniki so bili vedno resnični tkalci človeške zgodovine, poudarja papež. "Resnično zgodovino človeštva," pravi, "sestavlja zgodovina svetosti: sveti in blaženi se javljajo kakor 'pričevalci', se pravi kakor osebe, ki izpovedujejo Kristusa, njegovo osebo in njegov nauk; svetniki so dali konkretno obstojnost in verodostojen izraz eni bistvenih značilnosti Cerkve, ki je ravno svetost."

Brez takšnega nepretrganega pričevanja bi sam verski in moralni nauk, ki ga oznanja Cerkev, tvegala, da bi bil pomešan z zgolj človeško ideologijo. Nauk Cerkve pa je nauk življenja, se pravi, da ga je mogoče naobrtni in prenesti v življenje: je nauk, ki ga je mogoče živeti ob zgledu, ki nam ga daje Jezus sam, ki oznanja: "Jaz sem življenje" (Jn 14,8) ter zatrjuje, da je prišel zato, da bi dal to življenje v izobilju (Jn 10,10).⁷

Svetniki se v tem teološko-pastoralnem pogledu ne javljajo zgolj kot izredni vzorci, ki naj jih gledamo in posnemamo, niti ne samo kot središča, kjer se stekajo prošnje in priprošnje. Svetniki so veliko več. So živi pričevalci resnične božje navzočnosti med ljudmi. Svetniki usmerjajo z dejavno ljubeznijo zakriti pogled vere k svetlemu upanju neposrednega gledanja Boga. So klic, prošnja Boga svetu, naj se spreobrne in veruje. Svetniki so apologija krščanstva.

Če bi hoteli narediti bolj konkretno primerjavo z našimi časi, bi bilo dovolj navesti le mater Terezijo iz Kalkute, njeno po-

dobo, njena dela ter njeno značilno in vplivno, celo preroško vlogo v našem času. Čas, zaznamovan z izrednim napredkom, a pogosto s porabništvom, ki je, čeprav je nasitil mnoge, hkrati povzročil občutek obupanosti v človeku, ki ne najde tistih vrednot, ki dajejo smisel bivanju.

3. Svetost ni razkošje nekaterih, ampak nujna dolžnost vseh

1. Svetost ni luksuz maloštevilnih, ni privilegij posameznikov, ampak je cilj, ki ga "trikrat sveti" Bog in "vir vse svetosti" (bogoslužje) postavlja pred vsakega človeka, ustvarjenega po njegovi podobi in sličnosti. Takšen predlog, ki je globoko povezan s samim stvariteljskim dejanjem Boga, postaja zapoved: "Bodite sveti, ker sem jaz, Gospod, vaš Bog, svet" (3 Mz 19,2). Iz lastne božje svetosti tako postane svetost poklicanost vsakega človeka.

Bog je ustvaril človeka, da bi dosegel svojo polnost, ne pasivno, ampak kot deležen božje dejavnosti. Doseganje popolnosti je torej poslednji cilj in zedinjajoče počelo vsega človeškega bivanja. Sv. Avguštin v tej zadevi ne more biti bolj kategoričen: "K sebi si nas ustvaril, Gospod, in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi."⁸

V tem smislu v polnosti razumemo Pavlove besede Efežanom: "Pred stvarjenjem sveta nas je v njem izvolil, da bi bili sveti in brezmadežni pred njim; v ljubezni nas je naprej določil, naj bomo po sklepu njegove volje zanj posinovljeni po Jezusu Kristusu" (Ef 1,4-5).

2) Toda če so vsi ljudje poklicani k svetosti, je ta klic za kristjane prava in resnična zahteva. Jezusovo vabilo je namenjeno vsem: "Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče" (Mt 5,48; prim. 12,30; Jn 13,43; 15,12). Za vse veljajo Pavlove besede: "To je božja volja, vaše posvečenje" (1 Tes 4,3; prim. Ef 1,4; 5,3; Kol 3,12; Gal 5,22; Rim 6,22).

Poklicanost k svetosti je torej veseljna. Nihče ni izvzet. "Vsi v Cerkvi, naj pripadajo

k hierarhiji ali pa jih hierarhija vodi, so poklicani k svetosti po apostolovi besedi: "To je namreč božja volja, vaše posvečenje" (Ef 1,4)" (C 39); "Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu ali položaja, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni" (C 40).

Svetosti, o kateri govori koncil in h kateri so vsi poklicani, ne dojemajmo kot zgolj teoretičen ideal, ki je sicer lep, a nedosegljiv. Tudi prizadevanje za svetost ne sme biti nekaj abstraktnega, splošnega, ampak resnični program življenja. Papež pravi: "Iščite svetost v vsakdanjem življenju,"⁹ v vseh življenjskih okoliščinah. Svetost gotovo ni v tem, da delamo izredne stvari, marveč v tem, da na izreden način delamo vsakodnevne stvari. "Ideala popolnosti ne smemo spraviti v kalup, kakor da bi vključeval nekakšno nenavadno življenje, ki bi ga lahko v praksi uresničevali le nekateri 'geniji' svetosti. Poti svetosti so mnogotere, ustrezajo vsakemu poklicu" (NMI 31).

Krščanske svetosti nadalje ne živimo kot nekakšno odtujitev človeka, marveč kot njegovo polno uresničitev, v skladu s stvarjenjskim božjim načrtom. Svetost je dar milosti, ki izpopolnjuje človeško naravo. Svetost dejansko ni izničenje, ampak polnost človečnosti. Kristus je popoln človek prav zato, ker je utelešena svetost sama.

3. Obveznost, da si prizadevamo za svetost, je neločljivo povezana s krstno poklicanostjo. Je resnična in prava zahteva, direktna in neposredna zahteva prvega zakramenta krščanskega uvajanja, in sicer iz različnih razlogov.

Predvsem zato, ker *katehumen* v krstu prejme svetost, ko postane nova stvar po posvečujoči milosti. "To je dar, ki nas osvoji. Ontološka (bitnostna) svetost postane moralna svetost po prizadevanju, da nenehno prevajamo v delovanje tisto čutenje, ki je v Kristusu Jezusu" (prim. Flp 2,5)."¹⁰

Dalje je svetost zahteva krsta, kolikor je krst resnični vstop v božjo svetost. Papež od te tr-

ditve izpelje skrajno pomemben sklep: "Če je krst zares vstop v božjo svetost zaradi vcepitve v Kristusa, potem nima nikakršnega smisla, oziroma je temu povsem nasprotno, če se kristjan zadovolji s povprečnim življenjem, h kateremu ga navajata minimalistična etika in površna religioznost. *Vprašanje katehumentu: 'Hočeš biti krščen?' pomeni hkrati tudi: 'Hočeš postati svet?'* Pomeni, postaviti na njegovo življenjsko pot radikalnost govora na gori" (NMI 31). Zato je krstna poklicanost sama v sebi resnična poklicanost k svetosti.

Končno je svetost krstna zahteva, kolikor nas vceplja na Kristusa in tudi v Cerkev, ki je sama v sebi skrivnost svetosti. Dolžnost teženja k svetosti, zatrjuje sveti oče, se poraja iz "neizbežne zahteve skrivnosti Cerkve, ki je izbran vinograd, v katerem mladike živijo in rastejo v istem svetem soku, ki ga posvečuje Kristus; to je Kristusovo skrivnostno telo, katerega udje živijo isto življenje svetosti kakor Glava, ki je Kristus; je nevesta, ki jo Gospod Jezus ljubi in je dal samega sebe, da bi jo posvetil (Ef 5,22ss)" (CL 16).

Zaradi tega svetost ni nekaj prostovoljnega, ni luksuz ali razkošje in predprava nekaterih, ni dediščina maloštevilnih, ampak je zavezujoča dolžnost vseh krščenih. *Duc in altum* (Lk 5,4; NMI 1): odrini na globoko! Svetost je namenjena vsem in vsakemu posebej.

"Svetost ni kakor teoretični ideal, ampak kakor pot, po kateri moramo v zvestobi hoditi za Kristusom; je posebej nujna zahteva v naših časih."¹¹

Cerkev in svet torej zelo potrebujeta svetnike. Danes, pravi Simone Weil, "ni dovolj biti svet: potrebna je svetost, kakršno terja sedanji trenutek, nova svetost, tudi ta brez preteklih ... Svet potrebuje svetnike z genijem, kakor mesto, kjer mori kuga, potrebuje zdravnike."¹²

Konkretno, sodobni človek potrebuje "svetnike, ki bodo prevedli Kristusovo življenje in besede v danes Cerkve in sveta, 'svet-

nika božjega' (Mr 1,24); svetnike, katerih oblike bo postalo razglašenje enega tolikih žarkov svetlobe in milosti – blagri –, ki se vsipajo s Kristusovega obličja, ki je navzoč, ker je vstal; svetnike, po katerih Sveti Duh veje in 'govori' obenem blago in odločno; svetnike, v katerih bodo ljudje mogli zaslutiti zaklad milosti, ki je Kristus"¹³; svetnike, ki bodo pravi pričevalci Kristusa in njegovega evangelija, kajti "sodobni človek rajši poslušča pričevalce kakor učitelje", pravi papež Pavel VI, "če pa poslušča učitelje, jih zato, ker so pričevalci" (EN 41).

Naj sklenem s povabilom božjega služabnika Janeza Pavla II. mladim, ki ga je izrazil v svoji poslanici ob 15. svetovnem dnevu mladih: "Mladi vseh celin sveta, ne bojte se biti svetniki novega tisočletja!". To vabilo velja za vse ljudi z mladim srcem, ne glede na njihovo starost. To je vabilo za vse, ki nas je v krstu prerodila večna mladost Svetega Duha.

1. Kardinal Joseph Ratzinger - papež Benedikt XVI., Lepota, v: *Communio* 18 (2008), 53 in 55.
2. Georges Bernanos, *Izbranci*, Celje, MD Celje, 1991, 67 sl.
3. Janez Pavel II., Avdiencia za patre Rogacioniste, v: *L'Oss. Rom.*, 7, 12, 2001, 1.
4. Isti, Nagovor sodelavcem osrednje vlade 2, dne 28. 6. 1982, v: *Insegnamenti V/2*, 1982, 2429.
5. Isti, Nagovor mladim v Lucci, 23. 9. 1989, št. 4, v: *Insegnamenti XII/2*, 1989, 623-624.
6. H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1980, 233.
7. Janez Pavel II., Govor 5. 2. 1992, v: *Insegnamenti XIV/1*, 1992, 304-305.
8. Sv. Avguštin, *Izpovedi I*, 1, 1.
9. Janez Pavel II., Nagovor v Mariboru, 19. 5. 1996, v: *Insegnamenti, XIX/1*, 1996, 1288-2293.
10. Isti, Nagovor ob angelovem češčenju, 20. 3. 1987, št. 3.
11. Janez Pavel II., Govor 5. 2. 1992, v: *Insegnamenti XIV/1*, 1992, 304-305.
12. S. Weil, *Attesa di Dio*, Milano, 1984, 69-70.
13. "Ne, ne bo nas rešila formula, ampak Oseba, in gotovost, ki nam jo vliva: 'Jaz sem z vami'" (NMI 29). A. Cazzago, Santi e santità nel magistero di Giovanni Paolo II, v: *Communio*, št. 186, 2002, 38-39.

Človeška dobrota – odsev Božje dobrote

Človeška dobrota – odsev Božje dobrote

Vzradostilo me je povabilo revije Communio k razmisleku o tem, kaj je v življenju brata Rogerja, ustanovitelja naše skupnosti, pomenila dobrota in kaj pomeni v našem življenju v skupnosti taizéjskih bratov. Gre za stvarnost, ki nam je zelo pri srcu.

Bolj ko se je staral, bolj je beseda dobrota za brata Rogerja postajala pomembna. Ko me je že dolgo let nazaj prosil, naj se pripravim, da za njim prevzamem odgovornost za skupnost, mi nikdar ni dal navodil, nikdar mi ni konkretno pojasnil, kako naj to nalogo izpolnjujem. Pustil mi je preprosto teh nekaj misli: "Priorju in njegovim sobratom so razločevanje, čut usmiljenja in neizčrpna dobrota srca neprecenljivi darovi." Nato je še dodal: "Srečna je tista skupnost, ki postane brezno dobrotnosti. Presevanje Kristusa skozi njo je neprimerljivo."¹

To se je trudil tudi sam živeti. Navajal je svetega Bazilija, za katerega je bila človeška dobrota odsev Boga. V očeh tega misleca iz 4. stoletja je bila dobrota samega Boga v človeku². Ob tem zelo rad izgovorim naslednjo molitev: "Naj me vodi tvoj dih dobrote."³ Napredujemo lahko šele, ko napeto sledimo temu dihu.

Bog lahko le ljubi

Kristus je znamenje Božjega sočutja do vsakega človeškega bitja. Podoba Boga kot strogega sodnika, ki kaznuje, je v zavesti mnogih ljudi naredila veliko škode. Brat Roger je zavzel popolnoma nasprotno držo in trdil, da Bog

lahko le ljubi. To je govoril vse bolj jasno, nekako brez zaščite, brez dodajanja če-jev ali svaril. Bog ljubi brezpogojno. Bistveno je bilo na to spomniti mlado generacijo, ki ji svarila preprečujejo pot do odkritja Boga ljubezni. Da bi danes krščansko vero mogli prenesti kar največjemu številu ljudi, je vitalnega pomena prenesti osrednji del evangelija: veličina Boga, njegova vsemogočnost se razkriva kot ljubezen, kot neskočna zmožnost, da se popolnoma približa človeštvu.

Nekega dne nas je nekaj bratov obiskalo pravoslavnega teologa Oliviera Clémenta. Dejal nam je, da je Rogerjevo poudarjanje Božje ljubezni po njegovem mnenju naredilo konec dolgemu obdobju, v katerem je znotraj različnih krščanskih veroizpovedi vladal strah pred Bogom, ki kaznuje.

Brat Roger si je drznil tako močno izraziti brezpogojno Božjo ljubezen, ker se je opiral na mislece pred njim, ki so bili enakega prepričanja. Ne bom pozabil sreče, ki ga je presijala, ko je našel besedilo Izaka iz Niniv iz 7. stoletja: "Edino, kar Bog lahko stori je, da podari svojo ljubezen"⁴. Želel je, da bi iz tega besedila kar najhitreje naredili taizéjski spev.

Skozi cerkveno zgodovino so bili verniki prepričani v neskončno Božjo ljubezen in razumeli so, da je človeška dobrota njen odsev. Na podlagi evangelijev, Janezovih in Pavlovih pisem najdemo čudovite odlomke, v pismu Diognetu⁵ svetega Ireneja, v besedilih svetega Bazilija, svetega Izaka iz Niniv, svetega Franciška Saleškega in bližje nam, pri pisatelju, kot je Dostojevski, ali teologu, kot

je Karl Barth, ki je ponovno odkril krščanski univerzalizem nekaterih cerkvenih očetov. Ampak vedno znova je vzniknil strah pred Bogom, ki je uspel zakriti moč teh pričevanj.

V svoji mladosti je brat Roger poznal kristjane, ki so verjeli, da evangelij kristjanom na strog način nalaga bremena. Zato mu je v določenem obdobju vera postala nekaj težkega in v njem se je porodil dvom. Zaupati v Boga je bilo zanj večna bitka, vendar je njegova mati vedno ostajala zgled. Rada je govorila, da ji zadostujejo besede svetega Janeza "Bog je ljubezen"⁶. Ta stavek je bil z velikimi črkami napisan na zidu protestantske cerkve v vasi, kjer se je brat Roger rodil. Mati je iz njih potegnila sklep in za svojo družino je postala pričevalka srčne dobrote. Že od malega se je naučila dobrohotnosti. V družini, iz katere je izhajala, so podobo drugih neradi kvarili s sodbami. Svojih otrok ni nikoli kregala in jim je popolnoma zaupala. Želela jim je podati prepričanje: "Lahko zupaš vase".

Brat Roger je bil zelo občutljiv na izbor svetopisemskih beril za našo skupno molitev. Nenehno se je spraševal: "Ali mladi, ki prihajajo, razumejo ta berila? že v daljnih letih, ko je skupnost molila v majhni romanski cerkvi v vasi in je sprejela le malo obiskovalcev, je nagovarjal brate, naj bodo pozorni: "Kaj če kdo - pa naj bo samo eden - slučajno vstopi v cerkev? Ali ga ne bo poslušanje nedostopnih besedil zbegalo?" S to skrbjo v srcu je zahteval, naj izbiramo samo besedila, ki omogočajo neposredni dostop do bistva evangelijskega sporočila, ki nemudoma odpirajo pot upanju in Božji ljubezni, pa čeprav je bilo zato potrebno v manjših študijskih skupinah premisliti težavnejša, bolj nedostopna besedila.

Imel je izreden dar predajanja Božje ljubezni drugim v spodbudo. Kolikim ljudem je prenesel naslednje prepričanje: Bog te ima rad takšnega, kot si, in vedno si mu čisto blizu.

Seveda pa ta drža brata Rogerja ni pomenila lahke poti, ki bi težila k poenostavljanju. Pri njem ni šlo nikdar za to, da bi utvaril podobo Boga po naših merilih, podobo Boga, ki bi služila naši blaginji in mirnosti. Bil je na nasprotnem polu, preveč občutljiv za krivice, za zlo in trpljenje nedolžnih, da bi odpiral pot lahkotnosti. Vse življenje se je trudil biti s trpečimi. In z vsem bitjem je želel tvegati in izreči svoje upanje: da bo Božja dobrota imela v življenju slehernega človeka zadnjo besedo.

Spominjam se velikonočnih praznikov leta 1973. Bil sem še čisto mlad, ko sem z družbo prišel v Taizé in bil v množici vseh, ki so se zbrali, da bi praznovali Vstajenje. Lahko sem priča, da so se mnogih dotaknile besede brata Rogerja, ko je razlagal Pavlovo pismo Rimljanom: "Kdo nas bo obsodil, če vstali Kristus posreduje za nas?" Med drugim je dejal: "V vsakem človeku so zbrane vse človeške težnje, najboljše in najslabše ... Vse čustvene težnje, ljubezen in sovraštvo, vse v enem samem bitju ... Če se svojim notranjim nasprotovanjem navkljub vsako jutro ponovno odpravimo na pot proti Kristusu, vzrok za to ni, da bi dosegli nekakšno normalnost, temveč je naš končni cilj živeti nekaj nepričakovanega: pustiti, da postanemo podobni Jezusovi podobi. Kdo bi nas lahko obsodil? Jezus v nas moli in nam ponuja odrešenjskost odpuščanja."⁷

S takšnimi besedami je brat Roger hotel vzpodbuditi poslušalce, naj pozornost s svojega življenja preusmerijo na Kristusa.

Tvegati dobroto

Da bi bila vera v Božjo dobroto prepričljiva, mora dobiti obliko, se utelesiti v preprostem življenju vzajemne delitve in zastonjskosti, kjer je odpuščanje v središču odnosov. Odkrivanje Božje dobrote postane klic za prebujanje dobrote v našem lastnem življenju.

Poslušati evangelijski klic k dobroti ni enako temu, da si nekdo postavi visoko moralni cilj in ga nato skuša doseči. Božja beseda je živa: če pustimo, da klic pade v naša ušesa, bo to v naših srcih sprožilo spremembo, klic nas bo pritegnil in naša volja mu bo rada sledila. Od znotraj nas bo silila, da na klic odgovorimo in nazadnje z apostolom Pavlom rečemo: "živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus."⁸

Ne gre toliko za popolno razumevanje Božje besede, temveč za to, da nemudoma udejanjimo tisto, kar smo razumeli.

Brat Roger je sam doživel to izkušnjo. Ko je bil še mlad, so ga zadele besede preroka Miheja: "Kar Gospod hoče od tebe, ni nič drugega, kakor da ravnáš pravično, da ljubiš dobrohotnost in ponižno hodiš s svojim Bogom."⁹ Razumel je, da Božja dobrota poziva našo dobroto. Hkrati pa je doumel, da naša dobrota ne izvira iz nas. Je samo odsev Božje dobrote. Naša dobrota je vselej pomanjkljiva in kaže na absolutno, na večjo dobroto. Njeno bistvo je v tem, da je znak Božje dobrote, pričevanje troedinega Boga.

V najstniških letih je brat Roger doživel več preizkušenj, predvsem hudo bolezen, pljučno tuberkulozo, ki se je v tistem času pogosto končala s smrtjo. Zaradi bolezni je zelo težko študiral. Med okrevanjem je med dolgimi samotnimi sprehodi v njem zorel poklic. Vedno znova je v njegovem srcu deloval klic k dobroti. Zapisal je: "V letih bolezni mi je bilo dano spoznati, da vir sreče niso ne ugledni darovi ne materialna lagodnost, ampak ponižna podaritev samega sebe, zato da bi v dobroti srca razumel druge."¹⁰

V teh besedah leži izvir življenjske sile, s katero je ustanovil našo skupnost. Odkril je, da bi življenje v skupnosti lahko izžarevalo Božjo dobroto. Svoje razmišljanje je nadaljeval z naslednjimi besedami: "Od tedaj naprej me slutnja, da bi bila skupnost lahko znamenje, da je Bog ljubezen, ni več zapustila.

Polagoma se je v meni utrdilo prepričanje, da je potrebno ustvariti skupnost ljudi, ki bi bili pripravljeni dati svoje življenje, ki iščejo sami sebe in si želijo nenehne sprave s samimi seboj. Skupnost, kjer bosta v središču vsega dobrota srca in preprostost."¹¹

To prepričanje je bilo tako močno, da je v njegovih očeh skupnost lahko vsebovala le najosnovnejše, da bi tako lahko na prvo mesto postavila pozornost in bratsko ljubezen.

Dobrota in preprostost

Brat Roger je bil vselej pozoren, da sta bili dve evangelijski vrednoti, dobrota in preprostost, v središču življenja skupnosti. Če ti dve vrednoti povežemo, se okrog njiju ustvari upanje. To sami ugotavljamo, ko na našem hribu sprejemamo na tisoče mladih in ko gremo na različne celine delit naše življenje z revnimi. Dobrota, povezana s preprostostjo srca nas pripravi, da postanemo pozorni na obubožane, na trpeče, na stisko otrok.

Gostoljubje prebujajo dobroto srca. Ko se ob koncu leta pripravljamo na vsakoletno evropsko srečanje mladih v večjem mestu, na tisoče družin povabimo, naj v svojo hišo sprejmejo več mladih, ki jih ne poznajo in katerih jezika morda sploh ne govorijo. Takrat se zavemo, kako malo je potrebno, da bi prebudili dobroto, ki je prisotna v srcih tolikih žena in mož.

Medtem ko strogost za vero pogosto predstavlja oviro, ji dobrota odpira vrata. Dobrota preseneča in včasih izzove celo občudovanje. Nasproti težavnostim življenja, trpljenju nedolžnih, krivicam, revščini in težavam družbene blaginje, ki v sebi skriva toliko materialne in duhovne bede, se postavi novo obzorje. Podobna izkušnja vrača pogum, da tudi sami delujemo dobro. Dobrota sproži ali ojača odločitev zaupati v Boga.

Večkrat sem imel priložnost govoriti z Genovefo, zadnjo od sedmih sester brata Rogerja, ki je pred nedavnim umrla, stara 95 let.

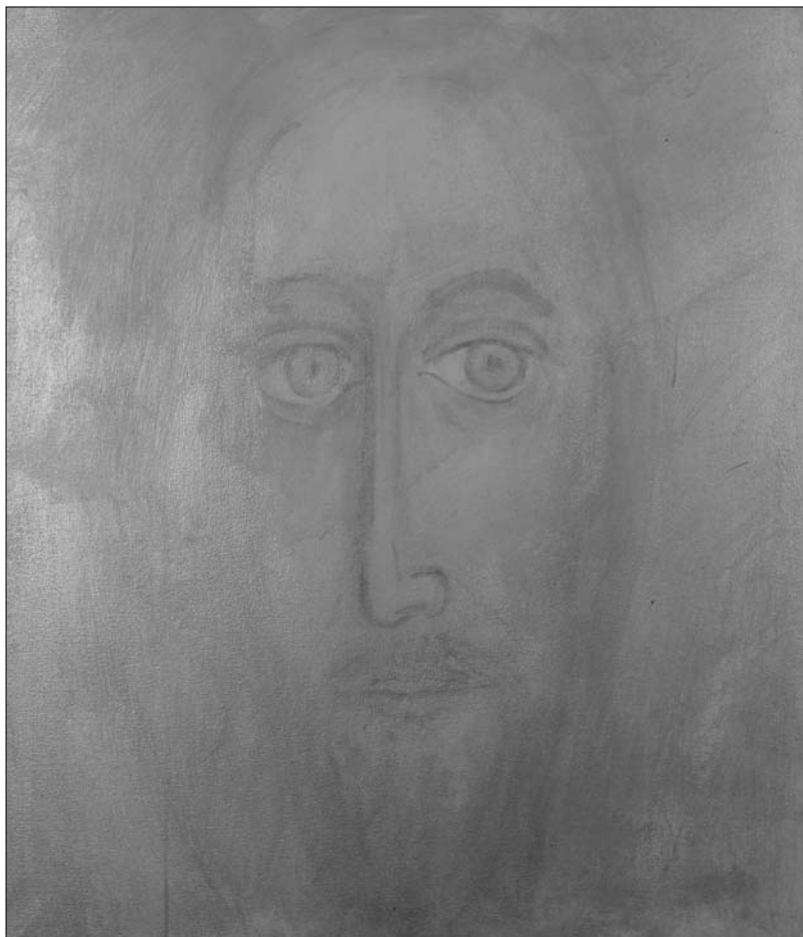
Podobnost z bratom Rogerom je bila osupljiva: izogibanje vsaki trdi besedi, vsaki dokončni sodbi. To izvira globoko iz njihove družine, iz matere, o kateri sem govoril. Seveda ima takšen značaj tudi svojo drugo plat medalje, a pomembno je, da je brat Roger ta dar znal uporabiti za služenje Evangeliju. Ostali bratje dobro vemo, da ga je to včasih pripeljalo do roba, do skrajnih meja, ki jih človek še lahko prenese.

Dobrota in zastonjskost

Če je preprostost en izraz dobrote, lahko rečemo, da je zastonjskost njen drugi izraz.

Bog se nikdar ne vsiljuje, v njem ni nasilja.¹² Želel je, da bi človek ljubil svobodno in zastonjsko. V medčloveških odnosih prav ta zastonjskost igra bistveno vlogo, ko drug drugemu pušča njegovo svobodo. Pri tem nikaikor ne gre za pasivnost, temveč za prepuščanje mesta Svetemu Duhu, da on lahko deluje v drugem.

Zastonjskost pomeni biti brez osebnih interesov. Brat Roger nas je pogosto opominjal, da mi bratje nismo duhovni vodje, temveč ljudje posluha. Če po njegovi smrti toliko mladih še vedno prihaja v Taizé, pomeni, da so razumeli njegovo pričevanje: po-



Jošt Snoj: Obličje, 2008

dobno kot Janez Krstnik brat Roger ni prišel kazati nase, ampak na Kristusa, na Božjo prisotnost.

Mladi, ki pridejo v Taizé, vedo, da želi naša skupnost najprej ponuditi prostor za iskanje Boga. Veliko jih je že reklo: "Sem pridemo domov, tukaj se počutimo kot doma." Morda je to zato, ker smo jih želeli sprejeti brez kakršnegakoli interesa.

Bistveno je, da se mladi počutijo svobodni, da se ne čutijo priklenjeni ne v pastoralnem ne v čustvenem smislu. Seveda iščejo tudi prijateljstvo in to jim nudimo po svojih najboljših močeh. Za nas to zahteva razločevanje, da bi znali pustiti dovolj prostora za približevanje Bogu.

V enakem duhu zastonjskosti okrog naše skupnosti z mladimi nikdar nismo hoteli ustvariti gibanja. Med svojim obiskom v Taizéju 5. oktobra 1986 je papež Janez Pavel II. mladim to pojasnil na za nas zelo ganljiv način: " (...) Mimo Taizéja gremo kakor mimo izvira. Popotnik se ustavi, se odžeja in nadaljuje svojo pot. Taizéjski bratje vas nočejo zadrževati. V molitvi in v tišini vam želijo omogočiti, da bi pili živo vodo, ki jo je obljubil Kristus, da bi spoznali njegovo veselje, razložili njegovo navzočnost, odgovorili na njegov klic in nato pričevanje njegove ljubezni ponesli s seboj in služili bratom v svojih župnijah, šolah, univerzah, na vaših delovnih mestih."

Spet enako zastonjskost živijo naši bratje, ki leta in leta delijo življenje z najrevnejšimi v zapuščenih četrtih Afrike, Azije in Latinške Amerike. Tja se odpravljajo brez predhodnega načrta, zgolj z namenom biti preproste priče Božje ljubezni do slehernika, v prvi vrsti do zapuščenih. S svojo navzočnostjo želijo pokazati, da so prepadi med različnimi kulturami premostljivi. Zadržanje, ki na prvo mesto ne postavlja uspešnosti nekega projekta, osvobaja in dopušča popolnoma zastonjsko navzočnost dobrote. Takrat se rodijo

konkretne pobude, na katere prej morda sploh nismo pomislili.

Nekaj potrditev

Potem ko sem pokazal pot, po kateri želimo napredovati, naj omenim nekaj potrditev, ki so nam bile na tej poti v oporo.

Papež Janez Dobri

Brat Roger je pogosto govoril o tem, kakšen vtis je nanj naredil papež Janez XXIII. Verjetno gre za osebo, ki jo je na zemlji najbolj častil. Zakaj? Prav zato, ker je iz njega žarelo Božje usmiljenje. Dobrota njegovega srca je njegov pogled usmerjala najprej v dobro v sočloveku. "Janez XXIII. je zaupal osebi, ki mu je bila nasproti. V svojem sogovorniku je videl Božjo dobroto, v njem razločeval najboljše, vso čistost njegovih namenov. Drugega lahko vidimo takšnega, kot je, samo skozi sočutje. Nase in na druge je gledal s pogledom miru, ki ga je črpal iz občestva z Bogom. Pogled ljubezni v vsakomur razločuje globoko lepoto človeške duše."¹³

Janez XXIII. je dobroti dodelil častno mesto in pri tem je šlo za zavestno odločitev, ki so jo včasih imeli za naivnost in zato je zelo trpel. Dobrota še zdaleč ni slepa. Pomeni razločevanje in tudi notranji boj. Povezana je z možnostjo priznavanja vsega negativnega, senčne plati drugega in samega sebe ter situacij, ki nas obdajajo.

Ali se kristjani niso prepogosto vdajali pesimističnemu pogledu na človeka? Brat Roger je skupaj z Janezom XXIII. delil pozitiven pogled na človeka. Oba nas s svojim zgledom vabita, naj spreobrnemo svoj pogled nase in na druge: "Bog nas na pot pošilja z iskro dobrote v naših dušah, ki samo čaka, da se razplamti."¹⁴

Brat Roger je rad citiral pesnico Marie Noël, ki se izrazi v podobnem tonu: "Najboljše duše, tiste, ki nas najbolj napolnijo, so narejene iz nekaj velikih dobrot in tisoč majhnih bed,

iz katerih se njihova dobrotu hrani. Kot pšenica, ki klije iz zemeljske gnilobe.”¹⁵

Dobrotu ohraniti vedno živo v srcu življenja skupnosti je bilo za brata Rogerja neprecenljiva vrednota: “Verjetno je to najbolj čist odsev lepote neke skupnosti.”¹⁶

Kar velja za majhno skupnost, velja tudi za skupnost vseh skupnosti, ki ji pravimo Cerkev. Lahko bi jo opisali kot kraj, kjer je vsak pozoren na to, da bi drugim pokazal dobrotu srca in sočutje. Za brata Rogera je bila beseda “občestvo” eno najlepših imen za Cerkev. V njej ne bi smelo biti prostora za medsebojno obsojanje: “Ko Cerkev neutrudno posluša, zdravi in pomirja, postaja to, kar je v njej najsvetlejšega, občestvo ljubezni, sočutja, utehe, čist odsev vstalega Kristusa. Nikdar oddaljena, nikdar v defenzivi, osvobojena strogosti lahko izžareva ponižno zaupanje vere vse do globine naših src.”¹⁷

Ruska duša

Brat Roger je v srcu hranil posebno mesto za Rusko pravoslavno cerkev. Zaradi vseh preizkušenj, ki jih je prestala, je imel do nje neizmerno spoštovanje. “Skozi vse preizkušnje so pravoslavni kristjani znali ljubiti in odpustiti. Srčna dobrotu je za mnoge izmed njih življenjska resničnost.”¹⁸ Ko sem se pred leti sam vračal z obiska Ruske pravoslavne cerkve, sem se spraševal, ali je morda njihova zmožnost dobrote in odpuščanja tista, ki v družbi, izdelani od hudih napetosti, preprečuje izbruhe.

Že Dostojevski je vedel, da se poti sprave odprejo, ko se zavemo bogastva dobrote, ki je zakopano v nas in v drugih. Zapisal je: “Če bi vsak izmed nas odkril, koliko se v njem samem skriva iskrenosti, zvestobe, iskrene radosti srca, čistosti, plemenitih čustev ..., bi lahko v trenutku osrečil ves svet.”¹⁹

Članek o svetem Serafimu iz Sarova, ki ga je oče Bulgakov napisal leta 1933 ob stoletnici njegove smrti, nam pomaga bolje ra-

zumeti ta vidik ruske duše. Kaže na to, da če težki dogodki v Rusiji navidezno potrjujejo pesimistični pogled na človeka, zaradi Serafimovega spomina lahko verjamemo v temeljno dobrotu vsakega človeškega bitja. Nasproti skeptični resigniranosti tistih, ki pravijo: “Človek človeku volk”, se postavlja svetnikov pogled: “Človek je za bližnjega vir veselja.” Serafim je vsakega romarja, ki je prišel k njemu, pozdravil z besedami: “Moje veselje!” Zanj je bilo vsako srečanje odmev Obiskanja, ko se je Elizabeta tako neizmerno razveselila Marije. Potem, ko je izrazil svojo srečo ob sprejemu od Boga ljubljene osebe, je Serafim dodal: “Kristus je vstal.” Kajti svetloba vstalega Kristusa razkriva, kakšnega preobila dobrote je človek zmožen.

Edmond Michelet

Že dolgo sem vedel, da je minister Edmond Michelet rad prihajal v Taizé in da je bil z bratom Rogerjem tesno povezan. Ko sem nedavno bral njegovo knjigo *Rue de la Liberté*, v kateri Michelet pripoveduje o svoji izkušnji v Dachau, sem bolje razumel zakaj.

Ali je bilo sredi 20. stoletja še mogoče trditi, da je človek dober, da je dobrotu v človeka postavil Bog, ki je dober? Michelet je bil eden tistih, ki so to lahko trdili. V tem sta si bila z bratom Rogerjem enaka. Na koncu knjige je napisal te pretresljive besede: “Vsak taboriščnik lahko iz svoje izkušnje potegne zaključek, ki mu najbolj ustreza. Jaz bi rad iz teh dogodkov ohranil učno uro vere v človeka. Rad bi verjel, da bo iskrena volja do iskanja ponovno vlila zaupanje v neverjetne zmožnosti človeške duše, kar je edini pravi način za premagovanje poti, ki smo jo prestali.”²⁰

Stanislas Lyonnet

Na začetku leta 1980 je jezuit Stanislas Lyonnet, ki je poučeval na Biblicumu v Rimu, večkrat prišel preživeti nekaj dni v Taizé. Ker

je bilo poleti, ko smo taizéjski bratje zelo zasebni, nam je govoril med obedom. Z velikim navdušenjem nam je pojasnjeval, na kakšen način Stara zaveza osvetljuje Novo zavezo. Vračal se je k napovedi Nove zaveze pri prerokih Jeremiju in Ezekijelu: Bog odpušča in svoje volje ne zapisuje več na kamnite plošče, temveč v človeška srca. Sveti Duh nas spreminja in nas dela podobne Kristusu. Odpre se popolnoma nova svoboda, ki je veliko večja od zmožnosti razločevanja med dobrim in zlim. V njej vernik izpolnjuje Božjo voljo, kot bi bila njegova.

Pater Lyonnet se je veliko ukvarjal z nerodnostmi določenega verskega jezika. Verjel je, da je podoba Boga, ki zato, da bi ga spoštovali, kaznuje in se uveljavlja na račun človeka, ena večjih ovir za vero. Imel je paradoksalne izjave, ki pa niso bile izrečene kar tako, kot na primer: "V Svetem pismu Božji strah pomeni zaupanje v Boga."

Brat Roger je rad poslušal, kako pater Lyonnet pojasnjuje kontinuiteto Božje ljubezni skozi celotno Sveto pismo. Bil je tako dovteten za njegovo misel, da je enega izmed mladih bratov poslal z njim v Rim, da bi se prepojil z njegovo mislijo.

Paul Ricoeur

Paul Ricoeur je bil vseskozi prijatelj naše skupnosti. Že leta 1947 je napisal prvi članek o Taizéju. Brat Roger je v njem našel oporo za svojo misel in leta 2001 je brez pomisleka naslovil svojo knjigo *Bog lahko le ljubi*, zato ker se je mogel nasloniti na besede velikega filozofa: "Edina moč Boga je razorožena ljubezen. Bog ne želi, da bi trpeli. Iz vse-mogočnega postane vse-ljubeči Bog. Bog nima druge moči, kot da ljubi in nam v trenutkih žalosti nakloni besede tolažbe."²¹

In zakaj je Paul Ricoeur prihajal v Taizé? "Moram preveriti svoje prepričanje, da je dobrota globlja od najglobljšega zla. In če vera, če vere imajo smisel, potem je njihov smi-

sel v tem, da dobroti utrejo pot do ljudi, da jo iščejo tam, kjer je povsem poniknila. To prepričanje moramo osvoboditi, mu dati jezik. Jezik, ki ga uporabljajo v Taizéju, ni ne jezik filozofije ne teologije, temveč jezik bogoslužja. Zame bogoslužje ni zgolj dejanje, je oblika misli." Protestantki filozof nadaljuje: "Dobrota ni le odgovor na zlo, ampak tudi odgovor na nesmisel. In mislim, da je oznanjanje dobrote temeljna hvalnica."²²

Tako močna povezava med vizijo, ki jo je Paul Ricoeur imel o naši skupnosti in bogoslužju, ter osvobajanjem dobrote, ki je skrita na dnu človeka, je za nas predstavljalo pomembno potrditev.

Srčna dobrota do zadnjega diha:

16. avgust 2005

Tistega večera ob 20.45 je med skupno molitvijo v trenutku neprištevnosti mlada ženska bratu Rogerju vzela življenje. V cerkvi sprave je bilo na tisoče ljudi. Mlad Španec je želel poseči, a je bilo že prepozno. Na obrazu brata Rogerja je videl izraz bolečine in obrnil se je, da bi videl, kdo ga je zabodel. Mladi mož je bil presenečen, ko je videl, kako se je še pred izgubo zavesti Rogerjev pogled bolečine spremenil v pogled ljubezni in odpuščanja. Zaradi pričevanja mladega Španca lahko rečemo, da se je brat Roger do zadnjega trenutka svojega življenja vračal k evangelijski vrednoti, ki je dobrota srca.

Na tisoče pisem, telegramov, elektronskih sporočil, ki smo jih prejeli v dneh po njegovi smrti iz vseh celin, od znanih in neznanih osebnosti, vernikov in nevernikov so bili dokaz, da je sporočilo ljubezni in dobrote, ki ga je nosil v življenju in v smrti, zapustilo sled v veliki množici ljudi.

Ko smo brali ta raznovrstna sporočila, smo še globje doumeli, da dobrota ni prazna beseda, ampak sila, sposobna preoblikovati svet, kajti skoznjjo je Bog na delu. Nasprotno zlu je dobrota srca ranljiva resničnost. Toda

življenje, ki ga je dal brat Roger, je zanesljiv dokaz, da bosta imela Božji mir in zaupanje zadnjo besedo za slehernika na naši zemlji.

Rad bi zaključil z molitvijo, ki jo je nekoč napisal brat Roger in jo je rad izgovarjal: Bog, ki nas ljubiš, kontemplacija tvojega odpuščanja postane izžarevanje dobrote v poniznem srcu, ki se ti zaupa.

Prevedla: Jasmina Arambašič

1. Brat Roger, *Les Sources de Taizé*, 2001, 77 in 93.
2. "Ko pridobivaš dobrotu, postajaš podoben Bogu. Ustvari si usmiljeno in dobrohotno srce, da boš oblekel Kristusa." (Sv. Bazilij, 4. stoletje, *Sur l'origine de l'homme*, "Sources chrétiennes" 160, Éd. du Cerf, Pariz, 1970, 209).
3. Psalm 143, 10.
4. Navedek Oliviera Clémenta v *Taizé, un sens à la vie*, Pariz, Bayard-Centurion, 1997, 98.
5. Irenej Lyonski je bil močan zagovornik človeške dobrote in vsega stvarstva nasproti gnostičnemu pesimizmu.
6. Jn 4,16.
7. Brat Roger je to razmišljanje ponovno uporabil v *Vivre l'espéré*, Taizé, 1976, 68-70.
8. Gal 2,20.
9. Mih 6,8
10. Brat Roger: *Dieu ne peut qu'aimer*, Taizé, 2001, 71.
11. Prav tam, 40.
12. "V Bogu ni nasilja. Bog Kristusa ni poslal zato, da bi nas obtožil, temveč zato, da bi se nanj sklicevali, ne zato, da bi nas obsodil, temveč zato, ker nas ljubi." (*Lettre à Diognète*, 2. stoletje, *Les Pères Apostoliques*, "Foi Vivante", Pariz, Založba Cerf, 1990, 328)
13. Te vrstice se nahajajo med zapiski, ki jih je brat Roger zapustil ob svoji smrti. Takrat je pripravljaval novo knjigo, ki bi vsebovala poglavje o papežu Janezu XXIII.
14. Brat Roger, *Pismo Aux sources de la joie*, Evropsko srečanje v Hamburgu, 2003.
15. Marie Noël, *Notes intimes*, Pariz, Stock, 1984, 48.
16. Brat Roger, *Pismo Aux sources de la joie*, Evropsko srečanje v Hamburgu, 2003.
17. Brat Roger, *En tout la paix du coeur*, Taizé, 2002, 85.
18. Brat Roger, *Dieu ne peut qu'aimer*, Taizé, 112.
19. Pierre Pascal, *Dostojevski, l'homme et l'oeuvre*, l'Age d'homme, Lausanne, 1970.
20. Edmond Michelet, *Rue de la liberté*, Pariz, Le Seuil, 2002 (1955), 247.
21. Paul Ricoeur v reviji *Panorama*, št. 340, januar 1999, 29.
22. Paul Ricoeur, "Libérer le fond de bonté" v Taizé, au vif de l'espérance, Pariz, Bayard, 2002, 205-207. Brat Alojz je sedanji prior v Taizéju. Brat Roger ga je določil za naslednika leta 1998 (diskretno ga je izbral že leta 1978). Je katoliške veroizpovedi, rojen na Bavarskem, odraščal v Stuttgartu. Njegovi starši so s Čehoslovaške. Taizéjski brat je postal leta 1974. Veliko je potoval po Vzhodni Evropi pred odprtjem mej. Ker ga zanimata glasba in bogoslužje, je veliko časa posvetil spremljanju mladih in animiranju taizéjskih srečanj.

Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja, IV.

Vzpon katoliškega gibanja po letu 1848

Po prikazih razvoja narodnega gibanja v razdobju od obdobja katoliške obnove do Prešernovega časa, objavljenih v prejšnjih številkah *Tretjega dne*, je sedaj na vrsti obdobje vzpona slovenskega katoliškega gibanja na prelomu med 19. in 20. stoletjem. Prikaz tega obdobja nas bo popeljal na prag naše polpretekle zgodovine in s tem sklenil pričujoči niz člankov, ki je želel pokazati, da je katoliška komponenta (zlasti na način, kako se je samoosnovala v obdobju katoliške obnove) edini resnični narodotvorni dejavnik v slovenski zgodovini.

Naj spomnim bralca, da se pričujoči niz člankov umešča v nadaljevanje premislekov namenjenih *slovenskemu katoliškemu shodu*, ki smo jih pri *Tretjem dnevu* začeli z lansko zadnjo številko naše revije.

V prejšnjem sestavku iz te serije je bilo govora o odporu zoper janzenizem in zoper z njim povezana jožefinizem ter razsvetljestvo v imenu tradicionalne duhovnosti, podedovane iz obdobja katoliške obnove (odslej KO). Ta odpor je na samosvoj način določal razvoj našega narodnega gibanja (odslej NG) tudi v času po Prešernovi smrti. Gre za čas, ki ga sicer na kulturno-politični ravni obvladuje (bolj ali manj konservativna) *liberalna* usmeritev staroslovencev¹ in mladoslovencev.² Vendar je ravno v obdobju prevlade te usmeritve, ki kaže na tedanjo premoč dediščine janzenistično-razsvetljeskega kroga, nastalo *slovensko katoliško gibanje*, ki je prevzelo izvirnega duha KO ter dalo slo-

venskemu narodnemu programu zavestno vsebinsko vizijo.

Da bi razumeli fiziognomijo tega vznika, si najprej oglejmo duhovnozgodovinski položaj dobe okrog leta 1848. Genezo tistega časa nazorno predoči odlomek iz Ušeničnikovega članka o kardinalu Missiji:

“Novo življenje se je razcvело med Slovenci, ko je zavladal v ljubljanski škofiji škof Hren. Doba protireformacije je bila za Slovence velika katoliška renesanca. Verska zavest je pognala nebroj lepih cvetov, ki so širili ljubeznivi vonj pobožnosti po naši rodni zemlji. Žalibog da je potegnila skoraj potem tudi preko slovenskih poljan strupena sapa janzenizma in jožefinizma ter zamorila živo katoliško zavest. Cesar Jožef II. je zatrl premnoge samostane, usužnjil Cerkev in nje služabnike, udušil s policijskimi naredbami plamteče pojave verskega mišljenja in čustvovanja med ljudstvom ter prepojil vso birokracijo s svojim duhom. Jožef II. je sicer še pred smrtjo z bridkostjo spoznal in izpovedal svoje zmote in prevare, toda bilo je prepozno. Vpliv njegovega duha je deloval dalje in dalje; birokracija je smatrala Cerkev za državni policijski urad, škofe in duhovnike za uradnike, pisarje in policaje, religijo za stvar policijskega področja. Ni čuda, da je versko čustvo v ljudstvu izgubilo prvotno živost – zlasti, ker je obenem janzenizem dušil božji ogenj verske vneme –; da duhovniki često niso bili, kar bi morali biti; da se tudi mnogi škofje niso zavedali svojega zvanja. Celo veliki škof Wolf je izpovedal, da je šele proti koncu svojega živ-

ljenja spoznal, kaj je katoliški škof. Bili so dobri duhovniki in dobri škofje, a časovni duh jih je prevzel in niso niti prav vedeli, da bi moglo in moralo biti drugače.”³

Da je tako duhovno mrtvilo bilo na delu, priča že napor, s katerim sta se bl. Anton Martin Slomšek ter svetniški kandidat Frederik Baraga trudila in v veliki meri tudi uspela znova vneti srca za pobožno življenje.⁴ Janzenisti so namreč s sebi lastno strogostjo pri podeljevanju zakramentov ter z zavračanjem ljudskih pobožnosti svoje vernike zelo odtujili verskemu življenju.⁵ V to religiozno praznino pa ni bilo težko vcepiti (zlasti med intelektualci) drugačnih, zlasti razsvetljenško obarvanih nazorov.⁶ Zdi se npr., da je Levstikova generacija, kjer moramo med nosilci NG omeniti poleg Levstika še Trdino in Tavčarja, podedovala od Linharta in Kopitarja kot svojo *središčno misel* idilično, rousseaujevsko koncepcijo ljudstva, kar kaže na njeno razsvetljenško-predromantično orientiranost. To kontinuiteto poudarja Kos:

“V slovenskem narodu se naj ohranja slovensko ljudstvo s svojo socialno homogenostjo, demokratično izenačenostjo in duhovno prvotnostjo. Ta želja se je večidel opirala na romantično pojmovanje ljudstva in tudi naroda, kot ga je nakazal že Herder s svojim pojmovanjem Slovanov kot posebno miroljubnega, humanega in za prihodnost Evrope odrešilnega ljudstva; to pojmovanje je prevzel Kopitar leta 1808 v uvodu svoje slovnice, nato je prehajalo na številne generacije staroslovencev in mladoslovencev. Značilno je, da mu nista pripadala Čop in Prešeren l...l. To romantično koncepcijo ljudstva in naroda je od Herderja in Kopitarja podedovala Levstikova generacija, toda v zares čisti obliki predvsem in samo Levstik.”⁷

Rousseaujevstvo Linhartovega in Kopitarjevega kova se je torej tako preneslo na postprešernovsko generacijo NG. Po svojem osnovnem pelagijanskem ustroju je to rousseaujevstvo, ki je v bistvu zanikalo izvorno gre-

šnost človeka in postuliralo njegovo omadeževanost zgolj po civilizaciji, bilo čisti antipod janzenizmu kot antipelagijanstvu.⁸ Po drugi strani pa je sobivanje teh dveh položajev bilo možno ravno v imenu skupne pripadnosti notranje razcepljeni naravi modernitete, kakor se je že pokazalo na primeru Zoisovega kroga. Janzenizem, ki je podobno kot protestantizem zapiral vero v zasebnost zgolj-Božje milostne izvolitve, je s tem dopuščal na ravni javnega delovanja razmah zgolj-človeškega, a-teističnega humanizma razsvetljenškega tipa. V tem smislu so bila odprta vrata takemu naziranju v našem NG, ki se je skušalo osnovati na zgolj-človeškem elementu, in sicer zlasti na povečevanju ljudstva (Levstik, Trdina)⁹ in spolne ljubezni (Tavčar, Jurčič).¹⁰ To zaprtje v tostranski imanenzializmu pa je po nujnosti pripeljalo do (po svojem bistvu protestantskega, janzenističnega) uvida v njegovo ničnost, kar se je na ravni našega NG kazalo kmalu pri Jenku in pri Stritarju. Ob omenjanju trojke Jenka, Jurčiča in Stritarja namreč Kos opaža:

“Najpristnejši v dojemanju svobodomiselstva je bil Jenko, ki je tudi prišel najdlje v razkrivanju njegovega notranjega razpora. Čeprav je bil Jenko od vsega začetka izrazil ljubezenski pesnik, je pri njem že skrajša problematizirana Prešernova vera v odrešilnost spolne ljubezni. Jenko ljubezen doživlja v razkolu med čutnostjo in duhovnostjo, med sentimentalnostjo in senzualnostjo, zato je ne more povzdigniti na raven sakralnega kulta, ki bi lahko nadomestil krščansko absolutnost v Bogu. S tem umanjka Jenkovi svobodomiselnosti duhovno težišče, iz katerega bi dobivala trdnost. Namesto tega so njegovi poeziji izpostavljeni relativnosti, minljivosti, skepsi vsi doživljajski vidiki sveta, kar je pesniško vrhunsko izvedeno zlasti v Obrazih. Svobodomiselnost se na tej ravni zajeda sama vase, pod njenimi idealnimi predstavami o sebi, svoji svobodnosti in v tej zasnovani vrednosti se oglašča metafizični nihilizem.”¹¹

O Stritarju pa ugotavlja:

“Kljub videzu nečesa previdno zmernega je Stritar največji slovenski svobodomislec 19. stoletja. To je spoznal že Anton Mahnič in je zato svojo kritiko svobodomiselstva – ki da je nihilistično po vzoru Schopenhauerja in filozofov klasičnega nemškega idealizma – naperil predvsem zoper Stritarjevo svetobolje in njegove vplive na mlajše generacije. I...I Stritar je že v uvodu v Prešernove poezije leta 1866 nakazal svoj radikalnejši vstop v slovensko svobodomiselno tradicijo. Prešernovo ljubezen do Julije je razglasil za fikcijo, katere pravi pomen je ta, da pomaga pesniku v prisposodbi ponazoriti brezupno hrepenjenje po nedosegljivem idealu, s tem pa izreči obup nad svetom, ki je obsojen na takšno hrepenjenje.”¹²

Od tu dalje se navezava na Cankarja ponuja sama od sebe:

“Naj se sliši še tako nenavadno, je prav Stritar ustvaril iztočnico za poznejše cankarjanstvo, ki je prav tako temeljilo na takšnem razkolu in prisojalo hrepenenju po nedosegljivem, v stvarnem svetu za zmeraj neuresničljivem prividu sreče središčno mesto v človeški usodi. Pri Stritarju je mesto takšnega hrepenjenja v očitnem nasprotju s krščanskim naukom o izvirnem grehu, božji milosti in odrešenju. Stritarjevo svetobolje je nastalo kot neposredni odgovor na katolištvo slovenske tradicije.”¹³

Lahko bi torej dodali, da je Stritarjevo svetobolje pravzaprav razsvetljenstvo, ki se je ovedelo svoje protislovnosti, svoje ničnosti in s tem paradoksalno pristalo na antihumanizem protestantsko-janzenistične tradicije. S tem je pokazalo na dejansko sovisje in sopripadnost razsvetljenstva in janzenizma (ali protestantizma) kot dveh polov modernitete. Kasneje bo cankarjansko hrepenenje s svojo socialno noto pokazalo, da je možen tudi obrat v nasprotno smer, in sicer od hrepenenjsko-svetobolne, po svojem bistvu protestantske, anti-humanistične strukture v borbeni ateistični humanizem komunističnega tipa.

Vendar se je tej tradiciji razsvetljenko-janzenističnega kroga našega NG, kakor se je kazala v drugi polovici 19. stoletja, podobno kot za časa Čopa in Prešerna zoperstavila osrednja tradicija našega NG, utemeljena v obdobju KO. Zoper janzenizem sta se dvignili svetniški osebnosti Baraga in Slomška,¹⁴ vendar je za razvoj našega NG v ožjem smislu morda še pomembnejši nastop Luka Jerana (1818-1896). O tej osrednji Jeranovi vlogi z ozirom na Baragovo delovanje piše Mal takole:

“Frid. Baraga je bil zvest učenec slovitega dunajskega pridigarja sv. Klemena Marije Hofbauerja, ki mu je bil dušni voditelj in mu je vzbudil tudi duhovniški poklic. Ta nova duhovna, protijanzenistovska struja se je odrekla pretrdemu samozatajevanju. Priporočala je marveč sočutno dobrodelnost ter veselo pobožnost; upoštevala je človeške slabosti in je zato tudi vedela ceniti napor in voljo grešnikovo do poboljšanja. Iz kroga te miselnosti je izšel v načelih sicer strogi, a po srcu dobri Luka Jeran (1818-1896), ki more veljati poleg škofa Wolfa za pravega premagalca slovenskega jožefinizma in janzenizma, katerima je v Avstriji končno izpodnesel tla leta 1855 sklenjeni konkordat.”¹⁵

Podobno piše o Jeranu I. Prijatelj, da *“je bil ozkosrčen moralist, čeprav drugače glasnik vedrega katoličanstva Baragove šole”*.¹⁶ V kakšnem smislu se ta podčrtana pripadnost Jerana katolištvu, kakršnega je pri nas zastopal Baraga, povezuje z odporom zoper janzenizem? K temu nas napoti Prijatelj, ko označuje Jerana in jeranovce¹⁷ kot *“slovenske učence bojevitega in moralistično najbolj nestrpnega dunajskega katoliškega publicista Sebastiana Brunnerja, dolgoletnega urednika drastično pisane ‘Kirchenzeitung’”*.¹⁸ Podobno opisuje dalje Jerana kot *“slovenskega učenca Sebastiana Brunnerja, bojevitega pomočnika preroditelja političnega katoličanstva, kardinala Rauscherja”*.¹⁹ Kardinal Johann Othmar

Rauscher (1797-1875), ključni borec zoper jožefinizem in z njim povezan janzenizem v Avstriji ter glavni pobudnik konkordata iz leta 1855, pa je izhajal iz duhovnega kroga "apostola Dunaja" sv. Klementa Marije Dvoržaka [nem. Hofbauerja] (1751-1820),²⁰ prav tako kakor Friderik Baraga.²¹ Jaklič-Šolarjev življenjepis F. Barage lepo sintetično povzame to zvezo od sv. Klementa Dvoržaka vse do Jerana:

"Zoper te tokove [t.j. zoper janzenizem, jožefinizem in razsvetljenstvo, op. I. K.] v cerkvenem življenju so delali zlasti nekateri redovi. Predvsem se je odlikoval v tem sv. Klemen Dvoržak, ki je začel na Dunaju spet odpirati pot božjemu usmiljenju in ljubezni. Bil je veliki častivec Matere božje po zgledu svojega redovnega vzornika sv. Alfonza Liguorija. Njegovega duha se je navzel Friderik Baraga in sicer tako, da ga vse drugačno [janzenistično, op. I. K.] učenje v bogoslovju v Ljubljani in vsa temu nasprotna [janzenistična, op. I. K.] praksa v škofiji ni mogla prepričati o zmotnosti šole sv. Klementa Dvoržaka. V ljubljanski škofiji je vpeljal janzzenistovsko miselnost zlasti škof Herbertstein (1773-1783). Čeprav je posegel vmes Pij VI., se ta miselnost dolga desetletja ni izkoreninila in je v semenišču trajala vse tja do okoli leta 1840. Je pa med ljudstvom to miselnost odločno pobijal Luka Jeran v svojem listu "Zgodnja Danica".²²

Jeran se torej napaja iz duhovne usmerjenosti sv. Klementa Dvoržaka in njenih anijanzenističnih ter antirazsvetljskih implikacij: ta duhovnost pa, kakor nas pravilno opominja zgornji citat, je duhovnost, kakršno je zasnoval ustanovitelj reda redemptoristov sv. Alfonz Marija Liguori (1696-1787). V Jaklič-Šolarjevi monografiji lahko preberemo o Dvoržaku sledeči strnjen življenjepisni oris:

"Ta svetnik, rojen l. 1751, je bil sin Čeha iz Moravskih Budjevojic, ki se je priženil v pomemčene Tasovice pri Znjomu in dobil priimek Hofbauer. Oče mu je kmalu umrl. Deček Janez

(Klemen je redovniško ime) bi se bil rad učil za duhovnika, a ni imel denarja. Tako se je izučil za peka, ob prostem času pa se učil za srednjo šolo. Vpisal se je v dunajsko državno bogoslovje, ki pa ga zaradi Cerkvi nasprotnega duha ni poslušal. S prijateljem se je odpravil v Rim, kjer se je pridružil začetniku reda redemptoristov, sv. Alfonzu Liguoriju. Po mašniškem posvečenju so ju s prijateljem poslali domov z nalogo, da tudi tam zasadita seme njegovega reda. Klemen je najprej razvil živahno delavnost na Poljskem. Leta 1808 je prišel na Dunaj, kjer je deloval nato 12 let, do svoje smrti 1820. L. 1888 ga je Cerkev prištela med blažene, leta 1909 pa med svetnike."²³

Dunajski učenci tega svetnika so bili "najodličnejši predstavniki avstrijskega romantizma (Schlegel, Veit, Werner, Müller, Pilat, Eichendorff ter bodoči škofje Rauscher, Ziegler, Zängerle pa še mnogi drugi). Le-ti so ustvarili pogoje za avstrijsko duhovno prenavo, ki je končno odpravila jožefinizem in ponovno vzpostavila katoliški značaj ljudstva."²⁴

Kakšno je torej bilo sporočilo tega svetnika, ki je tako privabljal mlado dunajsko inteligenco? Očitno tako, da je nasprotovalo janzenistično-razsvetljskemu duhu Jožefove vladavine. Izviralo pa je, kot smo videli, v redemptorističnem duhu sv. Alfonza Liguorija, ki že z imenom reda, ki ga je ustanovil, izpričuje njegovo jasno protijanzenistično težnjo: sv. Alfonz je prevevala želja po *redemptio*, po zveličanju vseh ljudi (od tod tudi vne- ma za misijonsko dejavnost pri Baragu in pri Jeranu, kot tudi pri drugih posrednih ali neposrednih učencih Dvoržaka), po razumevanju Boga kot ljubečega, ki želi vse ljudi priversti k sebi. Gre seveda za podobo Boga, ki je diametralno nasprotna janzenističnemu predestinacijskemu razumevanju Boga, ki že vnaprej določi število pogubljenih. Sv. Alfonz je namreč izrazito poudarjal prav to značilno katoliško stališče, ki ga povzame v antijanzenistični nameri z geslom "*copiosa apud*



Jošt Snoj: *Sulica in meč*, 2007 - 2008

eum redemptio”²⁵ in ki smo ga zaznali v prejšnji številki *Tretjega dne* tudi v Bogomilini veroizpovedi v Prešernovem *Krstu pri Savici*.²⁶

Glede na to Jeranovo duhovno ozadje se zde ustaljena opažanja današnje literarne zgodovine o močni janzenistični zaznamovanosti Jeranovega delovanja na slovstvenem področju²⁷ popoln nesmisel. Izvir takšne nenavadne, a močno zakoreninjene interpretacije Jeranovega literarnega udejstvovanja izvira iz časa polemike o “*Jeranovem problemu*”, ki je pravzaprav bila del znamenite polemike med A. Ušeničnikom in Iz. Cankarjem o odnosu

med umetnostjo in katoliškimi načeli.²⁸ Znano je, da je tu Cankar dolžil Mahničovo smer, ki je izvirala iz Jerana, in jo je nadaljeval Ušeničnik, da s tem ko presoja umetnostna besedila skozi vprašanje skladnosti s katoliškimi načeli, dela silo umetnini, ter zahteva od nje, da je ne le umetniško, pač pa tudi pedagoško ustrezna, tj. taka, da ne vzbuja pohujšanja pri bralcu in ga tako ne spravlja na kriva pota.²⁹

To načelno estetsko debato sta na Jeranov primer aplicirala zlasti P. Bohinjec in I. Grafenauer.³⁰ Značilno je to tezo o Jeranu

zastopal Grafenauer v sestavku *Jeranov problem*, prvič objavljenem v *Domu in svetu* leta 1917, ki se začinja takole:

“Jeran nam je postal zopet problem. Na eni strani se je izrazila v zadnjem času bojazen, da se spet pojavlja Jeranova nova pedagogično-didaktična struja, na drugi strani pa se je izrekla sodba, da izhaja naše naziranje o Jeranu iz liberalne Stritarjeve dobe, in se je oglasil klic: “Nazaj k Jeranu!”.”³¹

Slednji klic je bil Ušeničnikov.³² Dalje razvija svojo misel Grafenauer takole:

“Danes, ob tridesetletnici “Doma in sveta”, ko gledamo nazaj na delo, ki je za nami, in na pot, ki je še pred nami, nam ne more biti vseeno, po kateri poti naj krenemo, ali k Jeranu ali proč od Jerana: Jeranov problem ne sme ostati problem. Na jasnem si moramo biti, kajti tu gre za bistvo našega verskega prepričanja in za temelje našega literarno-estetičnega naziranja. Treba je torej, da se vnovič orientiramo o vsem vprašanju, in sicer najbolje na podlagi historičnih dejstev.”³³

Za tem sledi seznam glavnih Jeranovih naziranj, ki so po mnenju Grafenauerja napačna. Prvi je na vrsti Jeranov odnos do ljubezenske tematike:

“1. Prva in temeljna napaka je, da ni ločil med moralno in nemoralno ljubezensko poezijo. Ljubezen kot predmet leposlovja se mu je zdela že sama po sebi grešna. I...! Danes kar obstrmimo ob [Jeranovi, op. I. K.] trditvi, da so ljubavne pesmi Prešernovih “Poeziji” (1847) “pohotni zdeh” in “sovski krič”. Nasprotno. Za naravni čut Prešernov je skoro značilno, da njegove ljubavne pesmi izvirajo skoro vse iz njegove čiste ljubezni do Julije Primičeve, da pa Ani Jelovškovi ne velja niti ena”.³⁴

Takšno drastično presojanje ljubezenske literature pa naj bi imelo po Grafenauerju sledeče zgodovinske korenine:

“Kako pa, da je Jeran, tako požrtvovalen, krščanske ljubezni poln mož, prišel do takih nazorov in sodb? Odgovor ni pretežak. Nekaj je

vzrok gotovo že značaj našega ljudstva, ki “smatra časih (vso spolnost) za nekaj grešnega, tako da prava grešnost, ki je le nerednost in nenravnost v spolnosti, skoraj izgine”; posledica tega je tudi, da “se (ljudstvo) na taki predstavi ne more dvigniti do višjega, lepšega pojmovanja o zakonu in ne o zakramentalnosti zakona”. To morda izhaja še iz neke nezavestne bogomilske tradicije, ki je prekvasila čustvovanje našega naroda I...!. To ljudsko naziranje pa se je še poostriilo po janzenistih, ki so vodili duhovniško vzgojo na Kranjskem več kot pol stoletja. Pri njih se je navzel tega naziranja tudi Jeran. Kajti v ljubljanskem semenišču, ki je bil tačas, ko je bival v njem Jeran (1842-1846), še skoro docela v rokah janzenistov (Pauschek) se je vršil v Jeranu tisti duševni proces, da je potem obsojal to, iz česar je v svojih mladostnih dneh “marsikatero veselje vžival”. Po Jeranu in njegovi “Danici” pa se je to morali in literaturi škodljivo naziranje še bolj zajedlo v naše ljudstvo”.³⁵

Ostali dve napaki, ki ju Grafenauer očita Jeranu (2. zamenjava moralne ustreznosti besedila s pedagoško ter 3. pojmovanje literature kot *ancillae Ecclesiae*) se po Grafenauerju morata zvesti na isto janzenistično osnovo. To ugotovitev povzame takole:

“Ti pedagoško-didaktični nazori Jeranovi niso utemeljeni v katoliški literarno-znanstveni tradiciji (npr. v srednjem veku) in ne v katoliškem svetovnem naziranju, ampak v tradiciji janzenistične sekte, ki je stala časih z obema nogama zunaj Cerkve in je neizmerno škodovala pravemu krščanskemu življenju”.³⁶

Omenjeni tročleni Grafenauerjev očitek Jeranu bi lahko takole povzeli: ker je bil Jeran v temelju zaznamovan z janzenističnim duhom, je sodil, da, kar je človeško in naravno, je samo po sebi slabo, zato pa je (točka 1) zavračal literarno obdelavo naravnih tem (npr. spolne ljubezni) in dovoljeval le pedagoško-didaktično literaturo, ki bo neposredno krščansko-nadnaravno vzgojna (točka 2) in bo v tem smislu v službi zveličanja duš in

tako v službi Cerkve (točka 3). Vendar se pri vsem tem zdi čudna zlasti ugotovitev, da Grafenauer označuje kot janzenistično usmerjenega taistega Jerana, ki ga celo liberalno usmerjeni Ivan Prijatelj označuje kot velikega in odkritega nasprotnika janzenizma, učenca Rauscherja in Brunnerja, človeka, ki se je oprijel Baragovega, Dvoržakovega in končno Liguorijevega redemptorističnega duha.

Tega problema, se zdi, se deloma zaveda tudi Grafenauer, a ga reši tako, da vpelje v Jeranovo osebnost *razcep*, ki v veliki meri relativizira prej izrečeno sodbo o vsesplošnem Jeranovem janzenizmu:

*“In kaj zdaj s klicem “Nazaj k Jeranu”? Nazaj k Jeranu kot zastopniku trdne, neomajne vere, k možu-idealistu, čistemu značaju, zmožnemu tolike iskrene in nesebične ljubezni, ki se nam odkriva v njegovi vnemi za misijone, ki nam jo kaže njegova radodarnost in njegova ljubezen do siromakov in do revnih dijakov, za katere je ustanovil dijaško in ljudsko kuhinjo – k temu Jeranu pojdemo nazaj! K Jeranovim literarnim nazorom nazaj – ne smemo.”*³⁷

Kako to, da se Jeran, ki je bil prej označen kot janzenistični pol-krivoverec, naenkrat izkaže kot “zastopnik trdne, neomajne vere”? Kako to, da janzenist Jeran kaže s svojo vnemo za misijone, za pomoč siromakom in revnim dijakom itd. znamenja, ki so značilna za redemptorističnega antijanzenističnega duha? Vse to odkriva vprašljiv značaj Grafenauerjeve negativne ocene Jeranovega doprinosa k slovenski kulturi nasploh in k slovenski literaturi prav posebej. Zaradi nekonsistentnosti te pozicije se je tudi tedanja debata o Jeranovem janzenizmu zaključila v prid sodbe, da v njem “ni janzenističnega duha”, ampak da je celo “odločen nasprotnik janzenizma”, kar je končno sprejel tudi Prijatelj v že navedenih predavanjih.³⁸ Kljub temu pa sodobna literarna zgodovina očitno vztraja pri Grafenauerjevi tezi, ki jo je že zdavnaj zavrgla tako katoliška kakor tudi liberalna stran.

Kako naj torej razumemo Jeranov vendarle oster pristop k ocenjevanju literature, zlasti ljubezenske, če mu ne moremo pripisati janzenističnih predpostavk? Zdi se, da je pravzaprav najboljši Jeranov interpret na tej ravni njegov najbolj neposredni in izvirni nadaljevalec:³⁹ Anton Mahnič. Tudi slednjemu se ravno zaradi njegove očitne povezave z Jeranom in zaradi njegovega odklonilnega odnosa do tedanje ljubezenske lirike rado pripisuje deleženje na janzenističnih predpostavkah.⁴⁰ Pogledjmo, kakšna je bila Mahničeva sodba o sodobni ljubezenski liriki, zlasti o Prešernovi v navezavi na Stritarjevo interpretacijo:

“Ljubezni čut je kakor iskrica vse ogrevajoča in oživljajoča, iskrica, katero nam je v srci vžgal stvarnik, da se v tem prognanstvu zavedamo, kje je naš početek, kje naša prihodnja domovina, tam kjer gori večna ljubezen. In tedaj pesnika ljubezni bi obsojali? Obsojali Preširna? Toda treba je pred vsem dobro se razumeti, in da se dobro razumemo, treba nam dobro stvar razločiti. Ljubezen je namreč različna po različnosti svojega predmeta in namena. In tako govorimo tudi o ljubezni, kateri je ime spolovna, ta se rodi med osebama različnega spola, kateri spolovno združi v ploditev in ohranitev človeškega rodu. Tudi ta ljubezen je dobra, ker naravna, ona ima namreč počelo v človeški naravi sami, ktera je spolovno razdvojen, tako da sta spola drug na drugega navezana, in se drug drugega ned seboj vsopršita. Ker je pa ta različnost spolovna v naravi vtemeljena, zato je njen početnik Stvarnik sam, ki je početnik narave. Zato je pa tudi ljubezen spolovna, izvirajoča iz narave, vpostavljena od Boga Stvarnika. Toda bodi ta ljubezen še tako naravna in blaga, vendar zabiti ne smemo nikdar, kaka je njena svrha. Ta je, kakor smo rekli, ploditev človeškega rodu”.⁴¹

To seveda ne pomeni, da Mahnič ne bi do neke mere spolne ljubezni problematiziral, v luči aristotelsko razumljenega primata duše nad telesom:

“Človek je namreč bitje obstoječe iz duše in telesa, ta dva sta bistvena dela njegove narave; a blaži princip je duša, ker je enovito bitje, misljivo in hotno, ona je dejstvujoča in oživljajoča forma telesa človeškega; zato se spodobijo, da ona vlada v človeku, da je ona princip vsem činom človekovim, da se brez nje ali brez njenega povelja nič ne gane. Toda priznati moramo žalostno resnico [...] da v človeku prevladuje meseni princip, večkrat proti izrečenemu povelju voljinemu, meso je duhu vporno in neubogljivo [...]. Ker se pa ta vpornost najhujše v plodilih razodeva, in je v teh najnevkrotišča, se človek prav teh najbolj sramuje. Zatorej pa človeštvo nekako občuduje ter posebno časti tiste, ki se vkrotivši meseno vpornost odpovedo spolovni slasti. Devištvo je bilo vedno in posebno čislano pri vseh narodih.”⁴²

Vendar ker gre tu za obravnavo pogojev etične sprejemljivosti in nesprejemljivosti spolne ljubezni (zlasti v navezavi na literaturo), se Mahnič od te kratke utemeljitve smisla devištva povrne k vprašanju spolne ljubezni:

“Človeštvo je deviški stan vedno smatralo za nekaj junašjega ter obdajalo ga z nebeško glorio. Drugim pa, ki se čutě poklicane v plojenje, se je dovolilo to kakor sem že rekel, le s tem pogojem, da se javno družijo v zakon in da zunaj tega nemajo staviti plodivnega čina, zatorej pa tudi ne spolovno ljubiti se, ker ta ljubezen ni nič drugega kakor naravno pripravljena k onemu činu. Ljubezen ta je dovoljena kot pričetna ali vvodna tudi onim, ki resno mislijo v kratkem skleniti zakonsko zvezo.”⁴³

Iz zadnjega stavka je tudi razvidno, da Mahnič z izrazom “spolovna ljubezen” ne misli le spolnega akta v ozkem pomenu besede, pač pa meri na vse izraze privlačnosti, zaljubljenosti in ljubezni med spoloma. Svoje razmišljanje nadaljuje takole:

“Prostim pa, ki ne mislijo resno in kmalu v zakon stopiti, je prepovedana, zatorej pregrešna, ker ne služi svrhi, v katero je človeku vrojena, in tako nasprotuje naravnemu redu. A

posebno pogubna je taka ljubezen nezreli mladini; ako se začne zanjo vnemati, jame mladenci polniti domišljijo z nečistimi podobami, otrovi mu nepokvarjene živce, izsreblje življni sok. Zatorej pa mora vsak pravi odgojitelj pred vsem zapomniti si prevažno svarilo: ne dajaj mladini v roke zaljubljenih pesnikov, ni več nevarnosti za mlado srce! Toda drugače razume to reč Stritar. Glejte, kako piše: “Ne bati se, mladenci! Pridigal vam ne bodem; v kako razmero vam je stopiti s tem svetovnim čutom, učili vas bodo vaši roditelji, izpovedniki, verski učitelji, njih poslušajte. Moj svet je ta: Ako že ljubite, ljubite na skrivnem, na dnu srca, tam najgori večna lučica, katero ste prižgali svojemu angelu, svojemu idealu, skrivna ljubezen, najboljša ljubezen! Kaj treba vedeti svetu, kdo je vaša boginja, kake “laske” ima, oči in usta! Kako vas “peče bolečina”, kako zdihujete po noči in po dnevi.... Ako torej ljubiš, mladeneč, ljubi za-se; ne izpostavlaj svojih sladkih ali britkih čutov v posmeh tujim ljudem, ki imajo vsak svoje potrebe in opravke...”. Tako podučuje Stritar mladino.”⁴⁴

Zoper tak kult spolne ljubezni, ali bolje zaljubljenosti se torej bori Mahnič. Zoper kult, ki le-to postavlja kot cilj sam na sebi. Takšen kult zaljubljenosti je bil v tedanji ljubezenski literaturi po Prešernu pravzaprav postavljen (pomislimo na Tavčarja, Jurčiča, Jenka, Gregorčiča in seveda Stritarja) kot dogma,⁴⁵ ki se je na filozofski ravni najbolj do kraja razvila v Stritarjevem schopenhauerjantvu: v filozofiji nedosegljivega ideala.⁴⁶ Na to podlago tedanje ljubezenske literature v nemškem klasičnem idealizmu nas nadalje opozori prav Mahnič, ko obravnava Stritarjevo pojmovanje idealizma:

“Vredno je, da si ta novejši idealizem bolje ogledamo. Po Spinozi, kateri mu je postavil temelj, so razvili ta idealizem posebno nemški filozofi, ki so po Kantu modrovali, Fichte, Schelling, pred vsemi pa Hegel. Idealizem Hegelov pozna le eno stvarino, ktera je neskonč-

na; to imenuje logični pojem, ki je bil začetkom prazen, a začel se je razvijati in s tem se določevati in razločevati v posameznosti in tako polniti se. I...I Toda logični pojem kot neskončen mrje (hlepi) po neskončni popolnosti, ker pa te nikdar ne more whiteti, posamne reči ne prenehoma vničuje in nove vstvarja ali se prav za prav on sam vedno v novih oblikah prikazuje; tako se bo godilo na veke; na veke logični pojem ne bo došel do neskončne popolnosti, v kateri bi se spočil, zato je bo pa tudi na veke hrepenel po nedoseženem idealu".⁴⁷

Ta filozofski zasnutek pa je prenesen v tedanjo ljubezensko literaturo takole:

"Kaj misliš, da je Stritarju ta podoba, ta ideal? To je tisti ideal neskončne popolnosti, po katerem hrepeni logični pojem. Kaj ne, da je tako? Poslušaj kaj dalje pravi: "čuti, kar je onstran, da mu bo večno nedosežno... njemu je disharmonija vir globoke srčne otožnosti in neskončnega hrepenenja". In: "to hrepenenje (po izvoljeni devici) je simbol hrepenenja po nedoseženem idealu". Zatorej pa "taka v pravem pomenu poetična ljubezen pesnikova mora biti nesrečna".⁴⁸

Slikovit je prikaz učinka, ki ga je imelo stritarjanstvo na tedanjo mladino:

"Sad takih naukov je lahko videti vsak dan. Le pogledjmo našo učečo se mladino; kako nam hira in blede; nekda je bil najlepši kinč mladeničev rudeče lice in vedro oko. A zdaj beži gledat, srečeval boš po ulicah mladeniške postave brez vse živahnosti in življenja, motne oči, zgrbančeno čelo, blede lica; vse ti znanuje žalostno zamišljenost in obup; kmalu ne bomo družega imeli, kakor fantaste, same fantaste, grobove od zunaj pobeljene, od znotraj smrdljive!"⁴⁹

Vidimo torej, da Mahnič ne obsoja spolne ljubezni (v najširšem smislu) kot take. Obsoja pa njeno idolatrijo, kakršna se je vzpostavila v slovenskem leposlovju v drugi polovici 19. stoletja. Obsoja zaljubljenost, kolikor je postala sama sebi cilj, saj njen pravi cilj, kakor opaža, je po naravi izven nje:

v ploditvi. V toliko je tako pojmovanje spolne ljubezni in zaljubljenosti nenaravno, izprieno in vodi človeka, ki se mu predaja, v očitne deformacije. Mahniču torej zagotovo ne moremo pripisati janzenističnega zavračanja ljubezenske literature kot take ter posledičnega zagovarjanja didaktične literature, kakor to Grafenauer očita Jeranu. Pri Mahniču nimamo opravka z janzenistično navdihnjeno didaktično-pedagoško literarno kritiko, kakor sta skušala to prikazati Grafenauer in Iz. Cankar,⁵⁰ pač pa z načelno literarno kritiko, tj. s tako kritiko, ki skuša presojsati literaturo ne le po formalnih kategorijah (kakor je to želel Iz. Cankar), pač pa obenem in zlasti po njeni temeljni duhovno-miselni vsebini. Ne le torej, da ta kritika ne zavrača ljubezenske literature oz. umetnostne literature, kakor je bilo to v navadi pri janzenistih, pač pa se njena ost obrača ravno zoper stritarjansko pojmovanje ljubezni, ki pa je, kakor smo že zgoraj pokazali, v tesni zvezi z janzenističnim pesimizmom. V tem smislu postane torej jasno, da je Mahničev pristop k literaturi obenem pristop, ki po prevladi našemu NG sovražnega principa razsvetljenstva in janzenizma, omogoči osvoboditev od le-tega na osnovi katoliškega duha, v katerem je naš NG vzniknil. V toliko pomeni prevzem dediščine KO in torej pristno nadaljevanje izvorne tradicije našega NG.

Postavlja pa se vprašanje, ali lahko Mahničev pristop do "zaljubljene" literature in pristno katoliško, antijanzenistično poreklo le-tega pripišemo tudi Jeranu. Očitno je, da čuti v razlegajočem schopenhauerjanstvu kričoč problem, ki mu leta 1886 posveti spis *Vsesvetni bol ali "Weltschmerz" novošegih modrijanov*.⁵¹ Če k temu prištevamo njegovo očitno antijanzenistično, redemptoristično duhovno usmerjenost, je zelo malo verjetno, da bi njegov odpor pred sočasnimi ljubezenskim slovs tvom bil kaj bistveno drugačen od Mahničevega. Ni torej verjetno, da bi pri njem šlo



Jošt Snoj: Drevo življenja, 2008

za odpor zoper ljubezensko literaturo nasploh, pač pa zoper literaturo kot idolatrijo spolne ljubezni. V tem smislu se zdi, da govori celo besedilo, ki ga Grafenauer leta 1917 navaja kot domneven dokaz Jeranovega janzenizma. Gre za odlomek iz Jeranovega sestavka, ki nosi drastičen naslov *Babeževavsko slovstvo*:

“Zagodej iz učenskih let sem se bil jel pečati s slovstvom, zlasti naslednjič z domačim slovstvom, in marsikatero veselje iz njega vžival; al kmal, hvala Bogu! da še precej do časa sem jel spoznavati, da tudi tukaj je obilno ljulike vmes, de je ž njo vse slovstvo obilno nastlano, de je zgrešena pot, po kateri bi prišli do prave katoliške beletristike,” to pa zato, ker je sedanje slovstvo “na babeževanju zastavljeno” in ga “mesijo z mesenostjo in poželjivostjo”.⁵²

Očitno torej Jeranu gre za beletristiko, za leposlovje in ne le za didaktično slovstvo, vendar ne za takšno, kakršno je bilo tedanje le-

poslovje, tj. ne za tisto leposlovje, ki je bilo osnovano na napačnih načelih, na napačnem duhu, saj je bilo “na babeževanju zastavljeno”. Jeranu gre za “katoliško beletristiko”.

Celo verzi iz Jeranove pesmi *Komu?*, ki so zbadljivo uperjeni zoper Prešerna in ki jih Grafenauer navaja kot kronski primer Jeranovega janzenizma, bi se dali gladko tako razumeti. Pesem opisuje krilatca, ki prihaja iz nebes, da bi ovenčal najboljšega pesnika; marsikdo mu proseče moli desnico – med njimi tudi Prešeren, ki poreče:

“Krilatče dragi, duh nebesni!”
Nekdo ‘z otožnih pers povzame,
“Prepevam dom, gorim ljubezni:
Naj vjenčik zali bode za-me!”

Krilat: - “Ljubezin domačije
Je čustvo blago in ljubó nam;
Pohôtni zdeh in spev naslije
Je sovski krič pred božjim tronam:

*Kar prvo ti dajalo slave,
Jo drugo je gredé kalilo;
Za to poišem druge glave,
Nad njo spraznit svitló torilo.*³³

Pesem v celoti je zamišljena kot hvalnica domoljubne pesmi Koseskega in kot pamflet zoper Prešernovo ljubezensko poezijo. Ob tem poudarku bi se lahko začudili, saj če lahko do neke mere Prešernovo ljubezensko liriko zvedemo na novoveško malikovanje spolne ljubezni, kakor ga je potem teoretsko utemeljil Stritar v schopenhauerjanstvu, bi lahko domoljubje Koseskega zvedli na prav tako problematično novoveško malikovanje nacionalnosti, kakor ga je pred tem rousseaujevsko utemeljil Linhart,⁵⁴ nadaljevala pa zlasti Levstik in Trdina. Vendar domoljubje Koseskega, kakor se kaže recimo v pesmi *Slovenja*, ne kaže rousseaujevskih potez, v smislu hvalospeva predcivilizacijskega ljudstva, ki ga je (ali ga lahko bo) civilizacija izpridila, kakor smo tega vajeni pri Linhartu in Levstiku. Imamo prej opravka s hvalospevom kulturotvornosti slovenskega naroda in njegovega tisočletnega doprinosa k evropski civilizaciji, kar se vpisuje v tip rodoljubne literature, kakršna se je pri nas razvila v času KO: spominja predvsem na Valvasorja, Schoenlebna, Zizenčelija, zlasti pa na ključnega pesniškega dediča takšnega domoljubja pri nas – Valentina Vodnika.⁵⁵ Pomislimo recimo na verze te hvalnice, ki s schoenlebnovskim zanosom govore o doprinosu slovenskega naroda (Slovenije) *v antiki*:

*Preden Bizanc ino Rim verige kovala narodam,
bila Evropi si varh! Veči le hvale želiš?
Tvoja žarila je kri od ledeniga Balta do Jadre,
mirnimu svetu razum, bojnimu bila si meč,
zozlobi gotova zajez med jutram in divjim
zapadam.*

*Tebi kmetija doma, kupčija po morji slovele,
jeklo v trojanski prepir vitezam dajala si,*

*tvojih poznal je pušic britkost macedonski
Aminta,
bil arbelski je breg priča slovenske moči,
35ko sta za zemlje oblast borila zapad in iztok.*⁵⁶

Podobno kulturotvoren in civilizacijsko konstruktiven je Koseskega *slovenski oratar* (podoben Vodnikovemu *Zadovoljnemu Kranjcu*, zlasti v zadnji kitici Vodnikove pesmi) za razliko recimo od Levstikovega *Martina Krpana*, ki je postavljen kot antiteza civilizaciji (tj. Dunajskemu dvoru) in ki je uspešen prav (proti Bradavsu) vsled svoji neciviliziranosti (tj. uporabi izrazito primitivnega orodja: lipovega kija in mesarice). Slovenski oratar pa je drugačen človek:

*V zbor učenih, vedi slava,
35stopi moder, bistra glava,
vse jezika svéta zna.
Če zapoje, vse pogleda,
na katedru grom beseda,
zvezde šteje, pravdo dá.
40Svet posluša modrovine,
se začudi koncu tmine,
kdo je mar?
Taka glava korenine
je slovenski oratar.*

Ali pa dalje:

*Pusti svet, opravke svoje,
Sursum corda v hramu poje
mož pobožen, rajski svat.
Vse obrne v božjo slavo,
60 mitra kinči sveto glavo,
papež piše: "Ljubi brat!"
Kadar grob nemilo zine,
angel čist na svetu mine,
kdo je mar?
65Ta pobožen korenine
je slovenski oratar.*⁵⁷

Glede na izpostavljene argumente nas torej Jeranova odločitev za domoljubje Koseskega in zoper ljubezensko liriko Prešerna ne

more presenetiti. Vsebina pesništva Koseskega namreč temelji na antimodernih koreninah našega domoljubja iz časa KO, vsebina Prešernove ljubezenske lirike pa na modernih razsvetljensko-predromantičnih predpostavkah. Jeranovo katolištvo in narodna zavest pa se nista mogla odločiti drugače kot za antimoderno opcijo. Takšna zavrnitev Prešernove ljubezenske lirike pa seveda ne razveljavlja Prešernovih antimodernih tendenc, na katere smo opozorili že zgoraj in ki pridejo zlasti do izraza v Prešernovem najbolj epskem delu: *Krstu pri Savici*. Ni tudi nobenega podatka, da bi Jeran oz. njegova usmeritev kdaj zavrnila Prešernovo epiko, kot tudi ne lirike v celoti, pač pa le ljubezensko liriko, in to ne, ker bi bila ljubezenska, pač pa ker ljubezen malikuje. S to zavrnitvijo estetske vrednosti vsebine Prešernove ljubezenske lirike pa seveda tudi ni postavljeno pod vprašaj njegovo nesporno mojstrstvo na formalni ravni.⁵⁸

Končno torej vidimo, da razvojna črta, ki pelje od Jerana do Mahniča in potem dalje skozi Mahničeve učence (zlasti Kreka in Ušeničnika) v razmah *slovenskega katoliškega gibanja*, ni zavezana janzenizmu, kakor je postuliral Grafenauer, pač pa pomeni nadaljevanje odpora zoper janzenistično-razsvetljensko tradicijo v imenu duha KO, in torej v imenu izvornega duha našega NG. Hkrati pa pomeni tudi začetek novega obdobja zmagoslavja duha KO v naši narodni zgodovini s stopnjujočo se prevlado katoliškega gibanja od Mahničevega nastopa dalje vse do konca druge svetovne vojne.⁵⁹

Vendar se zastavlja še eno vprašanje, ki znotraj pričujočega razdelka še ni bilo razjasnjeno. Če trdimo, da je razvojna črta, ki vodi od Jerana k Mahničju in dalje v obdobje prevlade katoliškega gibanja na Slovenskem, tisto novo dogajanje, ki bistveno nadgrajuje dosežke Prešernove faze NG, potem ni jasno, v čem je ta bistveno novi prispevek in zakaj

takega prispevka ne moremo pripisati liberalni (staro- ali mladoslovenski) razvojni črti, ki, kakor smo videli nekoliko prej, vodi dalje k Cankarju in k njegovemu snopu nadaljnjih vplivov.

Vzrok tega, da trdimo, da ravno Jeranova dediščina tvori bistveno nov korak v razvoju našega NG po Prešernu, je v prvi vrsti v tem, da je le-ta, za razliko od liberalcev, lahko ponudila konkretno vsebino za narodni program, ki ga je formulirala Prešernova generacija.

Slednja je namreč postavila zahtevo po narodovi kulturni in siceršnji avtonomiji, vendar ni imela jasnih predstav, kaj naj bi z njo počela, ko bi jo dosegla. Postavila je v tem duhu zlasti zahtevo po Zedinjeni Sloveniji, vendar razpravljanje o notranji ureditvi in duhovnih temeljih le-te ni bilo posebej v ospredju. Zdi se, da takega vsebinskega programa niso bili zmožni izdelati ne staroslovenci ne mladoslovenci, saj se jim je njihova duhovna osnova (idolatrija rousseaujevskega ljudstva ter schopenhauerjankse spolne ljubezni) sesedala pod nogami, kar je postalo zlasti očitno pri Jenku, Stritarju in kasneje tudi pri Cankarju. Kakor smo opazali že zgoraj, se je liberalcem njihov nazor sam sesedal v metafizični nihilizem, a tudi le-tega niso uspeli adekvatno formulirati v vsebinski program NG. Tak program so uspeli ponuditi le dediči duha KO, dediči odpora zoper tak nihilizem, ki je značilen za moderno zavest v svoji razpetosti med puhlostjo racionalizma in breztemeljnostjo fideizma.⁶⁰ Tak dedič antimodernosti KO pa je bil ravno Jeran, s svojim redemptorističnim duhovnim ozadjem, ter njegovi učenci. Program, ki so ga ponudili, se je kmalu pokazal v obliki katoliškega gibanja, zlasti v smislu, kakor sta ga zasnova Mahnič in Ušeničnik, tj. v smislu vzpostavitve *katoliške kulture* na Slovenskem, tj. družbe, ki naj bo v vsem skladna s katoliškimi načeli.⁶¹ To pa se ja kazalo na ravni

filozofske usmeritve kot prevlada neotomizma, za kar sta bila zlasti zaslužna Mahnič in Ušeničnik na ravni političnega naziranja v katoliško-korporativni zamisli, kakor jo je zastavil Krek, na ravni umetniškega snovanja pa v renesansi katoliške umetnosti, kakor so jo udeleževali v literaturi Alojz Gradnik, Ivan Pregelj, brata Vodnik, Edvard Kocbek, France Balantič itd., v upodablajoči umetnosti pa brata Kralj, France Gorše, Jože Plečnik itd. K temu gre še dodati, da je Jeranova odločitev za Koseskega tudi v tem smislu bila propulzivna za razvoj visokega katoliškega leposlovja iz prve polovice 20. stoletja, saj je le-to temeljilo na domačijstvu, katerega utemeljitelj pri nas pa je ravno Koseski,⁶² zlasti s svojo pesmijo *Kdo je mar* iz leta 1844.

S tem ko je Jeranova usmeritev na tak način vzpostavila novo fazo našega NG, je treba reči obenem, da je ni vzpostavila kot edina tedanja intelektualna elita, ki je bila sposobna ponuditi slovenskemu NG pozitivni vsebinski program, pač pa jo je vzpostavila polnopravno, kot tista elita, ki je bila tedaj edina nosilka duha KO in v toliko po svojem bistvu poklicana k nadaljevanju izvorne tradicije slovenskega NG, temelječe ravno v obdobju KO.

S tem prikazom vzpona slovenskega katoliškega gibanja smo izrisali kontinuiteto našega NG od obdobja KO do današnjih dni. Obdobje katoliškega gibanja je namreč že del naše polpretekle zgodovine, saj se zaključuje v tragičnem času druge svetovne vojne in stoji na pragu stanja slovenskega duha, v katerem se v grobem (kljub bistvenim dogodkom v začetku 90. let) še vedno nahajamo: mislim tu na stanje spora med slovensko katoliško kulturo kot izvornim nosilcem NG in njenim antipodom v obliki odkritega, borbenega ateizma.⁶³ Zato lahko na tej točki rečemo, da je na ravni učinkovanja skozi NG sklenjena bistvena konstitucija sodobnosti iz obdobja KO. S tem pa je *katolištvo* (kot os-

novna poteza KO) izkazano kot *bistvo slovenskega narodnega gibanja*.

1. Dovolj zgovorno je kar o Bleiweisu, vodju staroslovencev, pove Ivan Prijatelj: Bleiweis naj bi začel "zlasti po marčnih dneh napolnjevali [svoj list, op. I. K.Č s klici po vsakršni svobodi, bolj ostentativno kazati svoj pravi miselni obraz, ki je bil obraz predmarčnega dunajskega racionalističnega inteligenta, vzgojenega v onem izkustvenem pozitivističnem duhu eksaktnih ved, ki je veljal v predmarcu naskrivaj v umovih tedanjega avstrijsko-nemškega izobraženejšega razumništva že izza Jožefovih časov." (I. Prijatelj, *Kulturna in politična zgodovina Slovencev*, II. zv., Ljubljana, 1938, 83). Tudi poznejše pristajanje na Jeranovo linijo se je pri Bleiweisu kazalo le kot pragmatična poteza, prim. *prav tam*, 88-89.
2. Prim. *ZgS* II, 1026-1027. Glej tudi nadaljnjo obravnavo miselnosti vodilnih mladoslovencev Levstika, Trdine, Tavčarja, Jenka, Stritarja.
3. *IS* VI, 37.
4. Alojz Rebula, *Pastir prihodnosti*, Celje, 1992, 43 sl.; *ZgS* II, 313-314.
5. Prim. *ZgS* II, 312.
6. Prim. *IS* VI, 38.
7. *DZgS*, 101.
8. Prim. Cornelius Iansen, *Augustinus*, Frankfurt/Main, 1964, 443 sl.
9. Prim. *DZgS*, 102-103.
10. Prim. *DZgS*, III, 113.
11. *DZgS*, 109.
12. *DZgS*, 110.
13. *DZgS*, 110.
14. Prim. zg. op. 4.
15. *ZgS* II, 314.
16. I. Prijatelj, *n. d.*, 82.
17. Prijatelj o pripadnikih Jeranovi usmeritvi pravi takole: "S svojim cerkvenim listom "Zgodnjo danico" je Jeran že v 50ih letih dobil duševno vladno nad večino kranjske duhovščine, ki se je izobraževala v isti ljubljanski razjožefinizirani in razjanzenistizirani bogoslovnici, kjer je bil dobil duhovniško izobrazbo on sam". (I. Prijatelj, *n. d.*, 82).
18. I. Prijatelj, *n. d.*, 83.
19. I. Prijatelj, *n. d.*, 88.
20. Prim. *EC* X, 554.
21. Prim. F. Jaklič-J. Šolar, *Friderik Baraga*, Celje, 1968, 22-25.
22. F. Jaklič-J. Šolar, *n. d.*, 28.
23. F. Jaklič-J. Šolar, *n. d.*, 22.
24. *EC* III, 1857.

25. Prim. *EC I*, 869.
26. Prim. I. Kerže, *Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja*, III., v: *Tretji dan* (5/6) 2008, 80.
27. Prim. *DZgS*, 118-119; tudi sicer previdno napisano geslo o Jeranu izpod peresa Franciške Buttolo v leksikonu z naslovom *Slovenska književnost* napotuje na tako razumevanje s tem, ko izključno navaja kot sekundarno tako literaturo, ki prikazuje Jeranovo delovanje v janzenistični luči in niti ne omenja povsem drugače zastavljenih Ušeničnikovih, Grivčevih in Prijateljevih spisov na to tematiko (prim. *Slovenska književnost* (leksikon), Ljubljana, 1996, 164).
28. Prim. Tine Debeljak, Aleš Ušeničnik in slovstvo, v: *Čas* 22 (1927/28), 333 sl.
29. Prim. Izidor Cankar, Trideset let, v: *Dom in svet* 29 (1916), 327 sl.
30. Prim. T. Debeljak, *n. d.*, 336-339.
31. I. Grafenauer, *Literarno-zgodovinski spisi*, Ljubljana, 1980, 646.
32. Zapisal ga je v reviji *Čas* (1916), 341, prim. T. Debeljak, *n. d.*, 338.
33. I. Grafenauer, *n. d.*, 646.
34. Prav tam, 647-648.
35. Prav tam, 649-650.
36. Prav tam, 652.
37. Prav tam, 654.
38. Prim. T. Debeljak, *n. d.*, 339.
39. Prim. *Slovenska književnost* (leksikon), 164; Jožko Pirc, Rimski katolik in ločitev duhov, v: *Mahničev simpozij v Rimu*, ur. E. Škulj, Celje, 1990, III-III2.
40. Prim. *DZgS*, 119.
41. Anton Mahnič, *Dvanajst večerov*, Gorica, 1999, 147-148.
42. Prav tam, 150.
43. Prav tam, 150-151.
44. Prav tam, 151-152.
45. Prim. *Dzgs*, 108-109.
46. *DZgS*, 110.
47. A. Mahnič, *Dvanajst večerov*, 160-161.
48. Prav tam, 162-163.
49. Prav tam, 152-153.
50. Prim. zg. op., 1061 sl.
51. Prim. v: *Zgodnja Danica* 39 (1886); prim tudi: I. Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko*, Ljubljana, 1971, 231-232.
52. *Danica*, 1859, 109, po I. Grafenauer, *n. d.*, 647.
53. Prim. I. Grafenauer, *n. d.*, 648.
54. Prim. I. Kerže, *Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja*, III., v: *Tretji dan* (5/6) 2008, 78-79.
55. Koseski v bistvu nadaljuje Vodnika, prim. I. Grafenauer, *Kratka zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana, 1920, 174.
56. Prim. A. Gspan, *Cvetnik slovenskega umetnega pesništva do srede XIX. stoletja*, II. zv., Ljubljana, 1978-1979, 186.
57. Prim. prav tam, 194.
58. O tem je najbolj poučna Mahničeva ocena Prešerna v: A. Mahnič, *Dvanajst večerov*, 145-147.
59. Prim. J. Pirc, *n. d.*, 46 sl.
60. Prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana, 2008, 154 sl.
61. Prim. J. Pirc, *n. d.*, 306 sl.
62. O upravičenosti izpostavljanja Koseskega nad Vodnika govori bistveno večji vpliv prvega. O tem vplivu piše Grafenauer: "Sodobnike je oplajala mogočna ritmika njegovih verzov, posebno zvenceh heksametrov in pentametrov, gibčna prozodija, okretno skladje in odkritosrčen, zdrav patos narodnega ponosa; stari in mladi so jih brali s solznimi očmi" (I. Grafenauer, *Kratka zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana, 1920, 174).
63. Glede analize polpreteklega obdobja v duhu zgornjih ugotovitev prim. I. Kerže, *Temeljni program slovenskega katoliškega shoda*, v: *Tretji dan*, (9/10) 2007, 85-90, kjer bi zlasti opozoril na op. 20, kjer prepoznavam temeljne vzroke za poraz katoliške strani leta 1945 zlasti v določenem platonizirajočem esencializmu tedanjega slovenskega neotomizma, ki nas je odvrčal od eksistencialne in zgodovinske stvarnosti ter zapiral v zgolj-idejne debate. V luči dosedaj rečenega bi verjetno ne bilo pretirano reči, da nas je k taki svetobežni različici katoliške filozofije nagibala infiltracija liberalizma, zlasti stritarjanskega svetobolja, ki je zlasti na literarnem polju imelo zelo močan vpliv in ki smo mu v pričujočem sestavku prepoznali janzenistično/razsvetljsko in dalje protestantsko (tj. antikatoliško) provenienco. Zanimivo bi se bilo ob tem vprašati (z ozirom na sedanje klavrne politične rezultate katoliške strani), ali je sodobna slovenska katoliška filozofija kaj manj svetobežna, kaj manj platonizirajoča od tedanje, če pomislimo recimo na nek nedaven prevod Platonovih del.

V opombah uporabljene kratice:

ZgS II – Josip Mal, *Zgodovina Slovencev*, II. del, Celje, 1928.

IS – Aleš Ušeničnik, *Izbrani spisi*, Ljubljana, 1939-1941.

DZgS – Janko Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana, 1996.

EC – *Enciclopedia cattolica*, Rim, 1949-1954.

Očiščevanje zgodovine

Kot leto za letom smo v mislih spet na krajih smrti vseh žrtev komunizma na Slovenskem. Ustavljamo se ob grobovih, kraških jamah, rudniških jaških, protitankovskih jarkih in drugih grobiščih, ki so v neznanem številu posejani po Sloveniji, da ob njih pomolimo in se rajnim priporočimo za tolažbo ter za priprošnjo v osebnih in skupnih zadevah. Človeško in krščansko je, da pokojnih ne izgubljam iz spomina, še več, da se potrjujemo v zavesti, da njihov najboljši del ni umrl, ampak da je bil poklican v življenje, ki ne mine. Trupla je použila slovenska zemlja, vemo pa, da je njihov duh tam, kjer ni smrti, in zaupamo, da uživajo večno srečo.

Predvsem pa danes obujamo spomin na rojake, ki so sprejeli milost spoznanja, da je vredno izpostaviti vse, tudi lastno življenje, da se odvrne od narodne skupnosti največja nevarnost za njen zdrav razvoj in da se varujejo osnovne dobrine za življenje.

Ob krajih žalosti smo v duhu postavili svetle spomenike slave najprej njim v zahvalo, da so darovali kri za skupno srečo, potem pa da tudi povzdignemo vrednote, ki ne dajejo življenju samo naravni smisel, ampak ga še oplemenitijo in obogatijo z duhovno močjo. Obramba samega sebe je naravna pravica, obramba drugega in še prej cele skupnosti pa je plemenito dejanje. Kdor sprejme boj za telesno, kulturno in duhovno svobodo narodne skupnosti, je vreden počastitve, pa če v boju zmaga ali propade. Častiti je treba moralno junaštvo, ne glede na uspeh. Ta dolžnost nam je vedno pred očmi in jo danes spet slovesno izpolnjujemo.

Ko se v mislih in razpoloženju vračamo v preteklost, je primerno, da se ustavimo pred

vrsto vprašanj o tem, kako je treba z današnje razgledne točke presojati zgodovinske dogodke, koliko je preteklost po učinkih še vedno prisotna in kakšni naj bodo naši odnosi do sedanje stvarnosti.

Okvirno dogajanje v letih 1941 do 1945 je dovolj znano. Bila je vojna, prišla je okupacija s treh strani. Konec je bilo narodne svobode, začelo se je trpljenje in grozilo je narodno uničenje. Nemški okupator je zavladal z divjo grobostjo, italijanski pa je začasno dopustil vsaj nekaj kulturne prostosti. Kjer je bilo sploh mogoče, se je prebivalstvo naslanjalo na mednarodni pravni red in se ravnalo tako, da zagotovi preživetje, ne da bi s tem žrtvovalo narodno čast in prelomilo zvestobo prejšnji zakoniti oblasti.

Narodno tragedijo so izkoristili domači komunisti, ki so se že dolgo prej pripravljali na svetovno revolucijo ter so znali za uredničenje načrtov prilagajati strategijo in taktiko. Za revolucijo so uporabili priložnost okupacije. Oklicali so splošen upor proti okupatorjem, ustanovili s tem namenom Osobodilno fronto in razglasili svoje oboroženo gibanje za edino oblast, vsak drug upor proti okupatorjem pa razglasili za izdajstvo. Ker je bil njihov prvi namen revolucija, osvobodilni boj pa v glavnem samo varljiva fasada, so potrebovali notranjega sovražnika. S tem namenom so počenjali neusmiljena teroristična dejanja z umori, ropanjem in drugim nasiljem, s čimer so hoteli izzvati proti sebi odpor, ki je potem nastajal spontano v vaških stražah in pozneje organizirano v domobranstvu. Te formacije so se ustanovljale samo z namenom, da varujejo prebivalstvo pred revolucionarnim nasiljem in obenem odvrčajo

okupatorje od splošnih represalij. Komunisti pa so s tem dobili odkritega nasprotnika, proti kateremu so lahko vodili boj, s katerim so si utirali pot k oblasti.

Tudi če bi partizansko gibanje ne imelo drugih namenov kot samo oborožen upor proti okupaciji, bi bila že ta odločitev ne samo nesmiselna, ampak bi bila očitno škodljiva, vsaj v obsegu vsenarnodnega upora, katerega videz so mu hoteli dati komunisti. Ko pa so upor monopolizirali zase in ga izrabili za revolucijo, so zagrešili zločin, posebej tudi s tem, da so razdvojili narod in ga pahnili v strašno državljansko vojno.

Če bi nastajal in rasel samo upor proti okupatorjem, ne bi bilo takega notranjega konflikta kljub različnim mnenjem o njegovi smiselnosti. Ker so pa komunisti spletki komplot proti večinskemu delu naroda in uveljavljali svoje naklepe z nasiljem, ki ni imelo nobene meje, je bilo življenjsko nujno, da so proti njim zrasle vaške straže in je nastopilo domobranstvo.

Odgovoriti je bilo torej treba revoluciji, s katero so hoteli komunisti vnaprej prevreči demokratični družbeni red in izmaličiti duhovno podobo slovenstva, celo z globoko spremembo narodnega značaja. Ko jim je ob koncu vojne zunanje dogajanje položilo v roke vso moč, so nato več kot pol stoletja po totalitarnem družbenem modelu brez zakrivanja izvajali prejšnje naklepe. Ko se je končno njihov sistem v evropskem prostoru sesul, pa nenadoma nekdanji akterji in njihovi zagovorniki niso več hoteli slišati o revoluciji ali so jo postavili ob stran. Revolucionarno divjanje še zdaj oglašajo samo kot kristalno čist boj za narodno osvoboditev. Prvi predsednik neodvisne Slovenije je sicer od strani še priznaval, da je bil ta boj prepleten z revolucijskimi idejami. Nekateri sploh govorijo, da je revolucija nastopila šele po koncu vojne, prej pa menda o njej ni bilo sledu. Sedanji predsednik republike je pred kratkim poveljeval upor proti oku-

patorjem, pojma revolucije pa se je dotaknil samo mimogrede v pridevniški obliki. To zamolčevanje revolucije je hujše od sprenevedanja in je objektivno prenarivanje zgodovine. Komunistom je bila revolucija dolgo časa predmet samozavestnega napihovanja, postavljali so ji spominska znamenja, ki še zdaj stojijo. Res je bila revolucija pravi povzročitelj vsega, kar je veljalo kot pridobitev narodnoosvobodilnega boja.

Zagovorniki partizanstva se torej zdaj izogibajo temu, da bi takratno početje imenovali revolucija. Glede izraza se lahko z njimi celo strinjamo, saj je v našem primeru izraz revolucija v strogem pomenu res neustrezen. Revolucija je nasilen upor rednim oblastnim organom, ki imajo dejansko moč in jo uporabljajo za izvrševanje javnih funkcij. V času okupacije pa ni bilo redne oblasti, bilo je le samo sebi prepuščeno prebivalstvo, žrtev tujega nasilja. Edina javna organizacija je bila Cerkev z vrhovno duhovno avtoriteto škofa Rožmana, a še to samo v takratni Ljubljanski pokrajini. To, kar je dobivalo ime revolucija, ni bilo upiranje oblastnim strukturam, ampak uničevanje vsega, kar bi moglo ovirati partijo pri pollašcanju oblasti ob koncu vojne. Izraza revolucija in državljanska vojna moremo torej uporabljati samo kot nadomestno poimenovanje takratnega dogajanja, ki ni bilo v medsebojnih odnosih nič drugega kot surovo teroristično divjanje.

V času osamosvajanja smo nekajkrat slišali tolažilno napoved, da se končuje državljanska vojna, ki jo je sprožila revolucija. Vroča vojna je bila končana že davno prej, njeni učinki pa so potem hudo pritiskali na podvrženo ljudstvo. Žal se ti učinki poznajo še vedno, slovenska družba je duhovno in miselno globoko razdvojena, saj krivično stanje ni v celoti odpravljeno, zato tudi ni pravega miru. Prikrito stanje državljanske vojne ni minilo. Naša stran, ki se ni nikoli predala, je še zdaj predmet nezmanjšane sovražnosti.

Posebno to občutimo, kadar se nam vrže očitek kolaboracije, ki naj bi pomenila tudi narodno izdajstvo. Poglejmo, kdo nam to očita?! To so zagovorniki tistih, ki niso imeli nobenega pomisleka, ko so izdajali zakonito oblast, prelamljali dano besedo ter z lažjo in prevaro zavajali domoljubne rojake v družbeni prevrat. Speljevali so ljudi in jih razvneli samo za boj proti okupatorjem, obenem pa so razglašali gesla za sovjetsko Slovenijo pod Stalinovim vodstvom. V tistih razmerah smo bili primorani sprejeti skrajno neljubo taktično sodelovanje, ki se mu nismo mogli izogniti, če smo hoteli organizirati nujno samoobrambo. Nasprotniki postavljajo to obliko sodelovanja po teži v isto vrsto z zločini po vojni. To smo slišali že od prvega predsednika države. Sedanji predsednik pa je pred izvolitvijo sicer presenetil z javnim priznanjem, da je komunistična partija izrabila partizanstvo za lastno osvojitve oblasti in da je s partizanstvom legitimirala nedemokratični politični sistem. Ta izjava je sicer pravična ter bo predsednika še treba nanjo spominjati in od njega zahtevati, da jo prevede v uradno stališče najvišjega predstavnika države. Hkrati z omenjenim pa je vendar tudi izrekel, da povedano ne more biti opravičilo za tiste, ki so se skupaj s silami fašizma in nacizma postavili proti partizanstvu.

To so pa hude besede. Od strani napeljujejo vsaj na to, da nas ni pri sprejemanju okupatorjeve pomoči pri lastni obrambi motila njegova fašistična in nacistična usmerjenost. Izjava, da za nas nima opravičila, pa pomeni obsodbo. Kaj je nekdaj sledilo takim obsodbam, dobro vemo iz zgodovine. Sploh pa take izjave ne morejo pomagati k narodni spravi, ki jo predsednik priporoča.

Očitane nečastne kolaboracije odbijamo z vso odločnostjo. V imenu padlih in pomorjenih in v vašem imenu izrekam oster protest proti takim žalitvam, pa naj prihajajo od kogar koli. Očitanje, da smo se tako mno-

žično udinjali nasilnemu tujcu v nasprotju s slovenskim narodnim interesom – in to ob podpori večine prebivalstva –, je sramotna žalitev naroda, za katero bi morala biti z zakonom zagrožena kazen.

Dovolite, da s tega mesta izrazim protest proti očitkom izdajalske kolaboracije tudi v osebnem imenu. K domobranstvu sem pristopil prostovoljno in po treznem premisleku samo s tem namenom, da pomagam pri obrambi narodnih duhovnih vrednot in materialnih dobrin. Sem edini še živeči pripadnik strokovnega sestava Sodnega odseka pri Organizacijskem štabu Slovenskega domobranstva in verjetno tudi zadnji preživeli celotnega Organizacijskega štaba. Z delom na terenu in kabinetno sem kot sodni častnik hotel prispevati, da bi domobranstvo ohranjalo podobo častne vojaške sile in se kot tako pripravljalo na čas po osvoboditvi, ko bi z drugimi nacionalnimi silami postalo redna slovenska narodna vojska. Vsak trenutek sem imel v mislih samo slovenske narodne interese in se me ne v vaški straži ne v domobranstvu misel na povezovanje z načrti okupatorja ni niti dotaknila, njegov idejni sistem pa mi je bil sploh docela tuj in odvraten. Vem, da je bilo tako usmerjeno vse domobranstvo po zamisli in osebno ter da so bile trenutne taktične poteze naravnane samo v dobro slovenstvu in ničemur drugemu. Zato imam omembo kolaboracije, kadar je izrečena kot očitek, tudi za nizkotno osebno žalitev in jo odbijam kot sramotno dejanje, ki ponižuje in onečašča samo tistega, ki jo zavestno izreče.

Pogledati moramo zdaj na vprašanje o narodni spravi. Kot je bilo kdaj povedano, bo nekoč treba doseči mirovni sporazum. Tudi če bo kdaj na obeh straneh res kaj volje do tega, ni videti, kdo naj bi se za sporazum pogajal in kateri bi mogli biti njegovi podpisniki. Saj partije ni več in domobranskega vodstva tudi ne. Popolnoma jasen je za nas

odgovor samo o tem, kako naj ne pristopamo k pogajanjem. Sporazum gotovo ne bo smel biti tak, kot je mirovna pogodba med državami po vojni, ko zmagovalci diktirajo poraženim, kakšne obveznosti morajo sprejeti in kako bodo urejeni njihovi nadaljnji odnosi. Pogovarjati bi se nam bilo morda mogoče samo o prekinitvi sovražnosti z besednim orožjem, a še to pod strogo oblikovanimi pogoji. Predvsem pa se mi ne bomo pogajali kot poraženci, ker se nismo vdali, zmagala druge strani pa se je izničila, saj je propadel sistem, ki ga je ustoličila njena zmagala. Na koncu smo mi moralni zmagovalci. Zgodovina je prav dala nam, zmagovito stanje je na naši strani in se ne bomo obnašali, kot da smo v poziciji šibkejšega.

Z najvišjega državnega vrha smo nedavno slišali pobudo, naj se vsaka od sprtih strani izpraša sama o sebi, to pa da bi privedlo do sprave v srcih in k medsebojnemu pomirjenju. O čem naj bi se spraševali? Partizanska stran menda o tem, da jo je vodila komunistična partija, da se je z njo uprla zakoniti vladi, po njenem načrtu šla v revolucijo in vsilila za dolga desetletja nedemokratično oblast, pri tem pa s poboji in drugače uničevala življenje rojakov v strahotnem številu. Vse to je očitno in se drugi strani o očitnih dejstvih ni treba spraševati. Izrekla naj bi pred seboj in pred javnostjo obžalovanje, da se je predala komunizmu, ki naj se mu zdaj odreče. Od naše strani pa se menda pričakuje, naj bi si priznala, da je nedopustno sodelovala s sovražnikom ter mu pomagala pri podjarmljanju evropskih narodov in celo pri uničevanju slovenskega naroda. Tak naklep nam pripisujejo z obtoževanjem o narodnem izdajstvu. Priznali naj bi torej nekaj tako nesmiselnega, kot je izdajanje samega sebe. Jasno je, da na tej osnovi nikoli ne bo prišlo do miru v srcih in ne do sprave v družbi. Z globokim odporom zavračamo namigovanje, naj nam bo

za zgled ravnanje škofa Vovka, kot bi ga naj razbrali iz nekega papirja, ki ga on ni ne napisal ne podpisal in ne razposlal. Nikomur, najmanj pa visokim osebnostim ni v čast, če nekritično nasedajo varljivim nastavam. Škof Vovk nam je svetel zgled s povsem druge strani, posebno v tem, kako je proti vsem hudim pritiskom branil čast svojega ordinarija škofa Rožmana.

Kdor resnično želi narodno spravo, naj si prizadeva, da se slovenska država po najvišjih organih vendar ogradi od nedemokratičnega obdobja, obsodi komunistični režim in njegove zločine ter prizna čast vsem, ki so se med vojno in po njej upirali komunističnim napadom.

Ko zavračamo žaljive obtožbe in zahtevamo pravico, nas pri tem ne nagiba sovražno razpoloženje do posameznih oseb, saj nikomur ne želimo zla. Tistim, ki so se s poštnim namenom pridružili drugi strani in tam morda izgubili življenje, velja naše spoštovanje in usmiljenje. Obsojamo komunizem kot zmoto, zaradi katere je bilo po prevari in nasilju toliko žrtev na obeh straneh. Zaradi pravice pa v splošnem interesu zahtevamo, da se po pravni poti odkrijejo storilci zločinov in ugotovi njihova krivda. Tudi se ne moremo zunanje sprijazniti s tistimi, ki nam še zdaj delajo krivico. Krivci se kot posamezniki smemo upirati, dolžni pa smo jo zavračati, kadar prizadeva čast Slovenije, ki nam je draga in kateri smo se zavezali.

Sloveniji smo torej zavezani, z njo čutimo in smo nanjo ponosni. Dosegla je vrh na razvojni poti, ko je kot država postala enakovredna starim mogočnim silam. V tem času predseduje združeni Evropi, v njej se shajajo predstavniki političnih, kulturnih, znansvenih ter duhovnih vodstvenih organov in pobud, slovenski jezik je prištet k evropskim uradnim jezikom. Izvoljena oblast se poleg prizadevanja za zunanjo veljavo tudi uspešno trudi, da se konča doba tranzicije iz ne-

prijazne preteklosti ter se slovenska družba očisti tega, kar je ostalo slabega iz komunističnega obdobja v sistemu in miselnosti. Priznati ji je treba, da ima tudi v družbenem razvoju srečno roko, saj je Slovenija izmed novih članic Evropske unije v mnogih pogledih najbolj razvita država in je njen standard blizu visokega evropskega povprečja.

Kdor pošteno misli in more spremljati delo vladne ekipe in parlamenta, mora občudovati pogum in vztrajnost ljudi, ki vodijo državo. Proti sebi imajo neusmiljeno nasprotovanje drugih političnih sil, večino občil in

zvičajno pridobljenega gospodarskega potenciala. Poleg izpolnjevanja rednih obveznosti in prenašanja trajnega nasprotovanja se morajo posvečati še predsedovanju Evropskega sveta, tako da je njihovo breme dvakrat težko in zaslužijo vse naše priznanje.

Ko obujamo in slavimo spomin junakov in žrtev za domovino, se nam ponuja vprašanje, kako je z nami. Koliko nas misel na trpljenje domovine v ne tako daljni preteklosti nagiba k skrbi za njen sedanji razvoj? S kakšnim zanimanjem spremljamo dogajanje, ali nas navdajata veselje in ponos, ko vidi-



Jošt Snoj: Adam in Eva, 2007 - 2008

mo bogat razcvet Slovenije, in ali smo zaskrbljeni in zgroženi, kadar se ji zgodi kaj nevsječnega ali sovražnega? Opominjajmo se k čutenju s slovensko rodno domovino ali domovino prednikov. Pri tem se opirajmo na skupnost, ki se je začejala organizirati prav pred šestdesetimi leti. Takrat je bilo ustanovljeno Društvo Slovencev, zdaj Zedinjena Slovenija, ki to skupnost moralno predstavlja. Ta naša povezanost je vso dolgo dobo od begunstva dalje dajala rodovitno zemljo za rast duševnih in drugih opornikov beguncem ter za pospeševanje duhovne in kulturne rasti prvega rodu in vsem naslednjim rodovom. Poleg tega pa ima skupnost še drug pomen. Nosi namreč deklarirano oznako odpora proti komunistični revoluciji in mnogoletni partijski diktaturi. Poživlja jo duh pravice, kakršen je vodil vaše stražarje, domobrance in druge v boju proti komunističnemu nasilju. Naša skupnost je tako simbol demokratične, svobodoljubne slovenske misli. Dolžni smo, da jo ohranjamo tako in da jo obvarujemo pred kontaminacijo z nasprotnimi ali manj vrednimi vplivi.

Pri tem nas poživlja zavest, da v Sloveniji pospešeno poteka proces očiščevanja zgodovine. Ker ni političnih preprek, lahko izhajajo knjige, ki razkrivajo resnico, delujejo javne in zasebne ustanove, ki skrbijo za jasnitev zgodovinskega spomina, vladna komisija razgalja materialne dokaze z odkrivanjem in raziskovanjem grobišč. Pri Ministrstvu za pravosodje je bil ustanovljen Študijski center za narodno spravo, ki ima nalogo, da raziskuje in preu-

čuje nasilje vseh treh totalitarizmov v zadnji dobi na Slovenskem, s posebnim poudarkom na komunističnem totalitarizmu. Vemo torej, da nismo sami. Z nami je v Sloveniji mnogo zavzetih ljudi, ki se posvečajo pripravljanju terena za dokončno obsodbo komunističnih zločinov. Njim gre naše posebno priznanje in zahvala.

Ker čutimo s Slovenijo in nam ni vseeno, kakšna je njena pot, se vprašujemo tudi, kaj moremo mi storiti zanjo. V svetu jo vsak na svoj način predstavljamo z uveljavljanjem slovenstva. Prispevamo k razjasnjevanju resnice o preteklosti, morda tudi k načrtovanju prihodnosti; nekateri bogatijo slovenske duhovne in kulturne vrednote; mnogi smo tudi poklicani, da sodelujemo pri izboranju političnih vodnikov države.

Prav vsi pa imamo na voljo sredstvo za duhovno pomoč. Skupaj z občestvom naših svetih in s posebnim zasluženjem mučencev prosimo Božjo milost za moč in modrost tistim, ki s pravim namenom usmerjajo in vodijo slovensko družbo, ter za pravo pamet vsem, ki doma in zunaj odločamo, kdo naj vodi državo.

Padlim in žrtvovanim junakom, ki so dali življenje za nas, naša zahvala in slaven spomin! Njihovemu izročilu hočemo ostati zvesti v mislih in dejanjih.

Potem pa upajmo in zaupajmo!

* Spominska proslava v Slovenski hiši v Buenos Airesu, 1.6. 2008

Cerkev na zatožni klopi

Dvajseto stoletje so oblikovali trije totalitarizmi: fašizem, nacionalsocializem in komunizem. Kot piše Courtois v *Črni knjigi komunizma 2. Težka dediščina ideologije* je interpretacija zgodovine, ki je dominirala obdobje do devetdesetih let, pod močnim vplivom komunističnega zgodovinopisja karakterizirala 20. stoletje predvsem kot obdobje spoprijema med naprednim socializmom in nazadnjaškim kapitalizmom. To interpretacijo je leto 1991 privedlo dokončno do absurda. "Postalo je jasno, da je bil glavni spoprijem – in to predvsem v Evropi – med z revolucionarnimi strastmi in z ideološko radikalnostjo prežetimi totalitarnimi strujami in vladami na eni strani in demokratičnimi strujami in vladami, ki so dopuščale različnost mnenj, na drugi strani ..."²¹

Medtem ko ni večjega razhajanja mnenj o nadvse nizkotnih in mednarodnopravno ter moralno neopravičljivih dejanjih fašizma in nacionalsocializma, veljajo zločini komunizma za manj obsodbe vredni, deloma celo povsem neprimerljivi s početjem fašistov in nacional-socialistov. Čeprav *Črna knjiga komunizma* prepričljivo prikazuje, da je komunizem povzročil najmanj 95 milijonov smrtnih žrtev po celem svetu, nekateri zgodovinarji in pretežen del publicistike še vedno delajo veliko razliko med totalitarnimi sistemi. Seveda ne gre za to, da bi jih enačili. Nacionalsocializem in fašizem sta v večkratnem smislu nekaj drugega kot komunizem. Gre za to, da vse totalitarne pojave in režime, tudi komunizem, ocenjujemo na podlagi istih kriterijev in da ne delamo razlik med žrtvami.

Po razpadu Habsburške monarhije leta 1918 je tudi slovenski narod preizkusil vse tri

totalitarne sisteme. Zapustili so globoke sledi, predvsem pa komunizem, ker je trajal skoraj pet desetletij. Ti totalitarni pojavi so tesno prepleteni, da lahko trdimo, da komunistične revolucije v Sloveniji brez nacionalsocialistične in fašistične okupacije ne bi bilo. Slovenska Katoliška cerkev je v tem času igrala posebno vlogo. Vsaj dva izmed omenjenih treh totalitarnih režimov pa sta ji bila izredno sovražna. Nacizem in komunizem se v tem, kako sta ravnala s predstavniki Cerkve, bistveno ne razlikujeta. Delno to velja tudi za obdobje fašizma v tistih predelih, ki so po 1. svetovni vojni oz. po pogodbi v Rapallu 12. novembra 1920 bili priključeni Italiji – Primorska (Goriška, Trst, Istra), del Notranjske (politični okraj Postojna in sodni okraj Idrija), dekanat Trbiž v Kanalski dolini in Bela Peč. Tam so živeli Slovenci pretežno v goriški in tržaški škofiji, pa tudi v videmski.

Na Primorskem so bile po priključitvi predela k Italiji razmere za Slovence zelo težavne. Italijani so Primorsko sistematično poitalijančevali. Že leta 1923 je po šolski reformi izginil slovenski jezik iz šolskih programov, 1928 je bil prepovedan slovenski periodični tisk in prosvetne oz. kulturne organizacije. Ministrstvo za prosveto je zahtevalo, da se tudi verouk poučuje samo v italijanskem jeziku. Sčasoma je bilo tudi vedno manj gospodarskih inštitucij.

Nižja duhovščina je bila neprenehno tarča policijskih posegov, višja duhovščina pa je bila pod stalnim pritiskom zaradi preveč prijaznega stališča do slovanskega prebivalstva. Končno sta bila odstranjena goriški nadškof Francišek Borgia Sedej (1931) in tržaško-koprski škof Luigi Fugar (1936). Njuna nasled-

nika sta slovenščino odstranila iz cerkvenih ceremonij in verskega pouka. Razmerje med verniki in škofi je bilo zato zelo napeto. Čeprav je bila slovenščina takorekoč ilegalna, so slovenski duhovniki zelo veliko prispevali k temu, da se je slovenski jezik na Primorskem ohranil. Podpirali so narodno zavestnost, naskrivaj so razširjali slovenske knjige, časopise in pesmi. Cerkev je postala učilnica slovenščine, pri verouku, ki so ga preložili iz učilnic v cerkvene prostore, so otroci brali iz slovenske čitanke.

V smislu pogodbe iz St. Germaina (10. 9. 1919) je bila meja z Avstrijo določena skladno z izidom koroškega plebiscita, ki je bil 10. oktobra 1920. V takoimenovani coni A (okrožja Velikovec, Borovlje, Rožek in Pliberk) je 59,04 % prebivalcev – iz razlogov, ki jih tukaj ni moč analizirati – glasovalo za Avstrijo in 40,06 % za Jugoslavijo. Kljub večjim težavam od vsega začetka naprej in germanizacijskim tendencam, ki so izhajali predvsem iz "Kärntner Heimatdienst-a", so se koroški Slovenci kulturno najprej dobro razvijali. Po Anshluß-u pa je nacistični režim sistematično preganjal slovenske duhovnike. Podobno kot na Primorskem so tudi na Koroškem duhovniki simbolizirali slovensko kulturo in identiteto, zato so bili od vsega začetka ovira nacionalsocialističnim idejam. Kapitularni vikar dr. Andreas Rohrer, ki je 1939 prevzel upravo škofije in nacizmu ni bil naklonjen, je po svojih močeh naredil, kar je mogel. Med drugim je poslal nekaj poročil v Vatikan. Slovenski duhovniki so mu bolj zaupali kot njegovemu predhodniku škofu Hefterju. Vendar pa je pod pritiskom nacističnih oblasti z zelo problematičnim odlokom prepovedal uporabo slovenščine na južnokoroškem območju, kar je veljalo tudi za del ljubljanske škofije. S tem je hotel obdržati slovenske duhovnike v domačih župnijah.

Takoj po 6. aprilu 1941, to se pravi po nemškem napadu na Jugoslavijo, je gestapo

zaprl večino slovenskih duhovnikov, tudi tiste, ki niso več delovali na dvojezičnem ozemlju. Pri pogajanjih med škofijo in gestapom za izpustitev zaprtih slovenskih duhovnikov so Nemci zahtevali premestitev vseh slovenskih duhovnikov v roku sedmih dni, najmanj deset od njih pa naj se premesti v druge škofije. Bila je velika nevarnost, da Nemci zaprte duhovnike pošljejo v koncentracijska taborišča. Kancler Josef Kadras je dosegel, da so večino duhovnikov do 28. aprila 1941 rešnično izpustili. Duhovniki, ki niso bili aretirani, so lahko ostali v svojih župnijah. Na Koroškem ja nacizem pregnal, zaprl oz. poslal v koncentracijska taborišča okoli 60 slovenskih duhovnikov.

Ob nemškem napadu na Jugoslavijo, 6. 4. 1941, je bila Slovenija oz. Dravska banovina cerkveno razdeljena v dve škofiji: ljubljansko in lavantinsko. Lavantinska škofija, ki so jo v celoti zasedli Nemci, je obsegala 24 dekanij, 223 župnij in eno ekspozituro, poleg tega je lavantinski škof upravljal kot apostolski administrator tri župnije sekovske škofije in dve dekaniji s 13 župnijami krške škofije ter dve dekaniji z 18 župnijami sombotelske škofije. Ker je Prekmurje prešlo v madžarsko upravo, je lavantinski škof dr. Ivan Tomažič 24. aprila 1941 imenoval Ivana Jeriča, župnika iz Turnišča in dekana lendavske dekanije, za prekmurskega generalnega vikarja. Vendar je Prekmurje potem prešlo v upravljanje sombotelskega škofa. Ljubljansko škofijo z 18 dekanijami sta zasedla kar dva okupatorja. Italijani so zasedli 134 župnišč skupaj z glavnim mestom, drugi del, in sicer Gorenjsko in Zasavje s 142 župnišči, pa Nemci.

Razmere v obeh slovenskih škofijah so bile v obdobju okupacije zelo različne. V lavantinski škofiji, ki so jo zasedli Nemci, so takoj izselili skoraj vse duhovnike. Škof dr. Ivan Tomažič je bil v škofijski palači v hišnem priporu in za svoje vernike ni mogel storiti ničesar. V delu ljubljanske škofije, ki so jo za-

sedli Italijani, se je duhovščina lahko prosto gibala. Cerkev je lahko delovala precej neovirano, duhovniki so pridigali v slovenščini. Nasprotno pa so Nemci v delih ljubljanske škofije, ki so jih sami zasedli, izvajali iste ukrepe kot na Štajerskem, v lavantinski škofiji. Nemci so na slovenskem ozemlju po Hitlerjevem motu "Macht mir die Untersteiermark wieder deutsch" ["Napravite Spodnjo Štajersko zopet nemško!"] prepovedali uporabo slovenskega jezika – tudi v cerkvi –, ukinili vsa slovenska društva, časopise, ukinili vse slovenske institucije, zasegli slovensko premoženje – tudi cerkveno itd. Že 10. aprila so Nemci uprizorili hišno preiskavo na sedežu škofije, v kapiteljski hiši in stolnem župnišču. Kar kmalu se je začelo preseljevanje Slovencev, pri tem so bili med prvimi tudi duhovniki, kot nosilci slovenstva. Na ozemlju Štajerske so smeli ostati samo tisti duhovniki, ki so bili leta 1914 že na tem ozemlju, druge – 366 škofijskih in redovnih duhovnikov – so Nemci najprej zaprli in jih potem izselili na Hrvaško in v Srbijo. V zaporih so duhovnike zasramovali in zasmehovali, jih pretepali in jim grozili. Duhovnike krške škofije so Nemci odpeljali najprej v Celovec in jih potem prek taborišča Št. Vid nad Ljubljano izselili. Prekmurje so najprej zasedli Nemci in izgnali slovenske duhovnike na Hrvaško, vendar so se ti kmalu lahko vrnil v madžarsko okupacijsko cono. Tudi na Gorenjskem in v Zasavju so ravnali Nemci podobno kot na Štajerskem. Od tam je bilo pregnanih 205 od 260 duhovnikov. Premoženje so Nemci zasegli, redovne hiše zaprli in redovnike izgnali. Ostale so samo usmiljenke, ki so delale v bolnici. V taborišču Dachau so bili iz ljubljanske škofije trije duhovniki, iz mariborske enajst, iz Primorske trije in skupno devet redovnikov. Nemci so ustrelili najmanj deset duhovnikov, štirje so umrli v Dachauu, osem jih je končalo v taborišču Jasenovac.

Katoliško prebivalstvo na zasedenem ozemlju je dva meseca po nemški okupaciji ostalo bolj ali manj brez verske oskrbe. S pomočjo kapitularnega vikarja krške škofije (Celovec) dr. Andreasa Rohrerja in sekovskega škofa v Gradcu Ferdinanda Pawlikowskega je bilo mogoče vzpostaviti neke vrste zasilno pastoralno pomoč. Rohrer je poslal na Gorenjsko pet duhovnikov, ki so imeli jurisdikcijo nad 131 župnijami in okoli 200.000 verniki. Ob cerkvenih praznikih, božiču, veliki noči, binkoštih in vseh svetih je šlo do dvajset dušnih pastirjev iz krške škofije čez mejo na področje ljubljanske škofije – in to vsako leto do velike noči leta 1945. Sekovski ordinariat je prvotno ponudil dvanajst duhovnikov, kar ni zadostovalo. Po seznamu iz leta 1943 je razvidno, da je marca 1943 delovalo na Spodnji Štajerski 62 duhovnikov, od tega jih je 13 dobilo dopust v domači redni župniji in so bili kot vikarji stalno nastavljeni, 49 pa je bilo obmejnih vikarjev, ki so vsak drugi teden prihajali v lavantinsko škofijo. Nekaj teh duhovnikov se je kljub strogi prepovedi naučilo slovenščine.

Poleg tega je ljubljanski škof Rožman pošiljal prostovoljce – preoblečene duhovnike – prek meje. Ti so vsaj delno opravljali dušnopastirsko dejavnost v slovenskem jeziku. Seveda je to bilo nevarno, ker je nemška policija te duhovnike iskala.

V ljubljanski pokrajini, kot so Italijani imenovali svojo okupacijsko cono, je bilo sicer politično udejstvovanje Slovencev prepovedano, ostala pa so kulturna društva, slovenski časopisi, slovenske šole in seveda tudi slovenske pridige v cerkvah. Nasploh je bilo razmerje italijanskih okupatorjev do Cerkev drugačno kot razmerje nemških, zato je Cerkev v ljubljanski pokrajini tudi naprej dokaj normalno delovala.

Škof Tomažič svojim duhovnikom ni mogel pomagati, čeprav je takoj protestiral pri nemških oblasteh in zahteval, da duhovni-

ke izpustijo oz. da jih bolj humano obravnavajo. Edini, ki je lahko pomagal, je bil ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman. Ko je ozemlje, ki so ga zasedli Nemci, preplaval val aretacij, se je Rožman obrnil na Vatikan. Prosil je, naj se Sveti sedež zavzame pri italijanski vladi, da se bo o tem pogovorila z nemško vlado. Njegov cilj je bil zaustaviti zapiranje slovenskih duhovnikov na ozemlju, ki so ga zasedli Nemci – na Štajerskem (na prošnjo škofa Tomažiča), Gorenjskem in v Zasavju. Šlo je za 350 duhovnikov. Vendar je italijanski veleposlanik 20. oktobra 1942 sporočil, da so bile intervencije pri nemških oblasteh zaman.

Ljubljanski škof je interveniral za številne ljudi pri italijanskih oblasteh in preko Svetega sedeža: za otroke, Jude, kler, zapornike, vojne ujetnike, jugoslovanske oficirje, talce, obsojence, internirane v taboriščih Rab (Arbre), Treviso (Monigo), Renicci, Gonars. Do sedaj je uspelo identificirati okoli 1500 oseb. K tem

moramo prišteti še intervencije za razne skupine brez številk oz. imen, tako da lahko predvidevamo, da je prosil za najmanj 2000 oseb. Šele pred kratkim nam je uspelo odkriti dokumente, katere je škofija dala na razpolago odvetniku po službeni dolžnosti, dr. Alojziju Vrtačniku, del katerih smo prvič predstavili v javnosti na razstavi “Boj proti veri in Cerkvi” v Muzeju novejše zgodovine v Ljubljani. Brez dvoma podajo bolj natančno sliko njegove pomoči in s tem dopolnjujejo dokumente, ki so shranjeni v Arhivu Slovenije in Nadškofijskem arhivu v Ljubljani. Škofov tajnik dr. Stanislav Lenič je v svojih spominih napisal, da je bilo včasih kar 50 prošenj na dan in da je pomagal vsakemu ne glede na njegovo politično prepričanje. Med sicer že znanimi dokumenti je tudi pismo Gastone Gambarre, komandanta italijanskega XI. zbora, datirano 26. aprila 1943, ki priča, da je bilo na škofovo prošnjo izpuščenih 122 internirancev. Kmalu so Italijani



Jošt Snoj: Raj, 2008

opazili, da se je škof zavzel za vsakogar, ne glede na njegovo politično prepričanje, torej tudi za komuniste. Zato je Visoki komisar Emilio Grazioli izdal navodilo, naj obravnava škofova posredovanja kot posredovanja zasebnika.²

Ko je na ulici izbruhnulo odkrito nasilje in je moralo veliko Slovencev umreti, pogosto umorjenih zaradi domnevnega "izdajstva", je izrazito protikomunistično usmerjen škof ta dejanja čedalje ostreje obsojal. Izrecno je svaril pred "brezbožnim komunizmom", opirajoč se na encikliko *Divini redemptoris*. Vovsovske "likvidacije" so bile s stališča katoliške morale docela nevzdržne. Rožman je bil o zmagi zaveznikov prepričan. Nacionalsocialistični oz. fašistični diktaturi v Nemčiji in Italiji je štel za kratkotrajna pojava. Bal se je, da se bo komunizem, če bo prišel na vlado, držal na oblasti zelo dolgo. Prepričan je bil, da je treba storiti vse, da bi bilo žrtev čimmanj. Obenem pa je poskušal pri zasedbeni oblasti intervenirati za vse, ki so za to zaprosili, ne glede na njihovo prepričanje.

Ker je OF pod komunistično oblastjo poznala globoko zakoreninjenost Slovencev v katoliški veri, je skušala pritegniti tudi škofa Rožmana. Štirikrat se je obrnila direktno na njega. Prizadevanja, da bi ga pridobili, so trajala do februarja 1943. Že 20. septembra 1942 pa je dobil odkrito grozilno pismo, v katerem je poudarjeno, da je to "zadnji opomin"; pismo je bilo podpisano s "Politična eksekutiva". Dejansko je bil Edvard Kardelj še po umoru prejšnjega bana Marka Natlačena 13. oktobra 1942 mnenja, da se škof še ni dokončno odločil.³

Razmerje med KP in Cerkvijo je bilo torej že od vsega začetka zelo napeto. Ko se je Metod Mikuš odločil, da gre v partizane, in se je javil, komunisti najprej niso vedeli, kako naj reagirajo. Kardelj je moral dvakrat izdati navodilo, da ga naj ne likvidirajo. Da strah pred represalijami ni bil neosnovan, kaže Kar-

deljev dopis Mačku 1. oktobra 1942: "Duhovne v četah vse postreljajte." Število ubitih duhovnikov nazorno kaže, da se je v duhu te izjave tudi ravnalo. Med žrtvami rdečega terorja med vojno je bilo 46 svetnih in 6 redovnih duhovnikov. Če primerjamo: okupatorji so na slovenskem ozemlju s Primorsko vred ubili 24 svetnih duhovnikov in 10 redovnih.⁴

Po koncu druge svetovne vojne je bil pritisk komunistične oblasti na Katoliško cerkev na Slovenskem izredno močan. Za novo oblast je bila Cerkev notranji sovražnik številka ena, ker je ostala edina organizirana sila izven komunistične partije. Že v poročilu notranjega ministrstva novembra 1945 je označena kot "*hrbtenica vsej reakciji*".⁵ Oblast se je čutila ogrožena od moči, ki ji ni mogla do živega, ker je imela velik vpliv nad pretežno vernim prebivalstvom. Škof Vovk je to v enem od zaslišanj leta 1949, ko je bil očitno na meji svojih moči, tako formuliral: "*Cerkev bo ostala, mene in vas pa ne bo*".⁶ Oblast je hotela Cerkev najprej zatreti, podobno kot je zatrla politično opozicijo. Kmalu pa je morala spoznati, da ima Cerkev premočan zaslon v prebivalstvu, zato je spremenila svojo taktiko. Skušala je Cerkev podjarmiti in njene predstavnike v očeh vernikov moralno onemogočiti in s tem čimbolj zmanjšati njen vpliv. Pri tem so ji prišla prav vsa sredstva, pa če so bila še tako moralno vprašljiva.

Po prevzemu oblasti je "ljudska oblast" začela takoj ukrepati proti Cerkvi kot instituciji in posameznim duhovnikom, redovnikom in redovnicam ter vidnim vernikom: s hišnimi preiskavami, s stanovanjskim utesnjevanjem, brisanjem iz volilnih list, z omejevanjem verouka, z ukinjanjem cerkvenih šol, z agrarno reformo in nacionalizacijo, z omejevanjem verskega tiska, z odpuščanjem sester iz šol in bolnišnic, čeprav za njih ni bilo nadomestila, pa z množičnimi aretacijami in sodnimi procesi. V časopisih, na političnih mitingih, na radijskih postajah

in na odru se je takoj začela gonja proti duhovnikom in Cerkvi.

Vzorec za povojne montirane procese je bil brez dvoma prvi komunistični politični proces v Kočevju (9.-11. 10. 1943), ki so ga slavili kot prvi proces proti vojnim zločincem v Evropi. Za kulisami tega procesa pa so po hitrem postopku ubili nekaj sto ljudi. Višji državni tožilec major Jernej Stante je na tiskovni konferenci 20. julija 1945 napovedal udarec Katoliški cerkvi. Poudaril je, da mora slediti proces proti tistim, ki so "zlorabili religijo" v škodo osvobodilnega boja, "kar je pri nas najtežji primer sodelovanja s sovražnikom".⁷ Sledila je vrsta procesov, pri katerih so bili škofijski duhovniki in redovniki obsojeni na težke kazni. Ključni je bil brez dvoma proces proti ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu od 21. do 30. avgusta 1946. Vojaško sodišče IV. Jugoslovanske armade ga je v odsotnosti obsodilo na odvzem prostosti s prisilnim delom za dobo 18 let, izgubo političnih in državljskih pravic za dobo 10 let po izvršeni kazni ter zaplembo celotne imovine. Po pritožbi pa mu je Vrhovno sodišče odvzelo še državljanstvo.⁸ Prvi večji skupinski proces, v katerega je bila vključena tudi Katoliška cerkev, pa je bil božični proces (23. decembra 1945), na katerem je bilo sojeno 34 obtožencem, med njimi tudi petim duhovnikom.

Od maja do konca leta 1945 je bilo v Sloveniji zaprtih najmanj 95 svetnih in redovnih duhovnikov, od tega 12 Hrvatov in trije tuji duhovniki, poleg tega še 20 redovniških bratov in najmanj 22 redovnic ter večje število bogoslovcev. Med njimi je bilo 12 vojnih kuratov, ki so bili skupaj z domobranci od Angležev vrnjeni iz Vetrinja ter dva, ki sta bila zajeta na poti na Koroško, in pa kurat Janez Jenko, ki je spremljal pri Lescah zajeti domobranski sanitetni vlak. Končali so na enem od številnih morišč po Sloveniji. Sicer je bil genocid prepovedan šele s "Konvencijo

o preprečevanju in kaznovanju hudodelstva genocida" leta 1948, v Sloveniji/Jugoslaviji je veljala od 1951 naprej, in tudi takrat zaradi Stalinovega nasprotovanja prepoved ni vsebovala dejanj proti kakšni socialni ali politični skupini, vendar tudi v letu 1945 ni bilo pravnega vakuuma. Po takratnih minimalnih standardih so omenjeni umori po mednarodnem pravu opredeljeni kot zločini proti človeštvu. V uvodu četrte Haške konvencije iz leta 1907 je tudi Martensova klavzula, pod katero so civilisti in borci v vojni v primerih, ki niso bili urejeni s pogodbenim pravom, pod zaščito mednarodnega prava kot rezultat običajev med civiliziranimi narodi, zakonov človečnosti in zahtev javne zavesti.⁹

Kar štirje duhovniki, ki so bili v koncentracijskem taborišču Dachau, so se po vrnitvi junija 1945 znašli v komunističnem zaporu: salezijanski pomočnik Janko Božič, ki je bil leta 1945 obsojen na smrt zaradi sodelovanja z okupatorjem in potem pomiloščen, lavantinski duhovnik Franc Hrastelj, ki je bil tako kot franciškan Engelhard Štucin prehodno zaprt in avgusta izpuščen, in lavantinski duhovnik Henrik Goričan, ki je bil vključen v "božični proces" in obsojen na 15 let odvzema prostosti s prisilnim delom zaradi sodelovanja z okupatorjem. Leta 1949 je bil za isto dejanje obsojen na smrt, čeprav po veljavnem "Zakonu o sodnem prestopku" kazensko preganjanje za isto dejanje ni bilo dovoljeno. Tudi Hrastelj, ki je bil sicer avgusta 1945 amnestiran, je bil leta 1948 na Okrajnem sodišču Maribor obsojen na 10 mesecev odvzema prostosti s prisilnim delom. Sestra Akvina Bojc je skusila nemške in komunistične zapore. Marca 1945 so jo zaprli Nemci, ker je iz Leonišča ušel politično sumljiv bolnik, Ozna pa jo je iz neznanih razlogov za nekaj dni zaprla maja in ponovno septembra 1945. Potem je delovala na raznih sestrskih postojankah v Makedoniji in Srbiji. Udaba ji je povsod sledila. Končno je bila junija 1948 v Beogradu

aretirana. Bila je vključena v proces proti že omenjenemu duhovniku Goričanu. Sodišče ji je med drugim očitalo pomoč "*organizatorjem in pobudnikom izdajstva na Slovenskem*" in nasprotovanje "ljudski oblasti". Obsojena je bila na 13 let odvzema prostosti s prisilnim delom. Umrla je 6. aprila 1951, dva dni potem, ko so jo iz zopora smrtno bolno pripeljali v bolnišnico.¹⁰

Sodišča niso bila neodvisna in nevtralna. V nasprotju s pravnimi državami je bilo v Sloveniji/Jugoslaviji sodstvo v rokah vladajoče partije in je uresničevalo samo njene cilje. V preiskavi, med procesom in v zaporu so bile kršitve človekovih pravic na dnevnom redu. Sicer so bile v jugoslovanski ustavi z dne 31. januarja 1946 zagotovljene človekove pravice, med njimi tudi enakost državljanov ne glede na spol, narodnost, raso in religijo, pa tudi svoboda vesti, svoboda izvrševanja veroizpovedi na podlagi ločitve Cerkve in države, svoboda mišljenja, tiska, zbiranja in demonstriranja ter nedotakljivost osebe in stanovanja, vendar je bila v njej tudi odločba, po kateri je oblast te pravice lahko omejila, kadar so se "*zlorabile*" za spodkopavanje ustavnega reda in v antidemokratske namene. Praktično je to bil inštrument v rokah tajne policije in drugih varnostnih organov, s katerim so v skladu s potrebami komunistične partije vsak čas lahko kršili temeljne človekove pravice. Boris Kraigher je to jasno povedal: "*Svobodo more uživati samo tisti človek, ki je dozorel za tako svobodo in ki je vreden take svobode, glede večine duhovnikov pa ne bi upal trditi, da so jo popolnoma vredni.*"¹¹

Ozna si je takoj po vojni prisvojila trojne naloge, namreč obveščevalno, vlogo tajne policije in kazenske preiskave. Formalno je sicer bila v tej zadnji vlogi podrejena javnemu tožilstvu, v resnici pa je prav nasprotno delovala povsem samostojno. Aleksander Ranković je bil dejanski vrhovni šef javnega tožilstva, organizacijski sekretar CK KPJ in no-

tranji minister, pod čigar pristojnost je spadala Uprava državne varnosti (UDV oz. Udba) od marca 1946. Udba je razvila postopek, katerega cilj je bilo obtoženčevo priznanje. Da je dosegla priznanje domnevne krivde, je uporabila različna represivna sredstva, med njimi samico, temnico, nočna zasliševanja, lakoto, katastrofalne higienske razmere itd. Tožilstvo je dobilo vpogled v gradivo šele, ko je Udba končala preiskavo in poslala na tožilstvo predlog o postavitvi pred obtožbo. Pred tem je izvedla selekcijo gradiva in izločila vse, kar bi lahko razbremenilo obtoženca, po potrebi pa je tudi skonstruirala lažne obtožbe. Kot primer naj služi Alojzij Vrhnjak, župnik v Ribnici na Pohorju. Postopek proti njemu je bil poskus moralne diskreditacije škofa Držečnika. Umrl je za posledicami zopora v mariborskem zaporu marca 1950.¹² Po letu 1951 se je preiskava prenesla v pristojnost sodišč, vendar se partija ni odrekla vplivu na sodstvo, kar se kaže že v tem, da je sodnik poleg strokovnih kvalifikacij moral biti "*vdan ljudstvu in stvari socializma*".¹³ Za Katoliško cerkev, ki je bila v očeh partije glavni ideološki nasprotnik, nekako do srede petdesetih let ni bilo kakšnih posebnih sprememb. Ne samo, da so se odvijali številni politični procesi proti duhovnikom, redovnikom in vernikom, prišlo je tudi do fizičnih obračunavanj. Najbolj odmeven je bil zažig ljubljanskega pomožnega škofa Antona Vovka 20. januarja 1952 v Novem mestu.

Če si predočimo, da je bilo v omenjenem obdobju povprečno nekaj manj kot 1000 duhovnikov in to primerjamo s sodnimi postopki in upravnimi ukrepi, ugotovimo, da je pretežna večina duhovnikov imela težave z oblastjo. Od konca vojne pa do leta 1961 se je kar 429 duhovnikov znašlo na zatožni klopi, še več pa jih je bilo aretiranih. Od teh 429 duhovnikov je bilo 339 duhovnikov kaznovanih z zaporno kaznijo, 73 jih je bilo denar-

no kaznovanih. Nekateri so bili kar večkrat obsojeni na zaporne kazni, npr. škofov tajnik Božidar Slapšak, kanonik in poznejši ljubljanski nadškof Jože Pogačnik in Henrik Goričan. Denarno kaznovanje v kazenskih postopkih se začne šele leta 1951; kaznovanih pa je bilo 73 duhovnikov. Duhovniki so bili obsojeni na nesorazmerno visoke kazni, medtem ko so pravi kriminalci za umore in rope dobili veliko nižje kazni. Devet duhovnikov je bilo obsojenih na smrtno kazen, štirje so bili tudi dejansko usmrčeni. Peter Križaj in Franc Cerkovnik, ki sta bila na "božičnem procesu" obsojena na smrtno kazen, sta bila justificirana leta 1946. Februarja 1949 sta bila v Črnomlju na smrtno kazen obsojena tudi Alfonz Jarc in Viljem Savelli. Medtem ko je znano, da je bil Savelli usmrčen leta 1949, še danes ni razčiščeno, kdaj je bil Jarc. Na smrt so bili obsojeni tudi salezijanec Martin Jurčak in Leopold Klančar leta 1946, Henrik Goričan in Jožko Kragelj leta 1949 in žužemberški dekan Karel Gnidovec leta 1952. Vsi pa so bili potem pomiloščeni. Poleg tega so bili na smrt obsojeni in amnestirani še salezijanski pomočnik Božič, na Divizijskem vojaškem sodišču v Ljubljani hrvaški duhovnik Ivan Perhan in na Divizijskem vojnem sudu v Tuzli usmiljenka s. Eleuterija (Marija) Raspor.

Poleg procesov, v katere je bila Cerkev vključena skupaj z drugimi organizacijami, strankami, ustanovami, vojaškimi skupinami – npr. božični, Rupnikov/Rožmanov in Bitenčev -, je bila vrsta skupinskih duhovniških in redovniških procesov: frančiškanski, Leničev, proti sestram v Lichtenthurnu, proti lazaristom v Celju, proti slovenjbistriškim sestram in magdalenkam iz Studenic, jezuitski, tolminski, Šolar-Fabijanov itd. Procesi proti duhovnikom in redovnikom so bili pogosto na cerkvene praznike ali okoli njih. Obsojeni so bili zaradi delovanja med vojno, zaradi rušenja obstoječe državne ureditve, iz gospodarskih razlogov, zaradi sodelovanja s

križarji, pobega oz. pomoči pri pobegu, članstva v Katoliški akciji, zaradi sovražne propagande, vzbujanja verske nestrpnosti, zlorabe svobode opravljanja verskih opravil, iz moralnih razlogov, ker niso bili pripravljeni kršiti spovedne molčečnosti itd.

Verske svobode kljub ustavnemu čl. 25, ki je zagotavljal svobodo vesti in veroizpovedi, ni bilo. Oblast je zlorabila "ločitev Cerkve in države" za izključevanje duhovnikov, redovnikov in vernikov iz javnega življenja, preprečevala je birme, procesije in sploh vsako javno manifestacijo vernosti na Slovenskem, obenem pa je podpirala močno protiversko in proticerkveno propagando. Cerkveni tisk je bil zelo omejen. Izgovor je bil, da je zmanjkalo papirja oz. da so se delavci v tiskarni uprli tiskanju religioznih tekstov. Kaznivih dejanj proti duhovnikom in redovnikom oblast ni preganjala ali pa samo navidezno, ker jih je ali sama organizirala, bila v nje vpletena ali jih je odobrvala. Navedemo nekaj primerov:

1. Po priključitvi dela goriške škofije Jugoslaviji je od okrajnega komiteta KPS organizirana množica jeseni 1947 kar dvakrat pregnala administratorja goriške škofije Franca Močnika iz jugoslovanskega ozemlja, prvič 19. septembra in dokončno 12. oktobra.
2. Ko je drhal 20. januarja v Novem mestu škofa Vovka polila z bencinom in ga zažgala, ga milica ni branila. Odmev v svetovnem tisku je bil precejšen, prav posebno seveda v zamejskih katoliških časopisih. Prav zato in ker so od vsepovsod prihajali telegrami in pisma, ki so z Vovkom sočustvovali, obenem pa izrazili svoje zgražanje nad dogodkom – med drugimi je kar 45 ameriških škofov, nadškofov in kardinalov poslalo telegrame -, je bil eden od storilcev, namreč tisti, ki je škofa polil z bencinom, obsojen pogojno na deset dni zapora.¹⁴



Jošt Snoj: Kristus in Adam, 2007 - 2008

3. Načrtovan napad na mariborskega škofa pri Hrastniku septembra 1951 je spodletel, ker je škof pravočasno zvedel, da se nekaj pripravlja in je šel na birmo iz Dola pri Hrastniku delno s kolesom in delno peš.
4. Valentin Oblak, župnik iz Preske, je bil 21. septembra 1951 sredi noči ustreljen skozi okno.
5. Dne 15. avgusta 1951 je nekdo zgodaj zjutraj v cerkvi na Ptujski gori z nožem lažje ranil mladega romarja. Miličniki niso iskali storilca – to kaže na to, da je bil *agent provocateur* iz vrst Udbe –, preiskovali pa so župnišče, uprizorili mučna večdnevna zasliševanja, zaplenili denar, ki je bil namenjen obnovi cerkve, aretirali kaplana in tri sestre, župnika večkrat upravno kaznovali in končno incident zlorabili za to, da so z odločbo Sveta za kulturo in prosveto v Ljubljani njihov objekt spremenili v muzej.
6. Na prijavljeno procesijo sv. Rešnega telesa na Vrhniki 19. 6. 1949, ki jo je vodil kaplan Ivan Merlak, so prihrumeli tanki z izgovorom, da imajo vaje. Krožili so okoli cerkve in zasledovali procesijo. Le

s težavo je kaplan Merlak z monštranco po procesiji prečkal cesto in jo varno prinesel v cerkev. Tank mu je sledil do četrte stopnice.

Udba je koordinirala tudi administrativne postopke. Po navodilih, ki so jih dobili poverjeniki za notranje zadeve, so se vsi organi notranje uprave za vsakega posameznega duhovnika dosledno morali dogovarjati z okrajnim pooblaščencom Udbe. Upravni postopki proti različnim dejavnostim – verouku, tisku, vzgoji, procesijam itd. – so močno ovirali delovanje Cerkve. Do leta 1961 je bilo izrečenih najmanj 1411 upravnih kazni v skupnem znesku 5,315.000 din ter 95 z zaporno kaznijo – skupaj 1450 dni.¹⁵

Duhovniki, ki med vojno niso bili na svojem službenem mestu, so do sredi leta 1950 potrebovali dovoljenje Ministrstva za notranje zadeve, tudi tisti, ki so jih Nemci deportirali na Hrvaško in Srbijo, oz. ki so jih poslali v koncentracijska taborišča. Take pristanke je poznala samo Slovenija. Ko pa so od konca julija 1950 pristanke začela izdajati poverjeništa za notranje zadeve, teh niso potrebovali samo tisti, ki so prihajali iz drugih republik, izgnani, in tisti, ki so prišli s prestajanja zaporne kazni, temveč tudi novomašniki. Sicer pa se organi uprave že prej niso držali svojih lastnih navodil.

Komunistična oblast je od vsega začetka načrtno onemogočala poučevanje verouka. Kateheti so za poučevanje verouka potrebovali posebno dovoljenje pristojnega sveta za kulturo in prosveto okraja, v katerem je bila šola. Mnogi takega dovoljenja niso dobili, ali pa šele proti koncu šolskega leta, tako da je pouk izpadel vse leto. Kjer verouka v šolah ni bilo, ker duhovniki niso dobili dovoljenja za poučevanje, so začeli poučevati v cerkvah in tudi v župniščih. Do ukinitve verouka v vseh šolah 1. februarja 1952¹⁶, je bilo večje število duhovnikov upravno kaznovanih zaradi kršitve javnega redu in miru.

Izvajal se je precejšnji pritisk na verne laike, predvsem učitelje, profesorje, višje uradnike itd. V šolah se je postavljalo marksistično ateistično ideologijo kot temelj vsega izobraževanja in vzgajanja. Mnogi verni učitelji so imeli težave v svojem poklicu in so bili iz šol odstranjeni.

Kot edina organizirana sila izven komunistične partije po drugi svetovni vojni, je bila Katoliška cerkev vse do prevrata 1990/91 za komunistično oblast notranji sovražnik številka ena. Tega sovražnika je oblast skušala, če že ne uničiti, vsaj v očeh pretežno vernega slovenskega prebivalstva moralno onemogočiti. Paleta represivnih ukrepov je bila zelo široka, segala je od umora, montiranih procesov, izsiljevanja, administrativnih posegov, zapostavljanja v šolah, na univerzi, v službi, vse do različnih sredstev propagande – v njo je vpregla tudi zgodovinarje. Režimski zgodovinarji so Cerkev pavšalno obtoževali kolaboracije z nacional-socialističnim in fašističnim okupatorjem. Še na trilateralnem pedagoškem srečanju, ki je bilo na Osojskem jezeru in v Dobrni decembra 1996, je znan slovenski zgodovinar trdil, da je bila večina duhovnikov upravičeno sodno kaznovana.

Ideološki in propagandni boj proti Katoliški cerkvi se je po padcu komunizma v Sloveniji še nadaljeval. In to ne samo v političnih strankah, ki so si prisvojile protikatoliško politiko zveze komunistov. Tam seveda posebno. Tako je podpredsednik SD, profesor politologije na FDV, dr. Igor Lukšič, šel celo tako daleč, da je pod plaščem znanstvenosti, v tradiciji nekdanje Udbe, pošiljal svoje študente na dan volitev k verskim obredom, da zabeležijo izjave predstavnikov verskih skupnosti in spremljajo obnašanje vernikov. Velik del slovenske javnosti je še vedno mnenja, da je poseganje Cerkve v socialno, vzgojno, izobraževalno, kulturno, gospodarsko in politično dejavnost po 7. členu Us-

tave, ki določa "Država in verske skupnosti so ločene", nedopustna. Pozabijo pa na drugi del istega člena. "Verske skupnosti so enako-pravne; njihovo delovanje je svobodno". V slovenski javnosti, predvsem v publicistiki, še vedno prevladuje nestrpnost do Cerkve, ki gre pri nekaterih celo tako daleč, da iščejo vzroke za medvojne in povojne zločine v prispevkih teološkega profesorja iz konca 19. stoletja, Antona Mahničja, poznejšega krškega škofa, da ne govorimo o absurdnih razlagah "ločitve države in Cerkve", katerih namen je izključevanje članov Katoliške cerkve iz javnega življenja, kakor je enotno ugotovila tudi Mešana krovna komisija Rimskokatoliške cerkve in Vlade Republike Slovenije 23. junija 1996. Država med komunističnim režimom ni bila svetovnonazorsko nevtralna, kot je sicer v demokratičnih državah, temveč je temeljila na marksistično-ateistični ideologiji. In še danes je zelo razširjena miselnost, da mora država temeljiti na ateizmu. Tak zamegljen pogled je seveda predvsem produkt ateistične indoktrinacije šolstva in publicistike v času komunističnega režima, ki sta ljudem vcepila mišljenje, da je Cerkev reakcionar na in opij za ljudi. Več kot pet desetletij je prevladovala interpretacija NOB in povojnega časa, ki jo je potrebam komunistične oblasti prikrojilo režimsko zgodovino, kar je bilo usodno predvsem na pedagoškem področju. Več generacij je zraslo s to falsifikacijo, ki je mnogim narodnozavednim katoliško usmerjenim Slovencem vtisnil pečat kolaboracije.

Mariborski pomožni škof Peter Štumpf je od septembra 2006 do maja 2007 naštel 225 negativnih prispevkov o Katoliški cerkvi, pri tem pa ni upošteval podlistkov.¹⁷ Zakaj je prikaz Katoliške cerkve v Sloveniji še danes tako pomankljiv, da je kot rdeča cunja v bikoborbi? Pojavljajo se številni miti in zmote, tako npr. okoli čarovniških procesov, o kolaboraciji in grabežljivosti, o nevarnosti ka-

tolških šol, ki so tako trdno zasidrani, da so delno povsem rezistentni proti vsakemu argumentu ali dokazu. Tak enostranski prikaz se drži celo v resni publicistiki in strokovni literaturi, tudi v zgodovinoisju. Po mnenju celjskega škofa dr. Anton Stresa, ki je pri Slovenski škofovski konferenci pristojen za reševanje odprtih vprašanj z državo, je to "le ponavljanje vzorca iz komunističnih časov". Ko je šlo za sporazum s Svetim sedežem, za davčno zakonodajo, zakon o verski svobodi itd., tako Stres, "smo bili vedno priče istemu manevru – zastraševanje pred nevarnostjo Cerkve. Ena izmed preverjenih metod nasprotnikov Cerkve in demokratizacije pri nas je, da skušajo prikazati katoliško Cerkev kot nekoga, ki stalno ogroža slovensko državo in demokracijo, zato jo je pač treba imeti kot potencialnega sovražnika..." Negativen prikaz Katoliške cerkve srečujemo tudi drugod po Evropi, vendar je odnos do nje v Sloveniji drugačen kot v Zahodni Evropi, kjer obstaja vendarle konsenz o tem, da so karitativne in pedagoške dejavnosti krščanskih Cerkva – tudi katoliške –, predvsem pa vrednote, ki jih zastopajo, izredno pomemben družbeni prispevek, ki utrjuje temelje demokracije.

Tine Hribar v jubilejni številki *Nove revije* piše, da je osnovna dilema obstoječe ustavne krize v EU vprašanje, "ali naj se Evropa še naprej hrani predvsem iz krščanskih korenin, torej tudi iz korenin klerikalnega biblijskega monoteizma in njegovih poobčevalnih in izobčevalnih pretenzij... ali pa naj se regenerira na podlagi svoje civilne religije in svetovnega etosa." In, da je "moderna Evropa, skupaj z nacionalnimi državami kot porokom človekovih pravic in državljanskih svoboščin,... zrasla na podlagi antiklerikalnega razsvetljenstva." Justin Stanovnik v svoji analizi ta Hribarjev "upor" proti Cerkvam, predvsem proti katoliški, označi kot "izstop iz zgodovine". Seveda ni skrivnost, da Evropa ne temelji samo na razsvetljenstvu, ampak da ima prav tako grške

in rimske korenine, pa seveda judovske, predvsem pa krščanske. Kako je Hribar mogel spregledati, da se je kodeks človekovih pravic, ki je temelj Evropske skupnosti, razvil predvsem na podlagi krščanskih vrednot, ki daleč presegajo "minimalni skupni imenovalec vseh svetovnih religij oziroma civilizacij", za katerega se Hribar zavzema? "Osrednja vrednota vsake krščanske morale," tako teolog Ivan Štuhec, "je dostojanstvo človekove osebe in iz spoštovanja do osebe izvira celoten koncept modernih človekovih pravic."

Odkar je virulentna diskusija o vrednotenju totalitarizmov, pa pred kulisami okoli 600 evidentiranih t. i. zamolčanih grobišč ter zločinov, ki jih je povzročila revolucija med in po vojni, se pojavlja med zgodovinarji, sociologi, publicisti tudi teorija o četrtem totalitarizmu – "klerofašizmu" oz. "katoliškem oz. klerikalnem totalitarizmu" –, kot nekaj primerljivega nacizmu, fašizmu in komunizmu. Bil bi naj celo povod za zločine, ki jih je zakrivil komunizem. Ta argumentacija je v uporabi predvsem kot relativizacija komunističnih zločinov, pa tudi kot diskreditacija drugače mislečih. Njena varianta je tudi trditev, da sta bili partija in Cerkev enako intolerantni, ker pa je bila po vojni partija na oblasti, je bila seveda Cerkev "tarča terorja". Če bi torej bila Cerkev na krmilu, bi bilo obratno. Ne glede na absurdnost trditve se zgodovinarji ne ukvarja s tem, kaj bi bilo, če bi bilo.

Druga razlaga, ki tudi služi relativizaciji zla, delno jo uporabljajo isti kot prejšnjo, pa je, da je boljše vizez nekaj povsem drugega, kot sta nacizem in fašizem, saj je promoviral ženske in nudil socialno zaščito. Tukaj gre za relativizacijo zla. Taki argumenti močno spominjajo na argumente, ki jih uporabljajo simpatizerji Hitlerja (npr. "Autobahn", polna zaposlenost).

Nekateri pa se sploh zavzemajo za to, da bi se naj nehali ukvarjati s preteklostjo – in

s tem popolnoma prekrili zločinskost prejšnjega režima. V zadnjem intervjuju za časopis *Večer* prvi slovenski predsednik kritizira polarizacijo na Slovenskem, ki "jemlje energijo, potrebno za razvoj, in usmerja pozornost v preteklost, zato da se prikrije odsotnost vizije za prihodnost"¹⁸, kot da bi bila mogoča prihodnost, če ne poznamo svojih korenin.

1. Stéphane Courtois u.a., *Das Schwarzbuch des Kommunismus 2. Das schwere Erbe der Ideologie*, München, Piper Verlag, 2002.
2. Več v: Tamara Griesser-Pečar and France Martin Dolinar, *Rožmanov proces*, Ljubljana, Družina, 1996, 151-173, 253-270; Tamara Griesser-Pečar, Rožmanova posredovanja pri okupatorju, v *Rožmanov simpozij v Rimu*, ur. Edo Škulj, Celje, Mohorjeva družba, 2003, 301-314; NŠAL, Zapuščina škofa dr. Gregorija Rožmana, Prezidijski arhiv.
3. T. Griesser-Pečar, *Razdvojeni narod. Slovenija 1941-1945*, Ljubljana, 2004, 188.
4. France Martin Dolinar, Duhovniki v primežu revolucije, v: *žrtve vojne in revolucije*, ur. Janvit Golob et al., Ljubljana, Državni svet, 2005, 65-66.
5. AS 1931, Letna poročila RSNZ, 067722, I. II. 1945.
6. AS 1931, Mikrofilmi Sove, Lm 0141424, zaslišanje 15. 8. 1949.
7. AS 1931, Mikrofilmi Sove, Lm 0176858.
8. Več o tem: Tamara Griesser-Pečar in France Martin Dolinar, *Rožmanov proces*, Družina, Ljubljana, 1996.
9. Več o tem: Dieter Blumenwitz, *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941-1946)*, Celovec-Ljubljana-Dunaj, 2005.
10. AS 1931, Poimenska evidenca kaznovanih duhovnikov, statistični pregled 1945-1961.
11. AS 1529 Boris Kraigher, Opravljanje verskih poslov in običajev katol. cerkve po načelih, kakor jih je posatvil IV. kongres Ljudske fronte.
12. Več o tem: *Cerkev na zatožni klopi*, 529-532.
13. Roman Ferjančič in Lovro Šturm, *Brezpravje. Slovensko pravosodje po letu 1945*, Ljubljana, Nova revija, 1998, 29, 46-55.
14. Tamara Griesser-Pečar, *Cerkev na zatožni klopi. Sodni procesi, administrativne kazni, posegi 'ljudske oblasti' v Sloveniji 1943 do 1961*, Ljubljana, Družina, 2005, 707.
15. AS 1931, Poimenska evidenca.
16. *Slovenski poročevalec*, št. 23, 27. I. 1952.
17. *Družina*, št. 31, 5. 8. 2007.
18. *Večer*, 2. 8. 2008. 42.

Temeljna postavka demokracije

Kako najti izhod iz stanja, v katerega smo zašli

Ob takšnem naslovu se seveda najprej postavi vprašanje, kaj je temeljna postavka demokracije, potem pa, ali smo res v takšnem stanju, da bi iz njega iskali nek (rešilni) izhod.

Temeljna postavka demokracije je razsvetljenska vera v razum, ki naj bi bil sposoben najti resnico o kateremkoli političnem dogajanju, zato pa tudi najti rešitev za sleherni politični problem. Civilizacijsko stanje, v katerem smo, je zagotovo takšno, da je nujno treba iskati izhod iz njega. Znanstvenotehnični napredek minulih nekaj stoletij je namreč poleg tega, da nas je obdaril z neštivilnimi dobrinami, sprožil tudi krize neslutnih razsežnosti, ki se bodo samo še stopnjevale. Če ne drugega, je danes že povsem na dlani, da nas bodo pokopali okoljski problemi, če ne bomo čimprej radikalno spremenili svojega ravnanja.

Skratka: moderna doba se je (po mojem) bolj ali manj izčrpala v svojih možnostih in v svojem razvoju je prišla do točke, ko ni več poti naprej.

Glavno gibalo moderne oziroma novega veka je bil znanstveno-tehnični napredek in mit o tem (neomejenem) napredku. A herojska doba znanosti je mimo. Tista odkritja, ki so omogočila vse to, kar danes uporabljamo, so bila narejena že v 19. in v prvi polovici 20. stoletja. Nobena spoznavna metoda pač ni vsemogočna in se enkrat izčrpa. Ena od temeljnih filozofskih postavk in zahtev noveške znanosti je, da se v nič ne sme slepo verjeti, ampak je za vsako stvar treba zbrati kadarkoli preverljiva dejstva in razlage (teorije) naravnih in družbenih procesov ter po-

javov (fenomenov) je mogoče ustvarjati le na takšnih osnovah. Metoda, ki je (preko tehnike) tako globinsko preobrazila vse naše mišljenje in življenje, je metoda objektivnega opazovanja in merjenja v procesu eksperimentiranja. Takšna je spoznavna metoda fizike – dominantne znanosti prejšnjega stoletja, in ravno na primeru fizike lahko nazorno prikažemo, zakaj in na kakšen način se je neka spoznavna metoda izčrpala.

Fizika raziskuje materialno naravo, pojave in procese v njej z eksperimentiranjem. Ob tem moramo biti pozorni na to, da eksperimentiramo z materialnimi sredstvi, z materialnimi sredstvi opazujemo dogajanje v procesu eksperimenta, in količine, ki nastopajo v njem, tudi merimo z materialnimi sredstvi (orodji, napravami). Za fiziko so kriterij resnice na ta način zbrana in potrjena dejstva. In s to metodo fizika skuša prodreti v samo srce materije in odkriti njen najbolj temeljni gradnik. V ta namen so bili zgrajeni pospeševalniki, nekakšne katedrale dvajsetega stoletja, velikanske naprave, narejene z velikanskimi mednarodnimi sredstvi. Problem pri njih pa je ravno v tem, da delce lahko raziskujemo (obstreljujemo, razbijamo) le z drugimi delci, ki jih pospešimo do čim večjih hitrosti, te visoke energije pa obenem silno spremenijo neko prvotno stanje v materiji, tako da tisto, kar hočemo (objektivno!) opazovati in meriti, ni več isto kot pred našim vdorom, ampak je neko stanje, ki smo ga samo ustvarili. In ta razlika je tem večja, čim globlje hočemo prodreti in čimvečje energije uporabimo. Slepa ulica! Fizika ne more več

izpolnjevati enega svojih najbolj osnovnih kriterijev – kriterija objektivnosti. Po mojem mnenju je s pospeševalniki neka spoznavna metoda dosegla svoj vrh in obenem tudi svoje meje. S tem pa so, vsaj dolgoročno gledano, postavljene tudi meje nadaljnjemu razvoju tehnike.

Gre pa seveda še za druge probleme, ki so v presenetljivo kratkem času hudo omajale nekdanji ugled, moč in veljavo Znanosti, od nemoči te metode na številnih področjih, kot je npr. zdravljenje bolezni (rak, aids), do vsem znanih okoljskih problemov, ki so “stranski produkt” hčerke znanosti, tehnike, in ki nas grozijo celo uničiti, do velike revščine, v kateri kljub vsemi napredku še vedno tiči velik del človeštva.

Zakaj se je nujno potrebno zavedati vseh teh stvari v zvezi z znanostjo (tehniko)? Ker so v novem veku tako politika kot znanost in tehnika medsebojno močno pogojene in soodvisne stvari. Veliki uspehi znanosti v času razsvetljenstva so utrjevali vero v razum, ta vera v Razum pa je utemeljila demokracijo kot politični sistem. A ne samo demokracijo! Tudi ideologije totalitarnih sistemov so se napajale iz znanstveno-tehničnega napredka, a totalitarizmi so ta napredek obenem tudi ideološko stalno omejevali, kar je bila ena njihovih najbolj usodnih napak. Takrat je bila kritika znanosti tudi napad na ideologijo in sistem. Demokracija, ki temu razvoju ni postavljala meja, jih je tudi zato premagala. Vendar: ko je zaupanja v znanost konec, je s tem prizadeta tudi demokracija, ker je tudi demokracija svojo avtoriteto v veliki meri utemeljevala na tem razvoju. In tudi v Ameriki so npr. danes lahko kaznovani tisti, ki začenjajo govoriti o propadu znanosti.

Ali razum lahko spozna resnico?

Ko preučujemo naravo demokracije kot političnega sistema, se moramo najprej soočiti z njeno najbolj temeljno filozofsko po-

stavko: da je namreč z razumom mogoče spoznati resnico. To je razsvetljsko zaupanje v luč razuma, in da bi to vero 18. stoletja razumeli, je treba upoštevati občudovanje grškega logosa v tistem času, obenem pa spektakularne uspehe neke znanstvene metode, temelječe na rabi razuma, metode, ki se je rodila v renesansi. Izgledalo je, da je razum resnično sposoben odkrivati naravne zakone, in spoznanja naravoslovnih znanosti so v tistem času prenesli tudi na družbo: tudi družba se ravna (deluje) po podobnih zakonitostih, dogajanje v družbi je mogoče razumevati in zato je z rabo razuma mogoče sprejemati pravilne politične odločitve oziroma reševati tudi najbolj zapletene politične probleme.

Danes gledamo na te stvari že nekoliko drugače oziroma precej bolj trezno, a vendar: temeljni način odločanja tako na osebni kot na politični ravni je ostal v principu isti: z razumom, z “odpiranjem svoje pameti” je mogoče najti resnico in se zato pravilno odločiti. In ta osnovni princip je isti tako v demokraciji kot v totalitarizmu, to pa zato, ker sta oba sistema izšla iz istega korena – iz evropske razsvetljske misli. Razlika med demokracijo in totalitarizmom je glede tega le v tem, da v totalitarizmu odloča nek samooklicani Veliki vodja preko svoje stranke (partije), tako stranka kot On pa sta razglašena za nekaj nezmotljivega in večnega in s tem zadobita prav religijski, verski pomen. Danes tak sistem obsojamo, a pri tem pozabljamo, da je to le najbolj dosledno politično udejanjanje novoveške, razsvetljske, poganske grško-rimske ideje o božanskem logosu in človeku-bogu kot nosilcu tega logosa.

Demokracija gradi na isti temeljni postavitki, le da gleda na stvari precej bolj trezno, realistično, in računa tudi z nepopolnostjo in z zlom v človeku, obenem pa ima ljudi – državljanje za enake (listina o človekovih pravicah: “Vsi ljudje se rodijo enaki in svobod-

ni,” in geslo francoske revolucije: “Svoboda, enakost, bratstvo!”). Tisti na vrhu družbene strukture niso nič več kot tisti spodaj, ne le to: izvoljeni so od tistih pri dnu “piramide”, njim so v svojem delovanju odgovorni in zavezani in na naslednjih volitvah lahko tudi zamenjani. Ravno v tem je demokracija najbolj temeljno boljša od totalitarizma: ljudje lahko izvolijo tiste posameznike oziroma politične grupacije (stranke), ki so se s svojim delovanjem na nek način že izkazali, obenem pa se ljudje na oblasti morajo vedno znova potrjevati s pozitivnimi dejanji, sicer bodo to oblast izgubili. Tak sistem lahko preprečuje strahotne zlorabe oblasti, ki so se v totalitarizmi vedno dogajale. Seveda pa ima tudi demokratični sistem številne in na nek način usodne slabosti, ki zlasti na daljši rok lahko vodijo družbo v razkroj in propad. Na primer: tak sistem zahteva za čimboljše delovanje čimvišjo etično in intelektualno raven posameznikov te družbe, po eni strani zato, da je na volitvah “na razpolago” čimveč čimboljših kandidatov in da ljudje takšne tudi hočejo izvoliti. Da se sprejeta zakonodaja čimbolje udejanja v življenju (na dnu družbene piramide), je spet potrebna čimvišja etična zavest ljudi. In demokracija vse to tudi predpostavlja, a sama tega ne more zagotoviti!

Moralno-etični temelj tega naj bi zagotavljala takšna ali drugačna religija (vera), ki je vedno bila in nujno mora biti podlaga takšne ali drugačne civilizacije. A demokracija ne le da tega temelja sama po sebi ne zagotavlja, vsebuje celo mehanizme, ki religijo razkrajajo, to sta npr. racionalizem kot novo-veško postavljanje razuma na prvo mesto, in relativizem kot posledica modernega pluralizma (več strank).

Demokracija in Sveto pismo

Ne smemo izgubiti izpred oči dejstva, da je demokracija otrok poganske grške kulture, in zanimivo bi bilo pogledati na ta politič-

ni sistem z vidika Svetega pisma oziroma judovsko-krščanskega izročila.

V Svetem pismu ni recepta za noben koncept, po katerem naj bi se organizirala neka človeška skupnost. A v zvezi s tem je treba upoštevati, da je v zgodovinskem dogajanju pred odločitve, osebne ali politične, vedno postavljen človek kot takšen, naj bo to plemenski poglavar, monarh (kralj ali cesar), ali pa naj bo to cela skupina ljudi, diktator s svojo stranko ali parlament z mnogimi strankami. In tudi če sto ali dvesto ljudi stakne skupaj glave, se še vedno lahko zmotijo bolj, kot bi se npr. nek zelo moder monarh ali diktator. Človeška pamet in človeška modrost! Ali se je pri delovanju na odru sveta sposobna pravilno odločati? Tu se moramo vprašati: ali človek lahko pozna celoto dogajanja sveta in smer razvoja tega dogajanja v prihodnosti? Mirno lahko rečemo, da ne. Iz tega pa sledi, da se človek sam, s svojo vednostjo, pametjo in modrostjo, ne more pravilno odločiti in se sam pravilno usmerjati. Na naše delovanje in na izide naših delovanj (na mikro- ali makroravni) namreč na nek način vpliva ravno to: celota svetovnega dogajanja v svetu. Še manj moremo seveda sami vedeti za prihodnost, se pravi za smer razvoja dogodkov v prihodnosti, tudi v najbližji ne, in tudi tistih dogodkov ne, ki so v najtesnejši zvezi z našim delovanjem in našo usmeritvijo.

Iz tega dejstva pa lahko boljše razumemo Sveto pismo, ki sicer ne podaja nekega konkretnega koncepta družbene ureditve, a vedno znova, tako v Stari kot v Novi zavezi, poudarja nekaj: da dogajanje sveta in prihodnost sveta pozna le Bog, in zato tisto, kar je res prav in dobro, človeku lahko razodeva le Bog, ki zato vedno znova posega tako v življenje posameznika kot v življenje celotnega naroda, posega torej na razne načine, tako da npr. preko prerokov postavlja ljudstvu voditelje, sodnike in kralje, in tudi te voditelje pozneje mnogokrat sam usmerja, posredno, preko



Jošt Snoj: **Križani**, 2008

prerokov, ali neposredno, z navdih, s sanjami in videnji.

Že na prvi pogled je jasno, da je takšen način odločanja v nasprotju z razsvetljsko demokracijo, ki prisega na moč Razuma. In demokracija se glede tega od totalitarizma razlikuje le v toliko, da pri njej glede sprejemanja odločitev (zakonodaje) sodeluje mnogo ljudi, da je aktivno navzoča tudi opozicija in zato se nek problem osvetljuje z več zornih kotov. Slaba stran tega je, da usklajevanje in iskanje kompromisov zahtevata veliko časa, medtem ko se pri totalitarnem konceptu to sprejema "po hitrem postopku" in skozi prizmo ene ideologije, zato so odločitve

navadno slabše ali celo takšne s katastrofalnimi posledicami, a pri obeh konceptih imamo na koncu še vedno – zmoto.

Čeprav je v postmoderni prišlo do stremnitve glede moči razuma, pa demokracijo še vedno prežema razsvetljski racionalizem, ki se kaže npr. v tem, da navadno vsak (politik) skuša uveljaviti svojo pamet in svoj prav in se pri tem ne zaveda, da so njegovi pogledi nujno in vedno le fragmentarni, enostranski in zato napačni, če pa se tega vseeno zaveda, pa le-tega zlepa ne bo priznal. Lahko rečemo, da je demokracija s svojo temeljno filozofsko postavko ponavljanje izvirnega greha: ne bom se podrejal neki višji avtoriteti

(Bogu), sam, s svojo pametjo, s svojim razumom sem sposoben spoznati, kaj je dobro in kaj slabo, kaj je prav in kaj zlo. Vsak dan znova jemo strupene sadeže z drevesa spoznanja dobrega in zlega. Na prvo mesto smo postavili svoj razum. Zavrnili smo Duhá in dovolili, da nas vodi naš lastni duh.

Tako sem poskušal osvetliti politiko še z nekaj metafizike. Zdaj pa skušajmo pogledati na demokracijo še v njeni povezavi s tržnim gospodarstvom.

Demokracija in tržno gospodarstvo

Demokracija in tržno gospodarstvo: to sta dva inštituta moderne družbe, ki skupaj tvorita liberalizem oziroma kapitalizem novoveške zahodne civilizacije. Zakaj je prišlo do preobrazbe razmeroma enostavno zgrajene in delujoče, teokratsko-fevdalne družbe v moderno pluralno družbo? Marx bi rekel, da je bil glavni vzvod tega procesa, tako kot vedno v zgodovini, razvoj proizvodnih sil, torej ekonomski dejavnik, in temu bi težko oporekali. Do francoske buržoazne revolucije je prišlo, ker se je s pojavom manufakturne proizvodnje in zatem tudi strojev (industrije) pojavil tudi nov družbeni razred, prišlo je do rastoče moči meščanstva, ta nova ekonomska moč pa ni imela tudi politične moči oziroma so stare fevdalne strukture njen nadaljnji razvoj celo ovirale. Začel se je porajati moderni pluralizem, novi družbeni sloji so hoteli artikulirati svoje politične interese skozi politične stranke.

Demokracija in tržno gospodarstvo sta organsko povezana in med njima obstajajo presenetljive podobnosti. Demokracija je neke vrste trg – politični trg (marketing). Kakor se na trgu predstavlja in propagira blago, tako se na volitvah predstavlja in propagirajo politične stranke s svojimi kandidati, kar kupca in volivca vedno znova sili v izbor. In kar je značilno za trg – štetje, merjenje, tehtanje, ugotavljanje količin (blaga) in zatem dolo-

čanje cen (ki so spet številke) in ugotavljanje profita, torej pridobljene količine denarja, kar je spet neka številka, to je značilno tudi za demokracijo: ugotavljanje števila (procentov) volivcev, ki so se opredelili za to ali ono stranko, za tega ali onega kandidata. In kakor se nihanja cen in vrednosti delnic na borzah prikazujejo z grafikoni, tako se na prav isti način prikazuje podpora volivcev posameznim strankam. To je ena od temeljnih potez načina mišljenja novoveškega človeka: obsedenost s KOLIČINO (kvantiteto), s štetjem in merjenji, da bi dobili številke, s pomočjo katerih naj bi prišli do resnice.

Številke! Upravičeno se moramo vprašati, ali je številka lahko merilo in kriterij resnice. Demokracija namreč gradi med drugim tudi na tej novoveški veri v moč številke, kar pa je še ena od njenih velikih slabosti oziroma zmot. Prej smo ugotovili, da demokracija temelji na zmotni filozofski postavki, da namreč razum lahko spozna resnico. Odločitve, ki jih sprejema pamet ("meso in kri"), so nujno zmotne, pa čeprav jih sprejemajo najbolj bistri in najbolj motri ljudje iz ljudstva. V demokraciji pa vladajo (odločajo) tiste stranke (njihovi predstavniki, njihove elite), za katere so se na volitvah opredelili volivci (večina volivcev). In ta večina volivcev (volilnega telesa) ima v demokraciji vedno prav. Ta večina potem za nekaj časa zavlada, a spet ne neposredno, ampak preko izvoljenih predstavnikov, in še ti (v proporcionalnem volilnem sistemu) niso izvoljeni neposredno.

Volivci določijo razmerje političnih sil v parlamentu, čeprav so pri tem spet lahko še večkrat izigrani (zaradi sklepanja povolilnih koalicij, političnih iger in kupčkanja ...). A kakorkoli že, v parlamentu kot zakonodajnem telesu se sprejemajo zakoni, in to spet po principu večine: sprejeti so tisti (takšni) zakoni, katere potrdi večina izvoljenih poslancev, odloča torej spet številka. Tako se nam demokracija pokaže kot neke vrste dik-

tatura večine nad manjšino. In še nekaj usodnega je treba ob tem zapisati: da si zakonov največkrat ne izmišljuje parlament, ampak vlada, ki jih potem daje v parlament v sprejemanje in potrditev, in večina poslancev, ko dviga roko, navadno sploh ne ve točno, za kaj je glasovala!

Torej: prej smo ugotovili, da ni v človeški moči odločati o tem, kaj je zares dobro in prav in kaj je zlo in slabo. V kolikor si človek jemlje to pravico, v bistvu ponavlja izvirni greh, pa čeprav gre za najmodrejše, najpametnejše in najbolj moralne ljudi iz naroda. V vsakem narodu pa so še ti (elita) nujno in vedno v manjšini. Večina, ki ji demokratični sistem podeljuje oblast, je glede prej omenjeni kvalitet lahko kvečjemu povprečna ali podpovprečna.

Vendar pa tudi to povprečje vztrajno in stalno znižujejo mehanizmi, učinki oz. silnice tržnega gospodarstva. Demokracija deluje v tesni, organski povezanosti s tržnim gospodarstvom. Le-to se je do zdaj pokazalo kot edino možno, učinkovito. Kapitalizem je gospodarsko porazil komunizem predvsem zato, ker so komunisti uvedli plansko gospodarjenje. Gradili so na napačni antropološki postavki. Človek namreč za skupnost nikoli ne bo delal tako dobro, učinkovito, kvalitetno, požrtvovalno, kot dela zase.

A silnice tržnega sistema posameznika usmerjajo k pohlepu, uživaštvu, služenju denarja, kar je v nasprotju s principi vere oziroma katerekoli religije. Trg povzroča razkroj religije kot enega temeljev sleherne kulture. Sicer posameznika nihče v to ne sili, a sistem ga vsak dan znova v to usmerja, in večino ta tok odnese. Vprašati se moramo, če, gledano dolgoročno, lahko obstane neka politična tvorba, v kateri postane temelj vsega denar, in kjer se večina misli in pogovorov začne sukati okoli financ. Poleg tega pa se je v civilizaciji pojavil še en zelo močan dejavnik, ki je slabo demokracijo naredil še

slabšo in rušilne učinke tržnega sistema še bolj razdiralne. To je bil znanstveno-tehnični razvoj.

Demokracija in tehnologija

Razvoj enostavnih orodij v kompleksna, visoko razvita orodja je omogočila materialistična znanost, metoda eksperimenta in merjenja, ki se je rodila v 16. stoletju, torej v renesansi, in je potem v naslednjih stoletjih naredila velikanske korake v svet mikro- in makro-kozmosa. Človeku je podarila neslutene uvide v strukturo materije in v ustroj vesolja, predvsem pa so neštivilna nova spoznanja o osnovi omogočila tehnologijo. Življenje s tehnologijo je zahtevalo izobraževanje vsega prebivalstva, toda spoznavna metoda in podoba sveta, kakršni podajajo empirične vede, človeka vodijo k nekemu načinu mišljenja oziroma vanj vgrajujejo takšno miselno matrico, za katero lahko, če se le nekoliko poglobimo vanjo, takoj vidimo, da tistemu, ki jo uporablja, otežuje ali onemogoča osvajanje verskega znanja, v tistem, ki ga ima, pa kot nekakšen bacil ali virus povzroča razkroj religiozne zavesti. Na ta način ta teoretični vidik znanstveno-tehničnega napredka ruši vero, s tem pa etični temelj, in slabša kvaliteto demokracije. Praktični vidik tega neslutenelega "napredka" (tehnika) ima za demokracijo tudi usodne posledice, ker je političnim strankam in kandidatom "podaril" sredstva propagande, in ta sredstva (tisk, radio, televizija, internet ...) danes imenujemo z eno besedo: MEDIJI. Navadno se pokaže, da je v borbi za volivce resnično težko ali nemogoče zmagati brez te podpore, za medije pa je nujno potreben denar. Ta dejstva pa utegnejo biti za demokracijo resnično in dokončno usodna, kajti demokracija, že tako slaba, šibka, oslABLJENJA zaradi vseh prej navedenih dejavnikov, se s tem kaj hitro lahko spremeni v stalno vladavino njih in istih – tistih, ki imajo denar.

Tržno gospodarstvo in tehnologija

Denar! V tržnem sistemu se vse suče okrog denarja in logike financ, a kot sem že prej omenil, je služenje denarju v nasprotju z najbolj temeljnim principom vsake religije: človek naj bi namreč služil samo Bogu. Vendar je tehnologija, ki jo je omogočila znanost, te silnice, ki človeka vzgajajo in navajajo k služenju denarju, še dodatno in izredno ojačala, in sicer iz več razlogov in na več načinov. Lahko navedem nekaj glavnih: za denar je danes, po zaslugi tehnike, mogoče dobiti neprimerno več najrazličnejših stvari, predmetov, izdelkov, ki niso potrebni zgolj za preživetje, ampak služijo tudi vsakršnemu udobju in ugodju. Seveda je denar, vedno več denarja, potreben tudi za njihovo proizvodnjo in za nenehno izboljševanje te proizvodnje (konkurenca na trgu je namreč neusmiljena), nadalje pa za propagiranje teh izdelkov, in učinkovitost te propagande je danes po zaslugi medijev neprimerno večja kot nekoč, a ti mediji ustvarjajo silnice, ki človeka na vsakem koraku usmerjajo k nakupovanju, k potrošnji, kar slehernega navaja v pohlep, uživaštvo (to je spet v nasprotju s principi vere), predvsem pa je treba denar, s katerim kupujemo, nekje zaslužiti. Uporaba tehnologije v tržnem gospodarstvu je pravzaprav ustvarila potrošniško družbo, a takšna družba po eni strani prekomerno izčrpava naravne vire, po drugi strani pa prekomerno onesnažuje in uničuje naravno okolje, zaradi stranskih produktov proizvodnje in gorá odpadkov. Tehnologija je močno povečala blagostanje in omogočila dramatično povečanje svetovnega prebivalstva v nekaj desetletjih. Človeško vrsto in to dogajanje na Zemlji bi lahko primerjali z bakterijami v epruveti, ki jih naselimo na zelo ugodno in hranljivo podlago. Nenadoma se silno namnožijo, a epruveta s svojo hrano ni neomejena: po nekem času se bakterije začnejo dušiti in se zastrupljati s produkti svoje lastne presnove, obe-

nem pa jim začne zmanjkovati hrane in njihova ekspanzija se zaustavi, njihovo število se lahko tudi dramatično skrči.

Vloga denarja je v takšni tehnološki, potrošniški in uživaški družbi zaradi prej navedenih razlogov še močno povečana, denar je zdaj povzdignjen prav do ravni malikovanja. A moramo se vprašati, kaj je z demokracijo, ki deluje v povezavi s takšnim tržnim gospodarstvom, z demokracijo, ki predpostavlja etično delujočega posameznika in red, urejeno družbo, kar vse naj bi zagotovila religija. Demokracija nenehno ruši in uničuje ravno tisti temelj, ki ga obenem zahteva in nujno potrebuje. Lahko ugotovimo samo, da naša civilizacija, ki je vzpostavila ta dva inštituta moderne družbe (demokracijo in tržno gospodarstvo) in razvila tehnologijo, gradi na kontradikcijah.

Današnje stanje: najslabša vrsta demokracije

Vsaka civilizacija je kot nekakšen živ organizem; pojavi se, raste, se razvija, razcveta in potem ostari in propada. Obstaja, živi le v neprestanem spreminjanju, a mi smo večinoma še vedno ujetniki novoveškega mita o nekem večnem napredku in neomejenem razvoju. Osebnost sem prepričan, da je demokracija v svojem razvoju prispela do točke, ki pomeni tudi njen konec.

Demokracijo utemeljuje neka filozofija, ki jo je dalo razsvetljenstvo, le-to pa se je naslanjalo na grštvo. Politično naj bi to filozofijo udeležil njen ustavno-pravni okvir, ki je njena forma. A ta forma sama po sebi še ne pomeni ničesar. Vsebinsko lahko dajo le ljudje, ki delujejo znotraj ustavno določenih pravil igre. Ta vsebina in s tem sama demokracija kot takšna pa je, kot smo že ugotovili, toliko boljša, na kolikor višji ravni so ljudje, ki delujejo v tem sistemu, določenim z nekim pravnim okvirom. Težava pa je v tem, da tako sama demokracija kot tudi tržno

gospodarstvo to raven permanentno znižujeta, z mehanizmi in stranskimi učinki, ki jih dajeta oba ta inštituta. Demokracija s svojim racionalizmom, z neko zmoto, ki se prenaša z vrha državnih struktur do posameznika in po kateri se je v življenju mogoče z razumom pravilno odločati in se usmerjati, nadalje pa z relativizmom. Moderni pluralizem (veliko strank, ideologij ...) namreč neizbežno rojeva relativizem: nobena ideja, nobena resnica nima absolutne in večne veljave, nobena politična opcija nima pravice do trajne oblasti, za demokracijo je značilna odsotnost neke enotne, dolgoročne orientacije. Vse to pa je v nasprotju s principi vere. Tržno gospodarstvo, kot že opisano, pa povzroča degradacijo vere s pohlepom, uživaštvom, s služenjem denarju, te negativne učinke pa je uporaba tehnologije na trgu še močno potencirala, medtem ko je teoretični vidik tega razvoja (znanost) vse ljudi moderne dobe skozi šolski sistem zastupil z nekim načinom mišljenja in z neko podobo sveta in človeka (vse te stvari so navadno v diametralnem nasprotju s tistim, kar podaja vera).

Tako lahko zaključimo, da je nek proces ustvaril civilizacijo brez duhovnih in etičnih temeljev, zmešano družbo kaosa in razpadajočih družin, družbo duhovno slabotnih, notranje razkrojenih posameznikov brez orientacije na eni strani, na drugi strani pa sta razvoj in kapitalizem dala razmeroma ozek sloj silno bogatih ljudi, torej ljudi s kapitalom. Kapital pa ne stremi le k rasti, ampak tudi k politični oblasti, ker oblast kapital lahko le še dodatno množi. Ljudje, ki imajo kapital, imajo tudi medije, ki zagotavljajo neslutene možnosti indoktrinacij, dezinformacij, manipulacij, kar vse služi "preparaciji" volilnega telesa, in to telo bo večinoma, če ne vedno znova, volilo tiste, ki imajo denar, in tako je trajna oblast kapitalu zagotovljena. Tako moramo zaključiti, da se je demokratska avantura človeštva iztekla v diktaturo

kapitala, njo pa je omogočil znanstveno-tehnični "napredek".

Seveda se lastniki kapitala zelo dobro zavedajo, kakšna mora biti družba in kakšni morajo biti posamezniki v njej, da bodo lahko vladali s pomočjo medijev: po eni strani je posamezniku treba odvzeti sposobnost treznega, samostojnega odločanja in "mišljenja z lastno glavo", po drugi strani pa je treba v družbi ustvariti razmere, v katerih se bo resnično težko odločati in se usmerjati.

In kakšne so takšne razmere? Nepreglednost in nepredvidljivost dogajanja. To dogajanje je v zapleteni tehnološki družbi hitrega življenjskega tempa sicer že samo po sebi nepregledno in nepredvidljivo, vse to pa moralna kriza, odsotnost moralnih temeljev, seveda samo še stopnjuje, a z mediji je mogoče nered še potencirati, ga dodatno ustvarjati in ohranjati. Če pogledamo celotni spekter medijske ponudbe, medijski "trg" in vse razkošje informacij, zgodb in zabave, tako v tiskanih kot v elektronskih medijih, in opazujemo nekoliko ostreje in razmišljamo nekoliko globlje, lahko kaj kmalu ugotovimo, kakšen pes se skriva za vso to privlačnostjo in kam moli svojo taco. Glede na vsebino in način podajanja bi vso to poplavo lahko (po mojem) razdelili nekako na tri področja: eno od njih ima nalogo ustvarjati nered, kaos, tako v posamezniku kot v celotni družbi, in tu ima področje spolnosti morda ključno vlogo. V teh revijah, časopisih (TV oddajah) se propagira popolna svoboda na tem področju, in k temu se navaja tudi mladino, otroke. Drugo medijsko področje (po vsebini) ima nalogo, da v ljudeh ustvarja in ohranja primitivne, pritlehne vzorce mišljenja, in to se skuša dosežati tako z vsebino kot z načinom podajanja. Vsebina mora biti privlačna in obenem primitivna, podaja pa se v značilni primitivni obliki (primer so naše Slovenske novice). V to področje bi morali uvrstiti tudi vsebine, ki naj ljudi zazibljejo v neko oma-

mo, za kar se uporabljajo razne teme, od športa do dnevne politike, od ukvarjanja s financami do potrošništva in neskončno dolgih nadaljevanj na TV, z njihovo skrajno plehko vsebino.

Tako: sedaj imamo pred seboj zapleteno tehnološko družbo, ki je obenem družba vsesplošnega kaosa, in zato je dogajanje v njej skrajno nepregledno, nepredvidljivo, in to družbo sestavljajo posamezniki, ki se v njej niso sposobni sami odločiti in se samostojno orientirati niti analizirati političnega dogajanja. Zato zdaj pride na vrsto tretje medijsko področje, ki ljudem posreduje informacije, politične analize in komentarje, in jasno je, da takšnih ljudi v takšni družbi ni težko indoktrinirati, dezinformirati, jih zavajati Ljudje bodo tudi radi in masovno segali po teh "rešilnih rokah". Osebno sem mnenja, da je ravno znanstveno-tehnični razvoj omogočil nekim ozkim krogom ljudi s kapitalom, da so za trajno zavladali s pomočjo medijev. Demokracija se je tako zaradi tehnike končala s terorjem kapitala. Lahko bi šli še za korak dlje in na to dogajanje pogledali v luči metafizike: hudič si je nagrabil denarja in zdaj (s tem, da seveda uporablja ustrezne ljudi) vlada preko medijev in skozi medije. Glede tega situacija pri nas ni prav nič drugačna kot drugje po svetu, dosti slabše je v toliko, ker imajo kapital in s tem medije v rokah večinoma ljudje iz časa komunizma in njihovi dediči, in da so si ta denar nagrabili na nemoralen, sumljiv in sporen način. Zato so to ljudje s totalitarnimi miselnimi šablonami (oblast za vsako ceno in z vsemi sredstvi, ljudi je zato treba na nek način pritisniti z železno ekonomsko logiko, saj vsak človek mora npr. jesti, če ni politične represije v imenu neke ideologije, bomo vlada-li v imenu kapitala in z logiko financ). Glede na vse to moramo zaključiti, da je naša demokracija nadaljevanje komunizma z drugimi sredstvi.

Osebno sem mnenja, da je večstoletni proces, ki mu pravimo znanstveno-tehnični razvoj, v civilizaciji vzpostavil stanje, ko je dejanska (ne zgolj formalna!) oblast v rokah določenih centrov velike gospodarske in politične moči. Ti uporabljajo anarhijo kot način vladanja. Posameznike in družbo namerno spravljajo iz ravnovesja.

Tako je danes vse vrženo iz ravnotežja, ne samo narava, neravnovesje je tudi v neenakomerni razdelitvi materialnega bogastva in politične moči. In takšna civilizacija je neke vrste anticivilizacija, saj je namen vsake prave civilizacije v tem, da služi ljudem in jim zagotavlja čimvečjo svobodo in blaginjo, da zagotavlja nek red in pogoje za čimbolj vsestranski razvoj človeka. Kultura je zašla v velike skrajnosti, v slepo ulico in brezizhodnost. Neka znanstvena metoda, ki je bila glavno gonilo novega veka, je izčrpana (to, kar se na tem področju dogaja danes, je aplikacija in izboljševanje že zdavnaj znanih stvari in njihova široka, masovna uporaba). "Neomejeni napredek" je naletel na svoje meje (v energiji, surovinah, okoljskih problemih). Moderna doba je mrtva.

V iskanju izhoda iz tega stanja

Prispeli smo do takšnega stanja, da je iz njega treba iskati in najti nek izhod. Seveda se postavlja vprašanje, kako.

To moje opisovanje sedanje situacije v svetu in sploh duhá našega časa ("Zeitgeist") je grobo in poenostavljeno prikazovanje problematike, to so le osnovne poteze in obrisi, obenem pa je to nujno oseben in fragmentaren pogled. Še bolj oseben bo gotovo ta del prispevka, v katerem bom skušal nakazati nek izhod iz stanja, v katerega smo zašli.

Kakšno je to stanje, v katerem smo danes? To je stanje, v katerem je vse vrženo iz ravnotežja, ne samo narava, ampak tudi človek in družba. Zato gre v tej situaciji za iskanje tistega dejavnika, ki bi zmožal povrniti iz-

gubljenost ravnovesja. Če se bomo namreč hoteli učinkovito lotiti reševanja okoljske problematike, bo najprej treba na nek način preobraziti človeka in s tem posredno tudi družbo, pri tem pa gre najprej za preobrazbo nekega načina mišljenja.

Ko se je človek podal v veliko avanturo eksperimentiranja z materijo in merjenja narave, si gotovo ni predstavljal, na kako tvegano in usodno pot je stopil s tem in kam ga bo privedla, s tem je začel epohalno preobrazbo enostavnih orodij v visoko razvita orodja oziroma tehnologijo, kot pravimo danes. Dolgo si je od tega procesa obetal samo koristi in neomejeni razvoj, danes ga je vse skupaj začelo življenjsko ogrožati, a v tem smo še vedno osredotočeni na rastočo krizo okolja, zlasti na podnebne spremembe, premalo pa se zavedamo, da nas je razvoj prežehl, in upam si reči, tudi zaslužnil, še z nekim načinom mišljenja in z neko metodo spoznavanja, kar bi vse skupaj lahko imenovali z eno besedo: racionalizem. Za človeka-racionalista je značilno, da vse spoznava, presoja in vrednoti skozi povsem določene miselne vzorce in šablone, skozi takšne, ki jih uporabljajo empirične znanosti, in kjer je odločilni poudarek na eksperimentu, merjenju in spoznavanju stvari skozi količine, skozi številke, kjer se torej vse spoznava po poti ugotavljanja kvantitete, kjer gre za priznavanje samo tega in zavračanje vsega drugega, iz česar izhaja tudi neka podoba sveta in človeka, ki je zato, glede na vse povedano, nujno nekaj ozkega, enostranskega in zato lažnega, zmotnega. Racionalizem je zato neke vrste bolezen, kužna bolezen moderne dobe.

Razsvetljsko paradigmo bo nujno treba na nek način preseči, nadgraditi, in to preseganje se, po mojem, mora nujno začeti pri premagovanju razsvetljskega racionalizma.

Ob tem pa se, tako sem prepričan, moramo najprej soočiti z dvema dejstvoma, ki sta nam danes še mnogo premalo očitni: 1.

da neštnevilne "različne znanosti", o katerih danes govorimo, gradijo stavbo ene same enotne znanosti z isto temeljno metodo, katere osnovna postavka je, da razmišljajoči razum z metodičnim, sistemičnim dvomom v znanostih lahko odkriva resnico,

2. da zgradba te empirične, materialistične znanosti, ki se je izkazala predvsem v ustvarjanju Orodij, deluje rušilno, razdiralno na spoznavno-miselno stavbo religije oziroma vere, tako v načinu spoznavanja stvari kot v načinu mišljenja, tako glede podobe sveta kot podobe človeka.

Iz obojega izhaja, da je racionalizem v naši civilizaciji postopno porušil enega njenih glavnih nosilnih stebrov. Škodljive posledice nekega razvoja nas niso udarile le v obliki naravnih nesreč, nevarnost je prišla tudi od nekega načina mišljenja.

Racionalistično znanje je neprimerno za odločanje pri delovanju na odru sveta, v mnogih pogledih to znanje lahko človeka pri tem celo močno ovira. Obenem pa je sedanja situacija v svetu nekaj edinstvenega, kakor je bil edinstven znanstveno-tehnični razvoj. Ta razvoj je ustvaril razmere, kakršnih v človeški zgodovini še ni bilo. Odlikujeta jih dve temeljni potezi: velika zapletenost in hiter tempo nekega načina življenja, in neko stanje brez religije oziroma vere, s tem pa velika duhovno-moralna kriza takšne družbe.

Skupna posledica obeh temeljnih značilnosti tega stanja sta velika nepreglednost in nepredvidljivost dogajanja v družbi, ob čemer pa je bolj kot kdajkoli postalo očitno, kako težko se je v takšnih razmerah odločati pri vsakodnevem delovanju v svetu, kako je pravzaprav nemogoče glede tega najti neko gotovost in neko pravo usmeritev. Nemoč razuma glede tega še nikoli v zgodovini ni bila tako očitna, zato pa, vsaj zame, ta vsesplošna kriza predstavlja tudi velikanski izziv in zgodovinsko priložnost. V takšnih okoliščinah se bo človek glede svo-

jega delovanja v svetu začel opirati še na kaj večjega in močnejšega, kot je njegov tako očitno šibki in omejeni razum. Rešitev je vsekakor v presežnem oziroma metafizičnem, zato se strinjam s tistimi misleci, ki pravijo, da bo 21. stoletje čas metafizike in religije, ali pa ga ne bo.

Ker naj bi celoto dogajanja sveta in razvoj tega dogajanja v prihodnosti poznal le Bog, naj bi le Bog mogel svetovati človeku pri njegovih odločitvah in življenjski usmeritvi, vendar spet ne tako, posredno, kakor npr. uči Cerkev, od katere "verno ljudstvo" vsako nedeljo prejema načela in pravila, vzeta iz Svetega pisma, in po katerih naj uravnava svoje življenje. Priznati mora, da si z njimi v našem sodobnem svetu, pri modernem načinu življenja, mnogokrat ne moremo kaj dosti pomagati.

Gre za konkretnega posameznika v njegovih konkretnih življenjskih situacijah, ki mora vsak dan znova reševati nove probleme in je vsak dan znova postavljen pred nove dileme, in mora glede njih poznati neko resnico in gotovost, poleg tega pa se navadno mora odločati hitro. V takšnih okoliščinah mora človek poznati resnico o konkretnih osebah in dogodkih, ki se nanašajo nanj osebno, še več, tudi resnico o smeri razvoja tistega dogajanja, ki se nanaša nanj v prihodnosti. To pa lahko spoznamo le, če te konkretne osebe in dogodke vidimo, kar pa je spet mogoče le v sanjah in videnjih, ki jih dobivamo NEPOSREDNO od Boga. Videnja bodo zato, po mojem, v novi zgodovinski paradigmi, ki se neizbežno že najavlja, igrala ključno vlogo. Prepričan sem, da bo človek, ki na svoji poti, v svetu, kakršen je, ne bo imel takšne "svetilke", nujno hodil v temi.

Ker pa videnja nastajajo iz srečanja našega duhá z božjim Duhom, bo znanost, ki bo ustvarjala novo paradigmo, nujno znanost o Duhu. Znanost o materiji je ustvarila razmere, ki kličejo po znanosti v Duhu. Razisko-

vanju skrivnosti materije bo sledilo raziskovanje skrivnosti Duhá. A glede na to bo takšna znanost lahko gradila le na razodetih resnicah. Ali bomo te resnice črpali iz Svetega pisma ali lahko celo računamo na neko novo razodetje? To morda ni tako bistveno, gotovo pa je, da bo človek, ki je šel skozi razsvetlensko izkušnjo, gledal nanje na nek nov način, jih razumeval in podajal v neki novi obliki.

Vsekakor se tu odpira obširno področje neraziskanega in ogromno dela za mislece oziroma intelektualce. Da, naloga najbolj inteligentnih in izobraženih ljudi v družbi je, da naredijo prve in najtežje korake k novemu. Ob tem pa se med drugim postavlja vprašanje, katera vrsta intelektualcev jih je pripravljena in tudi sposobna narediti.

Politiki? Nikakor, in sicer iz več razlogov ne. Politik mora biti tip človeka, ki dela z drugimi (ekstravert) in ki se hitro, dinamično, fleksibilno odziva na probleme sedanjosti, medtem ko je mislec, ki ustvarja resnično nekaj novega, introvertiran človek, ki se nekje v miru in samoti pogloblja. Dober politik zato nikoli ne bo dober mislec. Velja seveda tudi obratno. Politik je tudi ujet v nek sistem in način mišljenja in je ves pogojen s tem. Nima več tiste nujno potrebne notranje svobode, ki jo zahteva ustvarjanje novega. Strukture oblasti tudi vedno težijo k inerciji, k ohranjanju statusa quo, k vztrajanju pri nekem načinu mišljenja in delovanja. Globinskih sprememb tako ne moremo in ne smemo pričakovati od politike in oblasti, ker jih ne zmoreta in tudi nočeta dati. Politika jim bo kvečjemu nasprotovala in njihovo uveljavljanje ovirala.

Tako ostanejo še znanstveniki, skupaj s filozofi in kulturniki (umetniške elite).

Znanstveniki? Pri njih bi gotovo lažje našli ljudi, ki so sposobni in pripravljeni narediti korake k novemu, posebno, ker sta tam intelektualni potencial in razvita tehnika miš-

ljenja. Vendar pa je treba računati s tem, da je izobrazba lahko tudi ovira, ker izobrazbenost, posebno ozka specializiranost, predstavlja tudi veliko ujetost v neke miselne šablone, katerih se zlepa ni mogoče osvoboditi. Poleg tega ni nujno, da je izobrazben človek tudi inteligenčen in sposoben drznih, radikalnih spoznavno-miselnih obratov in avanture. V tem pogledu bi bili misleci (filozofi), ki morajo biti bolj široki in odkriti, in ki so pravzaprav poklicani k utiranju novih poti. Seveda pa zanje velja isto kot za znanstvenike: nekdo, ki je izobrazben in ima izbrušeno tehniko mišljenja, še ni nujno, da je tudi velikega, odprtega duhá. Tudi takšni se mnogokrat bojijo novega in neznanega. Za zares vrhunskega, elitnega misleca je potrebno oboje: prirojene sposobnosti (talent) in izobrazba, skupaj z ambicijami (pripravljenost na trdo delo, garanje).

Kaj pa umetniki (literarni, likovni, glasbeni ustvarjalci ...)? Da, ravno v njihovih vrstah bomo morda našli največ takšnih, ki bodo pripravljeni in usposobljeni za ustvarjanje nove paradigme, in sicer iz več razlogov: človek, ki je resnični ustvarjalec, je nujno in vedno pred svojim časom (ravno zaradi tega so bili umetniki v svojem času navadno nerazumljeni in so na svoje okolje delovali moteče, vedno so bili v opoziciji in v konfliktu z obstoječo oblastjo), umetniki so odprtega duhá, imajo divergenten način mišljenja, sposobni so ustvarjati novo in iti tudi v avanturo, imajo ustvarjalno silo in nena zadnje tudi fantazijo. Gotovo pa bi bili ljudje, najbolj usposobljeni za ustvarjanje zares novega, takšni, ki v sebi združujejo tako znanstvenika kot filozofa in umetnika, po možnosti še teologa, a taki so žal zelo redki.

Glede tega se iz zgodovine lahko naučimo veliko. Prelom s srednjim vekom in prvi koraki k novoveški paradigmi so se zgodili ravno na področju umetnosti (literati-humanisti in slikarji v Italiji). Na področju slikars-

tva je bilo najbolj odločilno odkritje tretje dimenzije in raziskovanje perspektive. Perspektiva in pravokotni sistem! To miselno orodje, še danes najbolj uporabljano v znanosti in na vsakem koraku tudi v vsakdanjem življenju, je bilo najprej odkrito v umetnosti in za potrebe umetnosti. Opremljena z njim je znanost začela delati velike korake naprej, a pri tem zašla v hude konflikte s cerkvenimi oblastmi, trajalo je takorekoč stoletja, da je postala avtonomna in se je osvobodila pritiska teologije. V stoletjih, ki so sledila, je nasploh prihajalo do dramatičnih sprememb: do razvoja filozofije, znanosti, tehnike in proizvajalnih sil, kar je vse stalno večalo moč meščanstva in kar je nazadnje zamajalo evropske monarhije. Z revolucijami se je skušalo vzpostaviti neko ustrežnejšo obliko vladavine, ob tem pa je prišlo do idejnega razcepa v družbi, do državljanskih vojn in shizofrenega stanja v civilizaciji (delitev na levico in desnico, ki traja vse do današnjih dni). Iz teh časov izvira demokracija, pa tudi nastavki za totalitarizme, ki so zavladali v 20. stoletju.

In kakor prehod iz srednjega v novi vek zaznamuje obrat od teocentrizma k antropocentrizmu, od ponotranjenosti v obračanje k zunanjemu (ta pozunanjenost je v naših časih prignana prav do absurda), kar je vse sprožilo razvoj materialistične znanosti, ki je ustvarila današnje razmere, tako naj bi neko novo ravnovesje v človeku in družbi skušali vzpostaviti z vračanjem k teocentrizmu in z obračanjem k notranjemu. Ta nova drža bo omogočila razvoj znanosti o Duhu, in znanje o Duhu bo človeku dalo tisto, kar nujno potrebuje v takšnem svetu, kakršnega je ustvaril novoveški razvoj (zapleteni tehnološki svet nereda in nepredvidljivih okoliščin): možnost pravilnega odločanja pri vsakodnevnem delovanju na odru takšnega sveta. Človek naj bi nehal zavračati vse, kar prihaja od Duhá (danes npr. še vedno in večinom *a priori* zavračamo pomen sanj in vi-

denj za naše življenje), s prvega mesta naj bi odstranil svoj razum in se dal voditi Duhu, ne pa svojemu lastnemu duhu. Da, to bo po mojem mnenju, sólo bistvo nove zgodovinske paradigme: da se človek ne bo odločal zgolj po svoji pameti, ampak se bo začel opirati na nekaj višjega, močnejšega, presežnega.

Takšni globinski in radikalni spoznavno-miselni obrati pa se seveda, kot že rečeno, ne morejo zgoditi na področju politike in se uvesti "od zgoraj", z vrha družbenih struktur. Ta zahtevna naloga čaka najprej intelektualne elite, znanstvene in predvsem umetniške elite. Pri njih je začetek, ki pa mora prerasti v čim širše in čim bolj množično družbeno gibanje, zato je pomembno, da bodo njihove ideje padle na plodna tla, da bodo zažele, razumljene, sprejete v najširših družbenih plasteh. Ravno to pa je naloga politike (politikov): da vzpostavijo v družbi takšno družbeno klimo in to pripravljenost. Ali naj bi to naredili z mediji (s propagando)? Morda že, a prej jih vsekakor čaka drug velikanski izziv in težka naloga: preobraziti tržno gospodarstvo in demokracijo. Kako in zakaj?

Tržno gospodarstvo in demokracija kot dva temeljna inštituta moderne družbe zaenkrat nimata alternative, vendar pozabljamo,

da je npr. med demokracijo in demokracijo lahko velikanska razlika. Eno je namreč forma (pravni okvir), drugo pa je vsebina, ki jo s svojim delovanjem ustvarjajo ljudje. Omenil sem že, da je takšna demokracija (medijska, tehnološka demokracija), kakršno imamo dandanes, vsaj zame najslabša vrsta demokracije, ker zavestno in načrtno povzroča nered in poneumlja ljudi. Tudi uporaba tehnologije v boju na trgu je zelo problematična stvar, ker tržni mehanizem danes s tem ustvarja potrošniško družbo, ki prekomerno izčrpava in onesnažuje naravo. Cilj je postala masovna potrošnja, človek pa je vedno bolj zgolj sredstvo. Zavrgli smo Modrost in vpregli Norost. Prenehati bi se moralo zlorabljanje tehnologije znotraj demokracije in tržnega gospodarstva. Ta zloraba je privedla do današnjega stanja, ko se je večina gospodarske in politične moči skoncentrirala v rokah nekaj izbranih družbenih slojev.

Največji izziv za politiko je torej uravnotežiti demokracijo, da bo demokracija zares pluralna, tako politično kot tudi medijsko. To pa seveda zahteva zrele, odgovorne posameznike, a le takšni bodo tudi sposobni razumeti in sprejeti zahteve nove zgodovinske paradigme.

Ivan Ott:
Otroci s Petrička
 Celje: Mohorjeva družba,
 2008



Čeprav je resnica o tragičnih dogodkih, ki so se zgodili na slovenskih tleh leta 1945, v slovenski javnosti znana že kar nekaj časa, pa vendarle prihajajo na dan vedno nove pretresljive zgodbe o trpljenju, ki se je z zlomom okupatorskih sil za nekatere Slovence šele dobro začelo. Pojav tovrstnih osebnih zgodb, ki opisujejo grozljivo izkušnjo s povojnimi dogodki, seveda ni naključje, saj se za dogajanjem maja in junija 1945 (in kasneje) skriva na tisoče posameznih usod. Eno izmed njih je v svojem avtobiografskem romanu *Otroci s Petrička* – po njem je bil posnet tudi dokumentarni film – opisal leta 1934 rojeni hrvaški književnik, novinar in publicist Ivan Ott, ki je precejšen del svojega otroštva preživel v Sloveniji. Kot enajstleten deček je pri svojih krušnih starših dočakal konec druge sve-

toвне vojne ter okupacije, ni pa slutil, da je konec vojne pomenil tudi začetek njegovega trpljenja, s pomočjo katerega je zelo zgodaj vstopil v svet odraslih.

Ottov roman je vsebinsko razdeljen na tri dele. Prvi del z naslovom *Eksodus* opisuje beg pred bližajočo se nevarnostjo, namreč pred “osvoboditelji”, ki jih avtor do tedaj ni poznal. Toda spričo dejstva, da je bil avtorjev krušni oče – pravi oče se je nahajal v Zagrebu – domobranski oficir, dileme o tem, ali bežati ali ne, ni bilo. Po prihodu v begunsko taborišče v Vetrinji se začne začasno življenje v improviziranih bivališčih, avtor pa se kot deček s prijatelji poda na avanture, ki se nazadnje tragično končajo za njegovega prijatelja Janeza. Nasploh je poslavljanje od prijateljev nekakšna rdeča nit romana. Drugi del romana nosi naslov *Križev pot* in opisuje angleško izročitev domobrancev ter civilistov v roke partizanom. S teološkega oz. bibličnega stališča se na tej točki zgodi izročitev, ki je v Svetem pismu izražena z grško besedo *paradidomi*. Partizani si prisvojijo domobranske ujetnike ter njihove svojce; le-ti potujejo iz rok v roke kot predmeti, dokler se ne ustavijo na končni postaji v Teharjah, ki pomeni njihovo slovo od zemeljskega življenja po hudem trpljenju, ki je posledica ponižujočega in surovega ravnanja s strani partizanov. Le da tu ne gre za prostovoljno izročitev protirevolucionarjev v roke svojih sovražnikov, pač pa

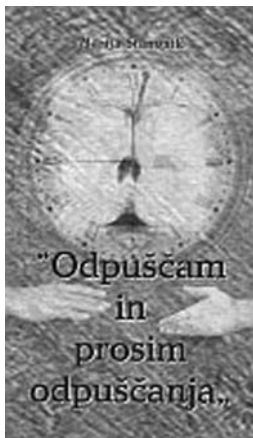
za prevaro, saj so bili begunci prepričani, da se peljejo v Italijo. Za otroke, ki jih “osvoboditelji” imenujejo “pankrti izdajalske bande”, se križev pot konča z nenadno “odrešitvijo”, ki jo prinese avtobus. In tu se zgodi najbolj ganljiv prizor – mama prinese glavnemu junaku romana vrč z ostanki medu kot poslednjo drobtinico hrane, da bi rešila svojega sina, sama pa se povsem prepusti žrtvenemu oltarju revolucije. Od tod naprej se zgodba nadaljuje v tretjem poglavju z naslovom *Prvi pogoj – homo novus*. Gre torej za prevzgojo otrok v novega (socialističnega) človeka, seveda na zelo strog in ponižujoč, tako rekoč špartanski način, ki ga je poosebljala povampirjena partizanka, za katero je znano le, da so jo otroci v njeni odsotnosti klicali Črna vdova. Njena surovost doseže vrhunec, ko otroke, ki obiskujejo šolo v Celju in zaradi svoje zaznamovanosti postanejo priročna tarča svojih nasilnih sošolcev, še dodatno kaznuje, ker so bili tepeni že v šoli. Toda nazadnje vendarle pride odrešitev – premestitev v drugo ustanovo s povsem primernimi bivanjskimi razmerami ter veliko bolj prijaznimi vzgojitelji. Vse do dneva, ko glavnega junaka pride iskat njegov pravi oče.

Besedilo pisatelja Ivana Otta ni prijetno branje, kar priznava tudi pisec spremne besede dr. Marko Dvořak. Avtor namreč ne priznava z opisovanjem razmer tam, kjer je človekovo dostojanstvo povsem

razvrednoteno. Prav tako ne prizanaša s posurovelim besednjakom rabljev. Roman namreč nagovarja bralca s svojo neposrednostjo ob soočenju s tragiko *ukradenega otroštva*, kot se glasi podnaslov romana. Ravno ukradeni otroštvo povzroči, da avtor že z enajstimi leti stopi dejansko v svet odraslih, kar v svoji pesnitvi Slovo od mladosti nakazuje tudi Prešeren s svojim verzom "Okusil zgodaj sem tvoj sad, spoznanje." Toda kljub bolečini, ki zaznamuje celoten potek zgodbe, se avtor ne prepušča samopomilovanju, pač pa se opre na *moč preživetja*, podobno kot Viktor Frankl, ki svojo grozljivo izkušnjo z nacističnim taboriščem opisuje v knjigi *Kljub vsemu rečem življenju DA*. Avtor pa se skozi zgodbo spopada z različnimi navidez drobnimi, a vendar še kako pomembnimi moralnimi dilemami, kajti v razmerah, v katerih je človekovo dostojanstvo popolnoma razvrednoteno, tudi žrtev v boju za preživetje začne izgubljati čut za moralnost. Samo sporočilo romana pa je predvsem metafizično – ne gre več za obsodbo zmagovalcev in oblastnikov, niti za maščevanje, pač pa za izraz bolečine tistih, ki v preteklih desetletjih niso smeli niti žalovati. Ta bolečina presega vsakršno ideološko opredelitev ter je predvsem krik po tisti človečnosti, ki so jo totalitarizmi 20. stoletja hoteli za vedno utišati.

Gašper Blažič

**Marija Stanonik:
Odpuščam in
prosim odpuščanja**
Ljubljana: Družina, 2007



Mar ne vemo, da trpljenje sili v osamo? Ali ni bolečina enega dela telesa, ki nas preplavi po celem telesu, znamenje prepada, ki nas loči od bolečine drugih? Ali je v trpljenju sploh kaj, kar omogoča stik, povezavo, odnos? Kdo bi šel za nasvet vprašat obsojenca, ki se opoteka po poti proti Kalvariji?

Na to ozadje me opozarja knjiga slavistke in etnologinje dr. Marije Stanonik *Odpuščam in prosim odpuščanja*. Zdi se, kakor da že naslov, zapisan v sedanjiku in v prvi osebi ednine, nakazuje na to, da je tema aktualna, in nagovarja bralca, naj ostane pozoren tudi na svojo osebno hojo in na svoj način odpuščanja.

V prvem delu poljuden in zelo berljiv teološki razmislek o odpuščanju in spravi, izluščen iz filozofske teologije Antona Stresa, predstavi ključne pojme, kot so človekovo dostojanstvo, smi-

sel življenja, angažiranost, svoboda, morala, etika odgovornosti, vprašanje zla. Kot zgledi za vse čase sledijo številni odlomki motivov odpuščanja in sprave v antiki, v Svetem pismu in v slovenski literarni klasiki od Brižinskih spomenikov do Kocbeka. Ta poglavja so mala antologija avtorjev, ki so se posvečali tej temi. Prek poslovilnih pisem talcev iz zapora, napisanih iz najbolj notranje globine v trenutkih pred smrtjo, in prek pesnjenja slovenskih beguncev po letu 1945 ter različnih drugih priložnostnih spisov se sooča s težo narodne in človeške razdvojenosti med drugo svetovno vojno in po njej. Teža tega časa še bremeni slovenski kolektivni spomin.

Bomo kdaj znali ali zmogli razbirati resnico iz njihove zapuščine, iz Kocbekove morda? Bo spregovorila umetnost? Bomo začutili poezijo, ker je groza resnice prekruta? Pomenljivo je, da odpuščanje v pismih talcev njihovim domačim ne vzklika zmagoslavno "odpuščam ti", ne pozna takšne samovšečnosti. V istih pismih hkrati beremo namreč tudi njihove prošnje za odpuščanje. To ključno izpoved povzame naslov knjige.

Avtoričin pristop k tematiki ni političen, odloča človečnost: "Zmeraj znova me prevzame izredno spoštovanje do tistih, ki zmorejo pogledati čez se in videti bolečino drugih. Enako zadoščanje doživim v primerih, ko je kdo pripravljen priznati človečnost drugemu, ne glede na njegove usodne formalne razločke."

Krščanski navdih je močan. Po krščanskem gledanju je to edina pot k miru. Odpira horizont, v katerem človek, odkrit pred samim seboj v tem, kar je, more ugledati sebe kot tistega, ki je vreden odpuščanja in kot tistega, kateremu je že odpuščeno, da bi tako tudi sam postal zmožen odpustiti. "Studentence močnih, čistih sem željan, // In spet sem vitki vrč za božjo kri, / Gospod, podaril si mi odpuščanje!" Tako, na primer, v sonetnem vencu vzhičeno doživlja osvobajajočo odrešenost pred Bogom na osebni ravni France Balantič. Celo daleč od domovine, v Indiji, pa sanja slovensko spravo pesnik Jože Cukale: "Če po Presernu sreča kriva / prignala naju je do Roga, / pomisliva zdaj, posediva, / kot nama On si odpustiva! In vstal bo red, ves drug, ves nov."

Odpuščam in prosim odpuščanja Marije Stanonik postavlja pomembno vprašanje o nedvomno najbolj temni niansi človeka sredi sveta, o uničevalnosti terorja, ki seže pod vsako ideološko zgradbo. To je vprašanje o človeku, ki si je ustvaril svet, v katerem ne bo mogel preživeti kot človek. Še več, postavlja mi vprašanje, če zmorem odpustiti, se pravi, povrniti ali ne nehati verovati v človeško dostojanstvo tistega ali tistih, ki so ranili, prizadeli, izdali.

Avtorica je knjigo posvetila pokojnemu ljubljanskemu nadškofu in slovenskemu metropolitu Alojziju Šuštarju.

Darinka Slanovec

Jean-Paul Sartre:
Oris teorije čustev
Ljubljana: Študentska založba (Zbirka Claritas), 2007, 70 str.



Sartrova kratka knjižica *Oris teorije čustev* (1939) je poskus oz. začet fenomenološke psihologije čustev. Gre za zgodnejše Sartrovo delo, ki pa v mnogočem napoveduje misli iz njegove slovite knjige *Bit in nič* (1943) in predstavlja tudi zelo dober uvod vanjo. S knjigo *Oris teorije čustev* je Sartre ponudil temeljno kritiko do tedaj razvitih teorij čustev in hkrati ponudil nov, zanimiv in ploden pristop k razlagi in razumevanju čustev. Osrednje teze njegovega predloga lahko strnemo v naslednje trditve. Čustva so na svet naperjeni doživljaji in so naši strateški načini, kako se spopadamo s težavami oz. preprekami v svetu. Čustva so magijska v smislu, da preko njih želimo oz. poskušamo spremeniti svet (npr. preko strahu ubežati nevarnosti oz. jo odda-

ljiti od sebe, preko žalosti navidezno sploščiti svet naših možnosti ter se umakniti vase) in če nam to ne uspe, na koncu spremenimo sami sebe.

V knjigi Sartre razume fenomenološko psihologijo čustev kot teorijo, ki želi obravnavati čustva celostno oz. v njihovi polnosti. Zato že v uvodnem sestavku naslovljenem *Psihologija, fenomenologija in fenomenološka psihologija* poda temeljno kritiko psihologije svojega časa. Psihologija kot znanost želi izhajati iz izkušnje in pri proučevanju svojega predmeta oz. pojma tega predmeta le-tega ne želi opredeliti ali razumeti vnaprej, temveč šele naknadno, ko je znan njen nabor ugotovljenih dejstev o tem predmetu. Toda vsaka takšna dejstva so za Sartra nebitvena oz. naključna, kajti med njimi ni nobene zveze. Bistvo pa je "nemogoče doseči s kopičenjem nebitvenega". Enaka kritika velja psihologiji tudi pri preučevanju čustev. Čustva se bodo tako psihologu najprej kazala kot neka nova vrsta duševnih doživljajev, o kateri ga mora sedaj poučiti izkušnja. Pri čustvih bo npr. oddelil opazovane telesne odzive, vedenja in stanja zavesti, ter poskušal dognati zakonitosti med njimi. Lahko npr. misli postavi pred čustva, lahko čustva razume kot nekaj, kar sledi telesnemu odzivu oz. stanju ipd. Pri tem pa si bo zastrl pogled na bistvena vprašanja glede narave čustev in, širše, glede narave

človeka. Eno izmed takšnih vprašanj je vezano na proučevanje pogojev za možnosti nekega čustva, tj. ali sama struktura človeške resničnosti omogoča čustva in na kakšen način jih omogoča. Kakorkoli že psihologija pristopa k čustvom, psiholog ne bo "iskal razlage ali zakonov čustva v splošnih in bistvenih strukturah človeške resničnosti, temveč, nasprotno, v procesu samega čustva, tako da bo čustvo, čeprav bo opisano in pojasnjeno, kot je treba, vedno samo eno izmed dejstev, vase zaprto dejstvo, ki ne bo nikoli omogočilo niti razumeti kaj drugega kot sebe niti prek sebe doumeti bistveno resničnost človeka." (str. 11-12).

Omenjene pomanjkljivosti psihologije in psihologizma odpravlja fenomenologija, ki pri izkušnji predvsem poudarja izkušnjo bistev in vrednost v njeni celostnosti ter vezano na človeka v njegovem svetu. Dejstva o človekovem duševnem življenju niso nikoli prvotna, kajti v svoji bistveni strukturi so odziv človeka na svet. Najprej si moramo tako pojasniti ta dva pojma. To ima tudi posledice za preučevanje čustev. Psihologizem odvzame dejstvom o čustvih vsak pomen in šele fenomenologija predstavlja obljubo o vrnitve tega pomena. "Za psihologa čustvo ne pomeni ničesar, ker ga preučuje kot dejstvo, se pravi tako, da ga odreže od vsega drugega. Čustvo bo torej že od vsega začetka brez pomena, toda če ima vsa-

ko človeško dejstvo res pomen, je čustvo, ki ga preučuje psiholog, že po naravi mrtvo, nepsihično, nečloveško. Če želimo iz čustva narediti, tako kot fenomenologija, pravi fenomen zavesti, ga bo treba nasprotno obravnavati, kot da ima najprej pomen. Trdili bomo torej, da čustvo je, samo kolikor nekaj pomeni." (str. 16). Čustva niso naključna in moramo jih razumeti kot človeško resničnost samo, tj. kot organizirano obliko človeškega bivanja. Na tej podlagi skuša Sartre očrtati fenomenološko psihologijo čustev.

V osrednjem delu knjige Sartre najprej predstavi in poda kritiko klasičnih teorij čustev in psihoanalitične teorije čustev. Izmed klasičnih teorij Sartre najprej napade periferno teorijo, ki v svojem jedru trdi, da so čustva kot stanja zavesti zgolj zavest o fizioloških manifestacijah. Izmed številnih pomanjkljivosti tovrstnih teorij je izpostavljena ta, da zanemarijo čustvo kot organizirano in opisljivo strukturo našega odnosa do sveta. Npr. groza je izjemno močno in neznosno čustveno stanje, ki je ni moč povsem zvesti zgolj na našo zavest o telesnem stanju. Prav tako je nezadostna Janetova teorija, ki čustva razume kot manj prilagojeno ali neprilagojeno oz. neuspešno vedenje. Ko smo soočeni z neko nalogo pred nami in je le-ta pretežavna, da bi jo rešili z višjim, uspešnim vedenjem, "zdrsnemo" v čustvo kot manj prilagojeno ali

nižje vedenje in na ta način sprostim psihično energijo. Janetova težava oz. težave njegove teorije je v tem, da zavrača finalnost, to pa ima za posledico, da ne more razlikovati med bolj ali manj uspešnim oz. višjim in nižjim vedenjem. "Da bi imelo čustvo psihični pomen neuspeha, mora posredovati zavest in mu podeliti ta pomen, zavest mora kot možnost obdržati višje vedenje in doumeti čustvo prav kot neuspeh v odnosu do tega višjega vedenja. Toda to bi pomenilo podeliti zavesti konstitutivno vlogo, tega pa Janet noče za nobeno ceno." (str. 23). Nasploh vse obravnavane klasične teorije čustev spregledujejo omenjeni zavestnost in finalnost čustev.

Psihoanalitične teorije čustev zato sprva bolj obetajo, saj poudarjajo pomen čustev, ki ni enak tem čustvom samim, hkrati pa čustva razumejo kot sredstva, npr. preko katerih lahko simbolično zadovoljimo naše nezavedne težnje in prekinemo neznosno notranjo napetost. Npr. fobija je lahko razumljena kot vedenje, preko katerega se lahko poskušamo izogniti podoživetju travmatičnih spominov; jezo lahko razumemo kot simbolno zadovoljitev seksualnih teženj ipd. Vendar pa psihoanalitične teorije vseeno na poseben način oddejujejo zavest in pomen od čustev samih. Šele osvojitve določene tehnike znanja nam omogoča razkriti to povezavo. Povezava tako ostaja zu-

nanja, ne pa notranja. Sartre odnos lepo oriše s primerom pogorišča. Pepel, ki je ostal na ognjišču v gorah, je seveda posledica človeškega ravnanja in oboje lahko vzročno povežemo. Toda pepel sam ne vsebuje navzočnosti ljudi. Nasprotno velja za povezavo med čustvom in njegovim pomenom ter finalnostjo. "Čeprav se zavest us-tvarja, ni nikoli nič drugega od tega, kar kaže sama sebi. Če imetorej pomen, ga mora vsebovati v sebi kot strukturo zavesti. To nikakor ne pomeni, da mora biti pomen popolnoma ekspliciten. Seveda obstajajo možne stopnje zgoščenosti in jasnosti. To pomeni samo, da zavesti ne smemo raziskovati od zunaj, kot raziskujemo sledove ognjišča ali tabora, ampak od znotraj, da moramo pomen iskati v njej." (str. 33).

Za Sartra čustvena zavest ni najprej reflektivna zavest o tem, npr. da me je strah ali da sem žalosten, temveč nerefleksivna zavest o svetu. Ko me je strah, se bojim nečesa; ko sem žalosten, je to posledica izgube. Čustva imajo svoje predmete in so načini, preko katerih razumevamo svet okoli nas.

Ta svet je svet naših želja, naših potreb in naših dejanj, ki je prepreden z ovirami in pastmi, ki stojijo na poti izbranim ciljem. Zato je ta svet težaven. Čustva lahko sedaj razumemo kot preoblikovanja sveta. "Kadar začrtane poti postanejo pretežavne ali kadar poti ne vidimo, ne moremo več ostati v svetu, ki je tako zahteven in tako težaven. Vse poti so zaprte, toda kljub temu je treba delovati. Zato poskušamo spremeniti svet, se pravi doživljati ga, kot da odnosov stvari do njihovih možnosti ne bi urejali deterministični postopki." (str. 40). Ko me je npr. strah, lahko otrpnem ali se celo onesvestim, in v tem primeru je pasivni strah v vlogi tega, da želi magično spremeniti svet na način, da jaz sam in izvor nevarnosti ne bi bila več skupaj. Odstranim se iz te podobe sveta. Ko sem žalosten in pobit ob izgubi ljubljene osebe, večina možnosti v svetu ostaja zame enako odprtih, spremenile so se zgolj poti oz. načini, na katere jih lahko ureničim. Toda ne želim si teh novih načinov. V tem primeru žalost spreminja podobo sve-

ta okoli mene, zapira mi možnosti oz. ukinja iskanje novih poti s tem, ko se v žalosti zapiram sam vase. V tem smislu je svet čustev magičen, kajti v njem je magičen odnos zavesti do stvari.

Sartrova knjižica *Oris teorije čustev* nam ponuja izjemno zanimivo branje, ki je polno plodnih misli in pogledov na razumevanje narave čustev. Kot kritiko bi lahko izpostavili to, da je Sartre mnogo prepričljivejši, ko gre za opisovanje in razlago negativnih oz. neugodnih čustev, kot sta npr. Žalost ali groza, manj pa pri pozitivnih ali ugodnih čustvih, kot je veselje. Ob prebiranju njegovega opisa se namreč ne moremo znebiti občutka, da pri obravnavi veselja v resnici opisuje določeno stanje vzhičenosti ali manije, ne pa veselja ali radosti. Knjiga je pospremljena tudi s spremno besedo Bojana žalca, v kateri avtor opozori na še nekatere druge teoretske hibe oz. pogojenosti Sartrove teorije ter jo nazorno umesti v širši kontekst fenomenološke misli.

Vojko Strahovnik

Umetnost je služenje

Vladimir Solovjov pravi, da tisti, ki pozna eno drevo, pozna Vse. Pri Vjačeslavu Ivanoviču Ivanovu pa najdemo jasno obrazložitev tega teološko-duhovnega dejstva. Ivanov namreč pravi, da je vsaka stvar notranje odprta v



Jošt Snoj

Skrivnost Stvarnika. Vsaka stvar se v svoji notranjosti odpre ali pogrezne v Vseedinost, ki je neuničljiva ljubezen Troedinega Boga. Kdor torej v spoznanju ene stvari pride do njene odprtosti v neskončno, do njene povezave z Vseedinostjo, ki je življenje in ki oživlja vse, kar obstaja, ta dejansko spoznava vse. Ivanov je bil umetnik, pesnik in je vedel, kako velik čar in privlačnost ima ta slutnja Vseedinosti, ki umetnika vodi preko vse razdrobljenosti, ločenosti in sprtosti stvari, ljudi in zgodovinskih dogajanj.

In prav ta slutnja Duha, ta intuicija, da je nekje v globini v Bogu vse povezano, da so vse stvari ukoreninjene v Skrivnosti bivanja, ki je Bog oziroma njegova Ljubezen, je tudi klic našega akademskega slikarja Jošta Snoja. Po akademskem študiju se Snoj v inflaciji umetniških izrazov in likovnih govoric odloči za tisti slog, ki mu ponuja največ možnosti, da sledi tej svetli intuiciji oziroma da uresniči svojo poklicanost. Tej smeri pristno doda svoj osebni pečat. Bogata pastoznost, ki so nam jo zapustili impresionisti, in izredno bivanjsko, eksistencialno občutljiva, krhka, postmoderna predelava ekspre-

sionističnega slikarstva. Snoj obravnava pastoznost kakor čisti pigment, kakor obogatitev svetlobnega učinka. Svetloba pade na platno in se vžge v pastoznosti pigmentov, nanesenih istočasno tudi v

komaj zaznavni prosojnosti, in predmeti, figure na polju se razodenejo v neki barvno bogati sojnosti, ki zakrije svoje meje, orise, površine in ustvari neko magnetno enotnost, ki vse poveže.

Joštova poklicanost tu začne doživljati potrebo po novih podvigih. V njem sta umetnost in duhovništvo ena in ista poklicanost. Ne gre za dva človeka ne za dve dejavnosti ali dve zaposlitvi. Človek s tako tenkočutnostjo za enotnost gotovo doživlja v sebi javljanja Boga kot klic v poenoten odgovor Njemu. Kot duhovnik ve, da je v Kristusovem telesu utemeljena in uresničena edinost stvarstva, človeštva in vsega, kar je. In to telo je Cerkve. Sveti Duh pa daje ljudem, ustvarjenim osebam, katerih človeška narava je že poenotena v Kristusovem Telesu, da se svobodno zaupajo Kristusu in mu pripadajo kot sinovi v Sinu ter tako zaživijo že tu, v Cerkvi, ti- sto edinost, ki se bo popolnoma uresničila ob koncu časov.

Zato Snoj sprejme izziv na začetku študija na Gregorijani, da je morda še kakšen drug način, še bolj poduhovljen, s katerim se v Cerkvi, se pravi tudi v bogoslužnem pro-

storu, bolj celostno izrazi edinstvo in spremembe vsega. Cerkev je že umetniško dozorela, da lahko izrazi duhovno stvarnost v duhovnih pojmi in simbolih.

Gre torej za neko objektivno edinstvo vse človeške narave, ki je v Kristusovem Telesu. Ta objektivnost edinstva, ki je Cerkev, prav preko oseb raste v vse bolj osebno edinstvo oziroma v edinstvo oseb. Ljubezen ustvarja obličje, se z njim posreduje in uresničuje. Zato tudi edinstvo, uresničeno v objektivnosti naše narave, ki jo je Gospod vzel nase, pričakuje razodetje svobodnih Božjih otrok, se pravi občestva obličij, ki se svobodno prepoznajo v enem, občestvenem organizmu, ki je Cerkev.

Snoj torej vidi, da teh tako vrtoglavih duhovnih resnic – ki pa so resnice o Skrivnosti življenja in torej skrajno bivanjsko pomembne – ni mogoče soočiti z neko govornico trendov sodobne galerijske umetnosti. Bogoslužna umetnost ima svoj statut. Njeno glavno umetniško vodilo je teologija in njena estetika je bogoslužje. Ta umetnost ne more samo opisovati stvari, ne more se niti zadovoljiti s predstavljanjem stvarnosti. Bogoslužna umetnost je tako združena z bogoslužjem, da je prostorje prisotnosti Božje-človeške Skrivnosti ter prebujajo v človeku spoštovanje, čaščenje in molitev. Zaradi tega ta umetnost ne more biti le izraz umetnika samega. Ne more biti le izražanje njegovih čustvenih stanj in razpoloženj. Niti ne more biti neke vrste zapis njegovih subjektivnih idej, nazorov in osebnih pomenov neke idealistič-

ne subjektivne simbolike. Najbolj značilen izraz teologije in inteligence vere je simbol, kakor so ga razumeli in nam ga zapustili cerkveni očetj.

In Jošt se je odločil za umetnost v bogoslužnem prostoru. Preučevati je začel verjetno največjega teološkega simbolista, Efrema Sirskega. Tako je v veliki zakladnici Cerkve začel odkrivati povsem nove in izredno bogate, očarljive razsežnosti Spomina, Izročila in Modrosti. Snaj spozna, da je umetnost predvsem služenje. Odkrivanje izročila kot živega spomina, odkrivanje teološko-duhovne razsežnosti simbola in poglobljanje v obdobja vrhunske zrelosti bogoslužne umetnosti Snoja prepriča, da enotnost ni samo v neki očarljivi pastoznosti, ki zamegli meje med liki, temveč ga iskanje edinstva privede do obličja. Edinstvo je stvar ljubezni, ljubezen pa stvar srečanja, konkretnih dejanj ljubezni in zato v zadnji inštanci stvar obličij in pogledov. Resnična bogoslužna umetnost ne išče več poti, na kateri bi se umetnik lahko pokazal, temveč bogoslužna, duhovniška, služеща drža vodi umetnika v prostor, v katerem živi skupnost. Umetnik doživlja, da bi s svojimi spoznanji, s svojim navdihom in svojo izkušnjo, ki je že cerkvena – se pravi občestvena –, rad daroval svoj dar v Cerkvi. Zato se mi zdi izredno pomenljivo, da Jošt za to razstavo večinoma ne izbira galerij, ampak prostor, v katerem živi krščanska skupnost. Za tako odločitev je potreben pogum, človekova – tudi umetnikova – zrelost pa se pozna prav v sposobnosti odločanja in izbiranja.